



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**UMA DESCRIÇÃO DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL
E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A PSICANÁLISE EXISTENCIAL**

MATHEUS PEREIRA DIAS

Brasília, 2023.

MATHEUS PEREIRA DIAS

**UMA DESCRIÇÃO DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL E SUAS
IMPLICAÇÕES PARA A PSICANÁLISE EXISTENCIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção de grau Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Herivelto P. Souza

Brasília, junho de 2023.

AGRADECIMENTOS

Aos meus antepassados que suaram e trabalharam nessa terra para que hoje pudesse estar aqui. Vivos ou mortos, àqueles que carregou no peito nessa estrada da vida.

Aos meus familiares que com pouco recurso e muita sabedoria me encaminharam nos caminhos do estudo, especialmente minha mãe Luiza Bela Pereira.

A minha noiva Victoria Regina que está comigo em todos os projetos da vida, que desperta em mim o que há de mais humano: o amor.

Ao orientador Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza que acolheu minhas indagações filosóficas, trabalhou comigo na pesquisa e no estágio, dedicando tempo e atenção para que pudesse chegar nesta dissertação.

A comunidade acadêmica de UnB, em especial o Departamento de Filosofia e todo o corpo docente, discente, técnicos e funcionários que deram condições de realizar uma pós graduação na universidade pública da capital do país.

A Universidade Federal de Goiás que me iniciou no universo acadêmico e filosófico, em especial a Regional Goiás, o departamento de filosofia e o Dafil.

A CAPES por financiar esta pesquisa e garantir o incentivo à pesquisa científica no Brasil.

RESUMO

A Psicanálise Existencial é um dos últimos assuntos abordados na obra *O Ser e O Nada* (1943) do filósofo Jean-Paul Sartre. Apesar da nítida inspiração freudiana, Sartre irá propor uma interpretação das condutas humanas a partir de uma fundamentação ontogenomológica do homem e do mundo. Este trabalho tratará de apresentar os laços estreitos entre o filósofo francês e o alemão Edmund Husserl (1859-1938), explicitando de que modo Sartre absorveu as ideias fenomenológicas e qual o alcance dessas ideias dentro de sua filosofia. Iremos expor as principais noções filosóficas do autor que sustentam sua proposta psicanalítica, fazendo algumas referências à psicanálise freudiana, mas no intuito de colocar em relevo a originalidade da noção sartriana de consciência construída ao longo de suas obras. Também faremos uma interlocução com Georges Politzer no intuito de encontrar semelhanças entre a proposta de Sartre e o movimento crítico feito pelo pensador em relação aos cânones teóricos do campo da psicologia. Dessa maneira, pretendemos localizar o filósofo existencialista ao lado daqueles intelectuais que tentaram reorientar os paradigmas das ciências humanas a partir do conjunto de obras existencialistas. Portanto, o intuito desta dissertação é perceber quais as implicações que a concepção sartriana de consciência pode ter no campo das ciências humanas e como o existencialismo sartriano pode ser útil na compreensão da sociedade e do humano contemporâneo.

Palavras-chave: Filosofia Francesa; Consciência; Fenomenologia; Psicanálise Existencial.

ABSTRACT

Existential Psychoanalysis is one of the last subjects addressed in the work *Being and Nothingness* (1943) by philosopher Jean-Paul Sartre. Despite the clear Freudian inspiration, Sartre will propose an interpretation of human behavior based on an onto-phenomenological foundation of man and the world. This paper will try to present the close ties between the French philosopher and the German Edmund Husserl (1859-1938), explaining how Sartre absorbed the phenomenological ideas and what is the scope of these ideas within his philosophy. We will expose the author's main philosophical notions that sustain his psychoanalytic proposal, making some references to Freudian psychoanalysis, but with the intention of highlighting the originality of Sartre's notion of consciousness built throughout his works. We will also establish an interlocution with Georges Politzer in order to find similarities between Sartre's proposal and the critical movement made by the thinker in relation to the theoretical canons of the field of psychology. In this way, we intend to locate the existentialist philosopher among those intellectuals who tried to reorient the paradigms of human sciences based on the existentialist works. Therefore, the purpose of this dissertation is to understand what implications the Sartrian conception of consciousness can have in the field of human sciences and how Sartrian existentialism can be useful in the understanding of society and contemporary human beings.

Keywords: French Philosophy; Consciousness; Phenomenology; Existential Psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I	10
I.1 – IMPORTÂNCIA DA FENOMENOLOGIA.....	10
I.2 – MANEJO COM A FENOMENOLOGIA.....	17
CAPÍTULO II	39
II. 1 – DAS REGIÕES DE SER E ONTO-FENOMENOLOGIA	39
II. 2 – A QUESTÃO DO NADA.....	47
II. 3 – DIMENSÕES DO PARA-SI.....	59
II. 4 – DIMENSÕES DO PARA-OUTRO.....	71
CAPÍTULO III	83
III. 1 – PSICANÁLISE EXISTENCIAL	83
III.2 – A FILOSOFIA EXISTENCIALISTA E O PROJETO DE PSICOLOGIA CONCRETA.....	93
III. 3 – DO EXISTENCIALISMO.....	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	109
BIBLIOGRAFIA	113

INTRODUÇÃO

Este texto tem como proposta apresentar a filosofia de um dos pensadores franceses mais influentes do século XX, Jean-Paul Sartre, que nasceu no ano de 1905 e morreu no ano de 1980 em Paris. Tendo escrito diversos textos sobre política, literatura e filosofia, Sartre ficou conhecido por ser o “filósofo da liberdade” e propulsor do Existencialismo francês. Do ponto de vista da academia filosófica, o autor se alinhou com uma corrente do pensamento conhecida como Fenomenologia, a qual teve o filósofo alemão Edmund Husserl como um dos grandes formuladores.

Desde jovem, Sartre atrelava suas inquietações filosóficas com a psicologia, tendo encontrado na fenomenologia uma maneira consistente de abordar questões sobre a mente humana, o comportamento e a subjetividade de modo geral. Seus primeiros escritos versaram sobre as questões do Ego, das emoções, da imaginação e até cogitou fazer um tratado de psicologia fenomenológica, projeto que foi abandonado em seguida, tendo sido publicado somente uma parte, que conhecemos hoje por *Esboço para uma teoria das emoções* (1939). No entanto, o impacto intelectual e social do pensador francês veio com uma obra posterior intitulada *O Ser e o Nada*, que foi publicada durante a ocupação nazista na França em 1943.

Essa obra contém de forma extensa e sistematizada todas as reflexões que Sartre veio desenvolvendo ao longo de sua trajetória intelectual, simbolizando de certa maneira uma “ruptura” com seu mestre fenomenólogo e apresentando noções centrais que caracterizaram sua filosofia. Nela encontraremos um filósofo que se apropriou de pensamentos que lhe antecederam e que formulou de maneira original conceitos que contribuem para a compreensão do humano, da vida e da sociedade do século XXI.

Nesse sentido, esta pesquisa acadêmica tomará essa obra sartriana como eixo central das reflexões, pois é neste livro que Sartre condensa sua filosofia e propõe uma *Psicanálise Existencial* a partir de reflexões sobre o Ser, o Não-Ser, a existência, o humano, o Outro, o Tempo etc. Neste escrito faremos um recorte no desenvolvimento intelectual do autor com o propósito de mostrar a continuidade do pensamento sartriano

ao longo de seus textos até chegar em *O Ser e o Nada*. O intuito é percorrer junto com o filósofo os conceitos fundamentais que estruturam a proposta existencial psicanalítica e apresentar ao leitor uma sistematização de sua concepção.

No início desta dissertação faremos um retorno às ideias centrais da Fenomenologia através dos textos de Husserl, apresentando as noções fenomenológicas que deram suporte às inquietações filosóficas e psicológicas de Sartre. A ideia é partir dos primeiros textos sartrianos, nos quais emerge seu contato com fenomenologia e o modo pelo qual a conceitualidade husserliana é compreendida, para então adentrarmos na obra *O Ser e o Nada* já familiarizados com os conceitos sartrianos.

O objetivo do primeiro capítulo é mostrar o envolvimento do autor com a Fenomenologia, bem como as suas intenções com essa corrente do pensamento filosófico. Nessa parte trabalharemos textos de Husserl e Sartre que mostram como o existencialista foi se apropriando da noção de *intencionalidade* a partir de suas inquietações filosóficas. Procuraremos elucidar de que maneira nosso autor conduz a tese fenomenológica de que “*Toda consciência é consciência de alguma coisa*” em prol de suas indagações teóricas. Neste capítulo pretendemos apresentar um Sartre se apropriando das noções fenomenológicas e estabelecendo fundamentações essenciais para a compreensão da filosofia existencialista.

No segundo capítulo recuperaremos algumas querelas de Sartre com o pai da fenomenologia a título de adentrar na obra *O Ser e o Nada*. Iniciaremos esta parte com a exposição da crítica sartriana ao idealismo husserliano, que simboliza o afastamento do filósofo em relação ao seu mestre. Chamaremos atenção para a constituição de sua *ontologia fenomenológica* que fornecerá os alicerces teóricos de interpretação da realidade humana. Munidos dessa categorização onto-fenomenológica realizaremos um recorte no texto sartriano a fim de colocar em relevo os conceitos essenciais que sistematizam a Psicanálise Existencial. Assim, desenvolveremos noções como as de *ser-no-mundo*, *negação*, *transcendência*, *ipseidade*, *facticidade*, *temporalidade* e *ser-para-outro*.

Esse capítulo se concentrará na caracterização do paradoxo que é a vida humana em constante relação com o mundo e toda situação que lhe atravessa. Trabalharemos a relação da consciência consigo e com o Outro na elaboração do subjetivo, abordaremos

o modo de agir da consciência diante outra consciência e das coisas do mundo. Também colocaremos em destaque os pressupostos ontológicos que influenciam no modo de ser da consciência, sobretudo na constituição de valores, na liberdade de escolha e na elaboração do seu projeto de ser.

Segue-se que, no terceiro capítulo abordaremos a estrutura psicanalítica proposta por Sartre, tentando apresentar seus princípios e ponto de partida à luz da fundamentação onto-fenomenológica desenvolvida em *O Ser e o Nada*. Falaremos da inspiração freudiana por parte do autor e como ele interpreta certas noções essenciais da psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939), como, por exemplo, o *inconsciente*. Apresentaremos o método de interpretação sartriano elaborado em consonância com as fundamentações onto-fenomenológicas, bem como as aproximações e nuances entre a teoria de Sartre e o *projeto de psicologia concreta* esboçado por Georges Politzer (1903-1942).

Nosso intuito é chamar atenção para as categorias sartrianas na tentativa de demonstrar como a construção do existencialismo se dá em diálogo com paradigmas caros às ciências humanas. Desse modo, faz-se necessário a interlocução com Politzer a título de identificação do pensamento sartriano no movimento crítico do século XX à psicologia clássica, sobretudo com o surgimento da *Interpretação dos Sonhos* (1900) de Freud. Nesta pesquisa pretende-se sistematizar os motivos e inquietações filosóficas que nortearam a trajetória intelectual de Sartre, os quais o colocaram em diálogo com outras áreas do saber, de onde, em parte, resultaram a originalidade do autor e sua centralidade para o pensamento contemporâneo.

CAPÍTULO I

Iniciaremos este texto com uma exposição geral do envolvimento de Sartre com a Fenomenologia. Trataremos de apresentar a inquietação filosófica central que o faz procurar a corrente fenomenológica, apresentando as noções basilares dessa corrente e a maneira como Sartre a utiliza. Para isso nos deteremos nos primeiros textos do autor francês onde ele aborda questões filosóficas que são transversais à psicologia a partir da fenomenologia.

I.1 – IMPORTÂNCIA DA FENOMENOLOGIA

Uma maneira de abordar a filosofia de Sartre pode ser aquela dentro de um horizonte histórico filosófico, em que as questões trabalhadas transitam entre a psicologia e a filosofia, estabelecendo uma linha tênue entre ambas as áreas. Esse filósofo concebeu uma teorização importante acerca da consciência em constante diálogo com questões de seu tempo e questões que lhe antecederam. O mote inicial para sua reflexão pode ser apontado num curto artigo de 1939 intitulado *Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*¹, onde o jovem pensador começa seu escrito com as seguintes palavras: “‘Ele comia com os olhos’. Esta frase e muitos outros signos marcam bastante a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer”².

Em alguma medida Sartre está fazendo alusão à tradição epistemológica da filosofia, onde é possível identificar no curso histórico posições realistas e idealistas. Quem também lidou com esse dualismo fora Henri Bergson (1859-1941), o qual tentou superar tal dicotomia em seu texto *Matéria e Memória* de 1896. Para já, podemos

¹ Uma ideia fundamental da Fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. Tradução nossa.

² LOPES, R. L. Tradução do Texto de Jean-Paul Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. **Veredas FAVIP**, Caruaru, Vol.2, n. 01, pp. 102-107, jan./jun. 2005.

assinalar esquematicamente que uma posição *realista* é aquela “segundo a qual o ser é independente do conhecimento atual que podem ter os sujeitos conscientes; *esse* não é equivalente a *percipi*”³, em outras palavras, a “coisa concreta” está além de suas aparências, no sentido de que as aparências não correspondem fielmente à coisa da qual é aparência. Por outro lado, uma posição *idealista* “consiste em reduzir toda existência ao pensamento, no sentido mais amplo da palavra *pensamento*”⁴. Em relação ao realismo, podemos dizer que “o idealismo opõe-se assim ao realismo ontológico, ou, numa só palavra, à ontologia, que admite uma existência independente do pensamento”⁵.

Nesse sentido, tanto Sartre quanto Bergson, a seus modos, acreditam que tais posições são excessivas. Sartre, por exemplo, fará uma provocação em seu artigo nos seguintes termos: “O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo conjunto de ‘conteúdos da consciência’, uma ordem desses conteúdos. O filósofo alimentador!”⁶. A partir dessa colocação, o filósofo travará uma disputa intelectual contra o que ele inicialmente chamará de “filosofia digestiva”.

Dessa forma, os primeiros textos filosóficos de Sartre farão esse embate contra as teorias realista e idealista da mente. Entretanto, cabe-nos perguntar de que modo o pensador fará esse embate teórico. Ora, basta ater-nos ao título de seu artigo para já termos pistas importantes a esse respeito: “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade”. Aí está bem explícito qual será o meio utilizado por Sartre para tentar superar essa dicotomia vigente na tradição da teoria do conhecimento.

A fenomenologia é sistematizada por Husserl no sentido de ultrapassar as dificuldades relacionada ao acesso às essências dos objetos científicos. Os textos *Meditações Cartesianas e Conferência de Paris* de 1931 podem nos fornecer os princípios básicos dessa filosofia. A conferência de Paris foi realizada no ano de 1929 na Sorbonne, em que Husserl havia sido convidado pelo Instituto de Estudos Germanísticos

³ LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia – São Paulo: Martins Fontes, 1993. P.926.

⁴ *Ibid.*, p. 487.

⁵ *Id.*, *Ibid.*

⁶ LOPES, R. L. Tradução do Texto de Jean-Paul Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. **Veredas FAVIP**, Caruaru, Vol.2, n. 01, pp. 102-107, jan./jun. 2005.

e pela Sociedade Francesa de Filosofia⁷ para fazer uma apresentação de seus estudos. Essa conferência culminou na ordenação do seu discurso e na elaboração do texto mencionado com publicação dois anos depois do evento.

O que Husserl se propôs apresentar para a comunidade acadêmica francesa foi o seu método da *epoché fenomenológica*, que seria “o método radical e universal por via da qual eu me capto puramente como eu, como a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objetivo no seu todo é para mim”⁸. Assim, o pai da fenomenologia pretendeu se afastar do que ele chamou de *reflexão natural* que consistia em tomar de antemão o mundo como dado, como existente. Em contraposição a esse tipo de reflexão, o fenomenólogo propôs uma *reflexão fenomenológico-transcendental* que pretende colocar o mundo em “suspensão”, ou seja, não tomar como dado a existência do mundo, suspender os juízos acerca do ser ou não ser do mundo durante o exercício meditativo.

Mediante esse tipo de reflexão é possível realizar uma espécie de autorreflexão fenomenológica onde pretende-se *reduzir* o eu natural humano a um *campo transcendental* indubitável, ou, nas palavras do autor, *apodítico*. O que garantirá a apoditicidade de alguma coisa é o seu caráter *evidente*, ou seja, *algo que é captado como ele próprio através de juízos imediatos*. Em outras palavras, o que é evidente percebe-se sem a mediação de atos reflexivos, é algo da ordem do *instantâneo* e do *direto*. Desse modo, Husserl tal como Descartes quer alcançar um princípio sólido para erguer sua filosofia, e tal princípio, para o pai da fenomenologia, será o *Ego transcendental* alcançado pelo método da redução fenomenológica (*epoché*).

A redução fenomenológica nos colocará diante das *vivências de consciência*, as quais:

são também denominadas *intencionais*, em que a palavra ‘intencionalidade’ não significa, então, outra coisa senão essa propriedade universal e fundamental da consciência de ser

⁷ Cf. HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Editado por Stephan Strasser. Tradução Pedro M. S. Alves. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

⁸ Ibid. p. 58.

consciência *de* qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cógito*, o seu próprio *cogitatum*. (HUSSERL, 2013, p. 71)

Dessa maneira, Husserl apontará que as descrições da região referente ao *cógito* serão denominadas de *descrições noéticas* e as descrições do *cogitatum* do respectivo *cógito* serão nomeadas de *descrições noemáticas*.⁹

É importante frisar que Husserl não inventou esse conceito de intencionalidade. É uma noção antiga que remonta o ceticismo filosófico, mas que foi amplamente utilizada por um filósofo chamado Franz Brentano (1838-1917), professor de Husserl nos anos em que deu aula em Viena. Brentano, em seu texto de 1874 intitulado *Psychologie vom empirischen Standpunkte*¹⁰, fará um esforço teórico de distinguir fenômenos físicos de fenômenos psíquicos. Acerca dos fenômenos psíquicos o filósofo dirá:

Todo fenômeno mental é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamavam de in-existência intencional (ou mental) de um objeto, e o que poderíamos chamar, embora não de forma totalmente inequívoca, de referência a um conteúdo, direção para um objeto (que não deve ser entendido aqui como significando uma coisa), ou objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui algo como objeto em si mesmo, embora nem todos o façam da mesma maneira. Na apresentação, algo é apresentado, no julgamento, algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado e assim por diante (BRENTANO, 2005, p.68. Tradução livre).¹¹

⁹ Ibid. p. 74.

¹⁰ Não há ainda tradução para esse livro em português. A tradução para a língua inglesa tem por título *Psychology from an Empirical Standpoint*, o qual pode ser traduzido para português como *Psicologia de um ponto de vista empírico*. Cf. BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister. New York: Routledge, 2005.

¹¹ Não havendo indicações contrárias, as traduções a seguir serão de responsabilidade do autor da dissertação. Citação na tradução inglesa: “Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on”.

É com base nessa caracterização de fenômenos psíquicos feita por Brentano que Husserl dirá que a intencionalidade é a “propriedade universal e fundamental da consciência”. Assim, seu método fenomenológico (*epoché*) terá como objetivo descrever os atos intencionais de cada fenômeno psíquico. A *epoché fenomenológica*, nesse caso, possibilitará a caracterização da *noese* e do *noema* em cada ato mental. Segue-se que, é a partir dessa concepção de que os fenômenos psíquicos possuem a *in-existência intencional*¹² do objeto que Husserl elaborará sua tese de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

Por outro lado, Sartre se apoiará sobre a tese da consciência elaborada pelo pai da fenomenologia porque viu nessa concepção de mente uma saída para o impasse epistemológico (dualismo entre realismo e idealismo). Simone de Beauvoir ressalva a importância que a fenomenologia teve para Sartre: “[...] a fenomenologia atendia exatamente às suas preocupações: ultrapassar a posição do idealismo e do realismo, afirmar a um só tempo a soberania da consciência e a presença do mundo tal como se dá a nós”¹³. O que fica explícito nos primeiros textos filosóficos do existencialista francês é uma certa tendência a não transformar o mundo e a consciência em duas substâncias apartadas entre si. Desse modo, influenciado pela concepção fenomenológica da consciência, Sartre dirá que “a consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: exterior por essência a consciência, o mundo é, por essência relativo a ela”¹⁴. Então, nos parece que o dualismo entre realismo e idealismo faz parte de um desdobramento filosófico ancorado numa perspectiva da mente e do mundo como substâncias distintas entre si, posição esta que foi conservada ao longo da história da filosofia, desde seu aparecimento com o cartesianismo.

Ora, é preciso salientar que a perspectiva filosófica adotada por Sartre face à noção de consciência (ou espírito, mente etc.) tem implicações diretas em outra área do saber

¹² O prefixo “in” de in-existência intencional não implica em negação da existência, significa o “existir em”, uma espécie de posicionamento do objeto no próprio ato psíquico, tal como no ato da dúvida há o “duvidoso” (objeto intencional), no do ódio há o “odioso”, no amor o “amado” e assim por diante. Neste trabalho o sentido utilizado de “in-existência intencional” corresponde à localização do objeto no ato psíquico.

¹³ BEAUVOIR, 2009, p. 117.

¹⁴ LOPES, R. L. Tradução do Texto de Jean-Paul Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. **Veredas FAVIP**, Caruaru, Vol.2, n. 01, pp. 102-107, jan/jun. 2005. Pág.: 106.

paralela à filosofia, a saber: a psicologia. O que queremos chamar atenção é para o fato de que Sartre está refletindo sobre alguns fundamentos das ciências humanas que edificaram em larga medida a área do saber da psicologia. Por consequência, o embate com a “filosofia digestiva”, a partir dos alicerces fornecidos pela fenomenologia, nos colocará em terrenos de discussões que atravessam tanto o campo da filosofia quanto o campo da psicologia, como é o caso das questões acerca da mente humana, do Ego, da personalidade e da subjetividade de modo geral.

É possível constatar que os primeiros textos sartrianos refletem justamente sobre as questões mencionadas, como é o caso da *Transcendência do Ego* (1934) onde o filósofo procurou refletir sobre a noção de Ego a partir de fundamentações fenomenológicas; *A imaginação* (1936) que consiste em refletir sobre o estatuto teórico das imagens mentais à luz dos métodos fenomenológicos; o *Esboço para uma teoria das emoções* (1938) onde Sartre meditou sobre as emoções à luz de uma consciência intencional. Em suma, os textos que antecedem *O Ser e o Nada* (1943) simbolizam o esforço teórico do autor em se apropriar das noções de Husserl e ao mesmo tempo refletir sobre questões filosóficas tangentes à psicologia.

Já *O Ser e o Nada* apresenta uma filosofia sartriana apropriada das noções fenomenológicas e, a partir da interpretação de Sartre acerca da fenomenologia husserliana, essa obra se desenvolveu concatenando descrições fenomenológicas com fundamentações ontológicas, por isso que o subtítulo do texto é *ensaio de ontologia fenomenológica*.¹⁵ Ora, nessa obra, considerada por muitos a obra “magistral” do autor, as reflexões fenomenológicas desenvolvidas ali impõem uma fundamentação ontológica, e, por consequência, veremos referências ao texto no sentido de ser uma *ontofenomenologia*.

Os estudos contidos na obra pretendem englobar toda a existência humana. Sartre faz um grande esforço teórico para dar conta de questões relacionadas ao Ser, ao Não-Ser, à consciência, ao mundo, ao tempo, ao Outro, à objetividade e à subjetividade. Não menos importante, mas bastante significativo para nossa pesquisa, *O Ser e O Nada*

¹⁵ No próximo capítulo recuperaremos a argumentação do autor que o fez passar das descrições fenomenológicas para as fundamentações ontológicas.

também contém uma parte específica sobre a Psicanálise, ou melhor, sobre *Psicanálise Existencial*, o que nos parece ser coerente com toda a trajetória teórica do autor desde suas primeiras obras sobre a questão do Ego.

Nesse sentido, o cuidado do autor em elaborar uma teoria da consciência que não polarizasse num subjetivismo absoluto (idealismo) e nem recaísse numa objetividade absoluta (realismo) o levou para a corrente fenomenológica do pensamento filosófico. Ora, só a fenomenologia possibilita teoricamente colocar a consciência e o mundo ao mesmo tempo, sem reduzir o mundo aos atos da consciência e nem resumir a consciência uma coisa entre outras coisas do mundo. A tese de que *toda consciência é consciência de alguma coisa* simboliza para Sartre uma *filosofia da transcendência*¹⁶ onde o modo de ser da consciência, baseado na intencionalidade, é um “se manifestar rumo a, arrancar-se da úmida intimidade gástrica para esgueirar-se, longe, para além de si, rumo ao que não é si...”¹⁷. Assim, nas primeiras partes de *O Ser e O Nada* o autor desenvolve este raciocínio e diz que o *concreto* é o “*ser-no-mundo*”¹⁸, justamente porque é fiel a sua posição inicial de que consciência e mundo têm existências concomitantes, e que o concreto é a consciência-no-mundo, ou seja, consciência e mundo numa constante relação.

Cabe-nos ressaltar que essa noção de *concreto* assumirá certa relevância nesta pesquisa. Há um filósofo chamado Georges Politzer (1903-1942) que fez uma investigação sobre algumas correntes psicológicas no intuito de identificar pressupostos idealistas que se consolidaram na psicologia. Chamaremos Politzer para a discussão na intenção de posicionar o pensamento sartriano à luz do *projeto de psicologia concreta* esboçado na obra *Crítica dos Fundamentos da Psicologia* (1928). A maneira pela qual tentaremos situar Sartre face ao projeto de psicologia concreta será mediante a própria noção de concreto. Veremos que a postura sartriana de se afastar da dicotomia entre realismo e idealismo se aproxima do que Politzer compreende por concreto. Em outras palavras, procuraremos estabelecer elos entre os fundamentos da Psicanálise Existencial

¹⁶ Ibid. pág. 106.

¹⁷ Ibid. pág. 106.

¹⁸ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015b. p. 43.

e os pressupostos da psicologia concreta para confrontar as teorias psicanalíticas de Freud e Sartre.

Ademais, a pretensão desta pesquisa acadêmica e filosófica também visa compreender em que medida Sartre se apropria das noções fenomenológica e como ele se utiliza dessas noções para refletir sobre questões da consciência, da constituição de personalidade e da relação do homem com o mundo e com os Outros. Nessa sequência, daremos uma atenção especial a proposta de Psicanálise Existencial para verificar a efetividade desse horizonte onto-fenomenológico fornecido por Sartre em relação a Psicanálise originalmente fundada por Sigmund Freud (1856-1939). Para tanto, aqui queremos refletir sobre: Em que medida a Psicanálise Existencial pode ser considerada uma proposta concreta de descrições das ações humanas? Quais os aspectos são semelhantes com o que Freud propôs e quais são diferentes?

Por fim, para iniciar essa empreitada começaremos pelo que há de mais central na filosofia sartriana, sua *concepção de consciência*.

I.2 – MANEJO COM A FENOMENOLOGIA

Uma das maneiras pelas quais Sartre procurou fazer o combate intelectual contra a “filosofia digestiva” foi através da *limpeza* dos “conteúdos de consciência”. Ora, o autor compreende que “dissolver as coisas na consciência” é uma maneira idealista de teorizar as relações da consciência com o mundo. Ainda em seu primeiro artigo sobre a intencionalidade de Husserl, Sartre assinala que

Vós vedes esta árvore aqui, pois sim. Mas vós a vedes no lugar mesmo onde ela está: à borda do caminho, no meio da poeira, só é torcida sob o calor, a vinte léguas do mediterrâneo. Ela não saberá entrar na nossa consciência, pois *ela não é da mesma natureza que esta* (LOPES, 2005, p.106).¹⁹

¹⁹ Grifo nosso.

Aqui Sartre vê um problema da tradição filosófica em atribuir certa *identidade de essência*²⁰ entre o mundo e a consciência humana. Para o autor, a intencionalidade faz com que sejamos lançados “rumo ao que não é si”, “perto da árvore e entretanto fora dela”²¹ sem dissolver o mundo em “conteúdos de consciência”, impressões ou imagens mentais.

O trabalho de limpeza da consciência tem sua forte teorização em *A Transcendência do Ego*, é lá que Sartre pretende aprofundar a reflexão sobre o modo de ser da consciência a partir de pressupostos fenomenológicos. Em resumo, Sartre quer investigar se o que entendemos por “Eu”²² ou “Ego” existe *na* consciência, seja a título de conteúdo ou a título de essência.

Não é estranho que a primeira parte dessa obra seja uma meditação sobre a existência *de fato*²³ ou de *direito* do “Eu” na consciência. O autor tomará precauções com certas tendências filosóficas, levadas a cabo pelos neokantianos e os empiriocriticistas, que pretendem teorizar sobre um “Eu” *formal* e fazer essa noção de direito passar ao âmbito dos fatos. Para o autor, a consciência transcendental de Immanuel Kant (1724-1804) “é apenas o conjunto das condições necessárias à existência de uma consciência empírica”²⁴, por conseguinte, julgar sobre a existência de um “Eu” a partir das noções formais de Kant é julgar sob o ponto de vista de *direito* e não sob o ponto de vista dos *fatos*.

Desse modo, o interesse sartriano é verificar se há *de fato* a existência de um “Eu” na consciência, o que efetivamente significa um projeto de descobrir se *existencialmente* há conteúdos na consciência. Nesse sentido, o autor acredita que para “resolver o

²⁰ Sartre abordará mais detalhadamente essa questão da identidade de essência e existência entre o mundo e a consciência em seu texto *A imaginação* (1936).

²¹ LOPES, 2005, p.106.

²² Sylvie Le Bon faz a introdução e algumas notas de rodapé na edição de *A Transcendência do Ego* consultada. Na primeira nota dela há a seguinte ressalva: “Sartre utiliza as duas formas de ‘Eu’, presentes na língua francesa, como substantivos invariáveis: respectivamente ‘Je’ e ‘Moi’, que são indistinguíveis em português, correspondendo ambos ao pronome e substantivo ‘Eu’.” (SARTRE, 2015, p.15). Alguns textos traduzem “Moi” por “Mim”, mas segundo a comentadora não é adequado fazer essa tradução porque “o ‘Moi’ não é apenas um pronome oblíquo que poderia ser traduzido por ‘mim’ ou ‘me’, mas uma forma substantivada que, no uso corrente, equivale ao pronome pessoal reforçando a individualidade e a distinção do sujeito que se fala” (Ibid.).

²³ Estamos nos referindo a existência empírica do Eu.

²⁴ SARTRE, J-P. *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. 2.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015a. p. 16.

problema da existência *de fato* do Eu na consciência, encontraremos em nosso caminho a fenomenologia de Husserl”²⁵, precisamente porque ela nos fornece um método (*epoché* ou redução fenomenológica) de acesso às “vivências de consciência”.

Ora, para Sartre “os problemas das relações do Eu com a consciência são [...] problemas existenciais”²⁶ e a fenomenologia “é uma ciência *de fato* e que os problemas que ela coloca são problemas *de fato*”²⁷. Assim, acredita-se que por meio da reflexão fenomenológico-transcendental é possível acessar as vivências de consciência e verificar se *de fato* há um “Eu” nela.

Em *Meditações Cartesianas*, por exemplo, Husserl fará a seguinte afirmação:

Através da *epoché* fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano e minha vida anímica – o domínio da *autoexperiência psicológica* – ao meu *eu*²⁸ fenomenológico-transcendental, ao domínio da *autoexperiência fenomenológica transcendental* (HUSSERL, 2013, p. 63).

A impressão que nos causa é que a *epoché*, por meio da “autoexperiência fenomenológico-transcendental”, permite-nos acessar a dimensão de um “Eu fenomenológico transcendental” (ou de um Ego transcendental) que estaria por detrás do “Eu natural humano”. Ora, nesse sentido, parece que a reflexão husserliana vislumbra uma “estrutura *a priori* transcendental egoica” subjacente à consciência. Não obstante, Husserl ainda discorre sobre “problemas universais da constituição do ego transcendental”²⁹, e afirma que

O *a priori* universal, que pertence a um *ego* transcendental enquanto tal, é uma forma de essência que encerra em si uma infinidade de formas, de tipos apriorísticos de possíveis atualidades e potencialidades da vida. (HUSSERL, 2013, p.112)

²⁵ Ibid. p. 17.

²⁶ Ibid. p. 18.

²⁷ Idem.

²⁸ Grifo nosso.

²⁹ HUSSERL, 2013, p.112.

Porém, para Sartre, não só em *Meditações Cartesianas*, mas também em *Ideias*³⁰, Husserl retorna “à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de toda consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios (Ichstrahl) incidiriam em cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção”³¹. Nesse sentido, aqui nos parece que o existencialista francês já começa a preparar o terreno para uma crítica ao seu mestre fenomenólogo, pois assumir alguma estrutura anterior à própria consciência – mesmo que transcendental – é atribuir conteúdo a ela e, por sua vez, recair em idealismo.

Segue-se que, o autor concebe algumas razões teóricas para que uma tese dessa natureza, uma hipótese de estrutura egoica anterior a consciência, seja imposta: em primeiro lugar, devido à necessidade de se justificar a *individualidade* da consciência e, em segundo lugar, devido necessidade de *unidade* dos objetos. Em outras palavras, segundo Sartre, a possível justificativa para que Husserl – ou qualquer outro pensador – tenha de assumir uma estrutura egoica subjacente à própria consciência só pode se dar pela necessidade de individualização da mente e de união dos objetos.

Supõe-se que alguns pensadores acreditam ser necessário uma estrutura *a priori* que faça a união das diversas vivências da consciência com o mundo. Algo do tipo: Como saberei se o computador que escrevi essa frase ontem *é o mesmo* que escrevo essa frase hoje? Como posso ter a certeza de que estou diante *do mesmo* objeto de experiências anteriores?

Aparentemente parece ser necessário a assunção de tal estrutura egoica para realizar a união dos objetos da experiência. No entanto, o existencialista francês acredita que “a fenomenologia não tem precisão de recorrer ao Eu unificador e individualizante”³² porque “a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela se transcende a si mesma, [e] ela se unifica evadindo-se”³³.

Ora, a intencionalidade como esse “modo de ser” da consciência de “se manifestar rumo a”, “rumo ao que não é si”, implica que o seu *noema* (sentido, objeto) não se

³⁰ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução Márcio Suzuki – Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

³¹ SARTRE, 2015, p.20.

³² *Ibid.*, p. 21.

³³ *Ibid.*, p. 21.

confunde com sua *noesis*. Ou, para utilizar um vocabulário cartesiano, seu *cogitatum* não se confunde com seu *cógito*. Isso quer dizer que, os atos intencionais da consciência *visam* algo que não ela, e, por conseguinte, algo *transcendente* a ela. Então, o objeto e, supostamente a unidade do objeto, não diz respeito aos atos da consciência e não é da ordem noética da relação fenomenológica (da ordem da consciência ou do *cógito*). Desse modo, portanto, o filósofo francês salientará que “o objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade”³⁴.

Por outro lado, fazendo referência as investigações sobre a *consciência interna do tempo* de Husserl, Sartre também não aceitará que é possível deduzir a partir de pressupostos fenomenológicos uma realidade egoica transcendental que realiza a unidade da própria consciência. Segundo o autor, em consonância com o §37 da 4ª meditação de Husserl³⁵, “é a consciência que se unifica a si mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades ‘transversais’ que são retenções concretas e reais de consciências passadas”³⁶. Dito de outro modo, para se realizar a unidade da própria consciência não é preciso um “polo-ego” que unifique os atos mentais, a própria intencionalidade atravessa as vivências mentais passadas a propósito de unificá-las e colocá-las sob a égide de uma única consciência.

Ocorre do mesmo modo com a individualização da consciência. Sartre acredita que a maneira de ser intencional da consciência é capaz de realizar a sua individualidade de maneira *autônoma*, sem carecer de um “Eu-individualizador”. De acordo com o autor, tomadas as devidas proporções teóricas, a consciência se assemelha com a substância de Baruch Spinoza (1632-1677), no sentido de não poder ser demarcada por outra coisa a não ser por si própria³⁷. Essa posição será reafirmada na introdução de *O Ser e O Nada* nos seguintes termos: “[...] a consciência é consciência de ponta a ponta. Só poderia, pois, ser limitada por si mesma”³⁸.

³⁴ Ibid., p.21.

³⁵ 4ª Meditação, §37: O tempo como forma universal de toda e qualquer gênese egológica. (HUSSERL, 2013, p. 113)

³⁶ Ibid., p.22.

³⁷ Ibid., p.22.

³⁸ SARTRE, 2015b, p.27.

É perceptível que Sartre está se apropriando profundamente da noção de intencionalidade, que implica diretamente na tese husserliana de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Vejamos que em Franz Brentano a intencionalidade é o que diferencia fenômenos psíquicos de fenômenos físicos e em Husserl é a “propriedade universal e fundamental da consciência”. Nessa mesma linha, o autor francês não discordará de seus antecessores, mas o manejo com o conceito de consciência a partir da noção de intencionalidade será divergente de seu mestre fenomenólogo, sobretudo no que tange à questão do “Eu Transcendental”.

Moutinho também ressalva que “as objeções a Husserl se valem de noções que Sartre interpreta como sendo de Husserl mesmo;”³⁹ e que, portanto, a tarefa do filósofo “tratar-se-á apenas de repor o verdadeiro conceito de consciência adulterado com o ressurgimento do Eu Transcendental”⁴⁰. Desse modo, a partir de sua interpretação fenomenológica, o existencialista afirmará que “a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil”⁴¹ dado o seu fundamento intencional. Além disso, Sartre vai mais longe e diz que “esse Eu supérfluo é nocivo”⁴² e que o “Eu transcendental é a morte da consciência”⁴³.

Ora, dada a empreitada assumida pelo autor, que consiste numa tarefa de limpeza dos conteúdos de consciência, admitir a existência de um Eu (mesmo que transcendental) significa admitir uma certa “entidade” formal no âmbito da mente. O que Sartre procurará rejeitar porque, segundo ele, “o Eu é produtor de *interioridade*”⁴⁴ e “a consciência é pura, ela é clara como um grande vento, não há nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si”⁴⁵. Por conseguinte, Sartre escreverá que *a lei de ser da consciência é ser consciência de si mesma*⁴⁶. Em outros termos, o modo de ser da consciência é ser *translúcida*, ou seja, entre ela e o seu objeto não há nenhuma opacidade, “tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto encontra-se diante dela com toda sua

³⁹ MOUTINHO, L. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995., p.27.

⁴⁰ Id, Ibid.

⁴¹ SARTRE, 2015a, p.22.

⁴² Ibid., p.22.

⁴³ Ibid., p.23.

⁴⁴ Ibid., p.20. Grifo nosso.

⁴⁵ LOPES, 2005, p.106.

⁴⁶ SARTRE, 2015a, p.23.

opacidade, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto.”⁴⁷ Desse modo, então, o autor quer provar que não há conteúdos na consciência e que a consciência intencional é *vazia de conteúdos e translúcida*.

Do ponto de vista psicológico, a argumentação sartriana parece ser muito audaciosa. Como pensar a mente humana desprovida de um Eu? Aparentemente é difícil pensar uma consciência que não carrega em si um “Eu”. A questão que se impõe é a seguinte: Se a concepção fenomenológica dispensa um Eu, como podemos falar de um Ego nos termos de uma consciência intencional?

Para levar a cabo a sua reflexão sobre o “Ego”, Sartre realizou uma redução fenomenológica até alcançar o “grau primário” da mente. Isso implica em alcançar a vivência de consciência mais basilar que a reflexão fenomenológica permite acessar. Dessa maneira, ao pôr em suspensão o mundo e deixar-se meditar sobre os atos mentais, o autor chegou na “vivência de primeiro grau da consciência”, ou melhor, naquilo que ele denominou de *consciência irrefletida*⁴⁸.

Esse “primeiro grau” da consciência pode ser considerado o ato mais *imediato* da mente, no sentido em que, intencionalmente (no sentido fenomenológico do termo), a consciência *visa* o objeto sem posicionar-se enquanto ato de primeiro grau. Em outras palavras, a consciência irrefletida não é *posicional* de si enquanto age, ela simplesmente *se evade rumo* ao objeto sem se posicionar. Ela é consciência *não tética de si* enquanto “consciência de alguma coisa”, isto é um ato irrefletido de consciência.

Essa atitude irrefletida da consciência é fundamental para que entendamos a reflexão sartriana acerca do Ego, da subjetividade e até mesmo a proposta de Psicanálise Existencial. Aqui Sartre começa a traçar sua própria filosofia, não mais seguindo fielmente seu mestre fenomenólogo, mas se apropriando da fenomenologia e teorizando acerca da consciência a partir de seu entendimento desta corrente filosófica.

A consciência irrefletida para Sartre é aquela que fundamenta os outros atos *reflexivos* da consciência, ou seja, precede os demais atos mentais. Além desse primeiro grau, há também o *grau refletido* (consciência de 2º grau) e o *grau reflexivo* (consciência

⁴⁷ Ibid., p.23.

⁴⁸ Ibid., p.23.

de 3º grau). No que tange ao segundo grau da consciência, podemos interpretá-lo como uma atitude irrefletida de posicionar-se enquanto consciência de alguma coisa. Ou seja, a consciência refletida tem atos *irrefletidos de reflexão*, ela se posiciona enquanto consciência de alguma coisa mas não é tética de si enquanto ato refletido. Já a consciência de terceiro grau, a reflexiva, se desdobra sobre a consciência de segundo grau (refletida) a fim de *posicioná-la*⁴⁹, ou seja, dar um significado ou elaborar algum conceito sobre ela⁵⁰.

É possível recorrer a um pequeno exemplo descrito em *O Ser e O Nada* para auxiliar-nos no entendimento desses graus da consciência. É o exemplo da contagem dos cigarros⁵¹: Sartre descreve uma situação em que está em sua sala a contar os cigarros de sua cigareira. Enquanto está a contar, Sartre relata que “não se conhece enquanto contador”, ele apenas realiza o *ato irrefletido* de contar os cigarros sem se posicionar enquanto tal (atitude irrefletida da consciência de 1º grau). No entanto, ao entrar alguém na sala e lhe perguntar “o que você está fazendo aí?”, a resposta exige que a consciência se posicione na ação, ou seja, enquanto consciência-a-contar-os-cigarros, e responda que está “contando”. Tal resposta só é possível mediante um ato refletido que posiciona a consciência irrefletida (ato de contar).

De maneira didática podemos elencar os graus de consciência nos seguintes termos: 1) *Consciência Irrefletida*: Consciência *de* alguma coisa (ato não tético de si e posicional do objeto); 2) *Consciência Refletida*: Consciência *de* Consciência Irrefletida (ato tético de si enquanto consciência de alguma coisa; ato *irrefletido de reflexão*⁵²); 3) *Consciência Reflexiva*: Consciência *de* Consciência Refletida (Ato tético de si enquanto consciência refletida; momento de emissão de *juízo*, elaboração de conceito etc).

Sartre também reforçará em *O Ser e O Nada* que “a consciência reflexiva (*réflexive*) posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão

⁴⁹ Utilizamos o termo “posicionar” no sentido fenomenológico que Sartre utiliza. Ou seja, posicionar tal objeto significa tomá-lo como existente. Cf. Nota do Tradutor (SARTRE, 2015b, p.24.)

⁵⁰ Sylvie Le Bon faz uma nota sintetizando o raciocínio sartriano acerca dos graus de consciência. Cf. Nota 29 (SARTRE, 2015a, p., 27).

⁵¹ SARTRE, 2015b, p.24.

⁵² Cf. Nota 29 de Sylvie Le Bon. (SARTRE, 2015a, p.27).

(*réflexion*), emito juízo sobre a consciência refletida”⁵³ e sobre os atos irrefletidos também ressaltará que “tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo”⁵⁴, e por isso que a consciência de primeiro grau não é tética de si dado que seu ato está voltado inteiramente para o objeto-intencional.

O que Sartre quer demonstrar com esses “graus de consciência”? Bom, em primeiro lugar, a noção de consciência irrefletida atravessa um conceito central na história da filosofia, o *Cógito* de Descartes. Será do *cógito* que Sartre partirá para desenvolver sua teoria da consciência, mas não do *Cógito* tal como foi formulado por Descartes. Segundo o existencialista,

[...] devemos lembrar que todos os autores que descrevem o Cogito consideraram-no uma *operação reflexiva*⁵⁵, quer dizer, uma operação de segundo grau. Esse Cogito operado por uma *consciência dirigida sobre a consciência*, que toma a consciência como objeto. (SARTRE, 2015a, p. 26)

Sartre está chamando atenção para a diferença que há entre a consciência irrefletida e o *cógito* como foi formulado por Descartes. O filósofo moderno, por exemplo, chegará ao “*Cogito, ergo sum*” (“Penso, logo existo”) através de algumas meditações motivadas pelo método da dúvida adotado em sua obra. Brevemente podemos dizer que, Descartes empregando a *dúvida radical* passou a duvidar de tudo que havia dado como verdadeiro até então, inclusive de seus próprios sentidos. Assim, permanecendo numa postura um tanto cética, o filósofo levantou a hipótese da existência de um “Genio Maligno” que tivesse incutido em seu espírito as verdades que ele acreditava e que caíram por terra diante da sua *dúvida radical*. No entanto, em sua obra ele faz a seguinte asserção: “e que me engane o quando quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto *eu pensar* ser alguma coisa”⁵⁶.

⁵³ SARTRE, 2015b, p.24.

⁵⁴ Id, Ibid.

⁵⁵ Grifo nosso.

⁵⁶ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005., p.43. (Grifo Nosso).

Dessa maneira, a certeza da existência por Descartes advém da reflexão sobre o próprio pensamento, no sentido de que, o que garante a indubitabilidade do *cógit*o é o fato de pensar. Por isso que é “Penso, logo existo”. Entretanto, se observarmos com atenção, podemos perceber que a certeza do filósofo moderno não é tão *imediata* quanto imagina, pois é mediante o posicionamento (ato *tético*) do próprio pensamento que o autor consegue afirmar a existência do *Cógit*o. Ou seja, primeiramente pensa (ou engana-se) e depois é que se pode afirmar a existência porque pensou (ou foi enganado). Em razão desse raciocínio que Descartes dirá que “não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana;”⁵⁷ porque se sou enganado ou se penso, é necessário que eu exista para pensar ou ser enganado.

Desse modo, a diferença essencial entre a consciência irrefletida de Sartre e o *cógit*o de Descartes está nos atos intencionais. Os atos intencionais que permitem aceder ao *cógit*o são atos de segundo grau, pois é preciso posicionar o pensamento (ou a enganação) para chegar a certeza da existência. Já em Sartre, a consciência de primeiro grau antecede os atos refletidos e reflexivo, aliás, em *O Ser e O Nada* o autor dirá que “a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cogito pré-reflexivo* que é condição do *cogito* cartesiano”⁵⁸. Assim, portanto, a consciência irrefletida é condição para o *cógit*o de Descartes, e é deste *cogito* pré-reflexivo (ou consciência irrefletida) que o existencialista partirá para elaborar sua teoria da consciência.

Não obstante, ainda não passamos pela argumentação sartriana que “limpa” *de fato* a presença do “Eu” na consciência. Para tal tarefa, Sartre precisa provar que nesse primeiro grau da consciência (irrefletido ou *cógit*o pré-reflexivo) não há vestígios de “Eu”. Ora, em *A Transcendência do Ego*, Sartre relembra as lições de Husserl, sobretudo no tocante as *lições sobre a consciência interna do tempo*, e afirma que “toda consciência irrefletida, sendo consciência não *tética* dela mesma, deixa uma recordação não *tética* que é possível consultar”⁵⁹.

O que o autor quer fazer aqui é uma *comparação* entre uma lembrança irrefletida e uma lembrança reflexiva. Desse modo, o autor nos convoca a meditar sobre um exemplo

⁵⁷ Id., Ibid.

⁵⁸ SARTRE, 2015b, p. 24.

⁵⁹ SARTRE, 2015a, p.27.

corriqueiro, o da leitura. Neste caso, façamos o exercício de voltar-nos ao momento imediato da leitura, lembrar daquela circunstância em que estamos completamente absorvidos no texto, momento em que descobrimos a história do livro e seus personagens, sem nos dar conta de que passamos horas e horas a olhar um papel fixamente.

A questão que se impõe é a seguinte: Há um “Eu” nessa lembrança do momento da leitura? Será que o “Ego” se fazia presente quando lia sobre o sentimento de Genet por Stilitano em *Diário de um Ladrão*? Bom, acontece que no ato irrefletido da consciência o objeto é intencionado mas a própria consciência não se posiciona como tal (não tética de si). No exemplo da leitura, “enquanto eu estava lendo, havia a consciência *do* livro, *dos* heróis da história, mas o *Eu* não habitava essa consciência, ela era apenas consciência do objeto e consciência não posicional dela mesma”⁶⁰. Ou seja, a lembrança não reflexiva da consciência só nos apresenta os objetos intencionais (noema) de seu ato, como as personagens do texto, o enredo da história, o universo literário fornecido pelas palavras etc. Dessa maneira, então, Sartre dirá que “não havia um *Eu* na consciência irrefletida”⁶¹.

Nesse sentido, foi através de uma argumentação que contrastou a lembrança não reflexiva com a lembrança reflexiva que Sartre chegou à conclusão de que a consciência de primeiro grau é desprovida de “Eu” ou “Ego”. Essa dimensão mais essencial da consciência tem uma “lei de ser” que consiste em “existir como consciência de ser consciência de alguma coisa”. Ou seja, entre ela e seu objeto não há nada, nenhuma opacidade. Nesse caso, o princípio de translucidez deve ser resguardado juntamente com a tese de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”, pois entre alguma coisa e a consciência intencional não há opacidade. Portanto, admitir um “Eu” a título de estrutura ou conteúdo da consciência irrefletida implica em romper com a translucidez e deixá-la opaca.

Essa crítica de Sartre tem como finalidade recusar a presença formal do “Eu” na consciência, seja uma presença de um “conjunto de condições necessárias à existência de uma consciência empírica” ou a presença de um “Eu transcendental” que realize a unificação e individualização da consciência. Porém, o trabalho de limpeza do autor não

⁶⁰ Ibid., p.28.

⁶¹ Id, Ibid.

parece ter acabado aqui, pois Sartre também realizará uma reflexão sobre a *presença material* do “Eu” na mente humana.

Em suma, o autor circunscreverá sua análise sobre a presença material do “Eu” entorno da noção de *desejo*. Segundo o filósofo, tal noção foi difundida por psicólogos e pelos “moralistas do amor-próprio”⁶². Não obstante

De uma forma mais genérica foi admitido em seguida que o *Moi*, se não está presente na consciência, está escondido atrás dela e que ele é o polo de atração de todas as nossas representações e de todos os nossos desejos (SARTRE, 2015a, p. 33-34).

Em outros termos, para Sartre essas teorias admitem uma entidade desejante “escondida” na consciência, nomeada por “Eu”, que seria a finalidade dos atos desejantes. Neste caso, o objeto desejado seria o *meio* de satisfazer essa “entidade desejante” presente na mente.

Entretanto, o autor acredita que o maior erro desses teóricos consiste “em confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com atos irrefletidos”⁶³, pois numa perspectiva fenomenológica da consciência, o desejo se enquadra num ato de primeiro grau e, portanto, *a consciência desejante é posicional do objeto-desejado e não tética de si*. Ou seja, numa relação fenomenológica do desejo, se Pedro me aparece como devendo-ser-socorrido e eu o socorro, não é porque havia um “desejo não percebido” de cessar o estado desagradável que essa cena me impõe⁶⁴. A consciência que se volta para Pedro-devendo-ser-socorrido está numa atitude irrefletida, isto é, não se posiciona enquanto consciência-piedosa (por exemplo) e Pedro aparece na *qualidade* devendo-ser-socorrido *para* esta consciência-que-socorre (dentro do prisma de que mundo e consciência são dados em um só “golpe”). Portanto, para que a consciência se perceba como “consciência-piedosa” frente ao objeto-Pedro é necessário um desdobramento ulterior da própria consciência, no sentido se posicionar enquanto consciência-que-socorre-Pedro.

Nesse sentido, no desejar a consciência é posicional do objeto-desejado (Pedro-devendo-ser-socorrido) e não tética de si, ou seja, não posicional de si como

⁶² Ibid., p.33.

⁶³ Ibid., p.34.

⁶⁴ Exemplo utilizado por Sartre. Cf. SARTRE, 2015a, p.34.

“Consciência-piedosa”, por exemplo. Essa “Consciência-piedosa” só tem condições de ser percebida num ato reflexivo, onde a própria consciência se posiciona na ação. Ocorre que os “teóricos do amor-próprio” e os psicólogos, para Sartre, sobrepõem o ato reflexivo ao ato irrefletido, como se primeiramente a consciência fosse tética de si. Assim, como *de fato* a “consciência-piedosa” não é percebida no ato de primeiro grau, os teóricos acabam por relegar essa “consciência-piedosa” a um “Eu-desejante oculto”, quiçá uma região “inconsciente”.

Segue-se que a discussão que Sartre estabelece se configura numa perspectiva distinta de compreender os atos mentais, com implicações diretas no campo científico da Psicologia. Sua compreensão *fenomenológica* da consciência é bastante clara, e com respeito à sobreposição dos atos reflexivos em face os irrefletidos, o existencialista dirá que “o irrefletido tem prioridade ontológica sobre o reflexivo”⁶⁵.

No caso do desejo, ele é em essência uma consciência irrefletida, não há uma realidade por detrás da mente que o comande. Igualmente em relação às *emoções*, em *Esboço para uma teoria das emoções*, por exemplo, Sartre dirá que “o medo não é originalmente consciência *de* ter medo, como tampouco a percepção deste livro não é consciência *de* perceber o livro. *A consciência emocional é primeiramente irrefletida.*”⁶⁶ Tratando do desejo e das emoções nessa chave teórica, nos parece que o autor quer preservar a *autonomia* da consciência de primeiro grau, no sentido de que não há um “Eu-desejante” ou um “inconsciente” que condiciona a consciência-desejante ou a consciência-emocional. Diferentemente, a consciência-desejante *se faz* perante o objeto-desejado, seguindo a linha de que consciência e mundo são dados de uma só vez, e que, portanto, não podemos dissolver o desejo em “impulsos subjetivos” ou “vontades inconscientes” (idealismo) e nem atribuir exclusivamente à coisa-desejante o “poder” de cativar a vontade humana (realismo).

Ora, ainda falta abordar o estatuto teórico que o Ego possui diante dessa concepção fenomenológica de consciência. Vimos que por um contraste entre uma lembrança não reflexiva e uma lembrança reflexiva, a consciência irrefletida demonstrou-

⁶⁵ Ibid., p.35.

⁶⁶ Grifo nosso. Cf. SARTRE, 2019, p.55.

se *autônoma, translúcida e destituída de “Eu”*. Sendo assim, podemos fazer a afirmação de que o Ego não está *na* consciência (sobretudo a irrefletida) e, também de acordo com autor, podemos dizer que “o *Moi* aparece somente com o ato reflexivo e como correlativo noemático de uma intenção reflexiva”⁶⁷. Em outras palavras, o “Ego” não está *na* consciência mas *para* a consciência, no sentido em que ele surge como *objeto para* uma atitude reflexiva da consciência. Em *A imaginação*, por exemplo, Sartre dirá que “o objeto da consciência, seja ele qual for (exceto no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência: ele é transcendente.”⁶⁸ Por esta razão é que a obra leva o título de “A transcendência do Ego”, precisamente porque o “Ego” não é *da* consciência mas sim *para* a consciência, e, portanto, ele é transcendente tal qual os objetos.

Segue-se que Sartre aprofunda mais um pouco a noção de ato reflexivo. No caso, ele faz uma breve distinção entre uma reflexão de caráter *impuro* ou *constituente* e uma reflexão *pura*. Se entendermos que a consciência de terceiro grau implica num posicionamento do ato refletido pelo ato reflexivo, podemos chegar à conclusão de que a consciência refletida (segundo grau) assume o estatuto de “correlato noemático” para a consciência reflexiva (terceiro grau). Ocorre que um ato reflexivo *puro* se limitará a afirmar somente os dados da consciência refletida, ou seja, só descreverá a “consciência *de* consciência de alguma coisa”, enquanto a reflexão *impura* (ou *constituente*) afirmará mais do que os dados da consciência de segundo grau. Esse modo de reflexão, segundo Sartre, “opera uma passagem ao infinito”⁶⁹.

Sartre nos traz um exemplo da distinção entre uma *experiência de repulsa* por Pedro e o *sentimento de ódio* por Pedro. Em suma, o conto fala de uma situação que Pedro nos aparece e expressamos uma repulsa por ele. Em termos de consciência intencional, a conduta de repulsa por Pedro pode ser analisada como uma vivência de segundo grau da consciência, no sentido em que a frase “Tenho repulsa por Pedro *neste momento*”⁷⁰ significa uma consciência refletida que posiciona a irrefletida (consciência de alguma coisa). Esse tipo de vivência é *instantânea* e não caberia dúvidas de que tenhamos repulsa

⁶⁷ SARTRE, 2015a, p.37.

⁶⁸ SARTRE, 2019, p.123.

⁶⁹ SARTRE, 2015a, p.42.

⁷⁰ *Ibid.*, p.40.

por Pedro assim que ele nos aparece⁷¹. No entanto, a questão que Sartre vai inserir pode ser resumida nas seguintes palavras: A partir dessa experiência de repulsa por Pedro é possível afirmar que temos ódio por ele?

Ora, o que o autor vai dizer é que a partir da experiência de repulsa por Pedro não se pode afirmar o ódio por ele. Se tomadas isoladamente em seu ato *instantâneo* de repulsa não podemos passar dessa vivência para o sentimento de ódio. É preciso que operemos uma “passagem ao infinito”⁷² para afirmar que tenhamos ódio de Pedro. De outro modo, o ódio só surge como produto de um ato reflexivo que afirma mais do que “Tenho repulsa por Pedro”, ou seja, mais do que a consciência refletida. Nesse caso, o ódio aparece como um objeto-intencional que se dá *através* da consciência refletida e *para além dela*, a propósito de um *sentido transcendente intencionado por um ato reflexivo impuro*. Para que haja sentimento de ódio é necessário uma reflexão constituinte (impura) que vá além da descrição da consciência de segundo grau, uma reflexão que busque o sentido transcendente das diversas experiências de repulsa por Pedro. Nesse sentido, portanto, é por ir além das descrições da consciência refletida que Sartre fará a seguinte ressalva: “é certo que Pedro me repugne, mas é e será sempre duvidoso que eu o odeie”⁷³.

Em suma, a distinção entre uma reflexão *pura* e uma *impura* ocasiona as seguintes asserções: 1) o objeto-intencional da reflexão pura é sempre certo e adequado porque se mantém nos limites descritivos da consciência de segundo grau; 2) já o objeto-intencional da reflexão impura é sempre duvidoso porque faz uma afirmação para além do presente, incluindo *passado* e *futuro*. Porém, é preciso ter cuidado para não julgar apressadamente como não existente o objeto da reflexão impura devido ao seu caráter duvidoso. A questão de o objeto da reflexão constituinte ser duvidoso é referente à distinção entre *ser* e *aparecer*. Nesse sentido, o caráter duvidoso desse objeto se dá porque seu *ser* é concebido

⁷¹ Para Sartre, quando uma consciência põe outra consciência (pensemos no caso da reflexiva que posiciona a refletida), “tudo o que ela afirma sobre esta consciência é certo e adequado. Mas se outros objetos lhe aparecem por meio dessa consciência, esses objetos não têm razão alguma de participar das características da consciência” (Ibid., p.40).

⁷² Ibid., p.41.

⁷³ Id., Ibid.

para além das *manifestações*, tal como o ódio é engendrado para além das manifestações de repulsa.

Assentada essa distinção entre as duas modalidades do ato reflexivo, podemos adentrar com mais segurança na constituição do “Ego” *para* uma consciência fenomenológica. Ora, vimos que o “Ego” não habita a consciência, ele aparece como “correlato noemático” de um ato reflexivo que “atravessa” a consciência de segundo grau. Nesse sentido,

O Ego, na atitude reflexiva, é análogo ao objeto na atitude irrefletida: ambos aparecem como polos-objetos, como unidades sintéticas e transcendententes, com a diferença de que o Ego, ao contrário daquele, é unidade *forjada* (MOUTINHO, 1995, p.38).

Parece-nos que Moutinho é bastante assertivo ao colocar o “Ego” como uma “unidade *forjada*” porque o próprio Sartre dirá que o “Ego é unidade dos estados, das ações – facultativamente das qualidades”⁷⁴ e deixará claro que “o ódio é um *estado*”⁷⁵. Desse modo, falamos acima que ódio é o sentido transcendente das consciências refletidas (Tenho repulsa por Pedro) operado por um ato reflexivo constituinte. E, portanto, se o ódio é um estado e o “Ego” é a unidade dos estados, ações e qualidades, concordamos que o “Ego” é forjado por essa reflexão impura que visa o sentido transcendente das consciências refletidas tal qual o ódio.⁷⁶

No entanto, fala-se do ódio como um *estado*. Mas o que seria um estado? Ora, como vimos acima o ódio é o objeto-intencional de um ato reflexivo impuro. Em outros termos, esse objeto-intencional nada mais é que o sentido transcendente das consciências refletidas (segundo grau) intencionado pelo ato reflexivo constituinte. Bom, se de acordo com Sartre o ódio é um estado, o estado é este objeto-intencional para uma atitude reflexiva impura, objeto que é constituído através das consciências refletidas como

⁷⁴ Ibid., p.39.

⁷⁵ Ibid., p.42.

⁷⁶ O Ego como correlato noemático de uma reflexão impura implica que ele assumo o estatuto de objeto-intencional para esta reflexão constituinte. Objeto este que extrapola os limites descritivos de uma consciência refletida porque é correlato de um ato reflexivo impuro. Assim, se o Ego é objeto para o ato que extrapola os dados de uma consciência refletida, o *Ego é objeto forjado* tal como explicou Moutinho.

sentido transcendente a elas. O que o autor quer exprimir atribuindo ao ódio o estatuto de estado é “o caráter de passividade que lhe é constitutivo”⁷⁷ porque “a passividade de uma coisa espaçotemporal se constitui a partir de sua relatividade existencial”⁷⁸, e o estado como objeto-intencional intencionado por uma reflexão constituinte se mantém relativo a ela, dado que uma reflexão pura não faz mais do que afirmar os dados da consciência refletida. Portanto, “uma existência relativa não pode ser mais que passiva, já que a menor atividade a liberaria do relativo e a constituiria como absoluto.”⁷⁹ Então, é no sentido da relatividade existencial do objeto-intencional (estado) com a reflexão impura que o estado adquire esse estatuto passivo.

Por conseguinte, o “Ego” é a *unidade dos estados, ações e qualidades*. As ações, por exemplo, também podem ser compreendidas como sentido transcendente das consciências refletidas, mas a diferença é que podemos considerá-la como a “face ativa” do “Ego”, no sentido de atribuí-la um estatuto de *transcendência*⁸⁰. Sartre ressalva que “o Eu é o Ego como unidade de ações [e] o *Moi* é o Ego como unidade de estados e das qualidades”⁸¹. Assim, compreende-se que o “Ego” é uma realidade “da qual Eu e o *Moi* não são mais que duas faces”⁸², mas tal “distinção que se estabelece entre esses dois aspectos de uma mesma realidade nos parece simplesmente funcional, para não dizer gramatical”⁸³.

Por fim, há a *qualidade* que ganha o estatuto de *intermédio*⁸⁴ entre os estados e as ações. Ora, neste caso, Sartre está pensando num sentido transcendente das consciências refletidas que é constituído à semelhança de uma “disposição psíquica”⁸⁵. Lembremo-nos do exemplo do ódio por Pedro, “quando nós experimentamos diversas vezes o ódio em relação a diferentes pessoas, ressentimentos tenazes ou longa cólera, nós unificamos essas diversas manifestações intencionando uma disposição psíquica.”⁸⁶. Dessa maneira,

⁷⁷ Ibid., p.42.

⁷⁸ Id., Ibid.

⁷⁹ Ibid., p.42-43.

⁸⁰ Ibid., p.44.

⁸¹ Ibid., p.37.

⁸² Id., Ibid.

⁸³ Id., Ibid.

⁸⁴ Ibid., p.45.

⁸⁵ Id., Ibid.

⁸⁶ Id., Ibid.

quando experimentamos o ódio por Pedro diversas vezes, constitui-se uma disposição psíquica no sentido de ser “odioso-a-Pedro”. Entretanto, essa disposição só se torna estado se, porventura, Pedro me aparece. Caso não haja fatores para que o estado surja, a qualidade permanecerá como *potencialidade*. Nesse sentido, o autor dirá que “a relação da qualidade com o estado (ou a ação) é uma relação de atualização”⁸⁷ e que, portanto, “a qualidade é dada como potencialidade, uma virtude que, sobre a influência de fatores diversos, pode passar à atualidade.”⁸⁸. Ou seja, “sua atualidade é precisamente o estado (ou a ação)”⁸⁹.

A partir dessas caracterizações podemos intuir que estados, ações e qualidades são “unidades dinâmicas” de uma mesma realidade que é o “Ego”. O estado como uma *unidade indireta*⁹⁰, de caráter passivo, das consciências refletidas; As ações também como unidade indireta, mas de caráter ativo, das consciências refletidas; As qualidades como unidade indireta, de caráter intermediário ou potencial, das consciências refletidas. Paralelamente, o Ego é uma “unidade de unidades transcendentais e ele mesmo transcendente”⁹¹, no sentido de que: 1) estados, ações e qualidades são transcendentais porque extrapolam os limites descritivos de uma consciência refletida, lembremo-nos que eles são intencionados por um tipo de ato reflexivo (impuro) que visa o sentido transcendente da consciência de segundo grau; 2) o Ego é uma unidade “dinâmica” dessas unidades transcendentais e ele próprio transcendente, pois ficou demonstrado que não há vestígios de “Eu” na consciência em sua forma mais essencial (consciência irrefletida) e que, portanto, o “Ego” *não está na consciência mas para a consciência*.

Ao retirar o Ego da consciência e colocá-lo como objeto-intencional de um ato reflexivo, Sartre dirá que “o Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico”⁹² e que, portanto, “o Ego está *do lado do*

⁸⁷ Id., Ibid.

⁸⁸ Id., Ibid.

⁸⁹ Id., Ibid.

⁹⁰ Unidade indireta porque, para Sartre, a passagem da experiência de repulsa a Pedro (consciência refletida) para o ódio a Pedro (consciência reflexiva) não é uma relação lógica. Necessita de um ato reflexivo de caráter constituinte para realizar essa unidade das diversas experiências de repulsa a Pedro e transformá-la em estado. Nesse sentido, Sartre dirá que o vínculo da experiência particular de repulsa com o ódio é *mágico* e não lógico. (SARTRE, 2015a, p.44.).

⁹¹ Ibid., p.39.

⁹² Ibid., p.46.

psíquico”⁹³. Dessa maneira, “Ego” e psíquico não são considerados como “elementos constitutivos da consciência” para Sartre, como demonstramos, a consciência é destituída de “Eu” ou qualquer outro conteúdo.

Nesse sentido, essa empreitada filosófica de acabar com a “filosofia digestiva” e realizar uma “limpeza” na consciência, nos parece ser uma oposição a qualquer tipo de *vida interior* relacionada à mente. “Toda consciência é consciência de alguma coisa” já dizia Husserl, e o próprio Sartre, ainda no seu artigo sobre a intencionalidade, diz que “se pela impossibilidade vós entrades ‘numa’ consciência, vós serieis agarrado por um turbilhão e rejeitado para fora, perto da árvore, na plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’”⁹⁴. Portanto, as análises de Sartre sobre a consciência à luz da fenomenologia não só possibilitou “limpá-la”, mas, também, o possibilitou fazer uma oposição à noção de vida interior cultivada ao longo da história da filosofia da mente.

Especificamente neste ponto é possível estabelecer um elo entre essa oposição sartriana e o projeto de psicologia concreta de Politzer. Aqui nos parece que essa crítica vai ao encontro com os ideais politzerianos de como a psicologia concreta deve orientar-se, pois “a psicologia concreta é uma psicologia sem vida interior”⁹⁵, de acordo com o autor. Assim, erguer uma psicologia fundamentada na concepção de consciência intencional é trabalhar alheio a noções que remontam a ‘vida’ e ‘interior’ e dentro de um horizonte concreto de psicologia. Portanto, neste aspecto, parece-nos que Sartre e Politzer comungam da mesma orientação para o concreto a partir desse afastamento da “vida interior”.

A despeito dessa observação, outro aspecto que chamamos atenção é para as implicações que tal concepção de “Ego transcendente”, baseado em pressupostos fenomenológicos, pode acarretar para a área da psicologia. Com essa oposição à vida interior mental a partir da noção de “Ego transcendente”, Sartre acredita que:

O sentimento de Pedro não é mais *certo* para Pedro do que para Paulo. Ele pertence, tanto para um quanto para outro, à categoria de objetos que podem ser colocados em dúvida. Mas toda essa

⁹³ Id., Ibid.

⁹⁴ LOPES, 2005, p.106.

⁹⁵ POLITZER, 1928, p. 187.

concepção profunda e nova permanece comprometida se o *Moi* de Pedro esse *Moi* que odeia ou que ama, permanecer uma estrutura essencial da consciência (SARTRE, 2015a, p.62.)

Assim, portanto, o existencialista francês acredita que sua concepção de consciência fenomenológica possibilita discutir objetivamente questões psicológicas que eram enquadradas como “questões subjetivas”. Isso só é possível porque a noção de intencionalidade renovou a maneira pela qual a consciência lida com seus objetos, não mais aos moldes da “filosofia digestiva” e nem polarizando no Idealismo ou no Realismo. O que se critica no idealismo, que é justamente a postura de dissolver as coisas do mundo na consciência, pode ser verificado na psicologia através daquilo que Sartre chama de “psicologismo” em *A imaginação*:

O psicologismo, partindo da fórmula ambígua “o mundo é nossa representação”, faz desaparecer a árvore que percebo numa miríade de sensações, de impressões de cor, táteis, térmicas etc., que são “representações”. De modo que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenômeno subjetivo (SARTRE, 2019, p.123-124).

Por conseguinte, nas obras de Sartre, a fenomenologia cumpre um papel de reposicionar questões filosóficas e psicológicas sob outras bases científicas. Agora, a partir da noção de consciência intencional, todo objeto da consciência está posto no mundo, fora dela, e qualquer menção a vida interior é uma forma de idealismo.

Entretanto, não podemos ser ingênuos e pensar que a apropriação da fenomenologia por Sartre se deu de maneira “passiva”. O filósofo francês utilizou a fenomenologia de modo crítico, tal como tentamos apontar mais acima acerca da noção de “Ego transcendental”. E sobre a própria noção de Ego há também uma divergência entre os dois autores.

Por exemplo, em *Ideias* Husserl dirá que

Predicados são, porém, predicados de “*algo*”, e este “*algo*” também pertence, e de maneira manifestamente inseparável, ao núcleo em questão: ele é o ponto central de unidade que falamos acima. Ele é o ponto de unificação ou “suporte” dos predicados,

mas de maneira alguma a unidade deles no sentido em que algum complexo, alguma ligação de predicados poderia ser chamada de unidade. Ele tem necessariamente de ser diferenciado destes, embora não colocado ao lado ou separado deles, da mesma maneira que, inversamente, eles são *seus* predicados: impensáveis sem ele e, todavia, distinguíveis dele (HUSSERL, 2006, p. 290-291).

Essa afirmação de que “algo” é o “ponto central de unidade” dos predicados não é bem aceita por Sartre. O filósofo interpreta esse parágrafo de Husserl no sentido em que ele teria feito do “Ego uma espécie de polo X que seria suporte dos fenômenos psíquicos”⁹⁶, o que parece ser uma defesa implícita da hipótese do Ego como “estrutura” dos fenômenos mentais. Para o existencialista essa hipótese de estrutura está descartada devido a fundamentação da consciência sob a noção de intencionalidade.

Por conseguinte, Sartre acredita que o “Ego não é nada fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta”⁹⁷, no sentido em que as ações, estados e qualidades *comprometem* o Ego. Tomar o Ego separado de seus estados, ações e qualidades só é possível mediante uma *abstração*. Portanto, em consonância com o filósofo e de modo contrário em relação ao seu mestre fenomenólogo, o Ego é a *unidade*⁹⁸ dos estados, ações e qualidades, onde “cada estado, cada ação se dá como incapaz de ser separada do Ego sem abstração”⁹⁹.

A partir dessas críticas de Sartre a Husserl, podemos perceber que a maneira como o existencialista compreende a fenomenologia não é como Husserl a aplica. Vimos que o pensador francês se apropria profundamente da tese husserliana da consciência (toda consciência é consciência de alguma coisa), e até esse ponto ambos estão plenamente de acordo. No entanto, através da leitura sartriana, parece-nos que Husserl não foi tão fiel aos princípios fenomenológicos¹⁰⁰, em especial à noção de intencionalidade, e, portanto, Sartre iniciará sua obra *O Ser e o Nada* com uma crítica tenaz ao seu mestre propondo

⁹⁶ SARTRE, 2015a, p.48.

⁹⁷ Id., Ibid.

⁹⁸ Para o autor “a unidade vem aqui da indissolubilidade absoluta dos elementos que não podem ser concebidos separadamente, exceto por abstração” (Id., Ibid.).

⁹⁹ Ibid., p.49.

¹⁰⁰ Na *Introdução* de *O Ser e O Nada*: “Eis-nos agora no terreno da fenomenologia husserliana, ainda que o próprio Husserl nem sempre tenha sido fiel à sua intenção primeira.” (SARTRE, 2015b, p.29).

uma fundamentação ontológica para as reflexões fenomenológicas que aprendera com Husserl.

CAPÍTULO II

Vamos agora adentrar no universo de *O Ser e O Nada*, onde acompanharemos a elaboração de Sartre sobre algumas noções centrais de sua filosofia. Nesse texto encontraremos um autor apropriado das noções fenomenológicas juntamente com sua crítica ao pai da fenomenologia, e sua proposta de *ontologia fenomenológica*. Não pretendemos aqui esgotar toda a teoria contida nessa obra, mas nos deteremos nos conceitos fundamentais que fornecem a base teórica de sua proposta de *Psicanálise Existencial*. Assim, nessa parte faremos um recorte na obra de Sartre para dar conta da proposta desta pesquisa.

No primeiro momento abordaremos a crítica de Sartre a Husserl e a justificativa de sua ontologia fenomenológica. No segundo momento trataremos da questão do Nada e sua implicação na noção de intencionalidade. No terceiro momento falaremos da região ontológica de Ser-Para-si e como essa noção se constitui na obra sartriana. No último momento trataremos das relações com Outro sob o horizonte da onto-fenomenologia. Todos esses momentos representam o recorte feito na obra para dar sentido às noções psicanalíticas abordadas no capítulo posterior.

II. 1 – DAS REGIÕES DE SER E ONTO-FENOMENOLOGIA

Podemos iniciar pela *introdução* do texto onde o autor apresentará duas noções fundamentais para compreender sua filosofia, a saber o *Para-si* e o *Em-si*. Em suas primeiras frases, Sartre acredita que a modernidade progrediu ao “reduzir o existente à série de aparições que o manifestam”¹⁰¹, isso implica que a oposição entre *Ser* e *Aparecer*

¹⁰¹ SARTRE, 2015b, p.15.

começa a perder sentido dentro do universo filosófico em que ele está começando a desenvolver.

Essa oposição nos remete ao seu comprometimento filosófico em elaborar um pensamento que não polarizasse numa espécie de realismo e nem numa espécie de idealismo. Por conseguinte, as aparências aqui não podem assumir o lugar teórico de dissimular a “verdadeira” natureza do existente, como se existisse uma “realidade interna” onde habitasse a essência do que existe e sua aparência fosse algo deturpador do real. Por outro lado, o que aparece é o que existe, pois “as aparições que manifestam o existente não são interiores e nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada”¹⁰².

Nesse sentido, Sartre que minar a compreensão de que as aparências “velam” o Ser do existente. De modo contrário, o autor acredita que “o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta”¹⁰³, pois as aparências indicam o Ser do que existe e não o escondem como era o caso das “realidades numéricas”¹⁰⁴. Por conseguinte, a *essência* do que existe estará no âmbito das manifestações, ou das aparências, dado que para o autor a essência “é a lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições, é a razão da série”¹⁰⁵. De outro modo, podemos interpretar que a essência significa o sentido das manifestações do existente, sendo ela mesma uma manifestação. Por isso é que Sartre acredita que em fenomenologia podemos falar de *intuições de essências*¹⁰⁶, dado que a própria essência como razão das séries de aparições é também uma aparição.

Ora, Sartre fará um esforço de compreensão conceitual do existente a partir das séries de manifestações, pois dado que a aparência não se opõe ao Ser, será que podemos reduzir o Ser ao aparecer? Sartre chegará à seguinte reflexão: “se a essência da aparição é um ‘aparecer’ que não se opõe a nenhum ser, eis aqui um verdadeiro problema: o do *ser desse aparecer*”¹⁰⁷. Desse modo, parece-nos que reduzir o existente a série de manifestações nos coloca numa discussão acerca do Ser da manifestação, ou seja, nos

¹⁰² Id., *ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p.16.

¹⁰⁴ Referência ao fenômeno de Kant. Cf. SARTRE, 2015b, p.15.

¹⁰⁵ SARTRE, 2015b, p. 16.

¹⁰⁶ Cf. SARTRE, 2015b, p.16-17.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.18.

coloca num terreno de investigação *ontológica*. Assim, a fenomenologia, como análise do que existe a partir das manifestações, implica numa investigação ontológica dessas manifestações. Portanto, podemos falar sobre *onto-fenomenologia*, e a questão que nos leva a essa concepção é a seguinte: o fenômeno de ser é idêntico ao Ser do fenômeno?

Com efeito, Sartre dirá que “o ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição desse fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário”¹⁰⁸. Por conseguinte, o autor entende que “a essência não está *no* objeto, mas é o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam”¹⁰⁹ e o Ser “não é nem uma qualidade do objeto captável entre outras, nem um sentido do objeto”¹¹⁰. O que se pode dizer do Ser é que “ele é, eis a única maneira de definir seu modo de ser”¹¹¹.

Dessa maneira, parece-nos que o autor quer estabelecer uma distinção entre essência e Ser, no sentido de que a essência é a razão da série de manifestações do existente, sendo ela mesma uma aparição. Já o Ser, então, ele “é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado”¹¹². Em suma, o Ser parece compreender o campo ontológico enquanto a essência compreende o campo fenomenológico de investigação. Não obstante, para exemplificar essa distinção, Sartre convoca o exemplo da cadeira no sentido de demonstrar que quando nos questionamos sobre o Ser da cadeira, nossos atos intencionais “desviam-se” do fenômeno-cadeira e visam o fenômeno-Ser.

Desse modo, o autor dirá que “o fenômeno de ser é ‘ontológico’ no sentido em que chamamos de *ontológica* a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja *transfenomenal*”¹¹³. Ora, se o Ser é ser-para-desvelar, o que Sartre quer chamar atenção é que toda manifestação exige um existente (ontológico) que seja o fundamento dessa aparição. A manifestação de uma cadeira, por exemplo, exige um objeto concreto de “quatro pernas” e encosto, seja de aço

¹⁰⁸ Ibid., p.19.

¹⁰⁹ Id., Ibid.

¹¹⁰ Id., Ibid.

¹¹¹ Id., Ibid.

¹¹² Ibid., p.19-20.

¹¹³ Ibid., p.20. Grifo nosso.

ou madeira, que seja a coisa à qual a aparência aparenta. Em resumo, o aparecer exige o Ser. Portanto, dirá o autor:

O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser. Não significa que o ser se encontre escondido *atrás* dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (o fenômeno é *enquanto aparência*, quer dizer, indica a si mesmo sobre o fundamento de ser). [...] o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela – e que, em consequência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem. (SARTRE, 2015b, p.20)

É por isso que a introdução da obra leva o título de “Em busca do Ser”, justamente porque Sartre acredita que o Ser foi “perdido” ao longo da história da filosofia. Inclusive pelo seu mestre fenomenólogo, “ao considerar o noema como *irreal* e declarar que seu *esse* é um *percipi*”¹¹⁴. Ora, nesta parte o filósofo francês está se referindo à fórmula de George Berkeley (1685-1753) “*esse est percipi*” (ser é ser percebido) como uma expressão extrema do pensamento “o que existe é o que aparece”.

Parece-nos que nessa parte da obra o autor quer ajustar os desentendimentos com o seu mestre desde seus primeiros escritos. A ideia do Ser transfenomenal, ou seja, que escape as manifestações e as fundamenta, implica numa postura de rejeitar qualquer tipo de solipsismo em sua filosofia. Husserl, por exemplo, escreve em *Meditações Cartesianas* que “toda e qualquer fundamentação, toda justificação de verdade e do ser decorrem, de ponta a ponta, em mim, e a sua resultante final é um caráter no *cogitatum* do meu *cógito*”¹¹⁵. Da forma como fenomenólogo expressa, parece-nos que toda caracterização do *noema* tem seu fundamento na *noese*, ou seja, o correlato noemático não possui fundamento próprio e seu Ser é dependente do ato noético. Por isso é que Sartre vai acusar seu mestre de ter feito do noema um irreal, como uma espécie de solipsismo, quiçá uma abordagem idealista do Ser.

¹¹⁴ Ibid., p.21.

¹¹⁵ HUSSERL, 2013, p. 121.

Por conseguinte, Sartre meditará sobre o *percipi* (percebido), dado que para haver algo percebido é necessário um *percipere* (perceber), que, por sua vez, remete-nos a um *percipiens* (aquele que percebe). Ou seja, para que algo seja percebido é necessário um perceber, tal como o noema implica a noese. Entretanto, a fuga do idealismo (onde o solipsismo é uma expressão de idealismo) se ancora na rejeição da transformação do Ser em correlato noemático irreal e, também, em reduzi-lo à série de aparições que o manifestam.

Nesse sentido, o autor tratará de demonstrar que o Ser do *percipi* é transfenomenal no sentido de fugir desse idealismo do Ser. Paralelamente, Sartre também mostrará que o Ser do *percipere* não se reduz às suas manifestações, ou seja, ele é igualmente transfenomenal.

Ora, o *percipere* não é nada de diferente da consciência como foi abordada nos textos preliminares de Sartre. “A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito”¹¹⁶. Assim, o autor vai recuperando as asserções teóricas sobre a consciência no sentido de demonstrar que o Ser da consciência não se resume ao conhecimento que dela temos. “A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento”¹¹⁷. Lembremo-nos rapidamente que consciência e mundo são dados de uma só vez na fenomenologia, e, portanto, reduzir a consciência ao conhecimento é fugir dessa concepção fenomenológica.

Por outro lado, Sartre também quer apontar um limite de fato da consciência para evitar certo aspecto solipsista em suas formulações. Assim, ele dirá que “basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela”¹¹⁸, retomando as fundamentações de *A transcendência do Ego* onde ele diz que a lei de ser da consciência é ser consciência de si. No entanto, ele diz logo em seguida que essa consciência de ser consciência-mesa “não basta, decerto, para que eu possa afirmar que esta mesa existe *em si* – mas sim que ela existe *para mim*.”¹¹⁹ Ora, em última

¹¹⁶ SARTRE, 2015b, p.22.

¹¹⁷ Ibid., p.23.

¹¹⁸ Id., Ibid.

¹¹⁹ Id., Ibid.

instância, essa afirmação demonstra que o ser-mesa não é posto pelo ser-consciência, ou seja, que a mesa existe independentemente da consciência.

Embora o ser-mesa não seja posto pelo ser-consciência, para que haja a manifestação da mesa é necessário o ser-consciência, em outros termos, para que haja *percipi* é necessário o *percipere*. O autor expressará essa condição utilizando o exemplo do prazer:

O prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente – da consciência de prazer. A consciência (de)¹²⁰ prazer é constitutiva do prazer, como sendo o modo mesmo de sua existência, matéria do que é feito e não uma forma que se impusesse posteriormente a uma matéria hedonista. (SARTRE, 2015b, p.26)

Assim, o *percipi* (fenômeno-mesa, por exemplo) exige a existência concreta de um *percipere*, que no caso é a consciência. E não a consciência epistemológica onde a reflexão se sobrepõe ao irrefletido, mas a consciência intencional onde intencionalidade é o seu modo de ser. Então, dirá o autor que “para que haja essência do prazer, é necessário haver antes o *fato* da consciência (d)esse prazer”¹²¹. Por conseguinte, podemos entrever que o ser-*percipi* não é posto pelo ser-*percipere*, no sentido de que o ser-mesa não é posto pela consciência, mas a essência do *percipi* carece da existência *de fato* da consciência. E essa existência de fato da consciência é o *cógitto pré-reflexivo*, aquela dimensão irrefletida que fundamenta os demais atos reflexivos, a dimensão transfenomenal do *percipere* porque não se reduz ao conhecimento, ao contrário, o fundamenta. Portanto, o existencialista acredita que “alcançamos assim o fundamento ontológico do

¹²⁰ Sartre passa a se referir à consciência irrefletida colocando o “de” entre parênteses para não remeter o conceito ao sentido epistemológico. Ele diz que “as necessidades de sintaxe nos obrigam aqui a falar de ‘consciência não posicional de si’. Mas não podemos continuar usando esta expressão, na qual o de *si* suscita ainda uma ideia de conhecimento. (Daqui por diante colocaremos o ‘de’ entre parênteses, para indicar que satisfaz apenas uma imposição gramatical)” (SARTRE, 2015b, p.25).

¹²¹ SARTRE, 2015b, p.27.

conhecimento, o ser primeiro ao qual todas as demais aparições aparecem, o absoluto¹²² em relação ao qual todo fenômeno é relativo”¹²³.

Posto o *cógit*o pré-reflexivo (ou consciência irrefletida) como dimensão transfenomenal do *percipere*, o autor agora se encaminhará para demonstrar a dimensão transfenomenal do *percipi*. Assim, “em primeiro lugar, reconhecemos que o ser do *percipi* não pode se reduzir ao do *percipiens* – quer dizer, à consciência – assim como a mesa não se reduz à conexão das representações.”¹²⁴ Ora, reduzi-lo à consciência é cair no idealismo, que, por sua vez, é voltar a velha “filosofia digestiva” onde a mente dissolve a realidade das coisas em representações ou impressões mentais.

Por conseguinte, lembremo-nos que a consciência se define pela intencionalidade e “tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para exterior, para a mesa.”¹²⁵ Da mesma maneira que a noção de intencionalidade garante a transcendência do Ego no texto de 1936, como vimos, nesta obra a intencionalidade do *cógit*o pré-reflexivo exigirá um correlato real, por conseguinte, ontológico. Tal como a mesa ou a árvore, “o ser percebido está frente à consciência, ela não pode alcançá-lo, ele não pode penetrá-la”¹²⁶. Nesse sentido, “o *esse* do fenômeno não pode ser seu *percipi*”¹²⁷, caso fosse, Ser seria ser percebido (idealismo). Portanto, “ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência”¹²⁸, sendo assim o Ser do *percipi* deve ser transfenomenal e inconfundível com o Ser do *percipere*.

Queremos chamar atenção para a profundidade que Sartre dá à noção de intencionalidade que compõe o conceito de consciência em voga. A *filosofia da transcendência* posta por Husserl ganha outras dimensões nas obras do filósofo francês, a consciência tal como definimos “implica [em] seu ser um ser não consciente e

¹²² É importante ressaltar que a consciência é absoluto de existência e não de conhecimento. É “exatamente por se tratar de absoluto de existência e não de conhecimento, [que a consciência] escapa à famosa objeção de que um absoluto conhecido não é mais absoluto por se tornar relativo ao conhecimento que dele se tem” (SARTRE, 2015b, p.28).

¹²³ Ibid., p.29.

¹²⁴ Ibid., p.30.

¹²⁵ Ibid., p. 22.

¹²⁶ Ibid., p. 32.

¹²⁷ Id., Ibid.

¹²⁸ Ibid., p. 33.

transfenomenal”¹²⁹, mas de acordo com o autor, “a partir do momento em que [Husserl] faz do noema um irreal, correlato à noese, e cujo *esse* é um *percipi*, mostra-se totalmente infiel ao seu princípio”¹³⁰. Ou podemos dizer, de acordo com *Meditações Cartesianas*, que a partir do momento em que “toda justificação do ser decorre de um caráter do *cogitatum* do meu *cógito*” Husserl incorre num solipsismo, que, por sua vez, é uma expressão do idealismo.

Por conseguinte, a consciência, para Sartre, “exige apenas que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, *em si*”¹³¹. Dessa forma, parece-nos que as investigações onto-fenomenológicas “permitiram distinguir duas regiões absolutamente distintas e separadas de ser: o ser do cogito *pré-reflexivo* e o ser do fenômeno”¹³².

A empreitada filosófica de *O Ser e o Nada* será a articulação dessas regiões de Ser descobertas na introdução. Como o ser do cogito pré-reflexivo se relaciona com o ser do fenômeno? É possível pensar numa relação entre essas regiões de Ser sem polarizar numa filosofia idealista ou realista? Qual a relação dessas regiões de Ser com a proposta de Psicanálise Existencial?

Essas questões nortearão nossa pesquisa, mas, para já, elencaremos as “características fundamentais” de cada região do Ser disposta na introdução. Ou melhor, iremos nos deter na região singular do Ser dos fenômenos porque após a introdução Sartre se debruçará sobre o Ser do cogito pré-reflexivo, a começar pelo “problema do nada” ou do “Não-ser”. A despeito disso, podemos resumir “dizendo que *o ser é em si*”¹³³, no sentido da *identidade* consigo próprio. “De fato, o ser é opaco a si mesmo exatamente porque está pleno de si. Melhor dito, *o ser é o que é*”¹³⁴. Nesse sentido, ele “*não implica nenhuma negação. É plena positividade*”¹³⁵. Essa região singular do Ser (ser dos fenômenos) é “a do ser *Em-si (En-soi)*”¹³⁶ e Sartre já anuncia que a outra região do Ser

¹²⁹ Ibid., p. 34.

¹³⁰ Id., Ibid.

¹³¹ Ibid., p. 35.

¹³² Ibid., p. 36.

¹³³ Ibid., p. 38.

¹³⁴ Id., Ibid.

¹³⁵ Ibid., p. 39. Grifo nosso.

¹³⁶ Ibid., p.38

(Ser do cógito pré-reflexivo) é “o ser do *Para-si (Pour-soi)* [que] se define, ao contrário, como *sendo o que não é e não sendo o que é*”¹³⁷. Portanto, as investigações introdutórias de *O Ser e O Nada* nos levaram ao entendimento de que “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é.”¹³⁸

II. 2 – A QUESTÃO DO NADA

Segue-se que o autor iniciará a primeira parte de sua obra investigando o “problema do nada”, dado que na introdução o tema do Ser parece ter se esgotado. Ora, nessa etapa, Sartre quer analisar como essas regiões de Ser se relacionam, como o Ser do cógito pré-reflexivo se relaciona com o Ser dos fenômenos, ou, dito de outra forma, como consciência e mundo se relacionam. Lembremo-nos que o autor crê que na fenomenologia “consciência e mundo são dados de uma só vez” e para ele “o concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos.”¹³⁹ Assim, o autor quer propor um tipo de relação entre consciência e mundo que não polarize num mundo que seja representação da consciência (idealismo), e nem numa consciência que seja “objetos dentre outros objetos” do mundo (realismo).

Nesse sentido, o autor está se referindo ao “homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘*ser-no-mundo*’”¹⁴⁰. Ou seja, para o existencialista francês o *concreto* é essa união do homem com mundo, sem diluir um termo no outro (é o erro que comete as posições realistas e idealistas). A proposta do autor é analisar a relação que há entre mundo e consciência sem destituir o estatuto ontológico próprio de cada uma dessas regiões de Ser. Nessa esteira, Moura acredita que teorizar baseado na noção de

ser-no-mundo é, inevitavelmente, deparar-se com um paradoxo: de um lado, não se pode mascarar a realidade (ela está lá, cercando o indivíduo por todos os lados) e, por outro lado, não se pode dissolver a materialidade na *ideia*. (MOURA, 2017, p.54)

¹³⁷ Ibid., p. 39. Grifo nosso.

¹³⁸ Ibid., p. 40.

¹³⁹ Ibid., p. 43.

¹⁴⁰ Id., Ibid. Grifo nosso.

Portanto, essa noção de ser-no-mundo é central para o pensamento sartriano, sobretudo para a compreensão da sua análise existencial. Podemos compreendê-la à luz de sua rejeição à “filosofia digestiva” e, também, como uma expressão de sua apropriação da fenomenologia que põe de uma só vez consciência e mundo.

Nessa esteira, nos parece que a compreensão do concreto como a união do homem com o mundo também se aproxima com a perspectiva que Politzer adota em sua obra. Para este autor, a psicologia tem como objeto de estudo o homem, mas não de forma apartada e isolada, o que interessa para a psicologia (concreta) é a *vida humana*, isto é: “*a vida dramática do homem*”.¹⁴¹

O termo “drama” utilizado pelo autor não corresponde ao sentido romântico da palavra, mas faz referência às cenas de teatro ou de filme, em que para a compreensão correta das ações das personagens é preciso levar em consideração o “cenário” como pano de fundo. Em outras palavras, Politzer crê que não basta se ater somente ao contexto sob o qual o homem está inserido, muito menos deter-se exclusivamente sob as condutas, é necessário se orientar pelo homem inserido no seu contexto, agindo no “cenário” dado. Segundo o teórico, “essa vida dramática apresenta todas as características que torna uma área suscetível de ser estudada cientificamente”¹⁴². A perspectiva da vida dramática adotada por Politzer leva em consideração o homem e o mundo em que está inserido, tal como Sartre define o ser-no-mundo na primeira parte de seu trabalho.

Desse modo, parece-nos que ambos os autores compartilham do mesmo prisma interpretativo do humano. Por um lado, Politzer acredita que essa perspectiva da “vida dramática do homem” corresponde ao *homem concreto* e, por outro lado, Sartre acredita que o concreto é totalidade sintética do homem com o mundo, ou seja, do ser-no-mundo. Os dois, cada qual ao seu modo, introduzindo em suas teorias o homem e o mundo de uma só vez.

Segue-se que, para analisar a relação da consciência com o mundo, Sartre escolherá uma conduta para submeter à descrição fenomenológica, no sentido de poder “nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une”¹⁴³. A conduta

¹⁴¹ POLITZER, 1928, p.43.

¹⁴² Id., Ibid.

¹⁴³ Ibid., p.44.

escolhida é a *interrogação*, dado que enquanto escreve a sua obra o próprio autor está em “modo de interrogação” sobre o que lhe interessa. Não obstante, outra conduta concreta poderia ser escolhida também, dado que o método fenomenológico (*epoché*) permite passar da conduta concreta até a sua essência, ou seja, até os atos intencionais mais fundamentais.

Sob esse prisma, a interrogação como ato pressupõe um correlato, assim toda interrogação exige um *interrogado*. Por conseguinte, “a interrogação corresponde à espera: espero uma resposta do ser interrogado”¹⁴⁴. Ou seja, a conduta interrogativa lança uma espera sobre o interrogado para que ele forneça a resposta, seja ela qual for. O detalhe dessa descrição é que todo ato interrogativo pode obter uma resposta positiva ou uma resposta negativa. Por exemplo: se perguntarmos ao professor se haverá aula amanhã, tanto uma resposta positiva quanto uma resposta negativa é válida. Entretanto, tal raciocínio não se restringe somente ao “interrogado-humano”. Podemos, por exemplo, lançar uma interrogação ao computador no sentido de saber se ele funciona, e tanto uma resposta positiva quanto uma resposta negativa não será um disparate. A diferença é que o computador não fala como os humanos, mas ao tentar mexer nele poderemos saber se a resposta da nossa interrogação será positiva ou negativa, se ele funciona ou não.

O que é importante captar é que tal atitude *pressupõe o não-ser* como resposta. Qualquer interrogação que seja lançada, uma resposta negativa é admitida de antemão como válida. No entanto, dirá Sartre que a resposta “é dada pelo próprio ser; logo, é ele que me revela a negação”¹⁴⁵. Ora, é o computador que me revelará seu funcionamento ou não. Se, por exemplo, ligo ele na tomada e ele continua “apagado”, isto é uma “resposta” negativa acerca da interrogação que lancei anteriormente. Por conseguinte, segundo o autor, “a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres”¹⁴⁶: o *não-ser daquele que interroga* (se interroga é porque não sabe da resposta, isso implica o não-ser do saber) e o *não-ser como possibilidade* (não-ser como possibilidade de resposta negativa frente a interrogação). Ademais, Sartre ainda falará de um terceiro não-ser, que é o *não-ser limitador* da resposta, ou seja, a resposta se limita a ser tal coisa (não funcionando, por

¹⁴⁴ Ibid., p.45.

¹⁴⁵ Id., Ibid.

¹⁴⁶ Id., Ibid.

exemplo) e *não ser outra coisa além disso* (falta de memória, HD danificado etc). Portanto, na conduta analisada podemos falar de um “tríplice não ser que condiciona toda interrogação”¹⁴⁷.

Segue-se que nessa investigação o autor “descobriu” não-seres espalhados, tanto no mundo quanto na consciência. No entanto, a descrição fenomenológica da interrogação conduzirá o pensador a investigação ontológica do não-ser, no sentido de investigar o Ser do não-ser. Ora, a partir das descrições acima, Sartre dirá que “*o mundo não revela seus não seres a quem não os colocou previamente como possibilidades*”¹⁴⁸. Em outros termos, o computador é Ser e a possibilidade de seu não funcionamento (Não-ser) é colocada pelo interrogador, caberá ao computador ligar ou manter-se desligado quando conectado na energia, isto é, revelar a resposta. Ademais, “esta relação com o ser é uma relação de ser, da qual *o juízo constitui apenas uma expressão facultativa*”¹⁴⁹.

O que o autor quer demonstrar com isso é que os juízos não “põem” o não-ser no mundo, caso assim fosse estaríamos recaindo em idealismo. A intenção de Sartre com essa investigação ontológica é demonstrar uma certa *efetividade* do não-ser, ou seja, ele quer mostrar que *há de fato* não-ser. Em corroboração com essa intenção, o filósofo evocará uma situação da *destruição*, no sentido de que é pela consciência que o juízo de destruição pode repousar sobre o ser. Assim, “uma rachadura geológica, uma tempestade, não destroem – ou, ao menos, não destroem *diretamente*: apenas modificam a distribuição de massas de seres. Depois da tempestade, não há *menos* que antes: há *outra coisa*”¹⁵⁰. Por consequência:

Para haver destruição, é necessário primeiramente uma relação entre o homem e o ser, quer dizer, uma transcendência; e, nos limites desta relação, que o homem apreenda *um* ser no ser, e isso – como vimos a propósito da verdade – já constitui uma *nadificação* (SARTRE, 2015b, p.49).

¹⁴⁷ Id., Ibid.

¹⁴⁸ Ibid., p.47. Grifo nosso.

¹⁴⁹ Ibid., p.48. Grifo nosso.

¹⁵⁰ Id., Ibid.

Ora, a *nadificação* é esse “recorte” no Ser feito pela consciência (ser do cogito pré-reflexivo), uma espécie de *limitação individualizadora* onde a distribuição de massa de ser que difere após a passagem da tempestade adquire o significado de “destruição”, por exemplo. A destruição é uma nadificação posta pela consciência em relação a massa de ser que era uma e passou ser outra após a tempestade. Ou seja, “na ausência desse testemunho [consciência], há ser, antes como depois da tempestade: isso é tudo”¹⁵¹. No entanto, é preciso que haja Ser para que a nadificação seja posta. Isso que autor aponta quando diz que “a destruição, embora chegando ao ser pelo homem, é um *fato objetivo* e não um pensamento”¹⁵². Portanto, para não recair num certo “idealismo do não-ser” (algo no sentido em que os juízos negativos que põem o não-ser no mundo), Sartre afirmará que “há uma *transfenomenalidade do não-ser*, como há a do ser.”¹⁵³.

Para demonstrar a efetividade concreta do não-ser, ou melhor, a transfenomenalidade do não-ser, Sartre evocará uma situação exemplo. Ora, o exemplo é de um encontro marcado com Pedro em um bar. Ocorre que, ao chegarmos no bar olhamos para todos os objetos no salão, as mesas, o balcão, as pessoas presentes, o corredor que dá acesso aos banheiros e o próprio banheiro, mas não enxergamos Pedro. O autor dirá que nossa percepção funciona aos moldes “de uma forma sobre um fundo”¹⁵⁴, onde a “organização do bar em fundo é uma primeira nadificação”¹⁵⁵. Segue-se que “essa primeira nadificação de todas as formas, que aparecem e submergem na total equivalência de um fundo, é condição necessária à aparição da forma principal, no caso a pessoa de Pedro.”¹⁵⁶ Entretanto, olhamos para todos os cantos possíveis do bar e Pedro não está, o bar e tudo o que o compõe se organizou em fundo para que forma Pedro pudesse aparecer, “mas, precisamente, Pedro não está”¹⁵⁷.

Ora, cada elemento do bar que compõe o fundo para que a forma principal se concretize me indicam a “ausência-Pedro” como forma. Os rostos que não o de Pedro, as

¹⁵¹ Ibid., p. 48-49.

¹⁵² Ibid., p.49.

¹⁵³ Id., Ibid. Grifo nosso.

¹⁵⁴ Ibid., p. 50. Aqui nos parece, também, que Sartre faz uma breve referência indireta a Gestaltheorie (corrente da psicologia).

¹⁵⁵ Id., Ibid.

¹⁵⁶ Id., Ibid.

¹⁵⁷ Ibid., p.51.

mesas vazias, o balcão e os seus garçons como fundo apontam para a forma “Pedro-ausente”. Desse modo, Pedro vai se destacando como “nada sobre o fundo de nadificação do bar”¹⁵⁸. A ausência de Pedro é real e concreta no bar, “Pedro ausente *infesta* este bar e é condição de sua organização nadificadora como *fundo*”¹⁵⁹. Assim, “portanto, o fundamento para o juízo ‘Pedro não está’ é a captação intuitiva dessa dupla nadificação”¹⁶⁰, a primeira nadificação do bar como fundo e a segunda nadificação da forma principal como *ausência-Pedro*, ou simplesmente *nada*. Portanto, de acordo com autor, “é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não ser”¹⁶¹, não ao contrário.

Outra situação exemplo trazida pelo autor sobre a mesma questão é a da carteira. Sartre nos fala de uma situação em que esperávamos encontrar mil e quinhentos francos na carteira, mas quando fomos à carteira só encontramos mil e trezentos francos. Ora, diferentemente da primeira situação, o juízo aqui é positivo: há mil e trezentos francos na carteira. No entanto, mil e trezentos francos simbolizam *não-ser mil e quinhentos francos*. Como havíamos esperado encontrar mil e quinhentos francos, o não-ser mil e quinhentos francos já estava posto como possibilidade nessa espera. Ocorre que, o não-ser vem à tona a partir da presença concreta de mil e trezentos francos, e é esse Ser pleno e concreto (há mil e trezentos francos na carteira) que fundamenta o juízo negativo do tipo: *não há mil e quinhentos francos na carteira*.

Segue-se que, o autor continuará sua investigação sobre o Nada e abrirá um diálogo com Hegel sobre uma possível relação *dialética* entre o Ser e o Nada. Assim, Sartre acredita que “opor o ser ao nada, como a tese à antítese, à maneira do entendimento hegeliano, equivale supor entre ambos uma contemporaneidade lógica.”¹⁶² Isto é, tratar o Ser e o Nada como contemporâneos equivale a dizer que ambos possuem o mesmo “valor”. No entanto, para Sartre, o Ser não tem vestígios de Nada, ele é pleno. É por isso que o existencialista afirmará que “o não ser não é o contrário do ser: é o seu

¹⁵⁸ Id., Ibid.

¹⁵⁹ Id., Ibid.

¹⁶⁰ Id., Ibid.

¹⁶¹ Id., Ibid.

¹⁶² Ibid., p.56.

contraditório”¹⁶³, pois Ser e Nada possuem valores antagônicos. Ademais, o Nada como contraditório do Ser implica numa *posterioridade lógica e ontológica* em relação ao Ser. Ora, logicamente é necessário que algo seja dado para que posteriormente possa ser negado, é preciso haver Ser para que o Não-Ser surja. Ontologicamente o Nada é nada de alguma coisa, ou seja, *é nada de Ser*.

No entanto, podemos negar o que quiser do Ser, só não podemos “fazer com ele *não seja*, só pelo fato de negarmos que seja isso ou aquilo. A negação não poderia atingir o núcleo de ser do ser, absoluta plenitude e total positividade”¹⁶⁴. Sartre fará a ressalva de que “é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*.”¹⁶⁵. Por conseguinte, o autor acredita que o filósofo moderno retomou a fórmula de Spinoza em que diz: *omnis determinatio est negatio* (toda determinação é negação), mas Sartre inverterá essa fórmula no seguinte sentido: toda negação é determinação. Dessa forma, a *precedência lógica e ontológica* do Ser em relação ao Nada está garantida. Afinal, “o nada, que *não é*, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser.”¹⁶⁶

Ainda sobre a questão do Nada, Sartre também fará uma interlocução com Heidegger, o qual acredita que está inclinado a compreender a relação do Ser e do Nada como produtora da realidade. Assim, o filósofo francês crê que o pensador alemão se orienta para a compreensão dessas noções como “forças recíprocas de expulsão que ser e não ser exerceriam um sobre o outro, o real sendo, de certo modo, a tensão resultante dessas forças antagônicas”¹⁶⁷.

Em consonância com o filósofo alemão Sartre dirá que “o Nada não é, o Nada se *nadifica*”¹⁶⁸, isto é, “está sustentado e condicionado pela transcendência”¹⁶⁹. Ou seja, qualquer nadificação que recaia sobre o Ser deve necessariamente ser sustentada pela *transcendência* porque o Ser é plena positividade e identidade consigo mesmo e, portanto, não se transcende. Por conseguinte, aos poucos Sartre vai colocando a capacidade de

¹⁶³ Id., Ibid. Grifo nosso.

¹⁶⁴ Id., Ibid.

¹⁶⁵ Ibid., p.57.

¹⁶⁶ Ibid., p. 58.

¹⁶⁷ Id., Ibid.

¹⁶⁸ Ibid., p. 59.

¹⁶⁹ Id., Ibid.

negar no “cerne” do Ser do cógito pré-reflexivo, que em última instância significa o *Para-si*. O que o faz se afastar de Heidegger, por exemplo, porque o filósofo alemão “descreve o *Dasein* [em] termos positivos que mascaram negações implícitas”¹⁷⁰. O propósito de Sartre é fundamentar a negação em um Ser negativo (que não seja o Ser-Em-Si porque vimos que ele é plena positividade e identidade consigo mesmo; *maciço*). Diferentemente de Heidegger que “faz do Nada espécie de correlato intencional da transcendência, sem notar que já o tinha inserido na própria transcendência como sua estrutura original.”¹⁷¹

Em suma, Sartre acredita que Heidegger entreviu o papel do Nada na transcendência, mas o fundamentou fora do Ser, ou nas palavras do existencialista, num Ser “extramundano”. O Nada, para o existencialista francês, não pode ser concebido fora do Ser e nem a partir do Ser. Ora, fora do Ser não pode porque o Nada toma emprestado seu ser do Ser (Em-si) e nem a partir do Ser porque o Ser (Em-si) é plena positividade e identidade consigo próprio, ou seja, não podemos derivar o Nada do Ser.

Entretanto, é importante observarmos que “a transcendência, que é ‘projeto de si Para-além de...’, está longe de fundamentar o nada; ao contrário, *o nada é que se encontra no seio da transcendência e a condiciona*”¹⁷². Nesse sentido, a transcendência, que em última instância remete-nos ao conceito de intencionalidade, ganha um caráter *negativo*. Cabe-nos perceber que o modo de ser da consciência, como consciência de alguma coisa, aloja implicitamente a negação. Ora, na introdução Sartre já não dizia que “ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta que *não é* a consciência”¹⁷³? Ou seja, o Ser do cógito pré-reflexivo não se confunde com o Ser dos fenômenos porque a consciência *não é* seu objeto, ao intencionar o mundo a consciência se diferencia de seu correlato pela negação.

Nesse sentido, voltando a questão da interrogação, pudemos observar que ao interrogar (voltar-se sobre o Ser do interrogado) a consciência traz à tona o Nada como possibilidade diante do Ser. Como não podemos derivar o Nada do Ser (O Ser é em-si, identidade consigo, plenitude etc.), “o Ser pelo qual o Nada vem ao mundo não pode

¹⁷⁰ Ibid., p.60.

¹⁷¹ Ibid., p.61.

¹⁷² Ibid., p.60. Grifo nosso.

¹⁷³ Ibid., p.33.

produzir o Nada indiferente a esta produção”¹⁷⁴, ou seja, “*o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada*”¹⁷⁵. Portanto, se não podemos derivar o Nada da região do Ser-Em-Si, o Nada só poderá surgir da outra região de Ser apontada na introdução: do *Para-si*.

Lembre-mo-nos que o Para-si se define ao contrário do Em-si, “*como sendo o que não é e não sendo o que é*”¹⁷⁶. Logo, Sartre fundamentará o Nada nessa região de Ser distinta do Em-si, no Para-si. Por conseguinte, “o homem se apresenta, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não ser.”¹⁷⁷, sendo assim, “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”¹⁷⁸.

Ora, essa é uma tese muito importante para o pensamento sartriano. Ao definir o homem como o ser pelo qual o Nada vem ao mundo, a característica fundamental da consciência que é a intencionalidade ganhará um modo de ser negativo. Se em Franz Brentano a intencionalidade é o que diferencia fenômenos psíquicos de fenômenos físicos; e em Husserl a intencionalidade é a propriedade fundamental da consciência; aqui em Sartre “a intencionalidade de Husserl e Brentano também possui, em mais de um aspecto, o caráter de arrancamento de si mesma.”¹⁷⁹ Esse “arrancamento de si mesma” só é possível pela capacidade de negar que é inerente à intencionalidade.

A despeito dessa fundamentação, a negação também implicará no modo como a consciência define a si mesma, estamos a falar da *ipseidade da consciência*.

Com efeito, a característica da ipseidade (*selbstheit*) é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é “um ser das lonjuras”. (SARTRE, 2015b, p.59)

¹⁷⁴ Ibid., p.65.

¹⁷⁵ Id., Ibid.

¹⁷⁶ Ibid., p. 38-39.

¹⁷⁷ Ibid., p. 66.

¹⁷⁸ Ibid., p. 67.

¹⁷⁹ Ibid., p.68.

Dado que “toda negação é determinação” (retomando a fórmula de Spinoza de modo invertido), a consciência define a si própria pelo que *não é*. Ao afetar-se de negação, o homem *busca ser o que não é*. Assim, sua ipseidade ganha uma dinâmica baseada no modo de ser negativo do Para-si.

Por outro prisma, Sartre também compreenderá o Nada como uma *ruptura* com o Ser. Ou seja, retomando o exemplo da carteira, o não-ser mil e quinhentos francos é uma ruptura com os mil e trezentos francos contidos na carteira. Uma irrupção do Nada frente ao Ser exercida pela consciência. Nesse sentido, essa irrupção do Nada frente o Ser simbolizará para o autor a *liberdade* da consciência. Em outros termos, essa capacidade da consciência (Para-si) em se *desprender* do Ser (Em-si) configurará na liberdade sartriana. Segue-se que, a liberdade para Sartre “não é uma *propriedade* que pertença entre outras coisas à essência do ser humano”¹⁸⁰, é uma *condição ontológica* do Ser do cogito pré-reflexivo, está no modo como a consciência intenciona seus objetos, *se desprendendo do Ser pela negação*. Portanto, para o autor, “precisamos focar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida estrita em que condiciona a aparição deste”¹⁸¹.

Em suma, ao fundamentar a negação no Ser do cógito pré-reflexivo, Sartre garante esse caráter de “arrancamento de si” da própria consciência. Se o Ser da consciência fosse ontologicamente Em-si nenhuma transcendência humana seria possível, porque Em-si é *identidade consigo*. Para que haja transcendência, que por sua vez remete a intencionalidade, é necessária a negação como condição para esse movimento. Ora, como a consciência passaria dos atos irrefletidos aos reflexivos se não fosse capaz de negar a si mesmo enquanto irrefletido para passar aos atos reflexivos? Ao que parece, a negação como condição da transcendência da consciência já estava implicitamente colocada desde os primeiros textos filosóficos do autor.

Não obstante, dado que o Nada é sempre nada de alguma coisa, e, portanto, “toma emprestado seu ser do Ser-Em-Si”. A liberdade, como irrupção do Nada frente ao Ser, se mantém à margem do Ser. Ou seja, a liberdade como Nada está condicionada pelo Ser.

¹⁸⁰ Id., Ibid..

¹⁸¹ Id., Ibid.

Como vimos, o Ser do Não-Ser só tem existência *a posteriori* porque carece do Ser para *Não-Ser*. Portanto, a liberdade em Sartre não é uma condição irrestrita do cógito pré-reflexivo, ao contrário, a liberdade é condição para que o Nada irrompa no mundo mas sempre condicionado pelo Ser porque é do Ser (Em-si) que o Nada retira seu fundamento ontológico.

Podemos notar que Sartre está admitindo uma consciência (cógito pré-reflexivo ou Para-si) que tem o Nada como fundamento de sua transcendência. Ademais, ela nega tanto o Ser dos fenômenos (Em-si) quanto a si própria – como vimos na questão da ipseidade, a qual voltaremos abordar em breve. Por fim, para provar essa capacidade de negação voltada a si, Sartre terminará sua reflexão sobre o Nada abordando a questão da *Má-fé*.

Primeiramente, “aceitemos que a má-fé seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça a distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir”¹⁸². Ora, simplesmente mentir exige um movimento de transcendência, no sentido de mentir para outra pessoa. Já a má-fé tem a estrutura semelhante à mentira, mas “na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo”¹⁸³. Essa noção implica numa conduta da consciência voltada a si, onde ela própria tenta esconder de si a verdade numa “atitude mentirosa”. Em última instância, na má-fé “devo saber muito precisamente essa verdade, *para* poder ocultá-la de mim com o maior cuidado”¹⁸⁴.

O que o autor quer demonstrar com essa mentira para si próprio é a vigência da negação da consciência voltada a ela mesma. A negação da consciência voltada para si é condição para que o mentiroso e o enganado se dê numa só consciência, sem algum tipo de rompimento da unidade da consciência. Nessa esteira, Sartre acredita que a Psicanálise de Sigmund Freud (1865-1939) “substituiu a noção de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso”¹⁸⁵, o que pode ser exemplificada na ideia de *inconsciente*. Ora, o que seria então o inconsciente freudiano? Uma região da consciência que mentisse a ela própria sem que a consciência saiba dessa “região mentirosa” que é o inconsciente? De algum

¹⁸² Ibid., p. 93.

¹⁸³ Ibid., p. 94.

¹⁸⁴ Ibid., p. 95.

¹⁸⁵ Ibid., p. 97.

modo, a noção de inconsciente parece dividir a consciência e criar uma região inerente a ela que não possa ser percebida pela própria consciência.

Em suma, a noção de inconsciente freudiano rompe com o princípio de translucidez da consciência. Ou seja, aqui na questão da má-fé, o mentiroso e o enganado se dão na unidade da própria consciência, mas entre o mentiroso e o engando não há opacidade, não há nada que “dissimule” ou “esconda” a “região mentirosa” na própria consciência. Não obstante, é por ser translúcida que a má-fé da consciência é um *projeto*. A consciência percebe que está escondendo de si mesma a verdade e mantém-se nessa postura de má-fé.

Ora, mas qual seria o intuito da consciência em agir de má-fé? Podemos interpretar que a má-fé sartriana é uma conduta de *fuga*¹⁸⁶ em relação a *angústia*. Dessa forma, a angústia sartriana, muito influenciada por Søren Kierkegaard (1813-1855) e Heidegger, significa a percepção da liberdade frente ao Ser. Em outros termos, é a percepção dessa condição de desprendimento do Ser que constitui o cógito pré-reflexivo (Para-si). É a plena consciência do Nada que o Para-si “é”. Nesse sentido, a má-fé surge como um projeto de fuga dessa consciência específica da liberdade frente o Ser, ou seja, como fuga da angústia.

Fazendo um adendo: ao dizer que o Para-si “é” alguma coisa, não o estamos colocando na mesma condição ontológica do ser-Em-si. Esse “é” corresponde à *facticidade* que significa a dimensão existencial que extrapola a transcendência do Para-si. Em outras palavras, facticidade é todo aquele domínio da existência que não é da ordem das escolhas da consciência, como o corpo, a família em que se nasce, a classe social, a nacionalidade etc. Sartre dirá que se não fosse a facticidade, “a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma com que, na República de Platão, as almas escolhem sua condição.”¹⁸⁷ Portanto, quando dissermos que o Para-si “é” alguma coisa estamos nos referindo a uma “condição não escolhida por ele”¹⁸⁸ que implica a facticidade da consciência.

¹⁸⁶ “A má-fé, dizíamos, tem por objetivo colocar-se fora de alcance; é fuga” (SARTRE, 2015b, p.113).

¹⁸⁷ Ibid., p. 133.

¹⁸⁸ Ibid., p. 128.

Segue-se que, para concretizar essa fuga da angústia que o projeto de má-fé representa, “é preciso afirmar a facticidade como *sendo* transcendência e a transcendência como *sendo* facticidade”¹⁸⁹. Ora, Sartre já havia sinalizado que “deve haver para o ser humano, na medida que é consciente de ser, determinada maneira de situar-se frente ao seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo”¹⁹⁰, o que implica naquela definição do Para-si como *sendo o que não é e não sendo o que é*. Dessa maneira, Sartre acredita que o conceito de má-fé se ancora na “dupla propriedade do ser humano de ser *facticidade e transcendência*”¹⁹¹, a questão é que o projeto de má-fé toma uma pela outra no intuito de fugir da angústia.

Em outras palavras, “a ambiguidade necessária a má-fé advém da afirmação de que *sou* minha transcendência à maneira de ser da coisa”¹⁹², ou seja, a má-fé pretende tomar o que é da ordem do Para-si como se fosse Em-si e, também, tomar o que é da ordem do Em-si como se fosse Para-si. Portanto, essa incursão na questão da má-fé serve para comprovar o modo de ser da consciência (Para-si), pois só há má-fé porque a consciência não é o que é e é o que não é, ou seja, oscila entre transcendência e facticidade. Não obstante, “a condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intraestrutura do cogito pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é”¹⁹³. Por fim, o projeto contrário ao da má-fé é o projeto de sinceridade, onde “o campeão da sinceridade não ignora a transcendência da realidade humana e sabe, se necessário, reivindicá-lo em proveito próprio”¹⁹⁴.

II. 3 – DIMENSÕES DO PARA-SI.

Vimos a importância que Sartre atribui a negação na relação do Ser do cógito pré-reflexivo com o Ser dos fenômenos. A partir de agora daremos um enfoque nas descrições fundamentais dessa região de Ser do Para-si, no intuito de colocar em relevo noções que serão importantes para a compreensão da Psicanálise Existencial.

¹⁸⁹ Ibid., p. 102.

¹⁹⁰ Ibid., p. 72.

¹⁹¹ Ibid., p. 102.

¹⁹² Ibid., p. 103

¹⁹³ Ibid., p. 115.

¹⁹⁴ Ibid., p. 111.

Em primeiro lugar, se é possível fazer uma leitura de Sartre como “cartesiano”, tal leitura só pode ser feita à luz dessa asserção: “Para falar a verdade, é preciso partir do cogito, mas cabe dizer, parodiando uma fórmula celebre, que o cogito nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo”¹⁹⁵. Ora, não é que Sartre seja cartesiano por “cingir o que existe em Para-si e Em-si”, à maneira do *res cogitans* e *res extensa*. Lembremo-nos que o concreto é o ser-no-mundo, ou seja, Para-si e Em-si formando uma só realidade concreta. Não há Para-si sem Em-si, como não há Não-ser sem o Ser. E Em-si carece do Para-si para obter significado e sentido, caso contrário é “uma distribuição da massa de ser”, algo que nem sequer pode ser “cogitado” sem Para-si (cogito pré-reflexivo).

Sartre pode ser considerado cartesiano no sentido em que “é preciso partir do cógito”, isto é, é preciso levar em consideração o cogito nas análises sobre o que existe. Entretanto, “na condição de que possamos deixá-lo”, ou seja, na condição de que não fiquemos preso ao cogito em nossas investigações, que possamos ir além dele e investigar também o mundo que o rodeia. Por conseguinte, na condição de que não se recaia em solipsismo.

Dito isso, lembrando da introdução onde Sartre diz o que é a região de Ser-Em-Si, podemos recapitular o que ele fala rapidamente sobre a outra região de Ser, a do Para-si. Sartre, então, afirma que essa região se define de maneira oposta ao Ser-Em-Si. Ora, se o Ser-Em-Si é o que é, plenitude e identidade consigo mesmo, o Para-si *é o que não é*, nessa mesma linha: O Para-si não é identidade consigo mesmo e nem plenitude. Por conseguinte, Sartre retomará daqui dizendo que “a característica da consciência [Para-si], ao contrário, é ser descompressão de ser”¹⁹⁶.

Ora, descompressão porque o Ser-Em-Si é identidade consigo de modo que “A é A’ significa: A existe sob uma compressão infinita, em uma densidade infinita”¹⁹⁷. Como o Ser-Para-Si se define ao contrário do Ser-Em-Si, a consciência não pode ser identidade consigo própria, e, portanto, ela é descompressão de Ser. Em outras palavras, podemos compreender o Para-si como uma certa *fissura de Ser* que se faz em relação ao Em-si. Tal

¹⁹⁵ Ibid., p. 122.

¹⁹⁶ Id., Ibid.

¹⁹⁷ Id., Ibid.

fissura só é possível porque Sartre identificou no Para-si essa condição ontológica de negação, esse ser pelo qual o Nada vem ao mundo que é o Para-si. Nesse sentido, “essa fissura é o negativo puro”¹⁹⁸.

Eis uma das primeiras características fundamentais do Para-si:

O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si (SARTRE, 2015b, p. 125).

O Ser-Para-Si só é presença a si porque tem a negação como fundamento de sua transcendência. Assim, “se o ser é presença a si, significa que não é inteiramente si”¹⁹⁹, por conseguinte, a ipseidade da consciência se articula com essa lei ontológica do Para-si. É considerado “ser das lonjuras” porque “é uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser”²⁰⁰. Nesse sentido, uma das características fundamentais da ipseidade pode ser traduzida nessa inconstância de ser, onde o “Si” se acha separado da consciência pela negação.

Segue-se que, mais acima falamos que a má-fé comprova esse Ser da consciência que oscila entre facticidade e transcendência. Por um lado, podemos dizer que o Para-si é: “mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é.”²⁰¹. Ora, para Sartre, a dimensão da facticidade do Para-si pode ser compreendida “enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, [...] enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’”²⁰². Em outros termos, a facticidade do Para-si corresponde à sua *situação enquanto não escolhida por ele*. Por exemplo, a facticidade

¹⁹⁸ Ibid., p. 126.

¹⁹⁹ Id., Ibid.

²⁰⁰ Ibid., p. 127.

²⁰¹ Ibid., p.128.

²⁰² Id., Ibid.

de Frantz Fanon corresponde a sua condição de homem de cor, nascido na ilha de Martinica (região ultramarina da França). São dimensões de sua existência, ou melhor, de seu ser-no-mundo, que não estão na ordem de sua transcendência. Fanon não poderia ter escolhido nascer preto ou branco, ele simplesmente nasceu. Isso se configura numa certa *contingência de sua presença no mundo*.

“A consciência é seu próprio fundamento, mas continua contingente o *existir* de uma consciência em vez de puro e simples Em-si ao infinito”²⁰³. É contingente que Fanon venha existir como homem preto numa colônia francesa como a ilha de Martinica, mas a partir dessa contingência de existência, todo *sentido* que é atribuído a esta situação de Fanon é de *responsabilidade* dele, do Para-si. Por conseguinte, é nesse sentido que o autor dirá que “ao mesmo tempo que escolhe o *sentido* de sua situação e se constitui como fundamento de si em situação, *não escolha* sua posição”²⁰⁴.

A dimensão da facticidade do Para-si implica o vínculo concreto da consciência no mundo. O existir (que é contingente) em situação, ou ser-no-mundo, se “enraíza” no existente a partir dessa facticidade que a consciência assume. Novamente, “sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo”²⁰⁵. Isto é, a facticidade constitui a dimensão do real em que a consciência está inserida não por sua escolha, mas pela contingência da existência. Assim, a raça, a nacionalidade, a família e toda dimensão contingente que compõe a situação da consciência simboliza seu vínculo com o mundo. Desse modo, essa realidade não “eleita” pela consciência é condição para que ela exerça sua negatividade e sua liberdade, ou seja, tanto a negação quanto a liberdade se faz diante essa região ontológica que não é a do Para-si, a qual corresponde à facticidade.

Embora o Para-si tenha essa necessidade de existir como consciência, seja como Fanon ou Genet (existir um ou outro é contingente), o Para-si *se define pelo que não é*. Acerca dessa condição ontológica da consciência, Sartre dirá que “a descrição ontológica

²⁰³ Ibid., p. 131.

²⁰⁴ Ibid., p. 132-133.

²⁰⁵ Ibid., p. 132.

revelou imediatamente é que este ser é fundamento de si enquanto *falta de ser*, quer dizer, que determina seu ser por um ser que ele não é”²⁰⁶.

Se refletirmos com cautela sobre essa condição ontológica do Para-si de negar o Ser (Em-si), no sentido em que “o Em-si concreto e real acha-se inteiramente presente no âmago da consciência como aquilo que ela se determina a não ser”²⁰⁷, veremos que essa negação pode ser interpretada como um “vínculo” entre o Para-si (ser que nega; Não-ser; Nada) e o Em-si (ser negado; Ser; o existente). Ora, esse vínculo só se concretiza porque o Para-si é *falta de ser*, no mesmo sentido em que o Nada é dependente em seu ser do Ser-Em-Si, é *nada de alguma coisa*. Nesse sentido, o movimento da consciência em ir em direção a algo (intencionalidade; transcendência) só faz sentido porque a consciência é *ausência de ser* (inconsistência de Ser; Não-ser) e *vai rumo ao Ser*.

Nessa esteira, Sartre descreverá fenomenologicamente a falta e encontrará uma *trindade* que condiciona toda falta. São elas:

aquilo que falta, ou o faltante (*le manquant*); aquilo ao qual falta o que falta, ou o existente; e uma totalidade que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente: o faltado (*le manqué*) (SARTRE, 2015b, p. 136).

A título de ilustração dessa trindade, o autor convocará o exemplo da lua cheia. Assim, “se digo que a lua não está cheia e lhe falta um quarto, formulo esse juízo sobre a intuição plena de uma lua crescente”²⁰⁸. Dessa maneira, o que existe de fato no céu é uma massa indiferenciada de Ser (ou um Em-si qualquer) que só adquirirá o significado de “lua crescente” à luz de uma consciência que transcenda esse Em-si rumo à totalidade (Lua cheia: síntese entre a lua que se apresenta no céu e o que lhe falta para ser lua cheia).

Para que este Em-si seja captado como lua crescente, é necessário que uma realidade humana transcenda o dado rumo ao projeto da totalidade alcançada – no caso, o disco da lua cheia – e em seguida retorne ao dado para constituí-lo como lua crescente, ou seja, para

²⁰⁶ Ibid., p. 135. Grifo nosso.

²⁰⁷ Id., Ibid.

²⁰⁸ Ibid., p. 136.

alcançá-lo em seu ser a partir da totalidade, que se converte em seu fundamento (SARTRE, 2015b, p. 136).

Essa trindade da falta também corresponderá a dinâmica da transcendência do Para-si em relação ao Em-si. Ora, o Para-si só se faz falta em relação ao Ser-Em-Si. Assim, a transcendência do Para-si consiste em ultrapassar o Em-si rumo à totalidade projetada que é o “si”. “O que falta ao Para-si é o si – ou o si-mesmo como Em-si”²⁰⁹. Nesse sentido, é por isso que a ipseidade da consciência se configura como “ser das lonjuras”, porque o Para-si como “faltante” transcende o “existente” (Em-si) rumo ao “faltado” (síntese entre o Para-si como aquilo que falta e o Em-si como aquilo ao qual falta o que falta). O Ser que o Para-si almeja ser é a síntese entre ele e o que lhe falta, ou seja, é este ser faltado que o Para-si *é a distância*.

Em suma, a transcendência da consciência, sob a bandeira da falta, aponta para um “cogito que está indissolivelmente ligado ao ser-Em-si, não como um pensamento ao seu objeto – o que tornaria o Em-si relativo –, mas como uma falta para aquilo que define sua falta.”²¹⁰ O mesmo raciocínio compreende o desejo, pois o desejo funciona sob a insígnia da *falta de ser*, dado que “acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja”²¹¹. Por outro aspecto, “todo faltante falta sempre *a... para...*”²¹², o que implica que a transcendência da consciência é transcendência do Ser rumo à totalidade que ela almeja. Ora, “a realidade humana se capta em sua vinda à existência como ser incompleto”²¹³ e “o ser rumo ao qual se transcende a realidade humana não é um Deus transcendente: acha-se em seu próprio âmago, *trata-se de si própria enquanto totalidade*”²¹⁴. Nesse sentido, o desejo também é desejo que almeja a totalidade, ou seja, o desejo de tomar água (conhecido como sede) almeja a “sede saciada” que é a síntese do existente (sede ou desejo de água) com o faltante (água).

O paradoxo dessa relação consiste em que o Para-si transcende o Ser rumo a si próprio enquanto totalidade, não mais como falta ou incompletude. Porém, Sartre dirá

²⁰⁹ Ibid., p. 139.

²¹⁰ Ibid., p. 140.

²¹¹ Ibid., p.138.

²¹² Id., Ibid.

²¹³ Ibid., p. 140.

²¹⁴ Id., Ibid. Grifo nosso

que “a realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais se dá”²¹⁵. Ora, jamais se dá porque há uma impossibilidade ontológica do Para-si se alcançar enquanto totalizado, caso assim fosse ele não seria mais Para-si e sim Em-si (plenitude de Ser). Sartre expressa essa impossibilidade nas seguintes palavras:

A realidade humana é sofredora em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, já que, precisamente, não poderia alcançar o Em-si sem perder-se como Para-si (SARTRE, 2015b, p. 141).

Por fim, a partir da transcendência nessa chave da trindade da falta, a relação entre o Ser do cogito pré-reflexivo e o Ser dos fenômenos podem ser abordados da seguinte maneira: 1) O Para-si é um ser incompleto (faltante); 2) Por ser incompleto e faltante, o Para-si está indissolúvelmente ligado ao Em-si como a falta está ligada àquilo que define sua falta; 3) O Para-si transcende aquilo que constitui sua falta (Em-si) rumo à *si* próprio enquanto ser-totalizado.

Por conseguinte, Sartre definirá o que é esse “si” do Para-si. Ou seja, esse si que o Para-si almeja ser a partir de sua transcendência do Ser. O autor dirá que o ser do si é o *valor*²¹⁶. Isto é, “o *faltado* de todas as faltas, não o faltante. O valor é o si na medida em que este impregna o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é”²¹⁷. Em outras palavras, o Si que almeja o Para-si, a partir da transcendência do Ser, é a síntese de suas diversas transcendências do Em-si. Lembrando que “concretamente, cada Para-si (*Erlebnis*) particular é falta de certa realidade particular e concreta cuja assimilação sintética o transformaria em *si*”²¹⁸.

Não obstante, cabe-nos também abordar as *possibilidades* da consciência. Já passamos por ela na questão do surgimento do Nada pela realidade humana, mas agora vamos definir melhor o que seria o possível dentro da relação consciência e mundo. Em primeiro lugar, “o possível não poderia ser deduzido de uma realidade subjetiva”²¹⁹, caso

²¹⁵ Id., Ibid.

²¹⁶ Cf. Ibid., p. 143.

²¹⁷ Ibid., p. 144.

²¹⁸ Ibid., p. 147.

²¹⁹ Ibid., p. 149-150.

as possibilidades da realidade humana fosse dependente exclusivamente da consciência cairíamos numa espécie de solipsismo. E toda a situação que acompanha a consciência? Não podemos deixar de notar que elas pelo menos *condicionam* as possibilidades da consciência. Portanto, o possível “também não é anterior ao real ou ao verdadeiro, mas é propriedade concreta de realidades já existentes”²²⁰.

Nesse sentido, a possibilidade da consciência encontra-se condicionada pela situação, ou, fazendo alusão ao Politzer, condicionada pelo cenário do drama humano. Porém, uma realidade ou um projeto só é possível para a consciência à luz de sua transcendência do Ser. Isto é, o possível é um “ainda-não” sustentado pela consciência na sua relação com o mundo, tal como a possibilidade de não haver mil e quinhentos francos é sustentada pela consciência que transcendeu a carteira rumo aos mil e quinhentos francos. Portanto, a possibilidade é uma propriedade ainda não concretizada do real mas que precisa ser intencionada pela consciência para que seja um possível *para* ela. Por consequência, não haver mil e quinhentos francos na carteira nunca foi possibilidade *para* alguém que não acreditou haver dinheiro na carteira.

Segue-se que, ao longo desse estudo abordamos várias noções que compõe a relação do Ser do cogito pré-reflexivo com o Ser dos fenômenos que contém certa concepção *temporal*. Percebe-se que a temporalidade não está presente só na relação da consciência com o mundo, mas também na relação da consciência consigo própria, ou na sua ipseidade. Sartre dirá que o “nada que separa a realidade humana de si mesmo encontra-se sua fonte no *tempo*”²²¹. Por outro prisma, podemos notar que se a consciência consegue passar dos atos irrefletidos aos reflexivos alguma noção temporal tem que estar em voga nessa relação, pois *primeiramente* a consciência é irrefletida.

Dito isso, o autor começará a discorrer sobre a temporalidade dizendo que “o único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação”²²². Ou seja, passado, presente e futuro são articulados numa só realidade e se retêm uns aos outros.

²²⁰ Id., Ibid.

²²¹ Ibid., p. 154. Grifo nosso.

²²² Ibid., p. 158.

Primeiramente o autor começará tratando do passado, onde ele dirá que passado não é primeiramente *universal* para depois se particularizar, “mas ao contrário, o que encontramos primeiro são *passados particulares*”²²³. Ou seja, concretamente encontramos o passado de Genet, de Fanon, do autor que escreveu sobre a primeira guerra mundial (sua *perspectiva* sobre o evento da guerra). Isto é, o passado “existe em função de certo ser que eu *sou*”²²⁴ ou que eles são (no caso do passado de Fanon ou de Genet). Desse modo, o passado “é originalmente passado *deste* presente”²²⁵.

Segue-se que, passado e presente têm um vínculo entre eles, pois só podemos falar do passado a partir do presente. No entanto, “o passado pode decerto infestar o presente, mas não pode *sê-lo*; é o presente que é seu passado”²²⁶. Ora, de que modo o presente pode ser seu passado? Para o autor, a palavra *era* simboliza esse “modo de ser” do presente em relação ao seu passado. Se Genet atualmente tem quarenta anos e lembro-lhe que ele *era* um adolescente agitado, Genet quadragenário é “solidário” com esse ser-adolescente-agitado que ele *foi*. “O nó da questão reside evidentemente no termo ‘era’, que, servindo de intermediário entre presente e passado, não é em si mesmo nem inteiramente presente e nem inteiramente passado”²²⁷.

Em suma, “o termo ‘era’ designa, pois, o salto ontológico do presente ao passado e representa uma síntese original desses dois modos de temporalidade”²²⁸. Por um lado, Sartre dirá que não se desassocia do passado²²⁹ e, por outro lado, somente ele pode definir o homem²³⁰ (“Minha essência está no passado – é a lei de seu ser”²³¹). Nesse sentido, “o passado é a totalidade sempre crescente do Em-si que somos. Enquanto ainda não morremos, todavia, ainda não somos Em-si sob o modo de identidade. *Temos de sê-lo*”²³².

²²³ Ibid., p. 164.

²²⁴ Ibid., p. 162.

²²⁵ Id., Ibid.

²²⁶ Ibid., p. 165.

²²⁷ Ibid., p. 167.

²²⁸ Id., Ibid.

²²⁹ Id., Ibid.

²³⁰ Id., Ibid.

²³¹ Ibid., p. 173.

²³² Ibid., p. 168.

Portanto, o passado pode ser identificado com a dimensão fática do Para-si.²³³ Isto é, nascer sem conhecer a origem de seus genitores e ser acolhido pela assistência pública da França constitui o passado de Jean Genet e, concomitantemente, sua facticidade. É nesse sentido que o Para-si *tem de ser* seu passado, inevitavelmente. Não obstante, embora tenhamos falado da impossibilidade ontológica do Para-si alcançar identidade consigo próprio ao modo do Em-si, “a morte nos reúne conosco mesmos”²³⁴, isto é, “pela morte o Para-si se converte para sempre em Em-si, na medida em que deslizou integralmente no passado.”²³⁵ Nesse sentido, e somente nesse, o Para-si irá se “totalizar” ou se tornar pleno, isto é, adquirir o estatuto ontológico de Em-si.

Se observarmos com atenção, o passado é da ordem do Ser-Em-si, ou seja, “é aquele que é, sem nenhuma possibilidade de qualquer tipo; aquele que consumiu suas possibilidades”²³⁶. Por conseguinte, não podemos alterar a facticidade ou o passado. O *fato* de Genet desconhecer seus pais biológicos e ser acolhido pela assistência pública na sua infância não pode ser alterado, está no passado e petrificado Em-si. No entanto, Sartre dirá que é da responsabilidade do ser-presente (consciência) o seu passado, no sentido de que Genet não pode ser outra coisa senão “adotado” (acolhido pela assistência pública e depois adotado por uma família de camponeses), ele é responsável pelo seu passado e sua facticidade. Não obstante, Genet poderá mudar a *significação* do que é ser-adotado, ou seja, do seu passado e sua facticidade. Então, dirá Sartre que “conservamos continuamente a possibilidade de modificar a *significação* do passado, na medida em que este é um ex-presente *que teve um futuro*”²³⁷.

Já em relação ao presente, Sartre dirá que ele “se distingue de qualquer outra existência por seu caráter de *presença*”²³⁸, isto é, o presente remete-nos à presença. Por conseguinte, havíamos dito que a lei ontológica do Para-si é ser presença a..., o que

²³³ Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. O passado, com efeito, tal como a facticidade, é a contingência invulnerável do Em-si que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo (SARTRE, 2015b, p. 171).

²³⁴ Ibid., p. 167.

²³⁵ Ibid., p. 168.

²³⁶ Id., Ibid.

²³⁷ Ibid., p. 169.

²³⁸ Ibid., p. 174.

significa “existência fora de si junto a...”²³⁹. Assim, podemos conceber o “Para-si como o ser pelo qual o presente entra no mundo”²⁴⁰, e, dessa forma, como o Para-si se diferencia ontologicamente do Em-si, “a presença não poderia ser à maneira do Em-si.”²⁴¹. Isso nos leva a compreender que “o Para-si é presença ao ser na medida em que é para si mesmo sua própria testemunha de coexistência”²⁴², dado que a consciência é translúcida (consciência de ser consciência de alguma coisa). Nesse sentido, o Para-si “é para si mesmo testemunha de si como *não sendo* este ser”²⁴³ e, portanto, cabe-nos reafirmar que “O Para-si é consciência de... como negação íntima de... A estrutura de base da intencionalidade e da ipseidade é a negação, como relação *interna* entre o Para-si e a coisa.”²⁴⁴

Nesse aspecto temporal, podemos entrever que ser presença a... implica num certo distanciamento da coisa ao qual se é presença. Assim, tal distanciamento do Para-si no presente é em relação ao Em-si, que é o passado. Segue-se que, para o autor, “o Para-si é presente ao ser em forma de fuga; o Presente é uma fuga perpétua frente ao ser.”²⁴⁵, isto é, “o Presente *não é*”²⁴⁶, no sentido ontológico e temporal.

Enquanto Para-si, este tem seu ser fora de si, adiante e atrás. Atrás, *era* seu passado; adiante, *será* seu futuro. É fuga fora do ser copresente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro). Eis-nos, portanto, remetido ao Futuro (SARTRE, 2015b, p. 177).

Ora, aqui está o modo de ser do Para-si articulado temporalmente. Isto é, a negação que fundamenta sua transcendência se articula no tempo. A fuga do Para-si é em relação ao Ser (Em-si; passado), mas essa fuga tem um *sentido*, ou seja, o Para-si foge do Ser (ou transcende-o) rumo a “ser o que não é”, o que podemos compreender como seu *futuro*.

²³⁹ Id., Ibid.

²⁴⁰ Ibid., p. 175.

²⁴¹ Ibid., p. 176.

²⁴² Id., Ibid.

²⁴³ Id., Ibid.

²⁴⁴ Ibid., p. 177.

²⁴⁵ Id., Ibid.

²⁴⁶ Id., Ibid.

Segue-se que, o futuro se diferencia do passado porque “não é Em-si, e também não tem o modo de ser do Para-si, já que é o *sentido* do Para-si”²⁴⁷.

Dessa maneira, o autor dirá que “o futuro não faz mais do que pré-esboçar os limites nos quais o Para-si se fará ser como fuga presentificadora (*présentificante*) ao ser rumo ao outro futuro”²⁴⁸. De alguma maneira podemos considerar que o futuro cumpre um papel “determinante” na consciência, mas lembremo-nos que só a consciência pode determinar a si própria, o Em-si não tem capacidade ontológica para tal feito. Nesse sentido, “tudo que o Para-si é para além do ser é o Futuro”²⁴⁹ e por conseguinte, “o Futuro é o ser determinante que o Para-si tem-de-ser Para-além do ser.”²⁵⁰

Em suma, podemos dizer que a mudança de significação do passado se faz em presença ao passado (Para-si presente ao Em-si) à luz do futuro. Ou seja, já que o passado é Em-si e não pode ser modificado em seu Ser, pelo menos o Para-si (presença a...; presente) pode transcender o Em-si rumo a um futuro e lhe conferir uma significação de acordo com esse “novo futuro”.

O que cabe-nos perceber é que a temporalidade se articula com a negação que é o Para-si (ser do cogito pré-reflexivo ou consciência). Dirá Sartre que “o tempo me separa de mim mesmo, daquilo que fui, do que quero ser, do que quero fazer, das coisas do mundo”²⁵¹e, por conseguinte, “a temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade”²⁵². Nesse sentido, a partir dessa noção de temporalidade que compõe a transcendência do Para-si, Sartre afirmará que o modo de ser do Para-si é *diaspórico*²⁵³. Portanto, “sendo Presente, Passado e Futuro *ao mesmo tempo*, dispersando do seu ser em três dimensões, o Para-si, apenas pelo fato de se nadificar, é temporal”²⁵⁴.

²⁴⁷ Ibid., p. 183.

²⁴⁸ Id., Ibid.

²⁴⁹ Ibid., p. 181.

²⁵⁰ Ibid., p. 180.

²⁵¹ Ibid., p. 186.

²⁵² Ibid., p. 192.

²⁵³ Cf. Id., Ibid.

²⁵⁴ Ibid., p. 198.

II. 4 – DIMENSÕES DO PARA-OUTRO.

Antes de adentrarmos na teoria psicanalítica existencial de Sartre, convém falarmos um pouco da relação da consciência com outra consciência à luz das noções evocadas aqui. De uma maneira geral, estamos falando da relação do Ser do cogito pré-reflexivo com o Ser dos fenômenos. Como vimos, as noções como “Nada” e as negações compõem essa interação entre consciência e mundo, e, também, fundamentam a concepção de consciência (de) si (ipseidade; valor), por exemplo. A transcendência (intencionalidade) do Ser (Em-si), por sua vez, também é atravessada por essas nadificações do Para-si, que projetam possíveis ancorados numa concepção temporal. Agora, no entanto, veremos de que forma o autor formula as relações da consciência com o *Outro*.

A princípio o autor dirá que o Outro

é aquele que eu não sou, e, portanto, revela-se como objeto não essencial, com um caráter de negatividade. Mas esse Outro é também uma consciência de si. Enquanto tal, aparece-me como um objeto comum, imerso no ser da vida. E é assim, igualmente, que apareço ao Outro: como existência concreta, sensível e imediata. (SARTRE, 2015b, p. 307)

Ora, de imediato, o que podemos perceber é que o Outro nos aparece. Isto é, aparece à consciência como algo que não ela. Porém, é preciso ter cautela porque o Outro que aparece à consciência não goza do mesmo estatuto ontológico das coisas (Em-si). Ao contrário, o “Outro também é uma consciência (de) si”. Dessa maneira, o Outro também é uma consciência que se define pela intencionalidade, que transcende o Ser rumo a si próprio enquanto totalidade e que, portanto, é Para-si.

Entretanto, convenhamos que, se o Outro nos aparece, nós também aparecemos ao Outro. Há aqui, portanto, uma *reciprocidade* entre as consciências, pelos menos no que tange ao aparecimento de um ao outro. Não obstante, apesar de que a consciência é Para-si e não possui o status ontológico de coisa, Sartre dirá mesmo assim que “pela

aparição do Outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, *pois é como objeto que apareço ao Outro*”²⁵⁵.

Ora, o que permitirá o autor caracterizar a consciência como um objeto *aos olhos* do Outro, mesmo que “momentaneamente”, é a noção de *olhar do Outro* que atravessa a relação da consciência com outra consciência. Para Sartre, o *olhar* implica numa relação *existencial* onde “o ‘ser-visto-pelo-outro’ é a *verdade* do ‘ver-o-outro’”²⁵⁶, em que “minha relação com o Outro é, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser, e não de conhecimento a conhecimento”²⁵⁷. Isto é, não preciso saber quem é o Outro (ou o que é o Outro) para *percebê-lo* a minha frente na estrada. O Outro *aparece-me* e tenho certeza disso na medida em que o *vejo* e ele me *vê*.

Diante desse olhar, Sartre dirá que “entre a consciência do outro e a minha, meu corpo como coisa do mundo e o corpo do outro são intermediários necessários”.²⁵⁸ Por conseguinte, podemos dizer que a relação de uma consciência com outra implica numa *exterioridade* entre elas, ao menos no nível corporal. “O Outro me aparece empiricamente por ocasião da percepção de um corpo, e esse corpo é um Em-si exterior ao meu corpo”.²⁵⁹

No entanto, para Sartre essa relação entre as consciências não é exterior somente a nível corporal, mas também há uma exterioridade que provém da incapacidade de perceber a consciência em seu “fluxo intencional”. Assim, pelo “simples fato de que cada um de nós existe em interioridade e de que um conhecimento válido da interioridade só pode se fazer em interioridade”²⁶⁰, uma consciência não percebe a outra em seu “íntimo”, isto é, “o *Para-si* é incognoscível para o outro como *Para-si*”²⁶¹. Isto implica que, entre as consciências há uma *recíproca exclusão interna*, na medida em que “o Outro é aquele que me exclui sendo si mesmo, aquele que eu excluo sendo eu mesmo”.²⁶²

Ora, toda essa relação de exclusão entre as consciências simboliza o empenho sartriano em se afastar de qualquer aspecto solipsista em sua filosofia. Isso significa que

²⁵⁵ Ibid., p. 290. Grifo nosso.

²⁵⁶ Ibid., p. 332.

²⁵⁷ Ibid., p. 316.

²⁵⁸ Ibid., p. 291.

²⁵⁹ Ibid., p. 300.

²⁶⁰ Ibid., p. 305.

²⁶¹ Ibid., p. 314.

²⁶² Ibid., p. 306.

não é possível derivar o Outro a partir do Eu, apesar de ambos terem o mesmo estatuto ontológico de Para-si. Não obstante, ainda é possível considerar essa relação de exterioridade “externa” e “interna” como um aspecto da negação do Para-si em relação a outra consciência. Ou seja, o fato de ser Eu implica diretamente que *não sou Outro*.

Para Sartre, o vínculo entre Eu e o Outro será levado a cabo a partir de Hegel, onde para o autor, “a intuição genial de Hegel é a de me fazer dependente do Outro *em meu ser*”²⁶³. Entretanto, para Sartre, o filósofo moderno não consegue avançar muito nas relações do Para-outro porque “esse problema ontológico se mantém formulado em geral em termos de conhecimento”²⁶⁴. Isto é, para o existencialista francês a relação entre Eu e Outro primeiramente se dá em termos ontológicos e não em termos epistemológicos. Nós não precisamos conhecer o Outro para *percebê-lo*.

Segue-se que, para Sartre como também para Hegel, somos dependente do Outro em nosso Ser porque há uma dimensão da consciência que é constituída pela noção de Outro²⁶⁵. Essa dimensão, levando em consideração a relação recíproca do olhar, é a do *ser-visto*. Dado que “perceber é *olhar*, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido a nós), mas tomar consciência de *ser-visto*”²⁶⁶. Podemos dizer que essa dimensão de ser-visto é a dimensão *exteriorizada* da consciência, pois uma consciência é incognoscível para Outra enquanto Para-si.

Nesse sentido, “captar-me como *sendo visto* é captar-me como sendo visto *no mundo* e a partir do mundo”²⁶⁷. Isto é, a consciência vê o Outro num determinado local e tempo específico, pois “o olhar não me destaca no universo: vem me buscar no cerne de minha situação”²⁶⁸. Segue-se que, o olhar-outro capta a consciência em situação e esse entorno dela comporá a dimensão do ser-visto.

²⁶³ Ibid., p. 308.

²⁶⁴ Ibid., p. 309.

²⁶⁵ Nesse sentido há uma consonância entre ambos os autores. Sartre, por exemplo, dirá que o que “Hegel denomina [de] *ser para Outro* é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si; o caminho da interioridade passa pelo outro” (SARTRE, 2015b, p.307). Desse modo, nosso autor dá a entender que a noção de Outro é inerente à própria dinâmica da consciência em voltar-se a si. Ora, como seria então possível a consciência tomar distância de si se não fosse através desse “lugar” de Outro que é exterior a si?

²⁶⁶ Ibid., p. 333.

²⁶⁷ Ibid., p. 339.

²⁶⁸ Id., Ibid.

Ocorre que, “com o olhar do Outro, a ‘situação’ me escapa, ou, para usar de expressão banal, mas que traduz bem nosso pensamento: *já não sou dono da situação*”²⁶⁹. Ora, a consciência que olha o Outro tem a capacidade de conferir significação para aquele corpo (Em-si) em situação. É nesse sentido que a situação escapa a quem está sendo olhado porque “o ser-visto me constitui como um ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade”²⁷⁰. Portanto, em certo sentido, ser-visto pelo Outro implica na transformação de minhas possibilidades em situação em *mortipossibilidades*, pois “no olhar, a morte de minhas possibilidades me faz experimentar a liberdade do Outro”²⁷¹.

O autor nos traz uma situação exemplo que nos ajuda a compreender a dinâmica do olhar na relação entre as consciências. Pensemos numa situação em que uma pessoa está a olhar pela fechadura da porta. Enquanto ela faz esse ato, sua intencionalidade está direcionada inteiramente para o que tem atrás da porta, ou seja, nesse momento a pessoa é consciência-que-olha-pela-fechadura-da-porta. No entanto, subitamente aparece Outra pessoa e a flagra durante o ato. Então, aí acontece a “magia” do olhar.

Primeiramente, a pessoa que está olhando pela fechadura da porta, ao ver que está *sendo vista por Outro* vivência de imediato seu ser-visto. Isto implica que o Outro que olha percebe o *eu-objeto* da consciência que espia pela porta da fechadura. Dessa forma, para o autor, terá duas maneiras de assunção desse eu-objeto captado pelo olhar-Outro: a *vergonha* ou o *orgulho*. “A vergonha ou o orgulho me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação do ser-visto”²⁷². Portanto, a consciência que flagra a Outra olhando pela fechadura da porta pode fazer um juízo sobre o ser-visto. Lembrando que, esse juízo recai sobre o eu-objeto da consciência que é vista. Segue-se que, a partir desse “juízo”, a consciência pode sentir vergonha ou orgulho, mas independente do sentimento que venha aparecer, ambos são formas de reconhecer essa *objetificação* feita pelo olhar-outro.

²⁶⁹ Ibid., p. 341.

²⁷⁰ Ibid., p. 344.

²⁷¹ Ibid., p. 348.

²⁷² Ibid., p. 336.

Desse modo, Sartre dirá que “a vergonha pura não é um sentimento de ser tal ou qual objeto repreensível, mas, em geral, de ser *um* objeto, ou seja, de reconhecer-me nesse objeto degradado, dependente e determinado que sou para o Outro”²⁷³. Por conseguinte, é nesse sentido que Sartre dirá que “é como objeto que apareço ao Outro”, como eu-objeto para um olhar-Outro (consciente; livre; Para-si). Toda essa vivência do ser-visto que implica num eu-objeto para um Olhar-outro significa a dimensão exteriorizada da consciência, e é essa dimensão que corresponde a objetividade do Para-si diante o Outro.

No entanto, convém ressaltar que, ao mesmo tempo em que o Outro me olha e capta meu eu-objeto na situação do ser-visto, posso fazer o mesmo com o Outro. Ou seja, a consciência pode olhar o Outro, captar o eu-objeto do Outro e colocá-lo na situação de ser-visto também. O olhar é recíproco entre as consciências, afinal, ambos são Para-si.

Não obstante, convém abordarmos a questão do corpo na dinâmica do Para-outro de maneira mais detalhada. Falamos que o corpo é intermediário entre os olhares, pois no olhar enxerga-se concretamente um corpo e não uma consciência. Porém, para Sartre, “O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo”²⁷⁴. Isto significa que, em última instância, o autor não faz distinção entre corpo e consciência, para ele não há essa dicotomia (espírito-corpo).

Na perspectiva do Para-si, isto é, na relação da consciência consigo mesma (com seu corpo), “o corpo representa a individualização de meu comprometimento no mundo”²⁷⁵. Aqui, para o autor, o corpo representa a dimensão da facticidade do Para-si, afinal não se escolhe o corpo em que existe, o corpo é da ordem da contingência. Por isso que Sartre definirá “o corpo como *a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume*”²⁷⁶.

Por conseguinte, nessa dimensão do corpo-Para-si, Sartre quer chamar atenção para o modo de ser da *consciência que existe seu corpo*. Ora, a relação da consciência com seu corpo não é uma relação de utilização de um objeto exterior, por exemplo. A consciência *vive* seu corpo de maneira imediata, no sentido em que “não capto *minha* mão

²⁷³ Ibid., p. 369.

²⁷⁴ Ibid., p. 388.

²⁷⁵ Ibid., p. 393.

²⁷⁶ Ibid., p. 392.

no ato de escrever, mas apenas a caneta que escreve; significa que utilizo a caneta para traçar letras, mas não *minha mão* para segurar a caneta.”²⁷⁷ Isto é, nessa perspectiva, o corpo funciona como se fosse uma “extensão” da consciência, pois “não estou na mesma atitude utilizadora (*utilisante*) que mantenho com relação à caneta; eu *sou* minha mão.”²⁷⁸

Assim, o corpo como facticidade é o passado enquanto remete originariamente a um *nascimento*, ou seja, a uma nadificação primeira que me faz surgir do Em-si que sou de fato sem ter-de-sê-lo. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o *corpo*, tal como é *para mim* (SARTRE, 2015b, p. 413).

Em suma, o corpo é a efetividade do “enraizamento” da consciência no mundo. Nesse sentido, o corpo-Para-si é a dimensão de fato da consciência, e por ser facticidade do Para-si pode-se dizer que temporalmente é o passado. Por outro lado, o corpo “não se distingue da situação do Para-si”²⁷⁹, pois existir como corpo branco ou preto condiciona as possibilidades e a liberdade da consciência.²⁸⁰ Ora, o corpo compõe a situação do Para-si tal qual a realidade socio econômica também compõe. Assim, a relação do Para-si com seu corpo “não é mais consciência *do* corpo. Seria melhor dizer, usando o verbo existir no transitivo, que a consciência *existe* seu corpo”²⁸¹. Por isso que Sartre dirá que o corpo-Para-si “é o instrumento que não posso utilizar por meio de outro instrumento, ponto de vista sobre o qual não posso ter mais ponto de vista.”²⁸²

²⁷⁷ Ibid., p. 408.

²⁷⁸ Id., Ibid.

²⁷⁹ Ibid., p. 392.

²⁸⁰ Frantz Fanon (1925 – 1961) fará uma reflexão sobre a condição existenciais do corpo negro à luz da fenomenologia e dos escritos sartrianos. No que tange as relações entre as “consciências”, o filósofo martinicano abrirá uma divergência com Sartre por não ter balizado as relações do Para-outro a partir de uma noção de raça, isto é, de uma “consciência negra”. Numa nota de rodapé, Fanon dirá que “se os estudos de Sartre sobre a existência do Outro permanecerem exatos (na medida, lembramos, que *L’être et le néant* descreve uma consciência alienada), sua aplicação a uma consciência negra se revela falsa. É que o branco não é apenas o Outro mas o senhor, real ou imaginário” (FANON, 2008, p. 124). O autor aponta aqui para a desproporcionalidade ontológica entre as consciências num recorte racial da teoria sartriana. Cf. FANON, F. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

²⁸¹ SARTRE, 2015b, p. 416.

²⁸² Ibid., p. 415.

Já o corpo do Outro, de acordo com Sartre, “é o Outro mesmo como transcendência-instrumento”²⁸³, isto é, o Corpo-Outro aparece à consciência como um Em-si disposto no mundo. A questão que diferencia aqui, é que a consciência pode utilizar o corpo-Outro como se fosse um instrumento, e, de certa maneira, o corpo-Outro passa a compor a situação da consciência. Nesse sentido, o corpo-Outro como Em-si é também transcendido pelo Para-si, isto é, a consciência atribui sentido e significado ao corpo-Outro à luz de seu projeto de totalização. Portanto, “esse corpo do Outro é dado a mim como o Em-si puro de seu ser – Em-si entre outros Em-sis, que transcendo rumo às minhas possibilidades.”²⁸⁴

Não obstante, ao transcender o corpo-Outro, podemos considerar que ele é *significante*, no sentido em que “a significação nada mais é que um movimento coagulado de transcendência.”²⁸⁵ Ora, o Outro também não é um Para-si? E que, portanto, é transcendência do Ser rumo a sua totalização? Pois, então, na medida em que o olhar-Outro objetifica o Para-si, podemos dizer que o corpo do outro refere-se “a facticidade da *transcendência-transcendida* na medida em que se refere a minha facticidade”²⁸⁶. Isto é, “a objetividade do Outro é sua transcendência como transcendida. O corpo é facticidade desta transcendência. Mas corporeidade e objetividade do Outro são rigorosamente inseparáveis”²⁸⁷.

Segue-se que aqui há duas dimensões do corpo, o corpo enquanto Para-si, isto é: a consciência vive esse corpo como consciência (de) si. E o corpo-Outro, que significa a transcendência-transcendida, o corpo enquanto instrumento e Em-si componente do mundo. De modo prático, Sartre dirá que “o corpo é o objeto psíquico, por excelência, *o único objeto psíquico*”²⁸⁸, no sentido de que é através do corpo que pode-se captar as emoções, as ações, os gostos e tudo aquilo que corriqueiramente denominamos de *caráter*. Desse modo, considerando a relação do corpo enquanto Para-si, o autor acredita que “a consciência não conhece seu caráter – salvo determinando-se reflexivamente a

²⁸³ Ibid., p. 428.

²⁸⁴ Ibid., p. 431.

²⁸⁵ Ibid., p. 433.

²⁸⁶ Ibid., p. 432.

²⁸⁷ Ibid., p. 441.

²⁸⁸ Ibid., p. 436.

partir do ponto de vista do Outro”²⁸⁹, isto porque a consciência vive seu corpo de modo não tético, tal como a consciência irrefletida. Portanto, para que se possa captar o “caráter” é necessário partir de um ponto de vista Outro para apreender a liberdade da consciência como transcendência-transcendida, para conhecê-la, ou melhor, *interpretar* os movimentos corporais coagulados pelo olhar.

Então, como se dá a resolução da objetificação da consciência pelo olhar-outro? Havíamos definido a consciência como transcendência do Ser, isto é, descompressão de Ser, diferentemente do Ser dos fenômenos (Em-si). A questão pode ser resumida nesses termos: como a consciência escapa ou “reage” a petrificação do olhar-outro para continuar Para-si?

Em primeiro lugar, de acordo com autor, é preciso compreender que “o *conflito* é o sentido originário do ser-Para-outro”²⁹⁰, ou seja, o conflito de liberdades que conferem uma a outra a objetificação do ser-visto através do olhar. Entretanto, pudemos perceber que essa objetificação feita pelo Outro é necessária para que o Para-si perceba essa dimensão exteriorizada da sua existência no mundo. Enquanto Para-si que existe seu corpo, não há significação de suas condutas, para que haja significado é preciso de um ponto de vista outrem que capte a objetividade da consciência. Assim, esse é o *segredo* que o Outro guarda da consciência, essa dimensão que só se pode acessar reflexivamente ou sob o ponto de vista do Outro.

Por conseguinte, a tarefa da consciência que é *alienada* pelo Outro é a de *recuperar seu Ser*. Isto é, recuperar seu eu-objeto impelido pelo olhar-outro.

Em resumo, identifico-me totalmente com ser-visto a fim de manter à minha frente a liberdade olhadora do Outro, e, como meu ser-objeto é a única relação possível entre eu e o Outro, é somente este ser-objeto que pode me servir de instrumento para operar a assimilação a mim da *outra liberdade* (SARTRE, 2015b, p.456).

²⁸⁹ Ibid., p. 438.

²⁹⁰ Ibid., p. 454. Grifo nosso.

Dessa forma, dado que a consciência exclui o Outro tanto no âmbito corporal quanto no âmbito do “fluxo intencional” (“interioridade”), o eu-objeto é o “elo” que liga a consciência-olhada com a consciência-olhadora. Nesse sentido, a consciência que fora alienada por Outro, através do olhar, tentará apropriar-se de sua objetividade para tomar as rédeas de sua própria objetificação. Isto é, “*agir sobre a liberdade do Outro*”²⁹¹.

Por conseguinte, de acordo com autor, “meu projeto de recuperar meu ser só pode se realizar caso me apodere desta liberdade e reduza a ser liberdade submetida à minha”²⁹². Ora, podemos tentar exemplificar essa “apoderação da liberdade do Outro” utilizando a situação da pessoa que olha pela fechadura da porta. Neste caso, ao ser flagrado olhando pela fechadura da porta, o Para-si é “cristalizado” em seu eu-objeto, ou seja, o Outro que o vê pode petrificá-lo em “pervertido”, por exemplo. A objetificação do Para-si em “pervertido” é da ordem da liberdade do Outro, o Outro se tornou “dono da situação” em que se encontrava a pessoa a espiar através da fechadura da porta. Portanto, a pessoa que olha pela fechadura da porta não tem domínio sobre o significado que aquela ação pode ter para Outro. Entretanto, para retomar seu Ser que fora alienado e petrificado, o Para-si pode agir sobre esse eu-objeto impelido pelo olhar-outro. Por um lado, a consciência vista pode se identificar com seu eu-objeto e continuar olhando pela fechadura da porta, ou seja, *fazer* o que já vinha fazendo para constituir o eu-objeto por sua própria liberdade. Ou, por outro lado, a consciência pode rejeitar essa objetificação e ter outra conduta a partir desse conflito do ser-Para-outro, isto é, não olhar mais pela fechadura da porta, deixar de ficar espiando cômodos alheios etc, para constituir outro eu-objeto a partir de sua própria liberdade.

Em suma, na medida em que o Outro aliena a consciência em um Em-si que consiste no eu-objeto, devemos lembrar que essa mesma consciência se define pela “transcendência negativa”, ou seja, o Para-si alienado e petrificado em Em-si constituem um “passado imediato”, mas no momento presente em que a consciência percebe seu eu-objeto ela é presença a..., isto é, tomada de distância do Ser que lhe foi imposta, ela o transcende, ela o nega. Nessa esteira, mesmo que o Outro tenha a capacidade de alienar a

²⁹¹ Ibid., p. 456.

²⁹² Ibid., p. 457.

consciência mediante o olhar, a consciência no presente *não é o que é*, ela é livre para se determinar a ser o seu eu-objeto e também livre para negá-lo a partir de suas ações. Portanto, podemos considerar que essa objetificação do Para-si por Outro é momentânea, faz parte do processo de “forja” de seu caráter. Digamos que o Outro é essencial para expor a dimensão exteriorizada do Para-si, a qual ele só tem acesso sob o ponto de vista de Outrem, não enquanto consciência (de) si (irrefletida).

Sartre dirá, portanto, que o “sentido do pretendido conflito será deixar às claras a luta de duas liberdades confrontadas enquanto liberdade.”²⁹³ No entanto, o autor deixa a entender que a relação entre duas subjetividades, por exemplo, perpassa pela objetividade. Ou seja, uma consciência não se relaciona com Outra enquanto consciência, a Outra se torna eu-objeto (Em-si) para que através desse Em-si possa haver algum tipo de relação “intersubjetiva”. É nesse sentido que há uma “decepção total” na procura pela apoderação da liberdade do Outro, “pois busco apropriar-me da liberdade do Outro e logo percebo que só posso agir sobre o Outro quando esta liberdade já se desmoronou ante meus olhos”²⁹⁴, isto é, só podemos agir quando a liberdade-Outro tornou-se petrificada pelo olhar em eu-objeto. Portanto, para o autor, a constituição da subjetividade da consciência se dá sobre o *desmoronamento da subjetividade do Outro*²⁹⁵, ou seja, quando a consciência em reação ao olhar-outro decide olhar o olhar-outro e reduzir a subjetividade-outro em Em-si (transcendência-transcendida; eu-objeto).

Por fim, Sartre ainda mencionará que há uma “tentativa original de apossar da subjetividade livre do Outro através de sua objetividade-para-mim” que é o *desejo sexual*²⁹⁶. Ora, aqui nosso autor falará mais detalhadamente acerca do desejo na relação entre duas consciências, que consiste em ser um modo de consciência irrefletida²⁹⁷ e que, portanto, “o desejo é pura e simplesmente desejo de um objeto transcendente”²⁹⁸. Neste caso, o objeto transcendente em questão é o corpo, mas não somente o corpo de maneira

²⁹³ Ibid., p. 473.

²⁹⁴ Id., Ibid.

²⁹⁵ Cf. Ibid., p. 473-474.

²⁹⁶ Cf. Ibid., p. 476.

²⁹⁷ “Ora, o desejo é, por si mesmo, irrefletido: portanto, não poderia posicionar-se a si próprio como objeto a suprimir” (Ibid., p. 479)

²⁹⁸ Ibid., p. 480.

isolada da situação, o desejo enquanto consciência de primeiro grau se dirige ao Outro enquanto ser-no-mundo²⁹⁹.

Há uma diferença entre o desejo enquanto *apetite* e o desejo sexual. Segundo o autor, o desejo enquanto apetite mantém as características essenciais da consciência de primeiro grau, que é ser translúcida e destituída de conteúdo. Já a consciência desejante no âmbito sexual se assemelhará com uma “água turva”. A *turvação* aqui nos remete a uma “translucidez [que] está ‘turva’ por uma presença inapreensível que faz corpo com ela [a água], que está por toda parte e em parte alguma, e que se mostra um empastamento da água por ela mesma”³⁰⁰.

A comparação do desejo sexual com a turvação é no sentido do comprometimento da consciência desejante com seu próprio corpo, tal como a água fica comprometida com as partículas sólidas dispersas no líquido. No desejo sexual a consciência que deseja não quer transcender seu corpo (como Em-si ou como passado), ao contrário: “o desejo é integralmente queda na cumplicidade com o corpo”³⁰¹. Nesse sentido, a consciência que vive seu corpo ao modo do desejo sexual deixa-se *comprometer* com a carne, torna-se cúmplice da ereção peniana, com a tumescência dos mamilos etc. Sartre dirá que “a consciência não tética deixa-se ir ao corpo, *quer ser* corpo e nada mais do que corpo”³⁰².

Segue-se que, numa relação com Outro sob a ótica do desejo sexual a consciência compromete-se com o corpo a fim de possuir o corpo-Outro. No entanto, a finalidade do desejo é de possuir o corpo-Outro como *carne* e que, portanto, “é uma tentativa de *encarnação* do corpo do Outro”³⁰³. Entretanto, cabe-nos perceber que ao se “apossar” do corpo-Outro como carne, o Para-si apossa-se da dimensão fática do Outro, isto é, de sua transcendência-transcendida, não de sua “livre subjetividade”. A situação do desejo sexual se assemelha ao projeto frustrado de Ser do Para-si (condição existencial de falta de ser), há uma impossibilidade ontológica da consciência desejante possuir o outro em sua liberdade, pois é como objeto que o outro aparece à consciência e não em sua

²⁹⁹ “Um corpo vivo enquanto totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte: este é o objeto ao qual *se dirige* o desejo” (Ibid., p. 481).

³⁰⁰ Ibid., p. 482.

³⁰¹ Id., Ibid.

³⁰² Ibid., p. 483.

³⁰³ Ibid., p. 484.

transcendência. Portanto, Sartre dirá que o ideal impossível do desejo é “possuir a transcendência do Outro enquanto pura transcendência e, ao mesmo tempo, enquanto *corpo*”³⁰⁴.

³⁰⁴ Ibid., p. 489.

CAPÍTULO III

Neste capítulo apresentaremos a Psicanálise Existencial como foi esboçada por Sartre tentando apresentar seus métodos e princípios à luz dos temas abordados anteriormente. Faremos um breve contraste com a psicanálise de Freud com vistas a apresentar em que medida o existencialista se inspirou na teoria freudiana e em que medida sua proposta analítica existencial se distanciou das noções de Freud. Tentaremos mostrar como a proposta sartriana vai ao encontro do projeto de psicologia concreta esboçado por Politzer e, por fim, as sustentações teóricas que nos permitem atribuir o título de Psicanálise Existencial para a teoria escrita em *O Ser e O Nada*.

III. 1 – PSICANÁLISE EXISTENCIAL

Feito esse recorte no texto *O Ser e O Nada* acreditamos que agora estamos em condições de trabalhar os conceitos basilares da psicanálise existencial. Em primeiro lugar, podemos dizer que Sartre se inspira em Freud para propor sua teoria. Para o existencialista, as condutas humanas podem ser *decifradas* e elas também são *significantes*, isto é, as ações humanas remetem ao modo de ser da consciência. Em termos sartrianos, as condutas humanas fazem referências as prioridades do sujeito, seus *projetos*.

Ao iniciar de sua exposição, Sartre fará uma crítica aos psicólogos que ele denominou como “empíricos”. De acordo com o autor, “o psicólogo empírico, definindo o homem por seus desejos, permanece vítima da ilusão substancialista.”³⁰⁵ Isto é, tendo definido a consciência humana como “consciência *de* alguma coisa”, Sartre acreditou ter destituído a consciência de conteúdos, e, por sua vez, eliminado de sua teoria o caráter

³⁰⁵ Ibid., p. 682.

substancialista que historicamente a mente adquiriu. Não obstante, para o autor, o desejo não pode ser considerado uma entidade que reside na consciência a título de determinação dos gostos e das vontades do sujeito, pois como vimos a consciência é *vazia*. O desejo, na onto-fenomenologia, se define pelo seu objeto transcendente, isto é, o desejo se faz perante o objeto desejado, não como uma “força latente” presente no âmago da consciência, porque “ora, o desejo é, por si mesmo, irrefletido”³⁰⁶ e, portanto, o desejo é também uma consciência, isto é, um modo de ser consciência (consciência desejanse).

Segue-se que o autor acredita que esses psicólogos empiristas creem ter terminado a investigação do comportamento humano após “alcançar o conjunto concreto dos desejos empíricos.”³⁰⁷ Desse modo, “um homem seria definido pelo feixe de tendências que a observação empírica consegue estabelecer”³⁰⁸. No entanto, o autor não acredita que este seja o caminho coerente para alcançar a “essência” do comportamento humano, pois para Sartre “os psicólogos não se dão conta, com efeito, de que é tão impossível atingir a essência amontoando os acidentes quanto chegar à unidade acrescentando indefinidamente algarismo à direita de 0,99.”³⁰⁹

Nesse sentido, a essência do comportamento humano, para Sartre, não pode ser um “amontoamento” dos feixes de tendências comportamentais. É preciso decifrá-las e buscar o sentido transcendente das diversas condutas observadas, lembrando que esse trabalho de interpretação das condutas se faz de modo particular, levando em consideração cada sujeito em sua situação. Desse modo, a psicanálise existencial não estabelece um meio universal de analisar todas as condutas humanas, cada análise se faz de acordo com a especificidade de cada consciência.

O que Sartre está propondo é uma maneira distinta de “interrogar” as condutas para que consigamos decifrá-la a luz dos pressupostos onto-fenomenológicos. Por isso é que Sartre começará criticando certo aspecto “substancialista” entre os psicólogos de sua época, pois a psicanálise existencial não vai “considerar o homem como sendo analisável e redutível a dados primordiais, a desejos (ou ‘tendências’) determinados, suportados pelo

³⁰⁶ Ibid., p. 479.

³⁰⁷ Ibid., p. 683.

³⁰⁸ Id., Ibid.

³⁰⁹ SARTRE, 2019, p. 16-17.

sujeito tal como as propriedades o são por um objeto.”³¹⁰ Como vimos, a consciência é um constante movimento de totalização que se dá juntamente com o mundo, uma unificação da consciência com o mundo, o que Sartre denominará de *livre unificação*³¹¹. Desse modo, “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*”³¹². Lembrando que, “o projeto original de um Para-si *só pode visar seu próprio ser.*”³¹³

Já que não é através de um amontoamento de feixes das tendências comportamentais que se chegará à essência das condutas humanas, Sartre observará esses feixes e proporá uma *comparação* em vez de uma “somatória”. O autor acredita que comparar as diversas tendências comportamentais do sujeito possibilitará encontrar “o projeto fundamental” que atravessa as diferentes condutas. Isto é, há uma significação que transcende cada conduta humana e ao mesmo tempo acha-se dispersa em cada atitude do sujeito, pois, para o filósofo, “em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza”³¹⁴.

Sendo assim, devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda. Tais ciúmes *datados* e singulares, nos quais o sujeito se historiza em relação a determinada mulher, *significam*, para quem souber interpretá-los, a relação global com o mundo, pela qual o sujeito se constitui um si-mesmo. (SARTRE, 2015b, p. 690)

Ora, aqui podemos ver nitidamente a importância da noção de ser-no-mundo para que a análise existencial seja feita. Isto é, o processo de decifração das condutas não deve se centrar somente na consciência, é preciso levar em consideração a situação e o mundo que rodeia o sujeito, pois é a partir das suas condutas *no* e *com* o mundo que faremos a análise existencial. Parece-nos que essa noção de ser-no-mundo é que garante uma compreensão da pessoa em sua união com o mundo.

³¹⁰ Ibid., p. 687.

³¹¹ Id., Ibid.

³¹² Id., Ibid.

³¹³ Ibid., p. 691.

³¹⁴ Ibid., p. 690.

Não obstante, a título de “objeto de investigação” da teoria existencialista nós temos *a consciência*. Porém, de que modo a consciência deve ser decifrada? Se pararmos para pensar, Freud decifra seus analisantes na clínica a partir dos *relatos*. No mesmo sentido, mas um pouco diferente, Sartre partirá da *biografia* do sujeito para interpretar as condutas humanas.³¹⁵ Assim, o filósofo acredita que a biografia

é o tipo de descrição que iremos encontrar, mais ou menos, alternada com relatos de acontecimentos exteriores e alusões a grandes ídolos explicativos de nossa época – hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica. (SARTRE, 2015b, p. 685)

Se refletirmos sobre o lugar da biografia dentro da onto-fenomenologia, podemos chegar ao entendimento que o texto escrito sobre o sujeito (assim também como o discurso falado sobre alguém) pode ser remetido aquilo que foi denominado anteriormente por “exteriorização da consciência”. Isto é, diz respeito as relações do ser-Para-outro no que tange à objetificação da consciência. Em concordância com Heidegger, Sartre dirá que o filósofo alemão “tem razão ao declarar que *sou o que digo*”³¹⁶, no sentido em que a linguagem “é originariamente a experiência que um Para-si pode fazer de seu ser-Para-outro”³¹⁷. Desse modo, a biografia como uma forma de linguagem pode muito bem corresponder essa dimensão do Para-outro da consciência, que é a dimensão objetificada da consciência, objetificada pelo olhar do outro como vimos, embora se trate aqui da objetificação através das palavras escritas. Afinal, uma consciência só acessa a outra através do eu-objeto (dimensão objetificada; petrificação), e este eu-objeto encontra-se nos limites das palavras biográficas. Nessa esteira, nos parece que a biografia expressa a objetificação da consciência e pode servir de “caminho a ser trilhado” pelo analista existencial na interpretação das condutas do sujeito.

³¹⁵ Sartre realizou dois grandes estudos analíticos em vida. Um deles foi sobre Gustave Flaubert (1821-1880), que lhe rendeu 3 volumes da obra intitulada *O Idiota da Família*, sendo o primeiro publicado nos anos de 1971/72. O outro foi sobre Jean Genet (1910-1986), com o qual se encontrou pessoalmente enquanto escrevia a obra *Saint Genet – Ator e Mártir* (1952).

³¹⁶ Ibid., p. 465.

³¹⁷ Id., Ibid.

É importante lembrar que o Outro “guarda um segredo” da consciência, no sentido em que Outro percebe uma dimensão da consciência que não é posicionada por ela própria porque ela o *vivencia* e, como tal, não é tética de si e imediatamente posicional do objeto. Isto é, enquanto consciência irrefletida o Para-si não se posiciona, assim há uma dimensão significativa de sua ação que só é percebida por um ato reflexivo ou pelo Outro. É por isso que “ambas as psicanálises consideram que o sujeito não está em posição privilegiada para proceder a essas investigações sobre si mesmo”³¹⁸. Entretanto, para Sartre essa posição desfavorável que o sujeito possui em relação a si no momento da análise é devido à distinção entre os atos irrefletidos e os atos reflexivos. Já para Freud esse desfavorecimento da posição do sujeito em relação a uma “autoanálise” é concernente ao postulado do *inconsciente*.

A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico, para ela, é coextensivo à consciência. Mas, se o projeto fundamental é plenamente *vivido* pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo *conhecido* por ele, mas muito pelo contrário. (SARTRE, 2015b, p. 698)

Ora, da forma como Sartre edificou o conceito de consciência, assumir um postulado inconsciente implica numa contradição em termos. Primeiramente, a lei de ser da consciência é ser consciência de alguma coisa, ou seja, há um princípio de “translucidez” da consciência onde não há regiões “opacas”, isto é: entre a consciência e seu correlato não há obscuridade ou algo não percebido. A consciência percebe o mundo tal como ele aparece a ela. Dessa forma, admitir o postulado do inconsciente, ou seja, uma ação da consciência em que ela não é “plenamente consciente” enquanto age, implica o rompimento desse princípio de translucidez. Uma ação dessa “natureza” poderia ser entendida, à luz da onto-fenomenologia, como um projeto de má-fé. Justamente como “projeto” porque a consciência é consciente de sua conduta de má-fé.

Em segundo lugar, admitir uma região inconsciente presente no sujeito também é romper com a unidade psíquica, no sentido em que, por exemplo, para Freud o psíquico

³¹⁸ Ibid., p. 697.

é composto por consciente, inconsciente e pré consciente. Em alguma medida, essas ‘regiões’ da mente implicam o rompimento da unidade da consciência e, em última instância, podemos fazer uma leitura sartriana de que tais ‘regiões’ se articulam de maneira mecânica, isto é, operam de modo alheio à liberdade humana. A leitura das obras existencialistas nos causa a impressão de que o grande desafio teórico da psicanálise existencial é elaborar uma maneira de interpretar as condutas humanas sem recorrer ao postulado do inconsciente.

Ao que nos parece, a noção de consciência intencional elaborada por Sartre nos coloca em um campo teórico-psicanalítico que trabalha com atos irrefletidos e reflexivos, em vez de assumir de antemão o postulado do inconsciente. Se observarmos com atenção, quando o existencialista concebe um ato posicional do objeto e não posicional de si, essa definição impõe a necessidade de atos reflexivos (de 2º ou 3º grau) para o posicionamento das condutas da própria consciência. Ou seja, concepção do *cógito pré-reflexivo* comporta o entendimento de que primeiramente a consciência desconhece o significado de suas condutas, mas isso não denota que elas são realizadas inconscientemente, diz mais respeito à essência intencional de cada ato da consciência, sobretudo do irrefletido. Portanto, a recusa da utilização do inconsciente dentro da psicanálise existencial é consequência de como Sartre constitui a noção de consciência baseada em atos intencionais à luz da fenomenologia.

Levando em consideração o movimento de totalização do Para-si, isto é, o movimento fracassado do Para-si em preencher-se tal como Em-si (Em-si-Para-si), o autor irá propor um método de interpretação das condutas que não se desdobra em idealismo. Ou seja, Sartre está pensando em uma interpretação que leve em consideração a consciência sem reduzi-la aos objetos do mundo e, por outro lado, uma interpretação do mundo sem dissolver a realidade mundana em impressões e ideias da consciência. Nesse sentido ele proporá um método que percebe o homem no mundo por “dois ângulos”, o qual ele denomina de *método regressivo-progressivo* ou *analítico-sintético*.

Este método proposto por Sartre terá sua ancoragem teórica em duas correntes filosóficas de sua época, a saber: a filosofia de Søren Kierkegaard (1813-1855) e o materialismo histórico-dialético de Karl Marx (1818-1883). Assim como fez com a fenomenologia de Husserl, nosso autor não absorverá essas correntes tal como foram

propostas por seus primeiros formuladores: Sartre faz uma apropriação crítica dessas correntes no intuito de estabelecer uma descrição das condutas humanas o mais concreta o possível.

As formulações deste método se encontram num texto posterior ao *O Ser e O Nada* intitulado *Questão de Método* (1967). Neste texto Sartre procura estreitar os laços entre o marxismo e o existencialismo, mas convém trazer aqui somente o que nos importa para elucidar seu método de interpretação das condutas.

Em suma, o autor acreditava que os marxistas de sua época, sobretudo os franceses, analisavam a situação histórica de modo a dissolver a singularidade humana no processo histórico material. Em outras palavras, a singularidade humana era tida como uma espécie de “reflexo” das estruturas de classe em que o sujeito estava inserido, ou seja, acreditavam-se que “Flaubert, que fazia parte da burguesia, devia viver como viveu e escrever o que escreveu”³¹⁹. Assim, Sartre não pretendia “rejeitar o marxismo em nome de uma terceira via ou de um humanismo idealista, mas reconquistar o homem no âmago do marxismo.”³²⁰

É com esse intuito que Sartre convocará o existencialismo para “integrar” o marxismo, sob o entendimento de que as análises marxistas sobre o homem o “coisificaram”. Para tanto, Sartre crê que o marxismo ainda é uma filosofia insuperável de seu tempo, dado que as circunstâncias que o forjaram ainda estão vigentes³²¹. No entanto, há essa limitação no campo da singularidade que compõe a classe, pois não há um homem universal ou um proletário universal, eles são vários e variados. O impasse dos marxistas de sua época consiste em não captar essa singularidade que compõe as classes sociais. Dessa forma, a composição com o existencialismo vai no sentido de “integrar esse método [marxista] porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe”³²².

O objeto do existencialismo – pelas lacunas dos Marxistas – é o homem singular no campo social, em sua classe, no meio dos

³¹⁹ SARTRE, 2002, p. 55.

³²⁰ Ibid., p. 72.

³²¹ Ibid., p. 36

³²² Ibid., p. 58.

objetos coletivos e dos outros homens singulares, é o indivíduo alienado, reificado, mistificado, tal como o fizeram a divisão do trabalho e a exploração, mas lutando contra a alienação por meio de instrumentos falsificados e, a despeito de tudo, ganhando pacientemente terreno. (SARTRE, 2002, p. 103)

O que as análises históricas materiais deixam passar despercebidos ou não conseguem captar em sua *singularidade*, o existencialismo consegue demarcar muito bem esse homem em situação, esse proletário em sua classe ou o burguês em sua situação burguesa. Dessa maneira, Sartre quer compreender como o homem interioriza as condições do mundo e a situação em que está inserido e, concomitantemente, tenta apreender de que maneira a pessoa exterioriza esses mesmos elementos, como ela os atribui significado. Assim, o autor parece elaborar uma metodologia que se baseia no princípio de que homem e mundo não podem ser investigados de maneira apartada, faz-se jus um método por dois “ângulos”.

O método *regressivo-progressivo*, de acordo com o autor, pode ser considerado um “vai-e-vem”. No sentido em que “determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época aprofundando a biografia”.³²³ Em outras palavras, regressivamente o materialismo histórico dialético consegue circunscrever as condições concretas que rodeiam o sujeito, mediante as noções de classe e estrutura onde insere-se a família do sujeito. Por outro lado, progressivamente, o existencialismo analisa os gostos, as vontades, os sentimentos e toda relação singular que o sujeito possui com a realidade que o cerca, para então conseguir delimitar com mais precisão o mundo “aos olhos” do sujeito que o vive. Segue-se que, “longe de procurar integrar uma na outra imediatamente, há de mantê-las separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e coloque um termo provisório na pesquisa”.³²⁴

Em suma, no processo de totalização do Para-si, isto é, na relação da consciência como falta que busca se preencher à luz de um “Si” que ainda não é, Sartre quer dar a profundidade vivencial desse homem inserido em sua classe, rodeado de objetos e de Outros. Além disso, por ser um método que se adequa à realidade da consciência e a sua

³²³ Ibid., p. 104

³²⁴ Id., Ibid.

biografia, o autor dirá que seu método é *heurístico* porque não há “modelo” a ser empregado nas análises existenciais.

Por conseguinte, é a partir do “vai e vem” que as análises sobre os feixes de tendências comportamentais se demonstram mais concretas. Primeiro por não dissolver as condutas nas relações das estruturas sociais e de classe e, segundo, por não fazer das condutas uma ação isolada do mundo, sem nenhumnexo de ligação com a realidade que compreende o homem. É importante perceber que a noção de ser-no-mundo garante essa análise regressivo-progressivo, pois consciência e mundo são dados de uma só vez na tradição fenomenológica.

Não obstante, a comparação entre os feixes de tendências comportamentais possibilitará demarcar uma significação comum as diversas condutas, tal significação consiste na *escolha original* que o homem faz de si, isto é, aquela prioridade eletiva que orienta seu *projeto original*. Nesse sentido, tal significação transversal às condutas observadas pode ser considerada como uma escolha prioritária que o Para-si faz de si.

Podemos dizer que, embora o Para-si não *conheça* essa escolha original transversal as condutas observadas, não podemos dizer que tal escolha é inconsciente. Voltemos à distinção entre os atos irrefletidos e reflexivos: a escolha singular, que exprime e particulariza escolha original, é feita de modo consciente mas não implica que o homem a conheça (na ação a consciência é irrefletida). Desse modo, o papel do analista existencial é fazer com que o homem conheça sua própria eleição prioritária. De acordo com o autor, o sucesso da interpretação das condutas consiste quando o homem “*reconhece* logo a imagem que lhe apresentam de si mesmo, como se estivesse se vendo no espelho.”³²⁵ Portanto, é o testemunho do próprio analisando acerca do que lhe foi apresentado pelo analista que expressará se as interpretações analíticas estão sendo fiéis à consciência analisada.

Ora, até aqui pudemos perceber que a psicanálise existencial procura decifrar a escolha original que atravessa todas as condutas do homem observado. Sartre compreende que o homem “se exprime por inteiro na mais insignificante e mais superficial das

³²⁵ SARTRE, 2015b, p. 701.

condutas”³²⁶, isto é, sua teoria baseia-se no princípio de que o conceito de substância está aquém do Humano e que o homem “é uma *totalidade* e não uma coleção”³²⁷. Assim, a escolha que deve ser decifrada pela psicanálise existencial corresponde ao modo como a consciência transcende a si própria, o mundo e os Outros. Em outras palavras, ela representa o projeto de Ser do Para-si enquanto falta que busca integrar-se àquilo que lhe falta.

Sartre dirá que ambas as psicanálises buscam “uma atitude fundamental em situação que não poderia expressar-se por definições simples e lógicas”³²⁸, mas a diferença é que a psicanálise de Freud procurará “determinar o *complexo*”³²⁹ enquanto a psicanálise existencial tratará de determinar a escolha original. Tomadas as devidas proporções teóricas, o existencialista ressalva que tanto a escolha original quanto o complexo assumem o caráter totalitário³³⁰, isto é, dizem respeito à vida do indivíduo e seu ser-no-mundo.

Podemos elencar outra diferenciação entre as duas teorias que tange ao tema da *libido*. Segundo Sartre, essa noção representa “um resíduo psicobiológico que não é evidente por si mesmo”³³¹. Ora, essa ressalva do existencialista nos remete à sua própria concepção de consciência *autônoma e espontânea*, onde algo da ordem do fisiológico não poderia determinar uma vontade ou conduta da consciência. Portanto, podemos até dizer que a libido condiciona alguma conduta da consciência, mas colocá-la como *causa* das ações da consciência intencional é romper com a transcendência livre do Para-si. Nesse sentido, a libido não assumirá um papel central na psicanálise existencial como assume na psicanálise freudiana.

Por outro lado, há consonâncias entre as duas teorias. Podemos dizer que as interpretações do sujeito, seja através da biografia ou através do relato, dão grande relevância para o período da *infância*. Isto é, para Sartre, a infância é o período em que o

³²⁶ Ibid., p. 696.

³²⁷ Id., Ibid.

³²⁸ Ibid., p. 697

³²⁹ Id., Ibid.

³³⁰ A escolha, produzindo-se frente ao mundo e sendo escolha da posição no mundo, é totalitária como o complexo (SARTRE, 2015b, p. 697).

³³¹ Ibid., p. 699.

humano começa a perceber sua “pertinência ao meio como um acontecimento singular”³³². Ora, a análise do homem em sua infância pode “estabelecer a maneira como a criança vive suas relações familiares no interior de uma determinada sociedade.”³³³ Por conseguinte, é na infância que o sujeito começa a interiorizar a exterioridade do mundo, “a criança não vive somente sua família, mas também – em parte, através dela e, em parte sozinha – a paisagem coletiva ao se redor”³³⁴, ou seja, o núcleo familiar em que a criança está inserida é a primeira aparição de mundo pra ela, a família nesse caso compõe a situação inicial da criança. Nesse sentido, tanto para Sartre quanto para Freud, o analista deve ter atenção a esse período do sujeito porque são os primeiros momentos de ser-no-mundo do Para-si.

Por fim, a noção de ser-no-mundo também atravessará as duas teorias psicanalíticas. De acordo com autor, “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*”³³⁵. Como veremos, a psicanálise expressa uma mudança de paradigmas dentro do campo científico da psicologia, algumas noções consolidadas pela psicologia clássica serão objetos de investigação e reflexão por intelectuais como Sartre, Freud e Politzer.

III.2 – A FILOSOFIA EXISTENCIALISTA E O PROJETO DE PSICOLOGIA CONCRETA

Durante a pesquisa realizada neste escrito pudemos compreender que há uma inquietação central que move toda a filosofia sartriana: a recusa teórica do idealismo e do realismo no âmbito de estudo da consciência humana. É importante enfatizar que nosso autor elabora seus esquemas teóricos tentando escapar das saídas realistas e idealistas acerca dos problemas filosóficos da mente humana.

Ao propor sua onto-fenomenologia e caracterizar a região do Para-si (consciência; subjetividade) em constante relação com o Em-si (o existente; situação; objetividade),

³³² SARTRE, 2002, p. 57.

³³³ Id., Ibid.

³³⁴ Ibid., p. 69.

³³⁵ SARTRE, 2015b, p. 697.

nos parece coerente a valorização e centralidade que a noção de *ser-no-mundo* ocupa na filosofia existencialista de Sartre. A leitura dos textos sartrianos nos causa a impressão de que o autor se serviu da noção de *ser-no-mundo* como pano de fundo sob o qual elaborou as relações da consciência com o mundo e com os Outros. A perspectiva de que há uma região ontológica capaz de transcender-se livremente como *falta* (ausência de Ser) na relação com o Ser (Ser-Em-si), nos é apresentada como *concreto*. Isto é, no existencialismo sartriano, o concreto é a consciência em relação com a realidade, com o mundo e com os Outros. Uma condição que atravessa sua filosofia desde os princípios fenomenológicos até a esquematização da psicanálise existencial.

Ora, é justamente sobre essa concepção de concreto que nossa pesquisa volta-se para a movimentação teórica que há entre os filósofos franceses que investiram em questões psicológicas e psicanalíticas no século XX. Podemos verificar que não é somente Sartre que propõe uma teoria autointitulada concreta, há um outro pensador contemporâneo ao nosso que moveu esforços em prol de um *projeto de psicologia concreta*.

Estamos a falar de Georges Politzer, um filósofo natural da Hungria mas que trilhou seu caminho intelectual e político na França do século XX. Em seu texto *Crítica dos Fundamentos da Psicologia* (CFP) publicado em 1928, o pensador direcionou sua pesquisa às fundamentações epistemológicas que sustentavam correntes psicológicas consolidadas no universo acadêmico, como a Gestalt, o behaviorismo e a psicanálise.

Em especial, a interpretação dos sonhos proposta por Sigmund Freud trouxe para Politzer algumas indicações filosóficas de como uma teoria científica devia lidar com dilemas psicológicos. Para Politzer,

No decurso da história da psicologia, só se viu mudarem a linguagem utilizada e a deslocação do acento posto sob diversas questões. Mas o psicólogo comporta-se tão estupidamente diante de um homem quanto o último dos ignorantes, sua ciência nada lhe serve quando se encontra com o objeto de sua ciência. (POLITZER, 1928, p.54)

Aqui nos parece que a percepção que Politzer tinha dos psicólogos de sua época era de que eles estavam ancorados em teorias científicas vazias e *abstratas*, que não compreendiam as condutas humanas de modo verdadeiramente científico.

Ora, na visão do autor, a psicanálise de Freud conservava pressupostos teórico-filosóficos que poderiam resultar em verdadeiras descobertas³³⁶. Politzer entendia que “*a psicologia clássica nada é senão a elaboração nocional de um mito*”³³⁷, muito em função do prisma sob o qual tratava os fatos psicológicos, em especial os sonhos. Segue-se que, para ele, a psicologia clássica conservou certa tendência epistemológica que compreende os sonhos meramente como processos orgânicos, aproximando-se de um horizonte mais psicobiológico ou físico-químico.

Em CFP, o filósofo põe em relevo o lugar teórico que a psicanálise ocupa no campo científico da psicologia. As implicações epistemológicas que a investigação dos sonhos causa na história da psicologia, para Politzer, é a expressão de uma tendência para o concreto no campo científico dos estudos sobre comportamento humano.

Em outras palavras, a perspectiva teórica de Freud comporta uma compreensão concreta dos fatos psicológicos e se difere da perspectiva adotada pela psicologia clássica. A interpretação dos sonhos expressa uma perspectiva que conserva a dignidade do sonho como um fato psicológico³³⁸, isto é, para Politzer, Freud se coloca ao lado daqueles que defendem que o sonho é intimamente ligado ao sujeito sonhador e constituído de *sentido*. Diferentemente, a psicologia clássica aparta o sonho do sonhador, “considerando-o não como *feito* pelo sujeito, mas como *produzido* por causas impessoais”³³⁹, ou seja, nessa perspectiva o sonho se torna um procedimento da ordem orgânica, formal e abstrata. De acordo com o pensador, no âmbito da psicologia clássica os sonhos não passam de “uma coleção de *estados em si*, um conjunto de estados em terceira pessoa. Sem relação com o sujeito que o produz, o sonho é, por assim dizer, suspenso no vazio”³⁴⁰.

Para Politzer, a compreensão que a psicanálise adota em relação aos sonhos exprime um dos fundamentos sob o qual uma psicologia concreta deve seguir. Como dito

³³⁶ POLITZER, 1928, p.55.

³³⁷ *Ibid.*, p.41.

³³⁸ *Ibid.*, p.58.

³³⁹ *Ibid.*, p.59.

³⁴⁰ *Ibid.*, p.60.

mais acima, a psicologia clássica aborda os sonhos sob o prisma da “terceira pessoa”, ou seja, enquadra os sonhos na ordem dos processos mecânicos. Por um lado atribui-se a eles certo caráter *formal* “porque não se concede atenção alguma à individualidade do sonho dada pelo sentido”³⁴¹e, por outro lado, torna-o *abstrato* “porque o sonho e seus elementos são considerados *em si mesmos*, isto é, como se o sonho fosse simplesmente um conjunto de imagens projetadas numa tela”³⁴².

O que o autor preconiza na teoria freudiana é o movimento de perceber o sonho em função do sujeito sonhador, tentando estabelecer um vínculo entre o sonho e a *vida* da pessoa que o sonhou. Segundo Politzer, “a técnica de interpretação que é precisamente a arte de ligar o sonho ao sujeito que o sonhou”³⁴³ manifesta o “caráter mais evidente dos fatos psicológicos [que] é o de estar em ‘primeira pessoa’”³⁴⁴. Em outras palavras, o prisma que enxerga os processos psicológicos à luz de um sujeito e não como processos puramente fisiológicos ou físico-químicos, é um prisma que aborda as condutas humanas em primeira pessoa, isto é, trata os fatos psicológicos de maneira concreta.

Desse modo, abordar os fenômenos psicológicos em função de um sujeito é partir de uma perspectiva de análise em primeira pessoa. Esse é um dos pressupostos do projeto de psicologia concreta esboçado por Politzer na sua obra em 1928. De acordo com o autor, “tirar do fato psicológico o seu sujeito, que o subtende, é aniquilá-lo como *psicológico*”³⁴⁵, ou seja, o que garante que um fato seja psíquico é evidentemente sua relação com o sujeito.

Não obstante, no final dos anos 30 e início dos anos 40, podemos observar uma movimentação teórica semelhante na filosofia existencialista de Sartre. A consciência intencional assume uma centralidade na compreensão dos fenômenos psíquicos onde toda ação humana é considerada consciente. Isto é, toda atitude envolve atos intencionais irrefletidos ou reflexivos, até mesmo o desejo, para Sartre, se dá mediante uma atitude irrefletida frente a um objeto-desejante. Dessa maneira, o filósofo existencialista sob o

³⁴¹ Ibid., p.59.

³⁴² Id., Ibid.

³⁴³ Ibid., p.60.

³⁴⁴ Ibid., p.62.

³⁴⁵ Ibid., p.64.

aporte fenomenológico, propõe uma hermenêutica das condutas humanas em função da consciência intencional e seus atos irrefletidos e reflexivos.

O existencialismo sartriano também procura rejeitar aspectos formais e mecânicos no que tange aos fenômenos psicológicos, basta nos ater à crítica sartriana ao pai da fenomenologia no que diz respeito ao ego transcendental. Lembremo-nos que o filósofo opera a autorreflexão fenomenológica e se depara com o *cógit*o pré-reflexivo, mas não faz menção a hipótese de estrutura como o ego transcendental de Husserl, por exemplo. Noutro sentido, a rejeição da noção de inconsciente na psicanálise existencial é em função dessa tendência de “localizar” a consciência intencional em todas as atitudes do homem consigo mesmo, com o mundo e com o Outro, não havendo espaço para “atos inconscientes” nas descrições das condutas humanas.

Em suma, ao seu modo, Sartre procura elaborar uma perspectiva interpretativa dos fenômenos psíquicos em função da consciência intencional. Nos estudos sobre as emoções, por exemplo, o existencialista dirá que “é impossível considerar a emoção como uma desordem psicológica”³⁴⁶, pois “ela não poderia vir *de fora* à realidade humana. Ao contrário, é o homem que *assume* sua emoção e, por conseguinte, a emoção é uma forma organizada da existência humana”³⁴⁷. Assim, desde seus primeiros textos, o filósofo teve o cuidado de mostrar o papel da consciência em cada fenômeno psíquico. Já Politzer, também ao seu modo, criticou as correntes psicológicas que lidavam com fatos psicológicos isoladamente, apontando para um modo de interpretar esses fenômenos em função do sujeito, que, em última instância, implica que “os fatos psicológicos devem ser homogêneos ao ‘eu’, só podem ser encarnações da mesma forma do ‘eu’”³⁴⁸.

No entanto, é preciso dimensionar esses aspectos semelhantes entre os dois autores. De um lado, Politzer procura recuperar o sujeito apartado dos processos psíquicos pelas teorias psicológicas clássicas, pois para ele o grande avanço da teoria freudiana foi ter atribuído ao sonho uma maneira de realização dos *desejos*. Isto é, “o desejo não liga o sonho ao indivíduo do ponto de vista do conteúdo, mas porque assegura ao sonho essa

³⁴⁶ SARTRE, 2019, p.26.

³⁴⁷ Ibid., p. 27.

³⁴⁸ POLITZER, 1928, p.66.

continuidade do *eu*, sem a qual o fato psicológico é apenas uma criação mitológica”³⁴⁹. Sendo assim, nos parece que a essência da perspectiva em primeira pessoa proposta por Politzer implica na continuidade do “Eu” nos diversos processos psicológicos.

Apesar de Sartre fazer uma movimentação teórica semelhante, isto é, identificar a presença da consciência nos diversos processos psicológicos, não nos parece que a centralidade da consciência intencional diante desses processos seja “sinônimo” da presença contínua do “Eu”. Voltemos às lições sartrianas sobre *A Transcendência do Ego* e lembremo-nos que o “Eu” não é um polo de suporte das ações da consciência. Na visão do existencialista, o “Eu” é produzido pela consciência intencional – através de um ato reflexivo de caráter constituinte –, que no seu modo mais imediato é pré-pessoal, isto é, posicional do objeto e não tética de si (irrefletida; cógito pré-reflexivo).

Desse modo, as semelhanças teóricas entre Sartre e Politzer, sobretudo no que tange à perspectiva dos processos psicológicos em primeira pessoa, devem ser realizadas respeitando as devidas nuances teóricas de cada autor. É importante perceber essa movimentação desses autores franceses em perspectivar os fenômenos psicológicos à luz daquele que produz esses fatos psicológicos³⁵⁰, preconizando o trabalho freudiano em relação aos sonhos e, especialmente, a Psicanálise como reorientação dos paradigmas científicos da psicologia.

Mas, é preciso dizer que o esforço sartriano em realizar uma limpeza nos “conteúdos de consciência”, a qual resultou na concepção da transcendência do Ego, implica numa teoria distante de qualquer alusão à noção clássica de “vida interior”. E, portanto, para o existencialista, uma perspectiva em primeira pessoa não implicaria a presença do “Eu” em todos os processos psicológicos, mas sim na certeza do cógito pré-reflexivo em cada ação da consciência.

Mediante a leitura de ambos os autores é possível identificar em Sartre uma certa tendência a um projeto de psicologia concreta esboçado por Politzer anos antes. Apesar de o existencialista não assumir a presença constante do “Eu” nas atitudes da consciência, o autor faz esse esforço filosófico de interpretar os fenômenos psicológicos à luz do

³⁴⁹ Ibid., p. 77.

³⁵⁰ Seja mediante a constante presença do “eu” no entendimento de Politzer ou seja a indispensável presença da consciência intencional em Sartre.

sujeito, ou mais adequadamente às noções sartrianas, à luz do Para-si. Segue-se que, embora o percurso teórico de cada autor tenha sido diferente, as intenções filosóficas são as mesmas: ambos querem se afastar da noção de vida interior vigente no campo científico da psicologia.

Não obstante, falamos apenas sobre um dos princípios que orientam o projeto de psicologia concreto politzeriano. No entanto, falta abordar outro pressuposto imprescindível para um projeto psicológico que pretende-se concreto. Se, de acordo com Politzer, os psicólogos clássicos dispõem de ferramentas científicas que os colocam como “estúpidos” a frente do seu objeto de pesquisa, ou seja: na presença do “paciente. O trabalho do filósofo indicará outro método científico de interpretar o humano.

De acordo com o autor:

O psicólogo terá, então, algo do crítico de teatro: um ato sempre lhe apresentará como segmento do drama que só tem existência no e pelo drama. Seu método não será, portanto, um método de *observação* pura e simples, mas um método de *interpretação*. (POLITZER, 1928, p.68)

O drama a que se refere o pensador dispensa as ressonâncias românticas do termo, mas reporta-se à *vida dramática do homem*, no sentido em que as ações e atitudes humanas devem ser interpretadas sem perder de vista o “cenário” contextual. Tal como uma performance de um artista cênico só é compreendida em relação ao palco e todos os elementos contextuais, o psicólogo com orientação científica concreta interpretará a pessoa a sua frente levando em consideração o meio que a circunda, isto é, suas condições socio históricas-materiais, sua rede familiar e seus relacionamentos interpessoais. Nesse sentido, para o pensador “essa vida dramática apresenta todas as características que tornam uma área suscetível de ser estudada cientificamente”³⁵¹.

Segue-se que, nossa impressão é de que a perspectiva dramática da vida do homem proposta por Politzer expressa uma certa rejeição às teorias excessivamente subjetivas ou objetivas³⁵². Em alguma medida, essa proposição dialoga com o anseio sartriano de

³⁵¹ Ibid., p. 68.

³⁵² A psicologia concreta representa a verdadeira síntese entre a psicologia objetiva e a psicologia subjetiva (POLITZER, 1928, p.188).

constituir uma filosofia da consciência que não recaísse em posições idealistas e realistas. Os dois trabalhos filosóficos apontam para a necessidade de uma teoria que compreenda o *ser-no-mundo* ou a *vida dramática do homem*, em outras palavras, os trabalhos desses autores chamam atenção para a compreensão das condutas das pessoas correlacionadas com o ambiente que as acompanham, não de forma separada e *em-si mesmas* como compreendia a psicologia clássica.

Politzer ressalva que “O drama é *original*. [...] Pois o drama implica o *homem* tomado em sua totalidade e considerado como o centro de um certo número de acontecimentos que, por relacionar-se a uma primeira pessoa, têm sentido”³⁵³. Assim, nos parece que a compreensão do “homem em sua totalidade” integra os princípios do projeto de psicologia concreto politzeriano. E, na mesma direção da compreensão do homem em sua totalidade, o existencialismo sartriano vai dizer que o concreto é a união específica do homem com o mundo³⁵⁴, que “cada uma das condutas humanas, sendo condutas do homem no mundo, pode nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une”³⁵⁵.

Desse modo, faz todo sentido a metodologia *regressivo-progressivo* ou *analítico-sintético* que aparece na Psicanálise Existencial de Sartre, pois tal método heurístico forja-se a partir da compreensão de que homem e mundo estão em constante relação, que a compreensão concreta do humano passa “pela *análise regressiva*, [onde] são levantadas as condições objetivas, isto é, os aportes onde foram constituídas as relações do sujeito com a sociedade desde o nascimento”³⁵⁶ e pela “*síntese progressiva*, que [quer] dizer, a compreensão de como ela se apropriou das condições socio-materiais, como as significou e também as superou”³⁵⁷.

Portanto, no que tange à compreensão do homem em sua totalidade, a convocação da fenomenologia por Sartre se deu em função da capacidade fenomenológica de apreender a realidade humana de uma só vez. Isto é, pela envergadura teórica de abranger

³⁵³ Ibid., p. 187.

³⁵⁴ SARTRE, 2015b, p.43.

³⁵⁵ Ibid., p.44.

³⁵⁶ BOCCA, M. C.; DE FREITAS DA SILVA, C. A.; RIBEIRO SCHNEIDER, D.; FREITAS, S. 2022, p.39.

³⁵⁷ Id., Ibid.

o homem e o mundo ao mesmo tempo, sem tomá-los *a priori* separadamente como duas substâncias distintas. Nessa esteira, o existencialista teve o cuidado de definir os atos de consciência a partir da noção fenomenológica ato-correlato, colocando o cógito pré-reflexivo imediatamente voltado *ao que não é ele*, seja o mundo, o Outro ou o correlato de seu ato irrefletido. Essa tendência teórico-filosófica em não apartar de início a consciência do mundo e de trata-los em sua integralidade nos parece contemplar o pressuposto da compreensão da vida dramática do homem esboçado por Politzer. Sendo assim, podemos considerar que a filosofia sartriana tende para uma teoria psicológica concreta, observando as devidas nuances teóricas entre ambos os autores, mas entendendo que esses pensadores franceses tinham intenções de reorientar os rumos científicos da psicologia do século XX.

III. 3 – DO EXISTENCIALISMO

A partir do que foi explicitado nas páginas anteriores, fica-nos uma questão: O que faz da proposta psicanalítica de Sartre uma “Psicanálise Existencial”? Ora, é evidente para nós que há uma tentativa sartriana de não tomar o mundo e o indivíduo como duas substâncias sem nenhum nexo de ligação. A noção de ser-no-mundo surge como superação dessa tendência clássica em tomar o humano apartado de sua realidade circundante.

A proposta filosófica de Sartre consiste em colocar em “relevo” este ser engajado no mundo, esta consciência que, por definição, se dirige ao que não é ela. Isto é, “ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência”³⁵⁸. Assim, podemos constatar que na própria definição de consciência intencional já está implicado outro ser que não ela: o mundo e/ou o Outro. Portanto, este é o caminho teórico-filosófico encontrado pelo pensador para tratar de uma só vez a relação da consciência com o mundo.

A despeito do tratamento teórico dado à consciência e o mundo em relação, pudemos observar que nosso autor trabalha exaustivamente as condições e o modo de ser da consciência durante sua obra *O Ser e o Nada* (1943). Nessa mesma obra o autor dirá

³⁵⁸ SARTRE, 2015b, p.33.

que devemos partir do *cógito*, mas não do *cógito* de Descartes e sim do *cógito pré-reflexivo*. Ora, o que Sartre quer dizer é que o “ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo”³⁵⁹, mas isso não é suficiente para colocar nosso autor numa posição subjetivista ou apontá-lo como “solipsista”.

Para Sartre, o ponto de partida deve ser o *cógito* porque é a certeza inicial de qualquer investigação sobre o humano. No entanto, nosso autor ressalva que esse ponto de partida é essencial na condição de que possamos deixá-lo³⁶⁰, isto é, na condição de que não fiquemos preso à subjetividade e consigamos ir ao mundo e ao Outro, os quais compõem a realidade humana. Desse modo, a subjetividade que Sartre está se referindo “não é uma subjetividade rigorosamente individual, porque demonstramos que no *cógito* nós não descobrimos só a nós, mas também aos outros”³⁶¹.

Nesse sentido, toda a estrutura e metodologia da psicanálise existencial procurará descrever essa subjetividade entrelaçada no mundo (situação, objetividade). Ora, se pensarmos com cautela, a dinâmica do Para-si como falta que se transcende rumo àquilo que lhe falta, podemos intuir que estamos a falar de um modo de ser da consciência que escapa ao estatuto substancial. Ou seja, a consciência é sempre *movimento* e *ação* no mundo. Dado essa dinâmica da consciência, a psicanálise existencial procurará decifrar o *projeto de ser* dessa consciência, a *escolha original* que atravessa as escolhas particulares e dá o sentido existencial delas. Portanto, é sob a luz desse modo de ser da consciência que Sartre falará em escolha original em vez de complexo e, por consequência, acreditará que o segredo da subjetividade humana está em seu projeto original. Tal concepção psicanalítica se ancora numa onto-fenomenologia que elabora a consciência como sendo o que não é e não sendo o que é.

As leituras da obra sartriana pôde nos mostrar que a fundamentação onto-fenomenológica realizada em *O Ser e O Nada* (1943) não só refletiu nos textos posteriores como gerou uma certa agitação entre os intelectuais e a igreja. A conferência realizada em 1945, a qual deu origem a obra *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), é um texto que representa uma parte do debate de Sartre com alguns marxistas e católicos do

³⁵⁹ SARTRE, 1973, p.21.

³⁶⁰ Cf. SARTRE, 2015b, p. 122.

³⁶¹ SARTRE, 1973, p.21.

século XX. Nessa obra, o autor procurou desembaraçar as confusões que alguns leitores fizeram sobre suas ideias, dado que alguns até intitularam sua filosofia de “teoria burguesa” ou de uma “filosofia do quietismo” e etc.

Segue-se que, o filósofo é bem explícito ao dizer o que ele entende por *existencialismo*: “entendemos por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana”³⁶². Ora, essa afirmação de Sartre na conferência é um modo de fazer referência à noção de ser-no-mundo a partir das críticas recebida, ou seja, nosso autor quer enfatizar que não há verdade ou movimento sem levar em consideração a pessoa e o meio em que ela está inserida.

O que ele entende por existencialismo está intimamente atrelado a onto-fenomenologia elaborada na obra de 1943. No entanto, há uma diversidade de existencialismo para o autor, aquele em que é *ateu* e o existencialismo *cristão*. De acordo com o autor, “o que têm de comum é simplesmente o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos que partir da subjetividade”³⁶³. Porém, Sartre se colocará na esteira do existencialismo ateu, àquele em que não admitirá a existência de um “Deus criador”, e desse modo, “se deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de pode ser definido por qualquer conceito”³⁶⁴, este ser é o *homem*.

Então, entendendo-se como um existencialista ateu, Sartre fará uma defesa na conferência de uma perspectiva filosófica que não define *a priori* o homem, seja por meio do catolicismo com a noção de Deus Criador, ou seja através do materialismo mecanicista onde o homem se torna reflexo do contexto em que está inserido. Para o autor, “o homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque *primeiramente não é nada*”³⁶⁵.

Ora, parece-nos que nesse trecho da conferência há outra alusão explícita às suas fundamentações onto-fenomenológicas, basta nos lembrar que o *Para-si não é o que é*, ou

³⁶² Ibid., p. 10.

³⁶³ Ibid., p. 11.

³⁶⁴ Ibid., p. 12.

³⁶⁵ Id., Ibid.

seja, que o modo de ser ontológico do homem consiste na *ausência de Ser* e, por isso, a relação do Para-si com o Em-si é baseada na *falta*. Em outras palavras, é por *não ser* que o Para-si dirige-se ao Em-si no intuito de Ser-Em-Si-Para-Si, isto é, por não ser que o Para-si *deseja Ser*. Não obstante, é importante perceber que a questão do Nada está intimamente ligada à condição de liberdade do homem, lá em *O Ser e O Nada* o autor já havia dito que “a liberdade coincide no fundo com o nada que está no âmago do homem”³⁶⁶.

Nesse sentido, na conferência, nos parece que o autor procura demonstrar que o existencialismo ateu é aquele que garante a liberdade ontológica do homem, no sentido em que, por não ter uma definição *a priori*, “o homem não é mais que o que ele faz”³⁶⁷. Assim, a impressão que nos causa é que o autor procurou apontar o *sentido prático* de sua filosofia na obra *O Existencialismo é um Humanismo* (1946). Dessa forma, se Deus não existe e, portanto, não há essência que preceda a existência humana, o homem está *abandonado* já que não há em si próprio uma razão pela qual ele deve agir – dado que o homem é nada de Ser – e nem fora de si uma causa que o determine³⁶⁸. Portanto, Sartre ressaltará na conferência que “se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, o homem é livre, o homem é liberdade”³⁶⁹.

As asserções feita pelo autor nessa obra sobre o existencialismo é um modo de recuperar as categorias elaboradas em *O Ser e O Nada* de maneira menos técnica. A recusa à definição *a priori* do homem nos parece que vai ao encontro de uma concepção de consciência não substancial preconizada pela Psicanálise Existencial. Lembremo-nos que, no texto anterior, Sartre diz que o homem é uma “livre unificação” e aqui na conferência “o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que sua vida”³⁷⁰. Ou seja, está nas mãos do homem a constituição de sua natureza, não no poder de um deus criador ou de uma essência *a priori*.

³⁶⁶ SARTRE, 2015b, p. 544-545.

³⁶⁷ SARTRE, 1973, p.12.

³⁶⁸ Ibid., p. 15.

³⁶⁹ Id., Ibid.

³⁷⁰ Ibid., p. 19.

Segue-se que, para nosso autor, o fato de não haver uma natureza prévia que nos defina e nem um Deus que nos atribua essência, implica que nós “estamos sós e sem desculpas”³⁷¹. Há aí uma concepção existencialista de *desamparo* humano, mas não no sentido pessimista, mas no sentido de que não há razão fora da consciência que seja causa das ações humanas³⁷². Dessa maneira, “o desamparo implica sermos nós a escolher nosso ser”³⁷³, ou seja, em termos onto-fenomenológicos, a ausência de Ser do Para-si implica diretamente na liberdade humana de escolher seu próprio ser, de fazer-se através das ações. É nesse sentido que Sartre dirá na conferência que *o homem está condenado a ser livre*.

Ora, o autor explica que “condenado porque não criou a si próprio”³⁷⁴ e aqui essa asserção nos remete imediatamente à questão da *contingência da existência* abordada na obra de 1943. Ou seja, que o Para-si venha ao mundo como Fanon ou como Genet não é da ordem de suas escolhas, está no âmbito da *facticidade do Para-si* e, nesse sentido, nos parece que é por isso que Sartre trate dessa nuance utilizando a metáfora da “condenação”. Não obstante, por outro lado, o homem está condenado a ser livre “porque uma vez lançado ao mundo é responsável por tudo aquilo que fizer”³⁷⁵. Isto é, na conferência, Sartre atrela diretamente a liberdade à responsabilização do homem, dado que na corrente existencialista ateia não há um Deus para o qual se possa atribuir a culpa pelas ações humanas, muito menos uma “Natureza Humana” que carregue o fardo do ser humano.

A impressão que nos fica é que a liberdade em *O Existencialismo é um Humanismo* aparece em sua dimensão prática, pois o autor dirá que “o existencialista quando descreve um covarde, diz que este covarde é responsável por sua covardia”³⁷⁶, ou seja, a pessoa é covarde não porque “o destino quis assim” ou que “Deus o fez desse jeito”, “mas sim porque se construiu como covarde pelos seus atos”³⁷⁷. Portanto, há aqui nessa obra um movimento de responsabilização humana pelo seu ser-no-mundo, e,

³⁷¹ Ibid., p. 15.

³⁷² Aqui, por exemplo, podemos remeter essa afirmação à introdução de *O Ser e O Nada* onde Sartre dirá que a consciência “só poderia, pois, ser limitada por si mesma” (SARTRE, 2015b, p.27).

³⁷³ Ibid., p. 18.

³⁷⁴ Ibid., p. 15.

³⁷⁵ Id., Ibid.

³⁷⁶ Ibid., p. 20.

³⁷⁷ Id., Ibid.

parece-nos, que é a partir dessa compreensão de humano condenado à liberdade que Sartre elaborará uma Psicanálise Existencial no intuito de interpretar as ações que constituem o ser do homem e descobrir através delas um sentido transcendente, isto é, o *projeto original*.

Uma das maneiras de se considerar a psicanálise de Sartre como existencial pode ser aquela referente a resposta que ele fornece à objeção de que sua filosofia é uma espécie de “quietismo”. Ele dirá que, ao contrário, a sua filosofia se opõe ao quietismo porque o existencialista procura definir o homem pela *ação*.³⁷⁸ Assim, definindo o homem pela ação, a proposta de Psicanálise Existencial descrita no capítulo anterior acompanha o entendimento de que o homem está por fazer e, portanto, faz sentido falar em *projetos e escolhas originais* dentro dessa prisma filosófico que interpreta o homem em movimento.

Ademais, o sentido prático da liberdade descrita na conferência aparece também quando o autor diz que “o covarde se faz covarde [e] que o herói se faz herói”³⁷⁹, isto é, nosso autor está sempre considerando o homem em ação, pois “há sempre uma possibilidade para o covarde de já não ser covarde, como para o herói de deixar de ser”³⁸⁰. Assim, tal como na relação conflituosa do Ser-Para-Outro, onde a consciência pode recuperar sua subjetividade a partir de sua ação com o Outro, aqui também homem pode alterar a “objetificação-covarde” de acordo com suas ações.

Em resumo, a perspectiva filosófica sobre o homem adotada em *O Existencialismo é um Humanismo* nos parece ser a mesma elaborada anteriormente em *O Ser e O Nada*. Ocorre que, nessa conferência, as elaborações sartrianas não detém o mesmo rigor técnico-filosófico que há na obra de 1943, aqui nosso autor se propõe a responder questões pontuais no sentido de refletir sobre as implicações práticas de sua onto-fenomenologia. Nesse sentido, o “objeto de estudo” da doutrina existencialista defendida por Sartre está nos moldes da consciência intencional visada pela proposta psicanalítica do autor, ou seja, em diferentes aspectos da mesma filosofia estamos a abordar a mesma coisa: o homem em ação. Portanto, a impressão que nos resta é que a conferência sobre o

³⁷⁸ Ibid., p. 21.

³⁷⁹ Id., Ibid.

³⁸⁰ Id., Ibid.

existencialismo nos fornece alguns sentidos práticos das elaborações teóricas de *O Ser e O Nada*.

O que podemos vislumbrar na obra sobre o existencialismo é que nosso autor muda a ênfase de suas asserções filosóficas para o homem, enquanto no texto de 1943 o filósofo foca nas descrições onto-fenomenológicas da consciência em relação com a situação que lhe cerca. No entanto, na conferência, Sartre procura fazer de suas fundamentações onto-fenomenológicas o aporte teórico que sustentará seu existencialismo e orientará o que ele denomina como *humanismo*.

Ora, se ao longo de toda reflexão sobre a ontologia fenomenológica estamos a falar de uma consciência autônoma e espontânea, que se define por si própria e não por causas “exteriores”, essas concepções serão conservadas e transpostas para o humanismo sartriano. Em outras palavras, o humanismo sartriano tratará do homem que na certeza indubitável do *cógito pré-reflexivo* o Outro já está implicado. Para nosso autor, seu humanismo não se confunde com um “culto da humanidade [que] conduz ao humanismo fechado sobre si”³⁸¹, o humanismo de Sartre reconhece “que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá sobre si”³⁸² e que, por conseguinte, “é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano”³⁸³.

Portanto, a impressão que nos fica é a de que em *O Existencialismo é um Humanismo* o autor abordará as implicações morais que sua onto-fenomenologia incita. Até mesmo a sua postura crítica em relação as teorias realistas e idealistas aparecerá com outra “roupagem” nas asserções da conferência³⁸⁴. Por fim, falar de uma região ontológica que seu modo de ser está condicionado pela negação e, por conseguinte, ao nadificar-se está sempre à distância de si, implica numa concepção de homem sempre por fazer porque ele não está feito. Descrever uma consciência vazia, espontânea e autônoma é referir-se a um homem desamparado que tem de realizar sozinho as escolhas que constituem seu ser.

³⁸¹ Ibid., p. 27.

³⁸² Id., Ibid.

³⁸³ Id., Ibid.

³⁸⁴ “Os limites não são nem subjetivos e nem objetivos, tem antes uma face objetiva e uma face subjetiva. Objetivo porque tais limites se encontram em todo lado e em todo lado são reconhecíveis; subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem os não viver, quer dizer, se o homem não se determinar livremente na sua existência em relação a eles” (SARTRE, 1973, p.22.).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso projeto nesta dissertação foi apresentar ao leitor a reflexão sartriana acerca da consciência humana e os desdobramentos dessa concepção no campo das ciências humanas, sobretudo na área de estudos sobre o comportamento humano e, em especial, nas relações com a psicanálise. Pudemos perceber que o impasse entre as teorias idealistas e realistas levaram nosso autor para o campo da fenomenologia, onde aprendeu com as obras de Husserl sobre os métodos e princípios fenomenológicos que contribuíram fortemente em toda sua trajetória intelectual.

Ao que nos parece, Sartre tinha intenções de captar a consciência em sua relação concreta com o mundo, sem fazer do mundo uma impressão da consciência e sem tomá-la como objeto da mesma natureza que o mundo. Essas intenções se desdobraram numa espécie de recusa à substancialização da consciência, e foi através do conceito de *intencionalidade* que nosso autor conseguiu liberar a consciência de seu aspecto substancial e encontrar a via pela qual ela se relaciona com a realidade a sua volta.

“Toda consciência é consciência de alguma coisa” é a tese fenomenológica que mais ressoou na teoria Sartre. Podemos até dizer que a maneira como o autor se apropriou dessa corrente fez com que a fenomenologia tomasse rumos distintos daqueles vislumbrados por Husserl. Assim, nos parece que Sartre reposicionou esse enunciado fenomenológico à luz de seus interesses filosóficos, em que a noção de Ego na teoria sartriana adquiriu estatuto de “alguma coisa” a partir de sua interpretação da tese husserliana. Desse modo, a partir de agora, para o existencialista, não há mais conteúdos na consciência e a concepção de “vida interior” caiu por terra diante da consciência “vazia”. Tal como Politzer em seu *projeto de psicologia concreta*, nosso autor também fará uma oposição teórica às concepções abstratas consolidadas na psicologia clássica, e a título desse projeto politzeriano, podemos dizer que ambos os autores não mediram esforços para combater a noção de vida interior adotada anteriormente por intelectuais das ciências humanas.

Por outro lado, nosso autor se agarra tão firmemente à noção de intencionalidade que sua concepção de consciência ganha uma originalidade que foge a teoria de Husserl e até mesmo de Brentano. Estamos aqui a falar da *consciência irrefletida* ou do *cógitto pré-reflexivo*. Esse modo de ser da consciência pôde ser alcançado através da redução fenomenológica, mas diferentemente de seu mestre, Sartre não aderiu a concepção do “Ego transcendental” apresentado por Husserl em *Meditações Cartesianas*. A aplicação da redução fenomenológica levará nosso autor ao ato intencional mais imediato e primário da consciência, aquele em que é posicional do objeto e não tético de si. Esse ato intencional é o *irrefletido*, aquele que antecede os demais atos intencionais reflexivos e representa a originalidade filosófica de Sartre no século XX.

Também pudemos analisar de que maneira essa definição da consciência irrefletida impacta na formulação de sua proposta psicanalítica. A Psicanálise Existencial, de inspiração clara e nítida na teoria de Freud, não irá utilizar a concepção de inconsciente tão cara à psicanálise freudiana. Isso se deve à compreensão de que a consciência intencional enquanto age está voltada exclusivamente para o seu “objeto” na ação. Ou seja, na ação a consciência não se posiciona enquanto age, e isto pode soar como uma certa “ignorância” em relação a si própria, que pode nos conduzir à hipótese do inconsciente.

Porém, como explicamos, não há ação inconsciente na teoria sartriana. O fato de que a consciência irrefletida age sem “perceber-se” na ação não implica diretamente que ela esteja agindo de maneira inconsciente. Significa que é preciso de um momento ulterior para que a consciência, através de um ato reflexivo, se posicione e tenha o conhecimento de si agindo no mundo. É preciso frisar que na teoria sartriana estar consciente de algo não implica conhecer esse algo, o conhecimento na onto-fenomenologia não é da ordem da relação imediata do homem com mundo. Desse modo, a não utilização do postulado do inconsciente na psicanálise existencial é atravessada por esta compreensão de que a consciência em seu modo mais basilar e imediato é *não tética de si e posicional do mundo*.

Assim, fica explícito que nosso autor manteve um diálogo constante com teorias de intelectuais passadas, mas sempre numa postura de compreensão crítica diante dessas correntes filosóficas e áreas do saber. Tanto é que nosso autor se volta contra o pai da fenomenologia acusando-o de ter transformado o *noema* em algo irreal, recaindo então

em concepções idealistas do Ser. No entanto, apesar de Sartre discordar de como Husserl conduziu a fenomenologia, nosso autor sempre se utilizou dos princípios fenomenológicos para lidar com suas inquietações filosóficas. Simone de Beauvoir é enfática ao dizer que ele acreditava que a fenomenologia poderia ajudá-lo a superar o impasse entre o idealismo e o realismo, que essa corrente filosófica afirmava a um só tempo a consciência e o mundo. Ora, dessa maneira, é absolutamente compreensível que uma das noções centrais de sua obra seja o *ser-no-mundo*, isto é, que nosso autor tenha a todo momento o cuidado de investigar a consciência em relação com a situação a qual se encontra, tentando elucidar a relação essencial entre o homem e o mundo em que está inserido.

Os desdobramentos dessa concepção de ser-no-mundo aparecem ao longo de toda a obra *O Ser e o Nada*. Pois lá Sartre estreará seu ensaio de ontologia fenomenológica, onde as descrições fenomenológicas demandam fundamentações ontológicas. Nesse sentido, nosso autor estabeleceu duas regiões de Ser, uma correspondente à consciência e, portanto, o humano, que ele intitulou de *Para-si*. A outra correspondente ao mundo, as coisas e toda a realidade que é *Em-si*, que é o que é, absolutamente idêntico a si e sem possibilidade de transformação por si própria. Essas regiões do Para-si e Em-si são componentes do que existe para Sartre, apesar de que, o que existe Em-si não depende do Para-si em seu ser, o mundo e toda realidade independente da consciência e só adquire *sentido e significado* à luz do Para-si. Isto é, “o fenômeno do Em-si, sem a consciência, é um abstrato, mas não seu *ser*”³⁸⁵. Com essa concepção ontológica nosso autor acredita ter se livrado do solipsismo encontrado na fenomenologia de Husserl, pois o Ser-Em-si independe do Ser-Para-si, ou seja, o ser das coisas e do mundo não são postos pela consciência, mas o sentido e o significado de seu ser só podem advir pela consciência. Podemos considerar que este seja um dos eixos centrais da onto-fenomenologia sartriana.

A partir desta categorização onto-fenomenológica, nosso autor trabalha os diversos modos de interação entre a consciência e as coisas do mundo, dando uma profundidade ao Para-si e seus diversos modos de intencionalizar o mundo e os Outros, como é o caso da negação do Ser, da transcendência do Ser e do projeto (frustrado) de Ser do

³⁸⁵ SARTRE, 2015b, p. 759.

Para-si. Durante a obra é possível acompanhar Sartre mostrando a presença da consciência na elaboração do psíquico, na apreensão do mundo através dos estados e emoções e até nos desejos e vontades humanas. Não há um *a priori* conceitual ou natureza humana que defina o modo de ser da consciência, sua subjetividade é produto de suas ações no mundo e, sobretudo, na relação do Para-Outro.

Em certo sentido, nosso autor procurou se afastar de qualquer aspecto mecanicista relacionado ao modo de ser da consciência, reposicionando o homem em sua situação e colocando-o como legislador de si, criador de valores e livre. Sartre estabeleceu um paradoxo na existência humana ao “condenar o homem à liberdade”, ao dizer que o homem é “condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo quanto fizer”³⁸⁶. Nosso autor parte de um prisma em que a existência da consciência é *contingente* mas a responsabilidade de seu ser-no-mundo é dela. Assim, a maneira de interpretar as condutas humanas na Psicanálise Existencial parte desses pressupostos onto-fenomenológicos do Para-si (consciência) com Em-si (mundo), do Ser-Para-Outro, do ser-no-mundo, da liberdade e responsabilidade das ações da consciência em situação e, não menos importante, do projeto de Ser do Para-si que só pode se dar por acabado na morte do homem.

Por fim, a leitura das obras existencialistas nos causa a impressão de que Sartre se encontra ao lado dos/das grandes intelectuais do século XX, juntamente com Freud e Politzer, os quais procuraram reorientar os paradigmas das ciências humanas para dar conta das questões sociais de sua época. Atualmente, no século XXI, nos parece que intelectuais desta envergadura são imprescindíveis para a compreensão de nossa sociedade atual, por isso fez-se necessário a pesquisa sobre o presente tema desta dissertação.

³⁸⁶ SARTRE, 1973, p.15.

BIBLIOGRAFIA

- BEAUVOIR, S. *A força da idade*. Tradução de Sérgio Millet – 2.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BOCCA, M. C.; DE FREITAS DA SILVA, C. A.; RIBEIRO SCHNEIDER, D.; FREITAS, S. No Limite: Um Olhar Sartriano acerca da Relação Psicoterapêutica com uma Cliente Borderline. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 37–57, 2022. DOI: 10.26512/rfmc.v10i2.48397. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/48397>. Acesso em: 9 jun. 2023.
- BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister. New York: Routledge, 2005.
- BORNHEIM, G. A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Introdução e notas Homero Santiago. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FANON, F. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes*. In: II COLÓQUIO INTERNACIONAL SOBRE SARTRE, Anais n° 2, 2019, Maringá/PR.
- FREUD, S. *Obras completas, volume 4: a interpretação dos sonhos (1900)*. Tradução Paulo César Souza. 1. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- GENET, J. *Diário de um ladrão*. 2.Ed. Rio de Janeiro, RJ: Gráfica Record Editora, 1968.
- HEIDEGGER, *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução Márcio Suzuki – Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

- _____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I*. Editado por Stephan Strasser. Tradução Pedro M. S. Alves – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- LOPES, R. L. Tradução do Texto de Jean-Paul Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. **Veredas FAVIP**, Caruaru, Vol.2, n. 01, pp. 102-107, jan/jun. 2005.
- MOURA, C. E. *Psicanálise Existencial, Existencialismo e História: a dimensão sócio-material e a autenticidade no processo de construção de si*. São Carlos: Edufscar, 2016.
- MOUTINHO, L. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1995.
- PAICHELER-HARROUS, G. *A invenção da psicologia moderna*. Tradução de Maria Helena Souza Patto e Luiz Eduardo de Vasconcelos Moreira. – São Paulo: Benjamin Editorial, 2018.
- PEREIRA DIAS, M. *Vínculos e limites do Existencialismo sartriano na teoria das ciências humanas de Frantz Fanon*. **Revista Fermentario**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 130–147, 2022. DOI: 10.47965/fermen.16.1.10. Disponível em: <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/fermen/article/view/1590>. Acesso em: 14 jan. 2023.
- PEREIRA DIAS, M.; SOUZA, H. *Projeto de Psicologia Concreta e Psicanálise Existencial*. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 145–161, 2022. DOI: 10.26512/rfmc.v10i1.47778. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/47778>. Acesso em: 24 abr. 2023.
- POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira e Silva. 2ª Edição. Piracicaba: Editora Unimep, 2004.
- SARTRE, J. *A imaginação*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.
- _____. *Ensaio Sobre a Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Introdução e notas Sylvie Le Bon. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015a.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- _____. *Questão de Método*. São Paulo, SP: Nova Cultura, 1987.
- _____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Coleção os Pensadores XLV. 1º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- _____. *O Imaginário – Psicologia Fenomenológica da imaginação*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.
- _____. *O ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015b.
- _____. *Saint Genet: Ator e Mártir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- SASS, “A concepção sartriana de ego transcendental” *In: Educação e Filosofia*. Uberlândia, jul/dez 1999.



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**UMA DESCRIÇÃO DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL
E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A PSICANÁLISE EXISTENCIAL**

MATHEUS PEREIRA DIAS

Brasília, 2023.

MATHEUS PEREIRA DIAS

**UMA DESCRIÇÃO DA CONSCIÊNCIA INTENCIONAL E SUAS
IMPLICAÇÕES PARA A PSICANÁLISE EXISTENCIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para obtenção de grau Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Herivelto P. Souza

Brasília, junho de 2023.

AGRADECIMENTOS

Aos meus antepassados que suaram e trabalharam nessa terra para que hoje pudesse estar aqui. Vivos ou mortos, àqueles que carregou no peito nessa estrada da vida.

Aos meus familiares que com pouco recurso e muita sabedoria me encaminharam nos caminhos do estudo, especialmente minha mãe Luiza Bela Pereira.

A minha noiva Victoria Regina que está comigo em todos os projetos da vida, que desperta em mim o que há de mais humano: o amor.

Ao orientador Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza que acolheu minhas indagações filosóficas, trabalhou comigo na pesquisa e no estágio, dedicando tempo e atenção para que pudesse chegar nesta dissertação.

A comunidade acadêmica de UnB, em especial o Departamento de Filosofia e todo o corpo docente, discente, técnicos e funcionários que deram condições de realizar uma pós graduação na universidade pública da capital do país.

A Universidade Federal de Goiás que me iniciou no universo acadêmico e filosófico, em especial a Regional Goiás, o departamento de filosofia e o Dafil.

A CAPES por financiar esta pesquisa e garantir o incentivo à pesquisa científica no Brasil.

RESUMO

A Psicanálise Existencial é um dos últimos assuntos abordados na obra *O Ser e O Nada* (1943) do filósofo Jean-Paul Sartre. Apesar da nítida inspiração freudiana, Sartre irá propor uma interpretação das condutas humanas a partir de uma fundamentação ontogenomológica do homem e do mundo. Este trabalho tratará de apresentar os laços estreitos entre o filósofo francês e o alemão Edmund Husserl (1859-1938), explicitando de que modo Sartre absorveu as ideias fenomenológicas e qual o alcance dessas ideias dentro de sua filosofia. Iremos expor as principais noções filosóficas do autor que sustentam sua proposta psicanalítica, fazendo algumas referências à psicanálise freudiana, mas no intuito de colocar em relevo a originalidade da noção sartriana de consciência construída ao longo de suas obras. Também faremos uma interlocução com Georges Politzer no intuito de encontrar semelhanças entre a proposta de Sartre e o movimento crítico feito pelo pensador em relação aos cânones teóricos do campo da psicologia. Dessa maneira, pretendemos localizar o filósofo existencialista ao lado daqueles intelectuais que tentaram reorientar os paradigmas das ciências humanas a partir do conjunto de obras existencialistas. Portanto, o intuito desta dissertação é perceber quais as implicações que a concepção sartriana de consciência pode ter no campo das ciências humanas e como o existencialismo sartriano pode ser útil na compreensão da sociedade e do humano contemporâneo.

Palavras-chave: Filosofia Francesa; Consciência; Fenomenologia; Psicanálise Existencial.

ABSTRACT

Existential Psychoanalysis is one of the last subjects addressed in the work *Being and Nothingness* (1943) by philosopher Jean-Paul Sartre. Despite the clear Freudian inspiration, Sartre will propose an interpretation of human behavior based on an onto-phenomenological foundation of man and the world. This paper will try to present the close ties between the French philosopher and the German Edmund Husserl (1859-1938), explaining how Sartre absorbed the phenomenological ideas and what is the scope of these ideas within his philosophy. We will expose the author's main philosophical notions that sustain his psychoanalytic proposal, making some references to Freudian psychoanalysis, but with the intention of highlighting the originality of Sartre's notion of consciousness built throughout his works. We will also establish an interlocution with Georges Politzer in order to find similarities between Sartre's proposal and the critical movement made by the thinker in relation to the theoretical canons of the field of psychology. In this way, we intend to locate the existentialist philosopher among those intellectuals who tried to reorient the paradigms of human sciences based on the existentialist works. Therefore, the purpose of this dissertation is to understand what implications the Sartrian conception of consciousness can have in the field of human sciences and how Sartrian existentialism can be useful in the understanding of society and contemporary human beings.

Keywords: French Philosophy; Consciousness; Phenomenology; Existential Psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO I	10
I.1 – IMPORTÂNCIA DA FENOMENOLOGIA.....	10
I.2 – MANEJO COM A FENOMENOLOGIA.....	17
CAPÍTULO II	38
II. 1 – DAS REGIÕES DE SER E ONTO-FENOMENOLOGIA	38
II. 2 – A QUESTÃO DO NADA.....	45
II. 3 – DIMENSÕES DO PARA-SI.....	58
II. 4 – DIMENSÕES DO PARA-OUTRO.....	69
CAPÍTULO III	81
III. 1 – PSICANÁLISE EXISTENCIAL	81
III.2 – A FILOSOFIA EXISTENCIALISTA E O PROJETO DE PSICOLOGIA CONCRETA.....	91
III. 3 – DO EXISTENCIALISMO.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
BIBLIOGRAFIA	110

INTRODUÇÃO

Este texto tem como proposta apresentar a filosofia de um dos pensadores franceses mais influentes do século XX, Jean-Paul Sartre, que nasceu no ano de 1905 e morreu no ano de 1980 em Paris. Tendo escrito diversos textos sobre política, literatura e filosofia, Sartre ficou conhecido por ser o “filósofo da liberdade” e propulsor do Existencialismo francês. Do ponto de vista da academia filosófica, o autor se alinhou com uma corrente do pensamento conhecida como Fenomenologia, a qual teve o filósofo alemão Edmund Husserl como um dos grandes formuladores.

Desde jovem, Sartre atrelava suas inquietações filosóficas com a psicologia, tendo encontrado na fenomenologia uma maneira consistente de abordar questões sobre a mente humana, o comportamento e a subjetividade de modo geral. Seus primeiros escritos versaram sobre as questões do Ego, das emoções, da imaginação e até cogitou fazer um tratado de psicologia fenomenológica, projeto que foi abandonado em seguida, tendo sido publicado somente uma parte, que conhecemos hoje por *Esboço para uma teoria das emoções* (1939). No entanto, o impacto intelectual e social do pensador francês veio com uma obra posterior intitulada *O Ser e o Nada*, que foi publicada durante a ocupação nazista na França em 1943.

Essa obra contém de forma extensa e sistematizada todas as reflexões que Sartre veio desenvolvendo ao longo de sua trajetória intelectual, simbolizando de certa maneira uma “ruptura” com seu mestre fenomenólogo e apresentando noções centrais que caracterizaram sua filosofia. Nela encontraremos um filósofo que se apropriou de pensamentos que lhe antecederam e que formulou de maneira original conceitos que contribuem para a compreensão do humano, da vida e da sociedade do século XXI.

Nesse sentido, esta pesquisa acadêmica tomará essa obra sartriana como eixo central das reflexões, pois é neste livro que Sartre condensa sua filosofia e propõe uma *Psicanálise Existencial* a partir de reflexões sobre o Ser, o Não-Ser, a existência, o humano, o Outro, o Tempo etc. Neste escrito faremos um recorte no desenvolvimento intelectual do autor com o propósito de mostrar a continuidade do pensamento sartriano ao longo de seus textos até chegar em *O Ser e o Nada*. O intuito é percorrer junto com o

filósofo os conceitos fundamentais que estruturam a proposta existencial psicanalítica e apresentar ao leitor uma sistematização de sua concepção.

No início desta dissertação faremos um retorno às ideias centrais da Fenomenologia através dos textos de Husserl, apresentando as noções fenomenológicas que deram suporte às inquietações filosóficas e psicológicas de Sartre. A ideia é partir dos primeiros textos sartrianos, nos quais emerge seu contato com fenomenologia e o modo pelo qual a conceitualidade husserliana é compreendida, para então adentrarmos na obra *O Ser e o Nada* já familiarizados com os conceitos sartrianos.

O objetivo do primeiro capítulo é mostrar o envolvimento do autor com a Fenomenologia, bem como as suas intenções com essa corrente do pensamento filosófico. Nessa parte trabalharemos textos de Husserl e Sartre que mostram como o existencialista foi se apropriando da noção de *intencionalidade* a partir de suas inquietações filosóficas. Procuraremos elucidar de que maneira nosso autor conduz a tese fenomenológica de que “*Toda consciência é consciência de alguma coisa*” em prol de suas indagações teóricas. Neste capítulo pretendemos apresentar um Sartre se apropriando das noções fenomenológicas e estabelecendo fundamentações essenciais para a compreensão da filosofia existencialista.

No segundo capítulo recuperaremos algumas querelas de Sartre com o pai da fenomenologia a título de adentrar na obra *O Ser e o Nada*. Iniciaremos esta parte com a exposição da crítica sartriana ao idealismo husserliano, que simboliza o afastamento do filósofo em relação ao seu mestre. Chamaremos atenção para a constituição de sua *ontologia fenomenológica* que fornecerá os alicerces teóricos de interpretação da realidade humana. Munidos dessa categorização onto-fenomenológica realizaremos um recorte no texto sartriano a fim de colocar em relevo os conceitos essenciais que sistematizam a Psicanálise Existencial. Assim, desenvolveremos noções como as de *ser-no-mundo*, *negação*, *transcendência*, *ipseidade*, *facticidade*, *temporalidade* e *ser-para-outro*.

Esse capítulo se concentrará na caracterização do paradoxo que é a vida humana em constante relação com o mundo e toda situação que lhe atravessa. Trabalharemos a relação da consciência consigo e com o Outro na elaboração do subjetivo, abordaremos o modo de agir da consciência diante outra consciência e das coisas do mundo. Também colocaremos em destaque os pressupostos ontológicos que influenciam no modo de ser

da consciência, sobretudo na constituição de valores, na liberdade de escolha e na elaboração do seu projeto de ser.

Segue-se que, no terceiro capítulo abordaremos a estrutura psicanalítica proposta por Sartre, tentando apresentar seus princípios e ponto de partida à luz da fundamentação onto-fenomenológica desenvolvida em *O Ser e o Nada*. Falaremos da inspiração freudiana por parte do autor e como ele interpreta certas noções essenciais da psicanálise de Sigmund Freud (1856-1939), como, por exemplo, o *inconsciente*. Apresentaremos o método de interpretação sartriano elaborado em consonância com as fundamentações onto-fenomenológicas, bem como as aproximações e nuances entre a teoria de Sartre e o *projeto de psicologia concreta* esboçado por Georges Politzer (1903-1942).

Nosso intuito é chamar atenção para as categorias sartrianas na tentativa de demonstrar como a construção do existencialismo se dá em diálogo com paradigmas caros às ciências humanas. Desse modo, faz-se necessário a interlocução com Politzer a título de identificação do pensamento sartriano no movimento crítico do século XX à psicologia clássica, sobretudo com o surgimento da *Interpretação dos Sonhos* (1900) de Freud. Nesta pesquisa pretende-se sistematizar os motivos e inquietações filosóficas que nortearam a trajetória intelectual de Sartre, os quais o colocaram em diálogo com outras áreas do saber, de onde, em parte, resultaram a originalidade do autor e sua centralidade para o pensamento contemporâneo.

CAPÍTULO I

Iniciaremos este texto com uma exposição geral do envolvimento de Sartre com a Fenomenologia. Trataremos de apresentar a inquietação filosófica central que o faz procurar a corrente fenomenológica, apresentando as noções basilares dessa corrente e a maneira como Sartre a utiliza. Para isso nos deteremos nos primeiros textos do autor francês onde ele aborda questões filosóficas que são transversais à psicologia a partir da fenomenologia.

I.1 – IMPORTÂNCIA DA FENOMENOLOGIA

Uma maneira de abordar a filosofia de Sartre pode ser aquela dentro de um horizonte histórico filosófico, em que as questões trabalhadas transitam entre a psicologia e a filosofia, estabelecendo uma linha tênue entre ambas as áreas. Esse filósofo concebeu uma teorização importante acerca da consciência em constante diálogo com questões de seu tempo e questões que lhe antecederam. O mote inicial para sua reflexão pode ser apontado num curto artigo de 1939 intitulado *Une Idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*¹, onde o jovem pensador começa seu escrito com as seguintes palavras: “‘Ele comia com os olhos’. Esta frase e muitos outros signos marcam bastante a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer”².

Em alguma medida Sartre está fazendo alusão à tradição epistemológica da filosofia, onde é possível identificar no curso histórico posições realistas e idealistas. Quem também lidou com esse dualismo fora Henri Bergson (1859-1941), o qual tentou superar tal dicotomia em seu texto *Matéria e Memória* de 1896. Para já, podemos

¹ Uma ideia fundamental da Fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. Tradução nossa.

² LOPES, R. L. Tradução do Texto de Jean-Paul Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. **Veredas FAVIP**, Caruaru, Vol.2, n. 01, pp. 102-107, jan./jun. 2005.

assinalar esquematicamente que uma posição *realista* é aquela “segundo a qual o ser é independente do conhecimento atual que podem ter os sujeitos conscientes; *esse* não é equivalente a *percipi*”³, em outras palavras, a “coisa concreta” está além de suas aparências, no sentido de que as aparências não correspondem fielmente à coisa da qual é aparência. Por outro lado, uma posição *idealista* “consiste em reduzir toda existência ao pensamento, no sentido mais amplo da palavra *pensamento*”⁴. Em relação ao realismo, podemos dizer que “o idealismo opõe-se assim ao realismo ontológico, ou, numa só palavra, à ontologia, que admite uma existência independente do pensamento”⁵.

Nesse sentido, tanto Sartre quanto Bergson, a seus modos, acreditam que tais posições são excessivas. Sartre, por exemplo, fará uma provocação em seu artigo nos seguintes termos: “O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo conjunto de ‘conteúdos da consciência’, uma ordem desses conteúdos. O filósofo alimentador!”⁶. A partir dessa colocação, o filósofo travará uma disputa intelectual contra o que ele inicialmente chamará de “filosofia digestiva”.

Dessa forma, os primeiros textos filosóficos de Sartre farão esse embate contra as teorias realista e idealista da mente. Entretanto, cabe-nos perguntar de que modo o pensador fará esse embate teórico. Ora, basta ater-nos ao título de seu artigo para já termos pistas importantes a esse respeito: “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade”. Aí está bem explícito qual será o meio utilizado por Sartre para tentar superar essa dicotomia vigente na tradição da teoria do conhecimento.

A fenomenologia é sistematizada por Husserl no sentido de ultrapassar as dificuldades relacionada ao acesso às essências dos objetos científicos. Os textos *Meditações Cartesianas e Conferência de Paris* de 1931 podem nos fornecer os princípios básicos dessa filosofia. A conferência de Paris foi realizada no ano de 1929 na Sorbonne, em que Husserl havia sido convidado pelo Instituto de Estudos Germanísticos

³ LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico de filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia – São Paulo: Martins Fontes, 1993. P.926.

⁴ Ibid., p. 487.

⁵ Id., Ibid.

⁶ LOPES, R. L. Tradução do Texto de Jean-Paul Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. **Veredas FAVIP**, Caruaru, Vol.2, n. 01, pp. 102-107, jan./jun. 2005.

e pela Sociedade Francesa de Filosofia⁷ para fazer uma apresentação de seus estudos. Essa conferência culminou na ordenação do seu discurso e na elaboração do texto mencionado com publicação dois anos depois do evento.

O que Husserl se propôs apresentar para a comunidade acadêmica francesa foi o seu método da *epoché fenomenológica*, que seria “o método radical e universal por via da qual eu me capto puramente como eu, como a vida de consciência que me é própria, na qual e através da qual o mundo objetivo no seu todo é para mim”⁸. Assim, o pai da fenomenologia pretendeu se afastar do que ele chamou de *reflexão natural* que consistia em tomar de antemão o mundo como dado, como existente. Em contraposição a esse tipo de reflexão, o fenomenólogo propôs uma *reflexão fenomenológico-transcendental* que pretende colocar o mundo em “suspensão”, ou seja, não tomar como dado a existência do mundo, suspender os juízos acerca do ser ou não ser do mundo durante o exercício meditativo.

Mediante esse tipo de reflexão é possível realizar uma espécie de autorreflexão fenomenológica onde pretende-se *reduzir* o eu natural humano a um *campo transcendental* indubitável, ou, nas palavras do autor, *apodítico*. O que garantirá a apoditicidade de alguma coisa é o seu caráter *evidente*, ou seja, *algo que é captado como ele próprio através de juízos imediatos*. Em outras palavras, o que é evidente percebe-se sem a mediação de atos reflexivos, é algo da ordem do *instantâneo* e do *direto*. Desse modo, Husserl tal como Descartes quer alcançar um princípio sólido para erguer sua filosofia, e tal princípio, para o pai da fenomenologia, será o *Ego transcendental* alcançado pelo método da redução fenomenológica (*epoché*).

A redução fenomenológica nos colocará diante das *vivências de consciência*, as quais:

são também denominadas *intencionais*, em que a palavra ‘intencionalidade’ não significa, então, outra coisa senão essa propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência *de* qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cógit*o, o seu próprio *cogitatum*. (HUSSERL, 2013, p. 71)

⁷ Cf. HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Editado por Stephan Strasser. Tradução Pedro M. S. Alves. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

⁸ Ibid. p. 58.

Dessa maneira, Husserl apontará que as descrições da região referente ao *cógitio* serão denominadas de *descrições noéticas* e as descrições do *cogitatum* do respectivo *cógitio* serão nomeadas de *descrições noemáticas*.⁹

É importante frisar que Husserl não inventou esse conceito de intencionalidade. É uma noção antiga que remonta o ceticismo filosófico, mas que foi amplamente utilizada por um filósofo chamado Franz Brentano (1838-1917), professor de Husserl nos anos em que deu aula em Viena. Brentano, em seu texto de 1874 intitulado *Psychologie vom empirischen Standpunkte*¹⁰, fará um esforço teórico de distinguir fenômenos físicos de fenômenos psíquicos. Acerca dos fenômenos psíquicos o filósofo dirá:

Todo fenômeno mental é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamavam de in-existência intencional (ou mental) de um objeto, e o que poderíamos chamar, embora não de forma totalmente inequívoca, de referência a um conteúdo, direção para um objeto (que não deve ser entendido aqui como significando uma coisa), ou objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui algo como objeto em si mesmo, embora nem todos o façam da mesma maneira. Na apresentação, algo é apresentado, no julgamento, algo é afirmado ou negado, no amor amado, no ódio odiado, no desejo desejado e assim por diante (BRENTANO, 2005, p.68. Tradução livre).¹¹

É com base nessa caracterização de fenômenos psíquicos feita por Brentano que Husserl dirá que a intencionalidade é a “propriedade universal e fundamental da consciência”. Assim, seu método fenomenológico (*epoché*) terá como objetivo descrever

⁹ Ibid. p. 74.

¹⁰ Não há ainda tradução para esse livro em português. A tradução para a língua inglesa tem por título *Psychology from an Empirical Standpoint*, o qual pode ser traduzido para português como *Psicologia de um ponto de vista empírico*. Cf. BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister. New York: Routledge, 2005.

¹¹ Não havendo indicações contrárias, as traduções a seguir serão de responsabilidade do autor da dissertação. Citação na tradução inglesa: “Every mental phenomenon is characterized by what the Scholastics of the Middle Ages called the intentional (or mental) inexistence of an object, and what we might call, though not wholly unambiguously, reference to a content, direction toward an object (which is not to be understood here as meaning a thing), or immanent objectivity. Every mental phenomenon includes something as object within itself, although they do not all do so in the same way. In presentation something is presented, in judgement something is affirmed or denied, in love loved, in hate hated, in desire desired and so on”.

os atos intencionais de cada fenômeno psíquico. A *epoché fenomenológica*, nesse caso, possibilitará a caracterização da *noese* e do *noema* em cada ato mental. Segue-se que, é a partir dessa concepção de que os fenômenos psíquicos possuem a *in-existência intencional*¹² do objeto que Husserl elaborará sua tese de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”.

Por outro lado, Sartre se apoiará sobre a tese da consciência elaborada pelo pai da fenomenologia porque viu nessa concepção de mente uma saída para o impasse epistemológico (dualismo entre realismo e idealismo). Simone de Beauvoir ressalva a importância que a fenomenologia teve para Sartre: “[...] a fenomenologia atendia exatamente às suas preocupações: ultrapassar a posição do idealismo e do realismo, afirmar a um só tempo a soberania da consciência e a presença do mundo tal como se dá a nós”¹³. O que fica explícito nos primeiros textos filosóficos do existencialista francês é uma certa tendência a não transformar o mundo e a consciência em duas substâncias apartadas entre si. Desse modo, influenciado pela concepção fenomenológica da consciência, Sartre dirá que “a consciência e o mundo são dados ao mesmo tempo: exterior por essência a consciência, o mundo é, por essência relativo a ela”¹⁴. Então, nos parece que o dualismo entre realismo e idealismo faz parte de um desdobramento filosófico ancorado numa perspectiva da mente e do mundo como substâncias distintas entre si, posição esta que foi conservada ao longo da história da filosofia, desde seu aparecimento com o cartesianismo.

Ora, é preciso salientar que a perspectiva filosófica adotada por Sartre face à noção de consciência (ou espírito, mente etc.) tem implicações diretas em outra área do saber paralela à filosofia, a saber: a psicologia. O que queremos chamar atenção é para o fato de que Sartre está refletindo sobre alguns fundamentos das ciências humanas que edificaram em larga medida a área do saber da psicologia. Por consequência, o embate com a “filosofia digestiva”, a partir dos alicerces fornecidos pela fenomenologia, nos

¹² O prefixo “in” de in-existência intencional não implica em negação da existência, significa o “existir em”, uma espécie de posicionamento do objeto no próprio ato psíquico, tal como no ato da dúvida há o “duvidoso” (objeto intencional), no do ódio há o “odioso”, no amor o “amado” e assim por diante. Neste trabalho o sentido utilizado de “in-existência intencional” corresponde à localização do objeto no ato psíquico.

¹³ BEAUVOIR, 2009, p. 117.

¹⁴ LOPES, R. L. Tradução do Texto de Jean-Paul Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. **Veredas FAVIP**, Caruaru, Vol.2, n. 01, pp. 102-107, jan/jun. 2005. Pág.: 106.

colocará em terrenos de discussões que atravessam tanto o campo da filosofia quanto o campo da psicologia, como é o caso das questões acerca da mente humana, do Ego, da personalidade e da subjetividade de modo geral.

É possível constatar que os primeiros textos sartrianos refletem justamente sobre as questões mencionadas, como é o caso da *Transcendência do Ego* (1934) onde o filósofo procurou refletir sobre a noção de Ego a partir de fundamentações fenomenológicas; *A imaginação* (1936) que consiste em refletir sobre o estatuto teórico das imagens mentais à luz dos métodos fenomenológicos; o *Esboço para uma teoria das emoções* (1938) onde Sartre meditou sobre as emoções à luz de uma consciência intencional. Em suma, os textos que antecedem *O Ser e o Nada* (1943) simbolizam o esforço teórico do autor em se apropriar das noções de Husserl e ao mesmo tempo refletir sobre questões filosóficas tangentes à psicologia.

Já *O Ser e o Nada* apresenta uma filosofia sartriana apropriada das noções fenomenológicas e, a partir da interpretação de Sartre acerca da fenomenologia husserliana, essa obra se desenvolveu concatenando descrições fenomenológicas com fundamentações ontológicas, por isso que o subtítulo do texto é *ensaio de ontologia fenomenológica*.¹⁵ Ora, nessa obra, considerada por muitos a obra “magistral” do autor, as reflexões fenomenológicas desenvolvidas ali impõem uma fundamentação ontológica, e, por consequência, veremos referências ao texto no sentido de ser uma *ontofenomenologia*.

Os estudos contidos na obra pretendem englobar toda a existência humana. Sartre faz um grande esforço teórico para dar conta de questões relacionadas ao Ser, ao Não-Ser, à consciência, ao mundo, ao tempo, ao Outro, à objetividade e à subjetividade. Não menos importante, mas bastante significativo para nossa pesquisa, *O Ser e O Nada* também contém uma parte específica sobre a Psicanálise, ou melhor, sobre *Psicanálise Existencial*, o que nos parece ser coerente com toda a trajetória teórica do autor desde suas primeiras obras sobre a questão do Ego.

Nesse sentido, o cuidado do autor em elaborar uma teoria da consciência que não polarizasse num subjetivismo absoluto (idealismo) e nem recaísse numa objetividade

¹⁵ No próximo capítulo recuperaremos a argumentação do autor que o fez passar das descrições fenomenológicas para as fundamentações ontológicas.

absoluta (realismo) o levou para a corrente fenomenológica do pensamento filosófico. Ora, só a fenomenologia possibilita teoricamente colocar a consciência e o mundo ao mesmo tempo, sem reduzir o mundo aos atos da consciência e nem resumir a consciência uma coisa entre outras coisas do mundo. A tese de que *toda consciência é consciência de alguma coisa* simboliza para Sartre uma *filosofia da transcendência*¹⁶ onde o modo de ser da consciência, baseado na intencionalidade, é um “se manifestar rumo a, arrancar-se da úmida intimidade gástrica para esgueirar-se, longe, para além de si, rumo ao que não é si...”¹⁷. Assim, nas primeiras partes de *O Ser e O Nada* o autor desenvolve este raciocínio e diz que o *concreto é o “ser-no-mundo”*¹⁸, justamente porque é fiel a sua posição inicial de que consciência e mundo têm existências concomitantes, e que o concreto é a consciência-no-mundo, ou seja, consciência e mundo numa constante relação.

Cabe-nos ressaltar que essa noção de *concreto* assumirá certa relevância nesta pesquisa. Há um filósofo chamado Georges Politzer (1903-1942) que fez uma investigação sobre algumas correntes psicológicas no intuito de identificar pressupostos idealistas que se consolidaram na psicologia. Chamaremos Politzer para a discussão na intenção de posicionar o pensamento sartriano à luz do *projeto de psicologia concreta* esboçado na obra *Crítica dos Fundamentos da Psicologia* (1928). A maneira pela qual tentaremos situar Sartre face ao projeto de psicologia concreta será mediante a própria noção de concreto. Veremos que a postura sartriana de se afastar da dicotomia entre realismo e idealismo se aproxima do que Politzer compreende por concreto. Em outras palavras, procuraremos estabelecer elos entre os fundamentos da Psicanálise Existencial e os pressupostos da psicologia concreta para confrontar as teorias psicanalíticas de Freud e Sartre.

Ademais, a pretensão desta pesquisa acadêmica e filosófica também visa compreender em que medida Sartre se apropria das noções fenomenológica e como ele se utiliza dessas noções para refletir sobre questões da consciência, da constituição de

¹⁶ Ibid. pág. 106.

¹⁷ Ibid. pág. 106.

¹⁸ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis, Rj: Editora Vozes, 2015b. p. 43.

personalidade e da relação do homem com o mundo e com os Outros. Nessa sequência, daremos uma atenção especial a proposta de Psicanálise Existencial para verificar a efetividade desse horizonte onto-fenomenológico fornecido por Sartre em relação a Psicanálise originalmente fundada por Sigmund Freud (1856-1939). Para tanto, aqui queremos refletir sobre: Em que medida a Psicanálise Existencial pode ser considerada uma proposta concreta de descrições das ações humanas? Quais os aspectos são semelhantes com o que Freud propôs e quais são diferentes?

Por fim, para iniciar essa empreitada começaremos pelo que há de mais central na filosofia sartriana, sua *concepção de consciência*.

I.2 – MANEJO COM A FENOMENOLOGIA

Uma das maneiras pelas quais Sartre procurou fazer o combate intelectual contra a “filosofia digestiva” foi através da *limpeza* dos “conteúdos de consciência”. Ora, o autor compreende que “dissolver as coisas na consciência” é uma maneira idealista de teorizar as relações da consciência com o mundo. Ainda em seu primeiro artigo sobre a intencionalidade de Husserl, Sartre assinala que

Vós vedes esta árvore aqui, pois sim. Mas vós a vedes no lugar mesmo onde ela está: à borda do caminho, no meio da poeira, só é torcida sob o calor, a vinte léguas do mediterrâneo. Ela não saberá entrar na nossa consciência, pois *ela não é da mesma natureza que esta* (LOPES, 2005, p.106).¹⁹

Aqui Sartre vê um problema da tradição filosófica em atribuir certa *identidade de essência*²⁰ entre o mundo e a consciência humana. Para o autor, a intencionalidade faz com que sejamos lançados “rumo ao que não é si”, “perto da árvore e entretanto fora dela”²¹ sem dissolver o mundo em “conteúdos de consciência”, impressões ou imagens mentais.

¹⁹ Grifo nosso.

²⁰ Sartre abordará mais detalhadamente essa questão da identidade de essência e existência entre o mundo e a consciência em seu texto *A imaginação* (1936).

²¹ LOPES, 2005, p.106.

O trabalho de limpeza da consciência tem sua forte teorização em *A Transcendência do Ego*, é lá que Sartre pretende aprofundar a reflexão sobre o modo de ser da consciência a partir de pressupostos fenomenológicos. Em resumo, Sartre quer investigar se o que entendemos por “Eu”²² ou “Ego” existe *na* consciência, seja a título de conteúdo ou a título de essência.

Não é estranho que a primeira parte dessa obra seja uma meditação sobre a existência *de fato*²³ ou de *direito* do “Eu” na consciência. O autor tomará precauções com certas tendências filosóficas, levadas a cabo pelos neokantianos e os empiriocriticistas, que pretendem teorizar sobre um “Eu” *formal* e fazer essa noção de direito passar ao âmbito dos fatos. Para o autor, a consciência transcendental de Immanuel Kant (1724-1804) “é apenas o conjunto das condições necessárias à existência de uma consciência empírica”²⁴, por conseguinte, julgar sobre a existência de um “Eu” a partir das noções formais de Kant é julgar sob o ponto de vista de *direito* e não sob o ponto de vista dos *fatos*.

Desse modo, o interesse sartriano é verificar se há *de fato* a existência de um “Eu” na consciência, o que efetivamente significa um projeto de descobrir se *existencialmente* há conteúdos na consciência. Nesse sentido, o autor acredita que para “resolver o problema da existência *de fato* do Eu na consciência, encontraremos em nosso caminho a fenomenologia de Husserl”²⁵, precisamente porque ela nos fornece um método (*epoché* ou redução fenomenológica) de acesso às “vivências de consciência”.

Ora, para Sartre “os problemas das relações do Eu com a consciência são [...] problemas existenciais”²⁶ e a fenomenologia “é uma ciência *de fato* e que os problemas

²² Sylvie Le Bon faz a introdução e algumas notas de rodapé na edição de *A Transcendência do Ego* consultada. Na primeira nota dela há a seguinte ressalva: “Sartre utiliza as duas formas de ‘Eu’, presentes na língua francesa, como substantivos invariáveis: respectivamente ‘Je’ e ‘Moi’, que são indistinguíveis em português, correspondendo ambos ao pronome e substantivo ‘Eu’.” (SARTRE, 2015, p.15). Alguns textos traduzem “Moi” por “Mim”, mas segundo a comentadora não é adequado fazer essa tradução porque “o ‘Moi’ não é apenas um pronome oblíquo que poderia ser traduzido por ‘mim’ ou ‘me’, mas uma forma substantivada que, no uso corrente, equivale ao pronome pessoal reforçando a individualidade e a distinção do sujeito que se fala” (Ibid.).

²³ Estamos nos referindo a existência empírica do Eu.

²⁴ SARTRE, J-P. *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. 2.ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2015a. p. 16.

²⁵ Ibid. p. 17.

²⁶ Ibid. p. 18.

que ela coloca são problemas *de fato*”²⁷. Assim, acredita-se que por meio da reflexão fenomenológico-transcendental é possível acessar as vivências de consciência e verificar se *de fato* há um “Eu” nela.

Em *Meditações Cartesianas*, por exemplo, Husserl fará a seguinte afirmação:

Através da epoché fenomenológica, reduzo o meu eu natural humano e minha vida anímica – o domínio da *autoexperiência psicológica* – ao meu *eu*²⁸ fenomenológico-transcendental, ao domínio da *autoexperiência fenomenológica transcendental* (HUSSERL, 2013, p. 63).

A impressão que nos causa é que a *epoché*, por meio da “autoexperiência fenomenológico-transcendental”, permite-nos acessar a dimensão de um “Eu fenomenológico transcendental” (ou de um Ego transcendental) que estaria por detrás do “Eu natural humano”. Ora, nesse sentido, parece que a reflexão husserliana vislumbra uma “estrutura *a priori* transcendental egoica” subjacente à consciência. Não obstante, Husserl ainda discorre sobre “problemas universais da constituição do ego transcendental”²⁹, e afirma que

O *a priori* universal, que pertence a um *ego* transcendental enquanto tal, é uma forma de essência que encerra em si uma infinidade de formas, de tipos apriorísticos de possíveis atualidades e potencialidades da vida. (HUSSERL, 2013, p.112)

Porém, para Sartre, não só em *Meditações Cartesianas*, mas também em *Ideias*³⁰, Husserl retorna “à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de toda consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios (Ichstrahl) incidiriam em cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção”³¹. Nesse sentido, aqui nos parece que o existencialista francês já começa a preparar o terreno para uma crítica ao seu mestre fenomenólogo, pois assumir alguma estrutura anterior à

²⁷ Idem.

²⁸ Grifo nosso.

²⁹ HUSSERL, 2013, p.112.

³⁰ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução Márcio Suzuki – Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

³¹ SARTRE, 2015, p.20.

própria consciência – mesmo que transcendental – é atribuir conteúdo a ela e, por sua vez, recair em idealismo.

Segue-se que, o autor concebe algumas razões teóricas para que uma tese dessa natureza, uma hipótese de estrutura egoica anterior a consciência, seja imposta: em primeiro lugar, devido à necessidade de se justificar a *individualidade* da consciência e, em segundo lugar, devido necessidade de *unidade* dos objetos. Em outras palavras, segundo Sartre, a possível justificativa para que Husserl – ou qualquer outro pensador – tenha de assumir uma estrutura egoica subjacente à própria consciência só pode se dar pela necessidade de individualização da mente e de união dos objetos.

Supõe-se que alguns pensadores acreditam ser necessário uma estrutura *a priori* que faça a união das diversas vivências da consciência com o mundo. Algo do tipo: Como saberei se o computador que escrevi essa frase ontem *é o mesmo* que escrevo essa frase hoje? Como posso ter a certeza de que estou diante *do mesmo* objeto de experiências anteriores?

Aparentemente parece ser necessário a assunção de tal estrutura egoica para realizar a união dos objetos da experiência. No entanto, o existencialista francês acredita que “a fenomenologia não tem precisão de recorrer ao Eu unificador e individualizante”³² porque “a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela se transcende a si mesma, [e] ela se unifica evadindo-se”³³.

Ora, a intencionalidade como esse “modo de ser” da consciência de “se manifestar rumo a”, “rumo ao que não é si”, implica que o seu *noema* (sentido, objeto) não se confunde com sua *noesis*. Ou, para utilizar um vocabulário cartesiano, seu *cogitatum* não se confunde com seu *cógito*. Isso quer dizer que, os atos intencionais da consciência *visam* algo que não ela, e, por conseguinte, algo *transcendente* a ela. Então, o objeto e, supostamente a unidade do objeto, não diz respeito aos atos da consciência e não é da ordem noética da relação fenomenológica (da ordem da consciência ou do *cógito*). Desse modo, portanto, o filósofo francês salientará que “o objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade”³⁴.

³² Ibid., p. 21.

³³ Ibid., p. 21.

³⁴ Ibid., p.21.

Por outro lado, fazendo referência as investigações sobre a *consciência interna do tempo* de Husserl, Sartre também não aceitará que é possível deduzir a partir de pressupostos fenomenológicos uma realidade egoica transcendental que realiza a unidade da própria consciência. Segundo o autor, em consonância com o §37 da 4ª meditação de Husserl³⁵, “é a consciência que se unifica a si mesma e concretamente por um jogo de intencionalidades ‘transversais’ que são retenções concretas e reais de consciências passadas”³⁶. Dito de outro modo, para se realizar a unidade da própria consciência não é preciso um “polo-ego” que unifique os atos mentais, a própria intencionalidade atravessa as vivências mentais passadas a propósito de unificá-las e colocá-las sob a égide de uma única consciência.

Ocorre do mesmo modo com a individualização da consciência. Sartre acredita que a maneira de ser intencional da consciência é capaz de realizar a sua individualidade de maneira *autônoma*, sem carecer de um “Eu-individualizador”. De acordo com o autor, tomadas as devidas proporções teóricas, a consciência se assemelha com a substância de Baruch Spinoza (1632-1677), no sentido de não poder ser demarcada por outra coisa a não ser por si própria³⁷. Essa posição será reafirmada na introdução de *O Ser e O Nada* nos seguintes termos: “[...] a consciência é consciência de ponta a ponta. Só poderia, pois, ser limitada por si mesma”³⁸.

É perceptível que Sartre está se apropriando profundamente da noção de intencionalidade, que implica diretamente na tese husserliana de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Vejamos que em Franz Brentano a intencionalidade é o que diferencia fenômenos psíquicos de fenômenos físicos e em Husserl é a “propriedade universal e fundamental da consciência”. Nessa mesma linha, o autor francês não discordará de seus antecessores, mas o manejo com o conceito de consciência a partir da noção de intencionalidade será divergente de seu mestre fenomenólogo, sobretudo no que tange à questão do “Eu Transcendental”.

³⁵ 4ª Meditação, §37: O tempo como forma universal de toda e qualquer gênese egológica. (HUSSERL, 2013, p. 113)

³⁶ Ibid., p.22.

³⁷ Ibid., p.22.

³⁸ SARTRE, 2015b, p.27.

Moutinho também ressalva que “as objeções a Husserl se valem de noções que Sartre interpreta como sendo de Husserl mesmo;”³⁹ e que, portanto, a tarefa do filósofo “tratar-se-á apenas de repor o verdadeiro conceito de consciência adulterado com o ressurgimento do Eu Transcendental”⁴⁰. Desse modo, a partir de sua interpretação fenomenológica, o existencialista afirmará que “a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil”⁴¹ dado o seu fundamento intencional. Além disso, Sartre vai mais longe e diz que “esse Eu supérfluo é nocivo”⁴² e que o “Eu transcendental é a morte da consciência”⁴³.

Ora, dada a empreitada assumida pelo autor, que consiste numa tarefa de limpeza dos conteúdos de consciência, admitir a existência de um Eu (mesmo que transcendental) significa admitir uma certa “entidade” formal no âmbito da mente. O que Sartre procurará rejeitar porque, segundo ele, “o Eu é produtor de *interioridade*”⁴⁴ e “a consciência é pura, ela é clara como um grande vento, não há nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si”⁴⁵. Por conseguinte, Sartre escreverá que *a lei de ser da consciência é ser consciência de si mesma*⁴⁶. Em outros termos, o modo de ser da consciência é ser *translúcida*, ou seja, entre ela e o seu objeto não há nenhuma opacidade, “tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto encontra-se diante dela com toda sua opacidade, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto.”⁴⁷ Desse modo, então, o autor quer provar que não há conteúdos na consciência e que a consciência intencional é *vazia de conteúdos e translúcida*.

Do ponto de vista psicológico, a argumentação sartriana parece ser muito audaciosa. Como pensar a mente humana desprovida de um Eu? Aparentemente é difícil pensar uma consciência que não carrega em si um “Eu”. A questão que se impõe é a seguinte: Se a concepção fenomenológica dispensa um Eu, como podemos falar de um Ego nos termos de uma consciência intencional?

³⁹ MOUTINHO, L. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995., p.27.

⁴⁰ Id, Ibid.

⁴¹ SARTRE, 2015a, p.22.

⁴² Ibid., p.22.

⁴³ Ibid., p.23.

⁴⁴ Ibid., p.20. Grifo nosso.

⁴⁵ LOPES, 2005, p.106.

⁴⁶ SARTRE, 2015a, p.23.

⁴⁷ Ibid., p.23.

Para levar a cabo a sua reflexão sobre o “Ego”, Sartre realizou uma redução fenomenológica até alcançar o “grau primário” da mente. Isso implica em alcançar a vivência de consciência mais basilar que a reflexão fenomenológica permite acessar. Dessa maneira, ao pôr em suspensão o mundo e deixar-se meditar sobre os atos mentais, o autor chegou na “vivência de primeiro grau da consciência”, ou melhor, naquilo que ele denominou de *consciência irrefletida*⁴⁸.

Esse “primeiro grau” da consciência pode ser considerado o ato mais *imediato* da mente, no sentido em que, intencionalmente (no sentido fenomenológico do termo), a consciência *visa* o objeto sem posicionar-se enquanto ato de primeiro grau. Em outras palavras, a consciência irrefletida não é *posicional* de si enquanto age, ela simplesmente *se evade rumo* ao objeto sem se posicionar. Ela é consciência *não tética de si* enquanto “consciência de alguma coisa”, isto é um ato irrefletido de consciência.

Essa atitude irrefletida da consciência é fundamental para que entendamos a reflexão sartriana acerca do Ego, da subjetividade e até mesmo a proposta de Psicanálise Existencial. Aqui Sartre começa a traçar sua própria filosofia, não mais seguindo fielmente seu mestre fenomenólogo, mas se apropriando da fenomenologia e teorizando acerca da consciência a partir de seu entendimento desta corrente filosófica.

A consciência irrefletida para Sartre é aquela que fundamenta os outros atos *reflexivos* da consciência, ou seja, precede os demais atos mentais. Além desse primeiro grau, há também o *grau refletido* (consciência de 2º grau) e o *grau reflexivo* (consciência de 3º grau). No que tange ao segundo grau da consciência, podemos interpretá-lo como uma atitude irrefletida de posicionar-se enquanto consciência de alguma coisa. Ou seja, a consciência refletida tem atos *irrefletidos de reflexão*, ela se posiciona enquanto consciência de alguma coisa mas não é tética de si enquanto ato refletido. Já a consciência de terceiro grau, a reflexiva, se desdobra sobre a consciência de segundo grau (refletida) a fim de *posicioná-la*⁴⁹, ou seja, dar um significado ou elaborar algum conceito sobre ela⁵⁰.

⁴⁸ Ibid., p.23.

⁴⁹ Utilizamos o termo “posicionar” no sentido fenomenológico que Sartre utiliza. Ou seja, posicionar tal objeto significa tomá-lo como existente. Cf. Nota do Tradutor (SARTRE, 2015b, p.24.)

⁵⁰ Sylvie Le Bon faz uma nota sintetizando o raciocínio sartriano acerca dos graus de consciência. Cf. Nota 29 (SARTRE, 2015a, p., 27).

É possível recorrer a um pequeno exemplo descrito em *O Ser e O Nada* para auxiliar-nos no entendimento desses graus da consciência. É o exemplo da contagem dos cigarros⁵¹: Sartre descreve uma situação em que está em sua sala a contar os cigarros de sua cigareira. Enquanto está a contar, Sartre relata que “não se conhece enquanto contador”, ele apenas realiza o *ato irrefletido* de contar os cigarros sem se posicionar enquanto tal (atitude irrefletida da consciência de 1º grau). No entanto, ao entrar alguém na sala e lhe perguntar “o que você está fazendo aí?”, a resposta exige que a consciência se posicione na ação, ou seja, enquanto consciência-a-contar-os-cigarros, e responda que está “contando”. Tal resposta só é possível mediante um ato refletido que posiciona a consciência irrefletida (ato de contar).

De maneira didática podemos elencar os graus de consciência nos seguintes termos: 1) *Consciência Irrefletida*: Consciência *de* alguma coisa (ato não tético de si e posicional do objeto); 2) *Consciência Refletida*: Consciência *de* Consciência Irrefletida (ato tético de si enquanto consciência de alguma coisa; ato *irrefletido de reflexão*⁵²); 3) *Consciência Reflexiva*: Consciência *de* Consciência Refletida (Ato tético de si enquanto consciência refletida; momento de emissão de *juízo*, elaboração de conceito etc).

Sartre também reforçará em *O Ser e O Nada* que “a consciência reflexiva (*réflexive*) posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão (*réflexion*), emito juízo sobre a consciência refletida”⁵³ e sobre os atos irrefletidos também ressaltará que “tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo”⁵⁴, e por isso que a consciência de primeiro grau não é tética de si dado que seu ato está voltado inteiramente para o objeto-intencional.

O que Sartre quer demonstrar com esses “graus de consciência”? Bom, em primeiro lugar, a noção de consciência irrefletida atravessa um conceito central na história da filosofia, o *Cógito* de Descartes. Será do *cógito* que Sartre partirá para desenvolver sua teoria da consciência, mas não do *Cógito* tal como foi formulado por Descartes. Segundo o existencialista,

⁵¹ SARTRE, 2015b, p.24.

⁵² Cf. Nota 29 de Sylvie Le Bon. (SARTRE, 2015a, p.27).

⁵³ SARTRE, 2015b, p.24.

⁵⁴ Id, Ibid.

[...] devemos lembrar que todos os autores que descrevam o Cogito consideraram-no uma *operação reflexiva*⁵⁵, quer dizer, uma operação de segundo grau. Esse Cogito operado por uma *consciência dirigida sobre a consciência*, que toma a consciência como objeto. (SARTRE, 2015a, p. 26)

Sartre está chamando atenção para a diferença que há entre a consciência irrefletida e o cógito como foi formulado por Descartes. O filósofo moderno, por exemplo, chegará ao “*Cogito, ergo sum*” (“Penso, logo existo”) através de algumas meditações motivadas pelo método da dúvida adotado em sua obra. Brevemente podemos dizer que, Descartes empregando a *dúvida radical* passou a duvidar de tudo que havia dado como verdadeiro até então, inclusive de seus próprios sentidos. Assim, permanecendo numa postura um tanto cética, o filósofo levantou a hipótese da existência de um “Genio Maligno” que tivesse inculcado em seu espírito as verdades que ele acreditava e que caíram por terra diante da sua *dúvida radical*. No entanto, em sua obra ele faz a seguinte asserção: “e que me engane o quando quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto *eu pensar* ser alguma coisa”⁵⁶.

Dessa maneira, a certeza da existência por Descartes advém da reflexão sobre o próprio pensamento, no sentido de que, o que garante a indubitabilidade do cógito é o fato de pensar. Por isso que é “Penso, logo existo”. Entretanto, se observarmos com atenção, podemos perceber que a certeza do filósofo moderno não é tão *imediata* quanto imagina, pois é mediante o posicionamento (ato tético) do próprio pensamento que o autor consegue afirmar a existência do Cógito. Ou seja, primeiramente pensa (ou engana-se) e depois é que se pode afirmar a existência porque pensou (ou foi enganado). Em razão desse raciocínio que Descartes dirá que “não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana;”⁵⁷ porque se sou enganado ou se penso, é necessário que eu exista para pensar ou ser enganado.

Desse modo, a diferença essencial entre a consciência irrefletida de Sartre e o cógito de Descartes está nos atos intencionais. Os atos intencionais que permitem aceder

⁵⁵ Grifo nosso.

⁵⁶ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. – 2ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005., p.43. (Grifo Nosso).

⁵⁷ Id., Ibid.

ao *cógit*o são atos de segundo grau, pois é preciso posicionar o pensamento (ou a enganação) para chegar a certeza da existência. Já em Sartre, a consciência de primeiro grau antecede os atos refletidos e reflexivo, aliás, em *O Ser e O Nada* o autor dirá que “a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cogito pré-reflexivo* que é condição do *cogito* cartesiano”⁵⁸. Assim, portanto, a consciência irrefletida é condição para o *cógit*o de Descartes, e é deste *cogito* pré-reflexivo (ou consciência irrefletida) que o existencialista partirá para elaborar sua teoria da consciência.

Não obstante, ainda não passamos pela argumentação sartriana que “limpa” *de fato* a presença do “Eu” na consciência. Para tal tarefa, Sartre precisa provar que nesse primeiro grau da consciência (irrefletido ou *cógit*o pré-reflexivo) não há vestígios de “Eu”. Ora, em *A Transcendência do Ego*, Sartre lembrará as lições de Husserl, sobretudo no tocante as *lições sobre a consciência interna do tempo*, e afirma que “toda consciência irrefletida, sendo consciência não tética dela mesma, deixa uma recordação não tética que é possível consultar”⁵⁹.

O que o autor quer fazer aqui é uma *comparação* entre uma lembrança irrefletida e uma lembrança reflexiva. Desse modo, o autor nos convoca a meditar sobre um exemplo corriqueiro, o da leitura. Neste caso, façamos o exercício de voltar-nos ao momento imediato da leitura, lembrar daquela circunstância em que estamos completamente absorvidos no texto, momento em que descobrimos a história do livro e seus personagens, sem nos dar conta de que passamos horas e horas a olhar um papel fixamente.

A questão que se impõe é a seguinte: Há um “Eu” nessa lembrança do momento da leitura? Será que o “Ego” se fazia presente quando lia sobre o sentimento de Genet por Stilitano em *Diário de um Ladrão*? Bom, acontece que no ato irrefletido da consciência o objeto é intencionado mas a própria consciência não se posiciona como tal (não tética de si). No exemplo da leitura, “enquanto eu estava lendo, havia a consciência *do* livro, *dos* heróis da história, mas o *Eu* não habitava essa consciência, ela era apenas consciência do objeto e consciência não posicional dela mesma”⁶⁰. Ou seja, a lembrança não reflexiva da consciência só nos apresenta os objetos intencionais (noema) de seu ato, como as

⁵⁸ SARTRE, 2015b, p. 24.

⁵⁹ SARTRE, 2015a, p.27.

⁶⁰ Ibid., p.28.

personagens do texto, o enredo da história, o universo literário fornecido pelas palavras etc. Dessa maneira, então, Sartre dirá que “não havia um *Eu* na consciência irrefletida”⁶¹.

Nesse sentido, foi através de uma argumentação que contrastou a lembrança não reflexiva com a lembrança reflexiva que Sartre chegou à conclusão de que a consciência de primeiro grau é desprovida de “Eu” ou “Ego”. Essa dimensão mais essencial da consciência tem uma “lei de ser” que consiste em “existir como consciência de ser consciência de alguma coisa”. Ou seja, entre ela e seu objeto não há nada, nenhuma opacidade. Nesse caso, o princípio de translucidez deve ser resguardado juntamente com a tese de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”, pois entre alguma coisa e a consciência intencional não há opacidade. Portanto, admitir um “Eu” a título de estrutura ou conteúdo da consciência irrefletida implica em romper com a translucidez e deixá-la opaca.

Essa crítica de Sartre tem como finalidade recusar a presença formal do “Eu” na consciência, seja uma presença de um “conjunto de condições necessárias à existência de uma consciência empírica” ou a presença de um “Eu transcendental” que realize a unificação e individualização da consciência. Porém, o trabalho de limpeza do autor não parece ter acabado aqui, pois Sartre também realizará uma reflexão sobre a *presença material* do “Eu” na mente humana.

Em suma, o autor circunscreverá sua análise sobre a presença material do “Eu” entorno da noção de *desejo*. Segundo o filósofo, tal noção foi difundida por psicólogos e pelos “moralistas do amor-próprio”⁶². Não obstante

De uma forma mais genérica foi admitido em seguida que o *Moi*, se não está presente na consciência, está escondido atrás dela e que ele é o polo de atração de todas as nossas representações e de todos os nossos desejos (SARTRE, 2015a, p. 33-34).

Em outros termos, para Sartre essas teorias admitem uma entidade desejante “escondida” na consciência, nomeada por “Eu”, que seria a finalidade dos atos desejantes. Neste caso, o objeto desejado seria o *meio* de satisfazer essa “entidade desejante” presente na mente.

⁶¹ Id, Ibid.

⁶² Ibid., p.33.

Entretanto, o autor acredita que o maior erro desses teóricos consiste “em confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com atos irrefletidos”⁶³, pois numa perspectiva fenomenológica da consciência, o desejo se enquadra num ato de primeiro grau e, portanto, *a consciência desejanse é posicional do objeto-desejado e não tética de si*. Ou seja, numa relação fenomenológica do desejo, se Pedro me aparece como devendo-ser-socorrido e eu o socorro, não é porque havia um “desejo não percebido” de cessar o estado desagradável que essa cena me impõe⁶⁴. A consciência que se volta para Pedro-devendo-ser-socorrido está numa atitude irrefletida, isto é, não se posiciona enquanto consciência-piedosa (por exemplo) e Pedro aparece na *qualidade* devendo-ser-socorrido *para* esta consciência-que-socorre (dentro do prisma de que mundo e consciência são dados em um só “golpe”). Portanto, para que a consciência se perceba como “consciência-piedosa” frente ao objeto-Pedro é necessário um desdobramento ulterior da própria consciência, no sentido se posicionar enquanto consciência-que-socorre-Pedro.

Nesse sentido, no desejar a consciência é posicional do objeto-desejado (Pedro-devendo-ser-socorrido) e não tética de si, ou seja, não posicional de si como “Consciência-piedosa”, por exemplo. Essa “Consciência-piedosa” só tem condições de ser percebida num ato reflexivo, onde a própria consciência se posiciona na ação. Ocorre que os “teóricos do amor-próprio” e os psicólogos, para Sartre, sobrepõem o ato reflexivo ao ato irrefletido, como se primeiramente a consciência fosse tética de si. Assim, como *de fato* a “consciência-piedosa” não é percebida no ato de primeiro grau, os teóricos acabam por relegar essa “consciência-piedosa” a um “Eu-desejante oculto”, quiçá uma região “inconsciente”.

Segue-se que a discussão que Sartre estabelece se configura numa perspectiva distinta de compreender os atos mentais, com implicações diretas no campo científico da Psicologia. Sua compreensão *fenomenológica* da consciência é bastante clara, e com respeito à sobreposição dos atos reflexivos em face os irrefletidos, o existencialista dirá que “o irrefletido tem prioridade ontológica sobre o reflexivo”⁶⁵.

⁶³ Ibid., p.34.

⁶⁴ Exemplo utilizado por Sartre. Cf. SARTRE, 2015a, p.34.

⁶⁵ Ibid., p.35.

No caso do desejo, ele é em essência uma consciência irrefletida, não há uma realidade por detrás da mente que o comande. Igualmente em relação às *emoções*, em *Esboço para uma teoria das emoções*, por exemplo, Sartre dirá que “o medo não é originalmente consciência *de* ter medo, como tampouco a percepção deste livro não é consciência *de* perceber o livro. *A consciência emocional é primeiramente irrefletida.*”⁶⁶ Tratando do desejo e das emoções nessa chave teórica, nos parece que o autor quer preservar a *autonomia* da consciência de primeiro grau, no sentido de que não há um “Eu-desejante” ou um “inconsciente” que condiciona a consciência-desejante ou a consciência-emocional. Diferentemente, a consciência-desejante *se faz* perante o objeto-desejado, seguindo a linha de que consciência e mundo são dados de uma só vez, e que, portanto, não podemos dissolver o desejo em “impulsos subjetivos” ou “vontades inconscientes” (idealismo) e nem atribuir exclusivamente à coisa-desejante o “poder” de cativar a vontade humana (realismo).

Ora, ainda falta abordar o estatuto teórico que o Ego possui diante dessa concepção fenomenológica de consciência. Vimos que por um contraste entre uma lembrança não reflexiva e uma lembrança reflexiva, a consciência irrefletida demonstrou-se *autônoma, translúcida e destituída de “Eu”*. Sendo assim, podemos fazer a afirmação de que o Ego não está *na* consciência (sobretudo a irrefletida) e, também de acordo com autor, podemos dizer que “o *Moi* aparece somente com o ato reflexivo e como correlativo noemático de uma intenção reflexiva”⁶⁷. Em outras palavras, o “Ego” não está *na* consciência mas *para* a consciência, no sentido em que ele surge como *objeto para* uma atitude reflexiva da consciência. Em *A imaginação*, por exemplo, Sartre dirá que “o objeto da consciência, seja ele qual for (exceto no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência: ele é transcendente.”⁶⁸ Por esta razão é que a obra leva o título de “A transcendência do Ego”, precisamente porque o “Ego” não é *da* consciência mas sim *para* a consciência, e, portanto, ele é transcendente tal qual os objetos.

Segue-se que Sartre aprofunda mais um pouco a noção de ato reflexivo. No caso, ele faz uma breve distinção entre uma reflexão de caráter *impuro* ou *constituente* e uma

⁶⁶ Grifo nosso. Cf. SARTRE, 2019, p.55.

⁶⁷ SARTRE, 2015a, p.37.

⁶⁸ SARTRE, 2019, p.123.

reflexão *pura*. Se entendermos que a consciência de terceiro grau implica num posicionamento do ato refletido pelo ato reflexivo, podemos chegar à conclusão de que a consciência refletida (segundo grau) assume o estatuto de “correlato noemático” para a consciência reflexiva (terceiro grau). Ocorre que um ato reflexivo *puro* se limitará a afirmar somente os dados da consciência refletida, ou seja, só descreverá a “consciência *de* consciência de alguma coisa”, enquanto a reflexão *impura* (ou constituinte) afirmará mais do que os dados da consciência de segundo grau. Esse modo de reflexão, segundo Sartre, “opera uma passagem ao infinito”⁶⁹.

Sartre nos traz um exemplo da distinção entre uma *experiência de repulsa* por Pedro e o *sentimento de ódio* por Pedro. Em suma, o conto fala de uma situação que Pedro nos aparece e expressamos uma repulsa por ele. Em termos de consciência intencional, a conduta de repulsa por Pedro pode ser analisada como uma vivência de segundo grau da consciência, no sentido em que a frase “Tenho repulsa por Pedro *neste momento*”⁷⁰ significa uma consciência refletida que posiciona a irrefletida (consciência de alguma coisa). Esse tipo de vivência é *instantânea* e não caberia dúvidas de que tenhamos repulsa por Pedro assim que ele nos aparece⁷¹. No entanto, a questão que Sartre vai inserir pode ser resumida nas seguintes palavras: A partir dessa experiência de repulsa por Pedro é possível afirmar que temos ódio por ele?

Ora, o que o autor vai dizer é que a partir da experiência de repulsa por Pedro não se pode afirmar o ódio por ele. Se tomadas isoladamente em seu ato *instantâneo* de repulsa não podemos passar dessa vivência para o sentimento de ódio. É preciso que operemos uma “passagem ao infinito”⁷² para afirmar que tenhamos ódio de Pedro. De outro modo, o ódio só surge como produto de um ato reflexivo que afirma mais do que “Tenho repulsa por Pedro”, ou seja, mais do que a consciência refletida. Nesse caso, o ódio aparece como um objeto-intencional que se dá *através* da consciência refletida e *para além dela*, a propósito de um *sentido transcendente intencionado por um ato*

⁶⁹ SARTRE, 2015a, p.42.

⁷⁰ Ibid., p.40.

⁷¹ Para Sartre, quando uma consciência põe outra consciência (pensemos no caso da reflexiva que posiciona a refletida), “tudo o que ela afirma sobre esta consciência é certo e adequado. Mas se outros objetos lhe aparecem por meio dessa consciência, esses objetos não têm razão alguma de participar das características da consciência” (Ibid., p.40).

⁷² Ibid., p.41.

reflexivo impuro. Para que haja sentimento de ódio é necessário uma reflexão constituinte (impura) que vá além da descrição da consciência de segundo grau, uma reflexão que busque o sentido transcendente das diversas experiências de repulsa por Pedro. Nesse sentido, portanto, é por ir além das descrições da consciência refletida que Sartre fará a seguinte ressalva: “é certo que Pedro me repugne, mas é e será sempre duvidoso que eu o odeie”⁷³.

Em suma, a distinção entre uma reflexão *pura* e uma *impura* ocasiona as seguintes asserções: 1) o objeto-intencional da reflexão pura é sempre certo e adequado porque se mantém nos limites descritivos da consciência de segundo grau; 2) já o objeto-intencional da reflexão impura é sempre duvidoso porque faz uma afirmação para além do presente, incluindo *passado* e *futuro*. Porém, é preciso ter cuidado para não julgar apressadamente como não existente o objeto da reflexão impura devido ao seu caráter duvidoso. A questão de o objeto da reflexão constituinte ser duvidoso é referente à distinção entre *ser* e *aparecer*. Nesse sentido, o caráter duvidoso desse objeto se dá porque seu *ser* é concebido para além das *manifestações*, tal como o ódio é engendrado para além das manifestações de repulsa.

Assentada essa distinção entre as duas modalidades do ato reflexivo, podemos adentrar com mais segurança na constituição do “Ego” *para* uma consciência fenomenológica. Ora, vimos que o “Ego” não habita a consciência, ele aparece como “correlato noemático” de um ato reflexivo que “atravessa” a consciência de segundo grau. Nesse sentido,

O Ego, na atitude reflexiva, é análogo ao objeto na atitude irrefletida: ambos aparecem como polos-objetos, como unidades sintéticas e transcendentais, com a diferença de que o Ego, ao contrário daquele, é unidade *forjada* (MOUTINHO, 1995, p.38).

Parece-nos que Moutinho é bastante assertivo ao colocar o “Ego” como uma “unidade *forjada*” porque o próprio Sartre dirá que o “Ego é unidade dos estados, das ações – facultativamente das qualidades”⁷⁴ e deixará claro que “o ódio é um *estado*”⁷⁵.

⁷³ Id., Ibid.

⁷⁴ Ibid., p.39.

⁷⁵ Ibid., p.42.

Desse modo, falamos acima que ódio é o sentido transcendente das consciências refletidas (Tenho repulsa por Pedro) operado por um ato reflexivo constituinte. E, portanto, se o ódio é um estado e o “Ego” é a unidade dos estados, ações e qualidades, concordamos que o “Ego” é forjado por essa reflexão impura que visa o sentido transcendente das consciências refletidas tal qual o ódio.⁷⁶

No entanto, fala-se do ódio como um *estado*. Mas o que seria um estado? Ora, como vimos acima o ódio é o objeto-intencional de um ato reflexivo impuro. Em outros termos, esse objeto-intencional nada mais é que o sentido transcendente das consciências refletidas (segundo grau) intencionado pelo ato reflexivo constituinte. Bom, se de acordo com Sartre o ódio é um estado, o estado é este objeto-intencional para uma atitude reflexiva impura, objeto que é constituído através das consciências refletidas como sentido transcendente a elas. O que o autor quer exprimir atribuindo ao ódio o estatuto de estado é “o caráter de passividade que lhe é constitutivo”⁷⁷ porque “a passividade de uma coisa espaçotemporal se constitui a partir de sua relatividade existencial”⁷⁸, e o estado como objeto-intencional intencionado por uma reflexão constituinte se mantém relativo a ela, dado que uma reflexão pura não faz mais do que afirmar os dados da consciência refletida. Portanto, “uma existência relativa não pode ser mais que passiva, já que a menor atividade a liberaria do relativo e a constituiria como absoluto.”⁷⁹ Então, é no sentido da relatividade existencial do objeto-intencional (estado) com a reflexão impura que o estado adquire esse estatuto passivo.

Por conseguinte, o “Ego” é a *unidade dos estados, ações e qualidades*. As ações, por exemplo, também podem ser compreendidas como sentido transcendente das consciências refletidas, mas a diferença é que podemos considerá-la como a “face ativa” do “Ego”, no sentido de atribuí-la um estatuto de *transcendência*⁸⁰. Sartre ressalva que “o Eu é o Ego como unidade de ações [e] o *Moi* é o Ego como unidade de estados e das

⁷⁶ O Ego como correlato noemático de uma reflexão impura implica que ele assuma o estatuto de objeto-intencional para esta reflexão constituinte. Objeto este que extrapola os limites descritivos de uma consciência refletida porque é correlato de um ato reflexivo impuro. Assim, se o Ego é objeto para o ato que extrapola os dados de uma consciência refletida, *o Ego é objeto forjado* tal como explicou Moutinho.

⁷⁷ Ibid., p.42.

⁷⁸ Id., Ibid.

⁷⁹ Ibid., p.42-43.

⁸⁰ Ibid., p.44.

qualidades”⁸¹. Assim, compreende-se que o “Ego” é uma realidade “da qual Eu e o *Moi* não são mais que duas faces”⁸², mas tal “distinção que se estabelece entre esses dois aspectos de uma mesma realidade nos parece simplesmente funcional, para não dizer gramatical”⁸³.

Por fim, há a *qualidade* que ganha o estatuto de *intermédio*⁸⁴ entre os estados e as ações. Ora, neste caso, Sartre está pensando num sentido transcendente das consciências refletidas que é constituído à semelhança de uma “disposição psíquica”⁸⁵. Lembremo-nos do exemplo do ódio por Pedro, “quando nós experimentamos diversas vezes o ódio em relação a diferentes pessoas, ressentimentos tenazes ou longa cólera, nós unificamos essas diversas manifestações intencionando uma disposição psíquica.”⁸⁶. Dessa maneira, quando experimentamos o ódio por Pedro diversas vezes, constitui-se uma disposição psíquica no sentido de ser “odioso-a-Pedro”. Entretanto, essa disposição só se torna estado se, porventura, Pedro me aparece. Caso não haja fatores para que o estado surja, a qualidade permanecerá como *potencialidade*. Nesse sentido, o autor dirá que “a relação da qualidade com o estado (ou a ação) é uma relação de atualização”⁸⁷ e que, portanto, “a qualidade é dada como potencialidade, uma virtude que, sobre a influência de fatores diversos, pode passar à atualidade.”⁸⁸. Ou seja, “sua atualidade é precisamente o estado (ou a ação)”⁸⁹.

A partir dessas caracterizações podemos intuir que estados, ações e qualidades são “unidades dinâmicas” de uma mesma realidade que é o “Ego”. O estado como uma *unidade indireta*⁹⁰, de caráter passivo, das consciências refletidas; As ações também como unidade indireta, mas de caráter ativo, das consciências refletidas; As qualidades

⁸¹ Ibid., p.37.

⁸² Id., Ibid.

⁸³ Id., Ibid.

⁸⁴ Ibid., p.45.

⁸⁵ Id., Ibid.

⁸⁶ Id., Ibid.

⁸⁷ Id., Ibid.

⁸⁸ Id., Ibid.

⁸⁹ Id., Ibid.

⁹⁰ Unidade indireta porque, para Sartre, a passagem da experiência de repulsa a Pedro (consciência refletida) para o ódio a Pedro (consciência reflexiva) não é uma relação lógica. Necessita de um ato reflexivo de caráter constituinte para realizar essa unidade das diversas experiências de repulsa a Pedro e transformá-la em estado. Nesse sentido, Sartre dirá que o vínculo da experiência particular de repulsa com o ódio é *mágico* e não lógico. (SARTRE, 2015a, p.44.).

como unidade indireta, de caráter intermediário ou potencial, das consciências refletidas. Paralelamente, o Ego é uma “unidade de unidades transcendentais e ele mesmo transcendente”⁹¹, no sentido de que: 1) estados, ações e qualidades são transcendentais porque extrapolam os limites descritivos de uma consciência refletida, lembremo-nos que eles são intencionados por um tipo de ato reflexivo (impuro) que visa o sentido transcendente da consciência de segundo grau; 2) o Ego é uma unidade “dinâmica” dessas unidades transcendentais e ele próprio transcendente, pois ficou demonstrado que não há vestígios de “Eu” na consciência em sua forma mais essencial (consciência irrefletida) e que, portanto, o “Ego” *não está na consciência mas para a consciência*.

Ao retirar o Ego da consciência e colocá-lo como objeto-intencional de um ato reflexivo, Sartre dirá que “o Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico”⁹² e que, portanto, “o Ego está *do lado do psíquico*”⁹³. Dessa maneira, “Ego” e psíquico não são considerados como “elementos constitutivos da consciência” para Sartre, como demonstramos, a consciência é destituída de “Eu” ou qualquer outro conteúdo.

Nesse sentido, essa empreitada filosófica de acabar com a “filosofia digestiva” e realizar uma “limpeza” na consciência, nos parece ser uma oposição a qualquer tipo de *vida interior* relacionada à mente. “Toda consciência é consciência de alguma coisa” já dizia Husserl, e o próprio Sartre, ainda no seu artigo sobre a intencionalidade, diz que “se pela impossibilidade vós entrades ‘numa’ consciência, vós serieis agarrado por um turbilhão e rejeitado para fora, perto da árvore, na plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’”⁹⁴. Portanto, as análises de Sartre sobre a consciência à luz da fenomenologia não só possibilitou “limpá-la”, mas, também, o possibilitou fazer uma oposição à noção de vida interior cultivada ao longo da história da filosofia da mente.

Especificamente neste ponto é possível estabelecer um elo entre essa oposição sartriana e o projeto de psicologia concreta de Politzer. Aqui nos parece que essa crítica vai ao encontro com os ideais politzerianos de como a psicologia concreta deve orientar-

⁹¹ Ibid., p.39.

⁹² Ibid., p.46.

⁹³ Id., Ibid.

⁹⁴ LOPES, 2005, p.106.

se, pois “a psicologia concreta é uma psicologia sem vida interior”⁹⁵, de acordo com o autor. Assim, erguer uma psicologia fundamentada na concepção de consciência intencional é trabalhar alheio a noções que remontam a ‘vida’ e ‘interior’ e dentro de um horizonte concreto de psicologia. Portanto, neste aspecto, parece-nos que Sartre e Politzer comungam da mesma orientação para o concreto a partir desse afastamento da “vida interior”.

A despeito dessa observação, outro aspecto que chamamos atenção é para as implicações que tal concepção de “Ego transcendente”, baseado em pressupostos fenomenológicos, pode acarretar para a área da psicologia. Com essa oposição à vida interior mental a partir da noção de “Ego transcendente”, Sartre acredita que:

O sentimento de Pedro não é mais *certo* para Pedro do que para Paulo. Ele pertence, tanto para um quanto para outro, à categoria de objetos que podem ser colocados em dúvida. Mas toda essa concepção profunda e nova permanece comprometida se o *Moi* de Pedro esse *Moi* que odeia ou que ama, permanecer uma estrutura essencial da consciência (SARTRE, 2015a, p.62.)

Assim, portanto, o existencialista francês acredita que sua concepção de consciência fenomenológica possibilita discutir objetivamente questões psicológicas que eram enquadradas como “questões subjetivas”. Isso só é possível porque a noção de intencionalidade renovou a maneira pela qual a consciência lida com seus objetos, não mais aos moldes da “filosofia digestiva” e nem polarizando no Idealismo ou no Realismo. O que se critica no idealismo, que é justamente a postura de dissolver as coisas do mundo na consciência, pode ser verificado na psicologia através daquilo que Sartre chama de “psicologismo” em *A imaginação*:

O psicologismo, partindo da fórmula ambígua “o mundo é nossa representação”, faz desaparecer a árvore que percebo numa miríade de sensações, de impressões de cor, táteis, térmicas etc., que são “representações”. De modo que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenômeno subjetivo (SARTRE, 2019, p.123-124).

⁹⁵ POLITZER, 1928, p. 187.

Por conseguinte, nas obras de Sartre, a fenomenologia cumpre um papel de reposicionar questões filosóficas e psicológicas sob outras bases científicas. Agora, a partir da noção de consciência intencional, todo objeto da consciência está posto no mundo, fora dela, e qualquer menção a vida interior é uma forma de idealismo.

Entretanto, não podemos ser ingênuos e pensar que a apropriação da fenomenologia por Sartre se deu de maneira “passiva”. O filósofo francês utilizou a fenomenologia de modo crítico, tal como tentamos apontar mais acima acerca da noção de “Ego transcendental”. E sobre a própria noção de Ego há também uma divergência entre os dois autores.

Por exemplo, em *Ideias* Husserl dirá que

Predicados são, porém, predicados de “*algo*”, e este “*algo*” também pertence, e de maneira manifestamente inseparável, ao núcleo em questão: ele é o ponto central de unidade que falamos acima. Ele é o ponto de unificação ou “suporte” dos predicados, mas de maneira alguma a unidade deles no sentido em que algum complexo, alguma ligação de predicados poderia ser chamada de unidade. Ele tem necessariamente de ser diferenciado destes, embora não colocado ao lado ou separado deles, da mesma maneira que, inversamente, eles são *seus* predicados: impensáveis sem ele e, todavia, distinguíveis dele (HUSSERL, 2006, p. 290-291).

Essa afirmação de que “*algo*” é o “ponto central de unidade” dos predicados não é bem aceita por Sartre. O filósofo interpreta esse parágrafo de Husserl no sentido em que ele teria feito do “Ego uma espécie de polo X que seria suporte dos fenômenos psíquicos”⁹⁶, o que parece ser uma defesa implícita da hipótese do Ego como “estrutura” dos fenômenos mentais. Para o existencialista essa hipótese de estrutura está descartada devido a fundamentação da consciência sob a noção de intencionalidade.

Por conseguinte, Sartre acredita que o “Ego não é nada fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta”⁹⁷, no sentido em que as ações, estados e qualidades *comprometem* o Ego. Tomar o Ego separado de seus estados, ações e

⁹⁶ SARTRE, 2015a, p.48.

⁹⁷ Id., Ibid.

qualidades só é possível mediante uma *abstração*. Portanto, em consonância com o filósofo e de modo contrário em relação ao seu mestre fenomenólogo, o Ego é a *unidade*⁹⁸ dos estados, ações e qualidades, onde “cada estado, cada ação se dá como incapaz de ser separada do Ego sem abstração”⁹⁹.

A partir dessas críticas de Sartre a Husserl, podemos perceber que a maneira como o existencialista compreende a fenomenologia não é como Husserl a aplica. Vimos que o pensador francês se apropria profundamente da tese husserliana da consciência (toda consciência é consciência de alguma coisa), e até esse ponto ambos estão plenamente de acordo. No entanto, através da leitura sartriana, parece-nos que Husserl não foi tão fiel aos princípios fenomenológicos¹⁰⁰, em especial à noção de intencionalidade, e, portanto, Sartre iniciará sua obra *O Ser e o Nada* com uma crítica tenaz ao seu mestre propondo uma fundamentação ontológica para as reflexões fenomenológicas que aprendera com Husserl.

⁹⁸ Para o autor “a unidade vem aqui da indissolubilidade absoluta dos elementos que não podem ser concebidos separadamente, exceto por abstração” (Id., Ibid.).

⁹⁹ Ibid., p.49.

¹⁰⁰ Na *Introdução* de *O Ser e O Nada*: “Eis-nos agora no terreno da fenomenologia husserliana, ainda que o próprio Husserl nem sempre tenha sido fiel à sua intenção primeira.” (SARTRE, 2015b, p.29).

CAPÍTULO II

Vamos agora adentrar no universo de *O Ser e O Nada*, onde acompanharemos a elaboração de Sartre sobre algumas noções centrais de sua filosofia. Nesse texto encontraremos um autor apropriado das noções fenomenológicas juntamente com sua crítica ao pai da fenomenologia, e sua proposta de *ontologia fenomenológica*. Não pretendemos aqui esgotar toda a teoria contida nessa obra, mas nos deteremos nos conceitos fundamentais que fornecem a base teórica de sua proposta de *Psicanálise Existencial*. Assim, nessa parte faremos um recorte na obra de Sartre para dar conta da proposta desta pesquisa.

No primeiro momento abordaremos a crítica de Sartre a Husserl e a justificativa de sua ontologia fenomenológica. No segundo momento trataremos da questão do Nada e sua implicação na noção de intencionalidade. No terceiro momento falaremos da região ontológica de Ser-Para-si e como essa noção se constitui na obra sartriana. No último momento trataremos das relações com Outro sob o horizonte da onto-fenomenologia. Todos esses momentos representam o recorte feito na obra para dar sentido às noções psicanalíticas abordadas no capítulo posterior.

II. 1 – DAS REGIÕES DE SER E ONTO-FENOMENOLOGIA

Podemos iniciar pela *introdução* do texto onde o autor apresentará duas noções fundamentais para compreender sua filosofia, a saber o *Para-si* e o *Em-si*. Em suas primeiras frases, Sartre acredita que a modernidade progrediu ao “reduzir o existente à série de aparições que o manifestam”¹⁰¹, isso implica que a oposição entre *Ser* e *Aparecer* começa a perder sentido dentro do universo filosófico em que ele está começando a desenvolver.

¹⁰¹ SARTRE, 2015b, p.15.

Essa oposição nos remete ao seu comprometimento filosófico em elaborar um pensamento que não polarizasse numa espécie de realismo e nem numa espécie de idealismo. Por conseguinte, as aparências aqui não podem assumir o lugar teórico de dissimular a “verdadeira” natureza do existente, como se existisse uma “realidade interna” onde habitasse a essência do que existe e sua aparência fosse algo deturpador do real. Por outro lado, o que aparece é o que existe, pois “as aparições que manifestam o existente não são interiores e nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada”¹⁰².

Nesse sentido, Sartre que minar a compreensão de que as aparências “velam” o Ser do existente. De modo contrário, o autor acredita que “o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta”¹⁰³, pois as aparências indicam o Ser do que existe e não o escondem como era o caso das “realidades numênicas”¹⁰⁴. Por conseguinte, a *essência* do que existe estará no âmbito das manifestações, ou das aparências, dado que para o autor a essência “é a lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições, é a razão da série”¹⁰⁵. De outro modo, podemos interpretar que a essência significa o sentido das manifestações do existente, sendo ela mesma uma manifestação. Por isso é que Sartre acredita que em fenomenologia podemos falar de *intuições de essências*¹⁰⁶, dado que a própria essência como razão das séries de aparições é também uma aparição.

Ora, Sartre fará um esforço de compreensão conceitual do existente a partir das séries de manifestações, pois dado que a aparência não se opõe ao Ser, será que podemos reduzir o Ser ao aparecer? Sartre chegará à seguinte reflexão: “se a essência da aparição é um ‘aparecer’ que não se opõe a nenhum ser, eis aqui um verdadeiro problema: o do *ser desse aparecer*”¹⁰⁷. Desse modo, parece-nos que reduzir o existente a série de manifestações nos coloca numa discussão acerca do Ser da manifestação, ou seja, nos coloca num terreno de investigação *ontológica*. Assim, a fenomenologia, como análise do que existe a partir das manifestações, implica numa investigação ontológica dessas

¹⁰² Id., *ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p.16.

¹⁰⁴ Referência ao fenômeno de Kant. Cf. SARTRE, 2015b, p.15.

¹⁰⁵ SARTRE, 2015b, p. 16.

¹⁰⁶ Cf. SARTRE, 2015b, p.16-17.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.18.

manifestações. Portanto, podemos falar sobre *onto-fenomenologia*, e a questão que nos leva a essa concepção é a seguinte: o fenômeno de ser é idêntico ao Ser do fenômeno?

Com efeito, Sartre dirá que “o ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc., e a ontologia será a descrição desse fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário”¹⁰⁸. Por conseguinte, o autor entende que “a essência não está *no* objeto, mas é o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam”¹⁰⁹ e o Ser “não é nem uma qualidade do objeto captável entre outras, nem um sentido do objeto”¹¹⁰. O que se pode dizer do Ser é que “ele *é*, eis a única maneira de definir seu modo de ser”¹¹¹.

Dessa maneira, parece-nos que o autor quer estabelecer uma distinção entre essência e Ser, no sentido de que a essência é a razão da série de manifestações do existente, sendo ela mesma uma aparição. Já o Ser, então, ele “é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado”¹¹². Em suma, o Ser parece compreender o campo ontológico enquanto a essência compreende o campo fenomenológico de investigação. Não obstante, para exemplificar essa distinção, Sartre convoca o exemplo da cadeira no sentido de demonstrar que quando nos questionamos sobre o Ser da cadeira, nossos atos intencionais “desviam-se” do fenômeno-cadeira e visam o fenômeno-Ser.

Desse modo, o autor dirá que “o fenômeno de ser é ‘ontológico’ no sentido em que chamamos de *ontológica* a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja *transfenomenal*”¹¹³. Ora, se o Ser é ser-para-desvelar, o que Sartre quer chamar atenção é que toda manifestação exige um existente (ontológico) que seja o fundamento dessa aparição. A manifestação de uma cadeira, por exemplo, exige um objeto concreto de “quatro pernas” e encosto, seja de aço ou madeira, que seja a coisa à qual a aparência aparenta. Em resumo, o aparecer exige o Ser. Portanto, dirá o autor:

¹⁰⁸ Ibid., p.19.

¹⁰⁹ Id., Ibid.

¹¹⁰ Id., Ibid.

¹¹¹ Id., Ibid.

¹¹² Ibid., p.19-20.

¹¹³ Ibid., p.20. Grifo nosso.

O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser. Não significa que o ser se encontre escondido *atrás* dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (o fenômeno é *enquanto aparência*, quer dizer, indica a si mesmo sobre o fundamento de ser). [...] o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela – e que, em consequência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem. (SARTRE, 2015b, p.20)

É por isso que a introdução da obra leva o título de “Em busca do Ser”, justamente porque Sartre acredita que o Ser foi “perdido” ao longo da história da filosofia. Inclusive pelo seu mestre fenomenólogo, “ao considerar o noema como *irreal* e declarar que seu *esse* é um *percipi*”¹¹⁴. Ora, nesta parte o filósofo francês está se referindo à fórmula de George Berkeley (1685-1753) “*esse est percipi*” (ser é ser percebido) como uma expressão extrema do pensamento “o que existe é o que aparece”.

Parece-nos que nessa parte da obra o autor quer ajustar os desentendimentos com o seu mestre desde seus primeiros escritos. A ideia do Ser transfenomenal, ou seja, que escape as manifestações e as fundamente, implica numa postura de rejeitar qualquer tipo de solipsismo em sua filosofia. Husserl, por exemplo, escreve em *Meditações Cartesianas* que “toda e qualquer fundamentação, toda justificação de verdade e do ser decorrem, de ponta a ponta, em mim, e a sua resultante final é um caráter no *cogitatum* do meu *cógito*”¹¹⁵. Da forma como fenomenólogo expressa, parece-nos que toda caracterização do *noema* tem seu fundamento na *noese*, ou seja, o correlato noemático não possui fundamento próprio e seu Ser é dependente do ato noético. Por isso é que Sartre vai acusar seu mestre de ter feito do noema um irreal, como uma espécie de solipsismo, quiçá uma abordagem idealista do Ser.

Por conseguinte, Sartre meditará sobre o *percipi* (percebido), dado que para haver algo percebido é necessário um *percipere* (perceber), que, por sua vez, remete-nos a um *percipiens* (aquele que percebe). Ou seja, para que algo seja percebido é necessário um perceber, tal como o noema implica a noese. Entretanto, a fuga do idealismo (onde o

¹¹⁴ Ibid., p.21.

¹¹⁵ HUSSERL, 2013, p. 121.

solipsismo é uma expressão de idealismo) se ancora na rejeição da transformação do Ser em correlato noemático irreal e, também, em reduzi-lo à série de aparições que o manifestam.

Nesse sentido, o autor tratará de demonstrar que o Ser do *percipi* é transfenomenal no sentido de fugir desse idealismo do Ser. Paralelamente, Sartre também mostrará que o Ser do *percipere* não se reduz às suas manifestações, ou seja, ele é igualmente transfenomenal.

Ora, o *percipere* não é nada de diferente da consciência como foi abordada nos textos preliminares de Sartre. “A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito”¹¹⁶. Assim, o autor vai recuperando as asserções teóricas sobre a consciência no sentido de demonstrar que o Ser da consciência não se resume ao conhecimento que dela temos. “A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento”¹¹⁷. Lembremo-nos rapidamente que consciência e mundo são dados de uma só vez na fenomenologia, e, portanto, reduzir a consciência ao conhecimento é fugir dessa concepção fenomenológica.

Por outro lado, Sartre também quer apontar um limite de fato da consciência para evitar certo aspecto solipsista em suas formulações. Assim, ele dirá que “basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela”¹¹⁸, retomando as fundamentações de *A transcendência do Ego* onde ele diz que a lei de ser da consciência é ser consciência de si. No entanto, ele diz logo em seguida que essa consciência de ser consciência-mesa “não basta, decerto, para que eu possa afirmar que esta mesa existe *em si* – mas sim que ela existe *para mim*.”¹¹⁹ Ora, em última instância, essa afirmação demonstra que o ser-mesa não é posto pelo ser-consciência, ou seja, que a mesa existe independentemente da consciência.

Embora o ser-mesa não seja posto pelo ser-consciência, para que haja a manifestação da mesa é necessário o ser-consciência, em outros termos, para que haja

¹¹⁶ SARTRE, 2015b, p.22.

¹¹⁷ Ibid., p.23.

¹¹⁸ Id., Ibid.

¹¹⁹ Id., Ibid.

percipi é necessário o *percipere*. O autor expressará essa condição utilizando o exemplo do prazer:

O prazer não pode distinguir-se – sequer logicamente – da consciência de prazer. A consciência (de)¹²⁰ prazer é constitutiva do prazer, como sendo o modo mesmo de sua existência, matéria do que é feito e não uma forma que se impusesse posteriormente a uma matéria hedonista. (SARTRE, 2015b, p.26)

Assim, o *percipi* (fenômeno-mesa, por exemplo) exige a existência concreta de um *percipere*, que no caso é a consciência. E não a consciência epistemológica onde a reflexão se sobrepõe ao irrefletido, mas a consciência intencional onde intencionalidade é o seu modo de ser. Então, dirá o autor que “para que haja essência do prazer, é necessário haver antes o *fato* da consciência (d)esse prazer”¹²¹. Por conseguinte, podemos entrever que o ser-*percipi* não é posto pelo ser-*percipere*, no sentido de que o ser-mesa não é posto pela consciência, mas a essência do *percipi* carece da existência *de fato* da consciência. E essa existência de fato da consciência é o *cógito pré-reflexivo*, aquela dimensão irrefletida que fundamenta os demais atos reflexivos, a dimensão transfenomenal do *percipere* porque não se reduz ao conhecimento, ao contrário, o fundamenta. Portanto, o existencialista acredita que “alcançamos assim o fundamento ontológico do conhecimento, o ser primeiro ao qual todas as demais aparições aparecem, o absoluto¹²² em relação ao qual todo fenômeno é relativo”¹²³.

Posto o *cógito pré-reflexivo* (ou consciência irrefletida) como dimensão transfenomenal do *percipere*, o autor agora se encaminhará para demonstrar a dimensão transfenomenal do *percipi*. Assim, “em primeiro lugar, reconhecemos que o ser do *percipi* não pode se reduzir ao do *percipiens* – quer dizer, à consciência – assim como a mesa não

¹²⁰ Sartre passa a se referir à consciência irrefletida colocando o “de” entre parênteses para não remeter o conceito ao sentido epistemológico. Ele diz que “as necessidades de sintaxe nos obrigam aqui a falar de ‘consciência não posicional de si’. Mas não podemos continuar usando esta expressão, na qual o de *si* suscita ainda uma ideia de conhecimento. (Daqui por diante colocaremos o ‘de’ entre parênteses, para indicar que satisfaz apenas uma imposição gramatical)” (SARTRE, 2015b, p.25).

¹²¹ SARTRE, 2015b, p.27.

¹²² É importante ressaltar que a consciência é absoluto de existência e não de conhecimento. É “exatamente por se tratar de absoluto de existência e não de conhecimento, [que a consciência] escapa à famosa objeção de que um absoluto conhecido não é mais absoluto por se tornar relativo ao conhecimento que dele se tem” (SARTRE, 2015b, p.28).

¹²³ Ibid., p.29.

se reduz à conexão das representações.”¹²⁴ Ora, reduzi-lo à consciência é cair no idealismo, que, por sua vez, é voltar a velha “filosofia digestiva” onde a mente dissolve a realidade das coisas em representações ou impressões mentais.

Por conseguinte, lembremo-nos que a consciência se define pela intencionalidade e “tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigido para exterior, para a mesa.”¹²⁵ Da mesma maneira que a noção de intencionalidade garante a transcendência do Ego no texto de 1936, como vimos, nesta obra a intencionalidade do *cógit*o pré-reflexivo exigirá um correlato real, por conseguinte, ontológico. Tal como a mesa ou a árvore, “o ser percebido está frente à consciência, ela não pode alcançá-lo, ele não pode penetrá-la”¹²⁶. Nesse sentido, “o *esse* do fenômeno não pode ser seu *percipi*”¹²⁷, caso fosse, Ser seria ser percebido (idealismo). Portanto, “ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência”¹²⁸, sendo assim o Ser do *percipi* deve ser transfenomenal e inconfundível com o Ser do *percipere*.

Queremos chamar atenção para a profundidade que Sartre dá à noção de intencionalidade que compõe o conceito de consciência em voga. A *filosofia da transcendência* posta por Husserl ganha outras dimensões nas obras do filósofo francês, a consciência tal como definimos “implica [em] seu ser um ser não consciente e transfenomenal”¹²⁹, mas de acordo com o autor, “a partir do momento em que [Husserl] faz do noema um irreal, correlato à noese, e cujo *esse* é um *percipi*, mostra-se totalmente infiel ao seu princípio”¹³⁰. Ou podemos dizer, de acordo com *Meditações Cartesianas*, que a partir do momento em que “toda justificação do ser decorre de um caráter do *cogitatum* do meu *cógit*o” Husserl incorre num solipsismo, que, por sua vez, é uma expressão do idealismo.

Por conseguinte, a consciência, para Sartre, “exige apenas que o ser do que *aparece* não exista *somente* enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe *para*

¹²⁴ Ibid., p.30.

¹²⁵ Ibid., p. 22.

¹²⁶ Ibid., p. 32.

¹²⁷ Id., Ibid.

¹²⁸ Ibid., p. 33.

¹²⁹ Ibid., p. 34.

¹³⁰ Id., Ibid.

a consciência é, em si mesmo, *em si*”¹³¹. Dessa forma, parece-nos que as investigações onto-fenomenológicas “permitiram distinguir duas regiões absolutamente distintas e separadas de ser: o ser do cogito *pré-reflexivo* e o ser do fenômeno”¹³².

A empreitada filosófica de *O Ser e o Nada* será a articulação dessas regiões de Ser descobertas na introdução. Como o ser do cogito pré-reflexivo se relaciona com o ser do fenômeno? É possível pensar numa relação entre essas regiões de Ser sem polarizar numa filosofia idealista ou realista? Qual a relação dessas regiões de Ser com a proposta de Psicanálise Existencial?

Essas questões nortearão nossa pesquisa, mas, para já, elencaremos as “características fundamentais” de cada região do Ser disposta na introdução. Ou melhor, iremos nos deter na região singular do Ser dos fenômenos porque após a introdução Sartre se debruçará sobre o Ser do cogito pré-reflexivo, a começar pelo “problema do nada” ou do “Não-ser”. A despeito disso, podemos resumir “dizendo que *o ser é em si*”¹³³, no sentido da *identidade* consigo próprio. “De fato, o ser é opaco a si mesmo exatamente porque está pleno de si. Melhor dito, *o ser é o que é*”¹³⁴. Nesse sentido, ele “*não implica nenhuma negação. É plena positividade*”¹³⁵. Essa região singular do Ser (ser dos fenômenos) é “a do ser *Em-si (En-soi)*”¹³⁶ e Sartre já anuncia que a outra região do Ser (Ser do cógito pré-reflexivo) é “o ser do *Para-si (Pour-soi)* [que] se define, ao contrário, como *sendo o que não é e não sendo o que é*”¹³⁷. Portanto, as investigações introdutórias de *O Ser e O Nada* nos levaram ao entendimento de que “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é.”¹³⁸

II. 2 – A QUESTÃO DO NADA

Segue-se que o autor iniciará a primeira parte de sua obra investigando o “problema do nada”, dado que na introdução o tema do Ser parece ter se esgotado. Ora,

¹³¹ Ibid., p. 35.

¹³² Ibid., p. 36.

¹³³ Ibid., p. 38.

¹³⁴ Id., Ibid.

¹³⁵ Ibid., p. 39. Grifo nosso.

¹³⁶ Ibid., p.38

¹³⁷ Ibid., p. 39. Grifo nosso.

¹³⁸ Ibid., p. 40.

nessa etapa, Sartre quer analisar como essas regiões de Ser se relacionam, como o Ser do cógito pré-reflexivo se relaciona com o Ser dos fenômenos, ou, dito de outra forma, como consciência e mundo se relacionam. Lembremo-nos que o autor crê que na fenomenologia “consciência e mundo são dados de uma só vez” e para ele “o concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos.”¹³⁹ Assim, o autor quer propor um tipo de relação entre consciência e mundo que não polarize num mundo que seja representação da consciência (idealismo), e nem numa consciência que seja “objetos dentre outros objetos” do mundo (realismo).

Nesse sentido, o autor está se referindo ao “homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘*ser-no-mundo*’”¹⁴⁰. Ou seja, para o existencialista francês o *concreto* é essa união do homem com mundo, sem diluir um termo no outro (é o erro que comete as posições realistas e idealistas). A proposta do autor é analisar a relação que há entre mundo e consciência sem destituir o estatuto ontológico próprio de cada uma dessas regiões de Ser. Nessa esteira, Moura acredita que teorizar baseado na noção de

ser-no-mundo é, inevitavelmente, deparar-se com um paradoxo: de um lado, não se pode mascarar a realidade (ela está lá, cercando o indivíduo por todos os lados) e, por outro lado, não se pode dissolver a materialidade na *ideia*. (MOURA, 2017, p.54)

Portanto, essa noção de ser-no-mundo é central para o pensamento sartriano, sobretudo para a compreensão da sua análise existencial. Podemos compreendê-la à luz de sua rejeição à “filosofia digestiva” e, também, como uma expressão de sua apropriação da fenomenologia que põe de uma só vez consciência e mundo.

Nessa esteira, nos parece que a compreensão do concreto como a união do homem com o mundo também se aproxima com a perspectiva que Politzer adota em sua obra. Para este autor, a psicologia tem como objeto de estudo o homem, mas não de forma apartada e isolada, o que interessa para a psicologia (concreta) é a *vida humana*, isto é: “*a vida dramática do homem*”.¹⁴¹

¹³⁹ Ibid., p. 43.

¹⁴⁰ Id., Ibid. Grifo nosso.

¹⁴¹ POLITZER, 1928, p.43.

O termo “drama” utilizado pelo autor não corresponde ao sentido romântico da palavra, mas faz referência às cenas de teatro ou de filme, em que para a compreensão correta das ações das personagens é preciso levar em consideração o “cenário” como pano de fundo. Em outras palavras, Politzer crê que não basta se ater somente ao contexto sob o qual o homem está inserido, muito menos deter-se exclusivamente sob as condutas, é necessário se orientar pelo homem inserido no seu contexto, agindo no “cenário” dado. Segundo o teórico, “essa vida dramática apresenta todas as características que torna uma área suscetível de ser estudada cientificamente”¹⁴². A perspectiva da vida dramática adotada por Politzer leva em consideração o homem e o mundo em que está inserido, tal como Sartre define o ser-no-mundo na primeira parte de seu trabalho.

Desse modo, parece-nos que ambos os autores compartilham do mesmo prisma interpretativo do humano. Por um lado, Politzer acredita que essa perspectiva da “vida dramática do homem” corresponde ao *homem concreto* e, por outro lado, Sartre acredita que o concreto é totalidade sintética do homem com o mundo, ou seja, do ser-no-mundo. Os dois, cada qual ao seu modo, introduzindo em suas teorias o homem e o mundo de uma só vez.

Segue-se que, para analisar a relação da consciência com o mundo, Sartre escolherá uma conduta para submeter à descrição fenomenológica, no sentido de poder “nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une”¹⁴³. A conduta escolhida é a *interrogação*, dado que enquanto escreve a sua obra o próprio autor está em “modo de interrogação” sobre o que lhe interessa. Não obstante, outra conduta concreta poderia ser escolhida também, dado que o método fenomenológico (*epoché*) permite passar da conduta concreta até a sua essência, ou seja, até os atos intencionais mais fundamentais.

Sob esse prisma, a interrogação como ato pressupõe um correlato, assim toda interrogação exige um *interrogado*. Por conseguinte, “a interrogação corresponde à espera: espero uma resposta do ser interrogado”¹⁴⁴. Ou seja, a conduta interrogativa lança uma espera sobre o interrogado para que ele forneça a resposta, seja ela qual for. O detalhe

¹⁴² Id., Ibid.

¹⁴³ Ibid., p.44.

¹⁴⁴ Ibid., p.45.

dessa descrição é que todo ato interrogativo pode obter uma resposta positiva ou uma resposta negativa. Por exemplo: se perguntarmos ao professor se haverá aula amanhã, tanto uma resposta positiva quanto uma resposta negativa é válida. Entretanto, tal raciocínio não se restringe somente ao “interrogado-humano”. Podemos, por exemplo, lançar uma interrogação ao computador no sentido de saber se ele funciona, e tanto uma resposta positiva quanto uma resposta negativa não será um disparate. A diferença é que o computador não fala como os humanos, mas ao tentar mexer nele poderemos saber se a resposta da nossa interrogação será positiva ou negativa, se ele funciona ou não.

O que é importante captar é que tal atitude *pressupõe o não-ser* como resposta. Qualquer interrogação que seja lançada, uma resposta negativa é admitida de antemão como válida. No entanto, dirá Sartre que a resposta “é dada pelo próprio ser; logo, é ele que me revela a negação”¹⁴⁵. Ora, é o computador que me revelará seu funcionamento ou não. Se, por exemplo, ligo ele na tomada e ele continua “apagado”, isto é uma “resposta” negativa acerca da interrogação que lancei anteriormente. Por conseguinte, segundo o autor, “a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres”¹⁴⁶: o *não-ser daquele que interroga* (se interroga é porque não sabe da resposta, isso implica o não-ser do saber) e o *não-ser como possibilidade* (não-ser como possibilidade de resposta negativa frente a interrogação). Ademais, Sartre ainda falará de um terceiro não-ser, que é o *não-ser limitador* da resposta, ou seja, a resposta se limita a ser tal coisa (não funcionando, por exemplo) e *não ser outra coisa além disso* (falta de memória, HD danificado etc). Portanto, na conduta analisada podemos falar de um “tríplice não ser que condiciona toda interrogação”¹⁴⁷.

Segue-se que nessa investigação o autor “descobriu” não-seres espalhados, tanto no mundo quanto na consciência. No entanto, a descrição fenomenológica da interrogação conduzirá o pensador a investigação ontológica do não-ser, no sentido de investigar o Ser do não-ser. Ora, a partir das descrições acima, Sartre dirá que “*o mundo não revela seus não seres a quem não os colocou previamente como possibilidades*”¹⁴⁸. Em outros termos, o computador é Ser e a possibilidade de seu não funcionamento (Não-

¹⁴⁵ Id., Ibid.

¹⁴⁶ Id., Ibid.

¹⁴⁷ Id., Ibid.

¹⁴⁸ Ibid., p.47. Grifo nosso.

ser) é colocada pelo interrogador, caberá ao computador ligar ou manter-se desligado quando conectado na energia, isto é, revelar a resposta. Ademais, “esta relação com o ser é uma relação de ser, da qual *o juízo constitui apenas uma expressão facultativa*”¹⁴⁹.

O que o autor quer demonstrar com isso é que os juízos não “põem” o não-ser no mundo, caso assim fosse estaríamos recaindo em idealismo. A intenção de Sartre com essa investigação ontológica é demonstrar uma certa *efetividade* do não-ser, ou seja, ele quer mostrar que *há de fato* não-ser. Em corroboração com essa intenção, o filósofo evocará uma situação da *destruição*, no sentido de que é pela consciência que o juízo de destruição pode repousar sobre o ser. Assim, “uma rachadura geológica, uma tempestade, não destroem – ou, ao menos, não destroem *diretamente*: apenas modificam a distribuição de massas de seres. Depois da tempestade, não há *menos* que antes: há *outra coisa*”¹⁵⁰. Por consequência:

Para haver destruição, é necessário primeiramente uma relação entre o homem e o ser, quer dizer, uma transcendência; e, nos limites desta relação, que o homem apreenda *um* ser no ser, e isso – como vimos a propósito da verdade – já constitui uma *nadificação* (SARTRE, 2015b, p.49).

Ora, a *nadificação* é esse “recorte” no Ser feito pela consciência (ser do cogito pré-reflexivo), uma espécie de *limitação individualizadora* onde a distribuição de massa de ser que difere após a passagem da tempestade adquire o significado de “destruição”, por exemplo. A destruição é uma *nadificação* posta pela consciência em relação a massa de ser que era uma e passou ser outra após a tempestade. Ou seja, “na ausência desse testemunho [consciência], há ser, antes como depois da tempestade: isso é tudo”¹⁵¹. No entanto, é preciso que haja Ser para que a *nadificação* seja posta. Isso que autor aponta quando diz que “a destruição, embora chegando ao ser pelo homem, é um *fato objetivo* e não um pensamento”¹⁵². Portanto, para não recair num certo “idealismo do não-ser” (algo

¹⁴⁹ Ibid., p.48. Grifo nosso.

¹⁵⁰ Id., Ibid.

¹⁵¹ Ibid., p. 48-49.

¹⁵² Ibid., p.49.

no sentido em que os juízos negativos que põem o não-ser no mundo), Sartre afirmará que “há uma *transfenomenalidade do não-ser*, como há a do ser.”¹⁵³.

Para demonstrar a efetividade concreta do não-ser, ou melhor, a transfenomenalidade do não-ser, Sartre evocará uma situação exemplo. Ora, o exemplo é de um encontro marcado com Pedro em um bar. Ocorre que, ao chegarmos no bar olhamos para todos os objetos no salão, as mesas, o balcão, as pessoas presentes, o corredor que dá acesso aos banheiros e o próprio banheiro, mas não enxergamos Pedro. O autor dirá que nossa percepção funciona aos moldes “de uma forma sobre um fundo”¹⁵⁴, onde a “organização do bar em fundo é uma primeira nadificação”¹⁵⁵. Segue-se que “essa primeira nadificação de todas as formas, que aparecem e submergem na total equivalência de um fundo, é condição necessária à aparição da forma principal, no caso a pessoa de Pedro.”¹⁵⁶ Entretanto, olhamos para todos os cantos possíveis do bar e Pedro não está, o bar e tudo o que o compõe se organizou em fundo para que forma Pedro pudesse aparecer, “mas, precisamente, Pedro não está”¹⁵⁷.

Ora, cada elemento do bar que compõe o fundo para que a forma principal se concretize me indicam a “ausência-Pedro” como forma. Os rostos que não o de Pedro, as mesas vazias, o balcão e os seus garçons como fundo apontam para a forma “Pedro-ausente”. Desse modo, Pedro vai se destacando como “nada sobre o fundo de nadificação do bar”¹⁵⁸. A ausência de Pedro é real e concreta no bar, “Pedro ausente *infesta* este bar e é condição de sua organização nadificadora como *fundo*”¹⁵⁹. Assim, “portanto, o fundamento para o juízo ‘Pedro não está’ é a captação intuitiva dessa dupla nadificação”¹⁶⁰, a primeira nadificação do bar como fundo e a segundo nadificação da forma principal como *ausência-Pedro*, ou simplesmente *nada*. Portanto, de acordo com

¹⁵³ Id., Ibid. Grifo nosso.

¹⁵⁴ Ibid., p. 50. Aqui nos parece, também, que Sartre faz uma breve referência indireta a Gestaltheorie (corrente da psicologia).

¹⁵⁵ Id., Ibid.

¹⁵⁶ Id., Ibid.

¹⁵⁷ Ibid., p.51.

¹⁵⁸ Id., Ibid.

¹⁵⁹ Id., Ibid.

¹⁶⁰ Id., Ibid.

autor, “é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não ser”¹⁶¹, não ao contrário.

Outra situação exemplo trazida pelo autor sobre a mesma questão é a da carteira. Sartre nos fala de uma situação em que esperávamos encontrar mil e quinhentos francos na carteira, mas quando fomos à carteira só encontramos mil e trezentos francos. Ora, diferentemente da primeira situação, o juízo aqui é positivo: há mil e trezentos francos na carteira. No entanto, mil e trezentos francos simbolizam *não-ser mil e quinhentos francos*. Como havíamos esperado encontrar mil e quinhentos francos, o não-ser mil e quinhentos francos já estava posto como possibilidade nessa espera. Ocorre que, o não-ser vem à tona a partir da presença concreta de mil e trezentos francos, e é esse Ser pleno e concreto (há mil e trezentos francos na carteira) que fundamenta o juízo negativo do tipo: *não há mil e quinhentos francos na carteira*.

Segue-se que, o autor continuará sua investigação sobre o Nada e abrirá um diálogo com Hegel sobre uma possível relação *dialética* entre o Ser e o Nada. Assim, Sartre acredita que “opor o ser ao nada, como a tese à antítese, à maneira do entendimento hegeliano, equivale supor entre ambos uma contemporaneidade lógica.”¹⁶² Isto é, tratar o Ser e o Nada como contemporâneos equivale a dizer que ambos possuem o mesmo “valor”. No entanto, para Sartre, o Ser não tem vestígios de Nada, ele é pleno. É por isso que o existencialista afirmará que “o não ser não é o contrário do ser: é o seu *contraditório*”¹⁶³, pois Ser e Nada possuem valores antagônicos. Ademais, o Nada como contraditório do Ser implica numa *posterioridade lógica e ontológica* em relação ao Ser. Ora, logicamente é necessário que algo seja dado para que posteriormente possa ser negado, é preciso haver Ser para que o Não-Ser surja. Ontologicamente o Nada é nada de alguma coisa, ou seja, é *nada de Ser*.

No entanto, podemos negar o que quiser do Ser, só não podemos “fazer com ele *não seja*, só pelo fato de negarmos que seja isso ou aquilo. A negação não poderia atingir o núcleo de ser do ser, absoluta plenitude e total positividade”¹⁶⁴. Sartre fará a ressalva de

¹⁶¹ Id., Ibid.

¹⁶² Ibid., p.56.

¹⁶³ Id., Ibid. Grifo nosso.

¹⁶⁴ Id., Ibid.

que “é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*.”¹⁶⁵. Por conseguinte, o autor acredita que o filósofo moderno retomou a fórmula de Spinoza em que diz: *omnis determinatio est negatio* (toda determinação é negação), mas Sartre inverterá essa fórmula no seguinte sentido: toda negação é determinação. Dessa forma, a *precedência lógica e ontológica* do Ser em relação ao Nada está garantida. Afinal, “o nada, que *não é*, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser.”¹⁶⁶

Ainda sobre a questão do Nada, Sartre também fará uma interlocução com Heidegger, o qual acredita que está inclinado a compreender a relação do Ser e do Nada como produtora da realidade. Assim, o filósofo francês crê que o pensador alemão se orienta para a compreensão dessas noções como “forças recíprocas de expulsão que ser e não ser exerceriam um sobre o outro, o real sendo, de certo modo, a tensão resultante dessas forças antagônicas”¹⁶⁷.

Em consonância com o filósofo alemão Sartre dirá que “o Nada não é, o Nada se *nadifica*”¹⁶⁸, isto é, “está sustentado e condicionado pela transcendência”¹⁶⁹. Ou seja, qualquer nadificação que recaia sobre o Ser deve necessariamente ser sustentada pela *transcendência* porque o Ser é plena positividade e identidade consigo mesmo e, portanto, não se transcende. Por conseguinte, aos poucos Sartre vai colocando a capacidade de negar no “cerne” do Ser do *cógi*to pré-reflexivo, que em última instância significa o *Para-si*. O que o faz se afastar de Heidegger, por exemplo, porque o filósofo alemão “descreve o *Dasein* [em] termos positivos que mascaram negações implícitas”¹⁷⁰. O propósito de Sartre é fundamentar a negação em um Ser negativo (que não seja o Ser-Em-Si porque vimos que ele é plena positividade e identidade consigo mesmo; *maciço*). Diferentemente de Heidegger que “faz do Nada espécie de correlato intencional da transcendência, sem notar que já o tinha inserido na própria transcendência como sua estrutura original.”¹⁷¹

Em suma, Sartre acredita que Heidegger entreviu o papel do Nada na transcendência, mas o fundamentou fora do Ser, ou nas palavras do existencialista, num

¹⁶⁵ Ibid., p.57.

¹⁶⁶ Ibid., p. 58.

¹⁶⁷ Id., Ibid.

¹⁶⁸ Ibid., p. 59.

¹⁶⁹ Id., Ibid.

¹⁷⁰ Ibid., p.60.

¹⁷¹ Ibid., p.61.

Ser “extramundano”. O Nada, para o existencialista francês, não pode ser concebido fora do Ser e nem a partir do Ser. Ora, fora do Ser não pode porque o Nada toma emprestado seu ser do Ser (Em-si) e nem a partir do Ser porque o Ser (Em-si) é plena positividade e identidade consigo próprio, ou seja, não podemos derivar o Nada do Ser.

Entretanto, é importante observarmos que “a transcendência, que é ‘projeto de si Para-além de...’, está longe de fundamentar o nada; ao contrário, *o nada é que se encontra no seio da transcendência e a condiciona*”¹⁷². Nesse sentido, a transcendência, que em última instância remete-nos ao conceito de intencionalidade, ganha um caráter *negativo*. Cabe-nos perceber que o modo de ser da consciência, como consciência de alguma coisa, aloja implicitamente a negação. Ora, na introdução Sartre já não dizia que “ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta que *não é* a consciência”¹⁷³? Ou seja, o Ser do cógito pré-reflexivo não se confunde com o Ser dos fenômenos porque a consciência *não é* seu objeto, ao intencionar o mundo a consciência se diferencia de seu correlato pela negação.

Nesse sentido, voltando a questão da interrogação, pudemos observar que ao interrogar (voltar-se sobre o Ser do interrogado) a consciência traz à tona o Nada como possibilidade diante do Ser. Como não podemos derivar o Nada do Ser (O Ser é em-si, identidade consigo, plenitude etc.), “o Ser pelo qual o Nada vem ao mundo não pode *produzir* o Nada indiferente a esta produção”¹⁷⁴, ou seja, “*o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada*”¹⁷⁵. Portanto, se não podemos derivar o Nada da região do Ser-Em-Si, o Nada só poderá surgir da outra região de Ser apontada na introdução: do *Para-si*.

Lembre-mo-nos que o Para-si se define ao contrário do Em-si, “como *sendo o que não é e não sendo o que é*”¹⁷⁶. Logo, Sartre fundamentará o Nada nessa região de Ser distinta do Em-si, no Para-si. Por conseguinte, “o homem se apresenta, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim,

¹⁷² Ibid., p.60. Grifo nosso.

¹⁷³ Ibid., p.33.

¹⁷⁴ Ibid., p.65.

¹⁷⁵ Id., Ibid.

¹⁷⁶ Ibid., p. 38-39.

afeta-se a si mesmo de não ser.”¹⁷⁷, sendo assim, “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”¹⁷⁸.

Ora, essa é uma tese muito importante para o pensamento sartriano. Ao definir o homem como o ser pelo qual o Nada vem ao mundo, a característica fundamental da consciência que é a intencionalidade ganhará um modo de ser negativo. Se em Franz Brentano a intencionalidade é o que diferencia fenômenos psíquicos de fenômenos físicos; e em Husserl a intencionalidade é a propriedade fundamental da consciência; aqui em Sartre “a intencionalidade de Husserl e Brentano também possui, em mais de um aspecto, o caráter de arrancamento de si mesma.”¹⁷⁹ Esse “arrancamento de si mesma” só é possível pela capacidade de negar que é inerente à intencionalidade.

A despeito dessa fundamentação, a negação também implicará no modo como a consciência define a si mesma, estamos a falar da *ipseidade da consciência*.

Com efeito, a característica da ipseidade (*selbstheit*) é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é “um ser das lonjuras”. (SARTRE, 2015b, p.59)

Dado que “toda negação é determinação” (retomando a fórmula de Spinoza de modo invertido), a consciência define a si própria pelo que *não é*. Ao afetar-se de negação, o homem *busca ser o que não é*. Assim, sua ipseidade ganha uma dinâmica baseada no modo de ser negativo do Para-si.

Por outro prisma, Sartre também compreenderá o Nada como uma *ruptura* com o Ser. Ou seja, retomando o exemplo da carteira, o não-ser mil e quinhentos francos é uma ruptura com os mil e trezentos francos contidos na carteira. Uma irrupção do Nada frente ao Ser exercida pela consciência. Nesse sentido, essa irrupção do Nada frente o Ser simbolizará para o autor a *liberdade* da consciência. Em outros termos, essa capacidade da consciência (Para-si) em se *desprender* do Ser (Em-si) configurará na liberdade sartriana. Segue-se que, a liberdade para Sartre “não é uma *propriedade* que pertença

¹⁷⁷ Ibid., p. 66.

¹⁷⁸ Ibid., p. 67.

¹⁷⁹ Ibid., p.68.

entre outras coisas à essência do ser humano”¹⁸⁰, é uma *condição ontológica* do Ser do cogito pré-reflexivo, está no modo como a consciência intenciona seus objetos, *se desprendendo do Ser pela negação*. Portanto, para o autor, “precisamos focar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida estrita em que condiciona a aparição deste”¹⁸¹.

Em suma, ao fundamentar a negação no Ser do cógito pré-reflexivo, Sartre garante esse caráter de “arrancamento de si” da própria consciência. Se o Ser da consciência fosse ontologicamente Em-si nenhuma transcendência humana seria possível, porque Em-si é *identidade consigo*. Para que haja transcendência, que por sua vez remete a intencionalidade, é necessária a negação como condição para esse movimento. Ora, como a consciência passaria dos atos irrefletidos aos reflexivos se não fosse capaz de negar a si mesmo enquanto irrefletido para passar aos atos reflexivos? Ao que parece, a negação como condição da transcendência da consciência já estava implicitamente colocada desde os primeiros textos filosóficos do autor.

Não obstante, dado que o Nada é sempre nada de alguma coisa, e, portanto, “toma emprestado seu ser do Ser-Em-Si”. A liberdade, como irrupção do Nada frente ao Ser, se mantém à margem do Ser. Ou seja, a liberdade como Nada está condicionada pelo Ser. Como vimos, o Ser do Não-Ser só tem existência *a posteriori* porque carece do Ser para *Não-Ser*. Portanto, a liberdade em Sartre não é uma condição irrestrita do cógito pré-reflexivo, ao contrário, a liberdade é condição para que o Nada irrompa no mundo mas sempre condicionado pelo Ser porque é do Ser (Em-si) que o Nada retira seu fundamento ontológico.

Podemos notar que Sartre está admitindo uma consciência (cógito pré-reflexivo ou Para-si) que tem o Nada como fundamento de sua transcendência. Ademais, ela nega tanto o Ser dos fenômenos (Em-si) quanto a si própria – como vimos na questão da ipseidade, a qual voltaremos abordar em breve. Por fim, para provar essa capacidade de negação voltada a si, Sartre terminará sua reflexão sobre o Nada abordando a questão da *Má-fé*.

¹⁸⁰ Id., Ibid..

¹⁸¹ Id., Ibid.

Primeiramente, “aceitemos que a má-fé seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça a distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir”¹⁸². Ora, simplesmente mentir exige um movimento de transcendência, no sentido de mentir para outra pessoa. Já a má-fé tem a estrutura semelhante à mentira, mas “na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo”¹⁸³. Essa noção implica numa conduta da consciência voltada a si, onde ela própria tenta esconder de si a verdade numa “atitude mentirosa”. Em última instância, na má-fé “devo saber muito precisamente essa verdade, *para* poder ocultá-la de mim com o maior cuidado”¹⁸⁴.

O que o autor quer demonstrar com essa mentira para si próprio é a vigência da negação da consciência voltada a ela mesma. A negação da consciência voltada para si é condição para que o mentiroso e o enganado se dê numa só consciência, sem algum tipo de rompimento da unidade da consciência. Nessa esteira, Sartre acredita que a Psicanálise de Sigmund Freud (1865-1939) “substituiu a noção de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso”¹⁸⁵, o que pode ser exemplificada na ideia de *inconsciente*. Ora, o que seria então o inconsciente freudiano? Uma região da consciência que mentisse a ela própria sem que a consciência saiba dessa “região mentirosa” que é o inconsciente? De algum modo, a noção de inconsciente parece dividir a consciência e criar uma região inerente a ela que não possa ser percebida pela própria consciência.

Em suma, a noção de inconsciente freudiano rompe com o princípio de translucidez da consciência. Ou seja, aqui na questão da má-fé, o mentiroso e o enganado se dão na unidade da própria consciência, mas entre o mentiroso e o engando não há opacidade, não há nada que “dissimule” ou “esconda” a “região mentirosa” na própria consciência. Não obstante, é por ser translúcida que a má-fé da consciência é um *projeto*. A consciência percebe que está escondendo de si mesma a verdade e mantém-se nessa postura de má-fé.

Ora, mas qual seria o intuito da consciência em agir de má-fé? Podemos interpretar que a má-fé sartriana é uma conduta de *fuga*¹⁸⁶ em relação a *angústia*. Dessa forma, a

¹⁸² Ibid., p. 93.

¹⁸³ Ibid., p. 94.

¹⁸⁴ Ibid., p. 95.

¹⁸⁵ Ibid., p. 97.

¹⁸⁶ “A má-fé, dizíamos, tem por objetivo colocar-se fora de alcance; é fuga” (SARTRE, 2015b, p.113).

angústia sartriana, muito influenciada por Søren Kierkegaard (1813-1855) e Heidegger, significa a percepção da liberdade frente ao Ser. Em outros termos, é a percepção dessa condição de desprendimento do Ser que constitui o *cógit*o pré-reflexivo (Para-si). É a plena consciência do Nada que o Para-si “é”. Nesse sentido, a má-fé surge como um projeto de fuga dessa consciência específica da liberdade frente o Ser, ou seja, como fuga da angústia.

Fazendo um adendo: ao dizer que o Para-si “é” alguma coisa, não o estamos colocando na mesma condição ontológica do ser-Em-si. Esse “é” corresponde à *facticidade* que significa a dimensão existencial que extrapola a transcendência do Para-si. Em outras palavras, facticidade é todo aquele domínio da existência que não é da ordem das escolhas da consciência, como o corpo, a família em que se nasce, a classe social, a nacionalidade etc. Sartre dirá que se não fosse a facticidade, “a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma com que, na República de Platão, as almas escolhem sua condição.”¹⁸⁷ Portanto, quando dissermos que o Para-si “é” alguma coisa estamos nos referindo a uma “condição não escolhida por ele”¹⁸⁸ que implica a facticidade da consciência.

Segue-se que, para concretizar essa fuga da angústia que o projeto de má-fé representa, “é preciso afirmar a facticidade como *sendo* transcendência e a transcendência como *sendo* facticidade”¹⁸⁹. Ora, Sartre já havia sinalizado que “deve haver para o ser humano, na medida que é consciente de ser, determinada maneira de situar-se frente ao seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, como não os sendo”¹⁹⁰, o que implica naquela definição do Para-si como *sendo o que não é e não sendo o que é*. Dessa maneira, Sartre acredita que o conceito de má-fé se ancora na “dupla propriedade do ser humano de ser *facticidade* e *transcendência*”¹⁹¹, a questão é que o projeto de má-fé toma uma pela outra no intuito de fugir da angústia.

Em outras palavras, “a ambiguidade necessária a má-fé advém da afirmação de que *sou* minha transcendência à maneira de ser da coisa”¹⁹², ou seja, a má-fé pretende

¹⁸⁷ Ibid., p. 133.

¹⁸⁸ Ibid., p. 128.

¹⁸⁹ Ibid., p. 102.

¹⁹⁰ Ibid., p. 72.

¹⁹¹ Ibid., p. 102.

¹⁹² Ibid., p. 103

tomar o que é da ordem do Para-si como se fosse Em-si e, também, tomar o que é da ordem o Em-si como se fosse Para-si. Portanto, essa incursão na questão da má-fé serve para comprovar o modo de ser da consciência (Para-si), pois só há má-fé porque a consciência não é o que é e é o que não é, ou seja, oscila entre transcendência e facticidade. Não obstante, “a condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intraestrutura do cogito pré-reflexivo, seja o que não é e não seja o que é”¹⁹³. Por fim, o projeto contrário ao da má-fé é o projeto de sinceridade, onde “o campeão da sinceridade não ignora a transcendência da realidade humana e sabe, se necessário, reivindicá-lo em proveito próprio”¹⁹⁴.

II. 3 – DIMENSÕES DO PARA-SI.

Vimos a importância que Sartre atribui a negação na relação do Ser do cógito pré-reflexivo com o Ser dos fenômenos. A partir de agora daremos um enfoque nas descrições fundamentais dessa região de Ser do Para-si, no intuito de colocar em relevo noções que serão importantes para a compreensão da Psicanálise Existencial.

Em primeiro lugar, se é possível fazer uma leitura de Sartre como “cartesiano”, tal leitura só pode ser feita à luz dessa asserção: “Para falar a verdade, é preciso partir do cogito, mas cabe dizer, parodiando uma fórmula celebre, que o cogito nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo”¹⁹⁵. Ora, não é que Sartre seja cartesiano por “cingir o que existe em Para-si e Em-si”, à maneira do *res cogitans* e *res extensa*. Lembremo-nos que o concreto é o ser-no-mundo, ou seja, Para-si e Em-si formando uma só realidade concreta. Não há Para-si sem Em-si, como não há Não-ser sem o Ser. E Em-si carece do Para-si para obter significado e sentido, caso contrário é “uma distribuição da massa de ser”, algo que nem sequer pode ser “cogitado” sem Para-si (cogito pré-reflexivo).

Sartre pode ser considerado cartesiano no sentido em que “é preciso partir do cógito”, isto é, é preciso levar em consideração o cogito nas análises sobre o que existe. Entretanto, “na condição de que possamos deixá-lo”, ou seja, na condição de que não

¹⁹³ Ibid., p. 115.

¹⁹⁴ Ibid., p. 111.

¹⁹⁵ Ibid., p. 122.

fiquemos preso ao cogito em nossas investigações, que possamos ir além dele e investigar também o mundo que o rodeia. Por conseguinte, na condição de que não se recaia em solipsismo.

Dito isso, lembrando da introdução onde Sartre diz o que é a região de Ser-Em-Si, podemos recapitular o que ele fala rapidamente sobre a outra região de Ser, a do Para-si. Sartre, então, afirma que essa região se define de maneira oposta ao Ser-Em-Si. Ora, se o Ser-Em-Si é o que é, plenitude e identidade consigo mesmo, o Para-si *é o que não é*, nessa mesma linha: O Para-si não é identidade consigo mesmo e nem plenitude. Por conseguinte, Sartre retomará daqui dizendo que “a característica da consciência [Para-si], ao contrário, é ser descompressão de ser”¹⁹⁶.

Ora, descompressão porque o Ser-Em-Si é identidade consigo de modo que “A é A’ significa: A existe sob uma compressão infinita, em uma densidade infinita”¹⁹⁷. Como o Ser-Para-Si se define ao contrário do Ser-Em-Si, a consciência não pode ser identidade consigo própria, e, portanto, ela é descompressão de Ser. Em outras palavras, podemos compreender o Para-si como uma certa *fissura de Ser* que se faz em relação ao Em-si. Tal fissura só é possível porque Sartre identificou no Para-si essa condição ontológica de negação, esse ser pelo qual o Nada vem ao mundo que é o Para-si. Nesse sentido, “essa fissura é o negativo puro”¹⁹⁸.

Eis uma das primeiras características fundamentais do Para-si:

O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si (SARTRE, 2015b, p. 125).

¹⁹⁶ Id., Ibid.

¹⁹⁷ Id., Ibid.

¹⁹⁸ Ibid., p. 126.

O Ser-Para-Si só é presença a si porque tem a negação como fundamento de sua transcendência. Assim, “se o ser é presença a si, significa que não é inteiramente si”¹⁹⁹, por conseguinte, a ipseidade da consciência se articula com essa lei ontológica do Para-si. É considerado “ser das lonjuras” porque “é uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser”²⁰⁰. Nesse sentido, uma das características fundamentais da ipseidade pode ser traduzida nessa inconstância de ser, onde o “Si” se acha separado da consciência pela negação.

Segue-se que, mais acima falamos que a má-fé comprova esse Ser da consciência que oscila entre facticidade e transcendência. Por um lado, podemos dizer que o Para-si é: “mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é.”²⁰¹. Ora, para Sartre, a dimensão da facticidade do Para-si pode ser compreendida “enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, [...] enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’”²⁰². Em outros termos, a facticidade do Para-si corresponde à sua *situação enquanto não escolhida por ele*. Por exemplo, a facticidade de Frantz Fanon corresponde a sua condição de homem de cor, nascido na ilha de Martinica (região ultramarina da França). São dimensões de sua existência, ou melhor, de seu ser-no-mundo, que não estão na ordem de sua transcendência. Fanon não poderia ter escolhido nascer preto ou branco, ele simplesmente nasceu. Isso se configura numa certa *contingência de sua presença no mundo*.

“A consciência é seu próprio fundamento, mas continua contingente o *existir* de uma consciência em vez de puro e simples Em-si ao infinito”²⁰³. É contingente que Fanon venha existir como homem preto numa colônia francesa como a ilha de Martinica, mas a partir dessa contingência de existência, todo *sentido* que é atribuído a esta situação de Fanon é de *responsabilidade* dele, do Para-si. Por conseguinte, é nesse sentido que o autor dirá que “ao mesmo tempo que escolhe o *sentido* de sua situação e se constitui como fundamento de si em situação, *não escolha* sua posição”²⁰⁴.

¹⁹⁹ Id., Ibid.

²⁰⁰ Ibid., p. 127.

²⁰¹ Ibid., p.128.

²⁰² Id., Ibid.

²⁰³ Ibid., p. 131.

²⁰⁴ Ibid., p. 132-133.

A dimensão da facticidade do Para-si implica o vínculo concreto da consciência no mundo. O existir (que é contingente) em situação, ou ser-no-mundo, se “enraíza” no existente a partir dessa facticidade que a consciência assume. Novamente, “sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo”²⁰⁵. Isto é, a facticidade constitui a dimensão do real em que a consciência está inserida não por sua escolha, mas pela contingência da existência. Assim, a raça, a nacionalidade, a família e toda dimensão contingente que compõe a situação da consciência simboliza seu vínculo com o mundo. Desse modo, essa realidade não “eleita” pela consciência é condição para que ela exerça sua negatividade e sua liberdade, ou seja, tanto a negação quanto a liberdade se faz diante essa região ontológica que não é a do Para-si, a qual corresponde à facticidade.

Embora o Para-si tenha essa necessidade de existir como consciência, seja como Fanon ou Genet (existir um ou outro é contingente), o Para-si *se define pelo que não é*. Acerca dessa condição ontológica da consciência, Sartre dirá que “a descrição ontológica revelou imediatamente é que este ser é fundamento de si enquanto *falta de ser*, quer dizer, que determina seu ser por um ser que ele não é”²⁰⁶.

Se refletirmos com cautela sobre essa condição ontológica do Para-si de negar o Ser (Em-si), no sentido em que “o Em-si concreto e real acha-se inteiramente presente no âmago da consciência como aquilo que ela se determina a não ser”²⁰⁷, veremos que essa negação pode ser interpretada como um “vínculo” entre o Para-si (ser que nega; Não-ser; Nada) e o Em-si (ser negado; Ser; o existente). Ora, esse vínculo só se concretiza porque o Para-si é *falta de ser*, no mesmo sentido em que o Nada é dependente em seu ser do Ser-Em-Si, é *nada de alguma coisa*. Nesse sentido, o movimento da consciência em ir em direção a algo (intencionalidade; transcendência) só faz sentido porque a consciência é *ausência de ser* (inconsistência de Ser; Não-ser) e *vai rumo ao Ser*.

Nessa esteira, Sartre descreverá fenomenologicamente a falta e encontrará uma *trindade* que condiciona toda falta. São elas:

²⁰⁵ Ibid., p. 132.

²⁰⁶ Ibid., p. 135. Grifo nosso.

²⁰⁷ Id., Ibid.

aquilo que falta, ou o faltante (*le manquant*); aquilo ao qual falta o que falta, ou o existente; e uma totalidade que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente: o faltado (*le manqué*) (SARTRE, 2015b, p. 136).

A título de ilustração dessa trindade, o autor convocará o exemplo da lua cheia. Assim, “se digo que a lua não está cheia e lhe falta um quarto, formulo esse juízo sobre a intuição plena de uma lua crescente”²⁰⁸. Dessa maneira, o que existe de fato no céu é uma massa indiferenciada de Ser (ou um Em-si qualquer) que só adquirirá o significado de “lua crescente” à luz de uma consciência que transcenda esse Em-si rumo à totalidade (Lua cheia: síntese entre a lua que se apresenta no céu e o que lhe falta para ser lua cheia).

Para que este Em-si seja captado como lua crescente, é necessário que uma realidade humana transcenda o dado rumo ao projeto da totalidade alcançada – no caso, o disco da lua cheia – e em seguida retorne ao dado para constituí-lo como lua crescente, ou seja, para alcançá-lo em seu ser a partir da totalidade, que se converte em seu fundamento (SARTRE, 2015b, p. 136).

Essa trindade da falta também corresponderá a dinâmica da transcendência do Para-si em relação ao Em-si. Ora, o Para-si só se faz falta em relação ao Ser-Em-Si. Assim, a transcendência do Para-si consiste em ultrapassar o Em-si rumo à totalidade projetada que é o “si”. “O que falta ao Para-si é o si – ou o si-mesmo como Em-si”²⁰⁹. Nesse sentido, é por isso que a ipseidade da consciência se configura como “ser das lonjuras”, porque o Para-si como “faltante” transcende o “existente” (Em-si) rumo ao “faltado” (síntese entre o Para-si como aquilo que falta e o Em-si como aquilo ao qual falta o que falta). O Ser que o Para-si almeja ser é a síntese entre ele e o que lhe falta, ou seja, é este ser faltado que o Para-si *é a distância*.

Em suma, a transcendência da consciência, sob a bandeira da falta, aponta para um “cogito que está indissolivelmente ligado ao ser-Em-si, não como um pensamento ao seu objeto – o que tornaria o Em-si relativo –, mas como uma falta para aquilo que define sua falta.”²¹⁰ O mesmo raciocínio compreende o desejo, pois o desejo funciona sob a

²⁰⁸ Ibid., p. 136.

²⁰⁹ Ibid., p. 139.

²¹⁰ Ibid., p. 140.

insígnia da *falta de ser*, dado que “acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja”²¹¹. Por outro aspecto, “todo faltante falta sempre *a... para...*”²¹², o que implica que a transcendência da consciência é transcendência do Ser rumo à totalidade que ela almeja. Ora, “a realidade humana se capta em sua vinda à existência como ser incompleto”²¹³ e “o ser rumo ao qual se transcende a realidade humana não é um Deus transcendente: acha-se em seu próprio âmago, *trata-se de si própria enquanto totalidade*”²¹⁴. Nesse sentido, o desejo também é desejo que almeja a totalidade, ou seja, o desejo de tomar água (conhecido como sede) almeja a “sede saciada” que é a síntese do existente (sede ou desejo de água) com o faltante (água).

O paradoxo dessa relação consiste em que o Para-si transcende o Ser rumo a si próprio enquanto totalidade, não mais como falta ou incompletude. Porém, Sartre dirá que “a realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que jamais se dá”²¹⁵. Ora, jamais se dá porque há uma impossibilidade ontológica do Para-si se alcançar enquanto totalizado, caso assim fosse ele não seria mais Para-si e sim Em-si (plenitude de Ser). Sartre expressa essa impossibilidade nas seguintes palavras:

A realidade humana é sofredora em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, já que, precisamente, não poderia alcançar o Em-si sem perder-se como Para-si (SARTRE, 2015b, p. 141).

Por fim, a partir da transcendência nessa chave da trindade da falta, a relação entre o Ser do cogito pré-reflexivo e o Ser dos fenômenos podem ser abordados da seguinte maneira: 1) O Para-si é um ser incompleto (faltante); 2) Por ser incompleto e faltante, o Para-si está indissolúvelmente ligado ao Em-si como a falta está ligada àquilo que define sua falta; 3) O Para-si transcende aquilo que constitui sua falta (Em-si) rumo à *si* próprio enquanto ser-totalizado.

²¹¹ Ibid., p.138.

²¹² Id., Ibid.

²¹³ Ibid., p. 140.

²¹⁴ Id., Ibid. Grifo nosso

²¹⁵ Id., Ibid.

Por conseguinte, Sartre definirá o que é esse “si” do Para-si. Ou seja, esse si que o Para-si almeja ser a partir de sua transcendência do Ser. O autor dirá que o ser do si é o *valor*²¹⁶. Isto é, “o *faltado* de todas as faltas, não o faltante. O valor é o si na medida em que este impregna o âmago do Para-si como aquilo para o qual o Para-si é”²¹⁷. Em outras palavras, o Si que almeja o Para-si, a partir da transcendência do Ser, é a síntese de suas diversas transcendências do Em-si. Lembrando que “concretamente, cada Para-si (*Erlebnis*) particular é falta de certa realidade particular e concreta cuja assimilação sintética o transformaria em *si*”²¹⁸.

Não obstante, cabe-nos também abordar as *possibilidades* da consciência. Já passamos por ela na questão do surgimento do Nada pela realidade humana, mas agora vamos definir melhor o que seria o possível dentro da relação consciência e mundo. Em primeiro lugar, “o possível não poderia ser deduzido de uma realidade subjetiva”²¹⁹, caso as possibilidades da realidade humana fosse dependente exclusivamente da consciência cairíamos numa espécie de solipsismo. E toda a situação que acompanha a consciência? Não podemos deixar de notar que elas pelo menos *condicionam* as possibilidades da consciência. Portanto, o possível “também não é anterior ao real ou ao verdadeiro, mas é propriedade concreta de realidades já existentes”²²⁰.

Nesse sentido, a possibilidade da consciência encontra-se condicionada pela situação, ou, fazendo alusão ao Politzer, condicionada pelo cenário do drama humano. Porém, uma realidade ou um projeto só é possível para a consciência à luz de sua transcendência do Ser. Isto é, o possível é um “ainda-não” sustentado pela consciência na sua relação com o mundo, tal como a possibilidade de não haver mil e quinhentos francos é sustentada pela consciência que transcendeu a carteira rumo aos mil e quinhentos francos. Portanto, a possibilidade é uma propriedade ainda não concretizada do real mas que precisa ser intencionada pela consciência para que seja um possível *para* ela. Por consequência, não haver mil e quinhentos francos na carteira nunca foi possibilidade *para* alguém que não acreditou haver dinheiro na carteira.

²¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 143.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 144.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 147.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 149-150.

²²⁰ *Id.*, *Ibid.*

Segue-se que, ao longo desse estudo abordamos várias noções que compõe a relação do Ser do cogito pré-reflexivo com o Ser dos fenômenos que contém certa concepção *temporal*. Percebe-se que a temporalidade não está presente só na relação da consciência com o mundo, mas também na relação da consciência consigo própria, ou na sua ipseidade. Sartre dirá que o “nada que separa a realidade humana de si mesmo encontra-se sua fonte no *tempo*”²²¹. Por outro prisma, podemos notar que se a consciência consegue passar dos atos irrefletidos aos reflexivos alguma noção temporal tem que estar em voga nessa relação, pois *primeiramente* a consciência é irrefletida.

Dito isso, o autor começará a discorrer sobre a temporalidade dizendo que “o único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação”²²². Ou seja, passado, presente e futuro são articulados numa só realidade e se retêm uns aos outros.

Primeiramente o autor começará tratando do passado, onde ele dirá que passado não é primeiramente *universal* para depois se particularizar, “mas ao contrário, o que encontramos primeiro são *passados particulares*”²²³. Ou seja, concretamente encontramos o passado de Genet, de Fanon, do autor que escreveu sobre a primeira guerra mundial (sua *perspectiva* sobre o evento da guerra). Isto é, o passado “existe em função de certo ser que eu *sou*”²²⁴ ou que eles são (no caso do passado de Fanon ou de Genet). Desse modo, o passado “é originalmente passado *deste* presente”²²⁵.

Segue-se que, passado e presente têm um vínculo entre eles, pois só podemos falar do passado a partir do presente. No entanto, “o passado pode decerto infestar o presente, mas não pode *sê-lo*; é o presente que é seu passado”²²⁶. Ora, de que modo o presente pode ser seu passado? Para o autor, a palavra *era* simboliza esse “modo de ser” do presente em relação ao seu passado. Se Genet atualmente tem quarenta anos e lembro-lhe que ele *era* um adolescente agitado, Genet quadragenário é “solidário” com esse ser-adolescente-agitado que ele *foi*. “O nó da questão reside evidentemente no termo ‘era’, que, servindo

²²¹ Ibid., p. 154. Grifo nosso.

²²² Ibid., p. 158.

²²³ Ibid., p. 164.

²²⁴ Ibid., p. 162.

²²⁵ Id., Ibid.

²²⁶ Ibid., p. 165.

de intermediário entre presente e passado, não é em si mesmo nem inteiramente presente e nem inteiramente passado”²²⁷.

Em suma, “o termo ‘era’ designa, pois, o salto ontológico do presente ao passado e representa uma síntese original desses dois modos de temporalidade”²²⁸. Por um lado, Sartre dirá que não se desassocia do passado²²⁹ e, por outro lado, somente ele pode definir o homem²³⁰ (“Minha essência está no passado – é a lei de seu ser”²³¹). Nesse sentido, “o passado é a totalidade sempre crescente do Em-si que somos. Enquanto ainda não morremos, todavia, ainda não somos Em-si sob o modo de identidade. *Temos de sê-lo*”²³².

Portanto, o passado pode ser identificado com a dimensão fática do Para-si.²³³ Isto é, nascer sem conhecer a origem de seus genitores e ser acolhido pela assistência pública da França constitui o passado de Jean Genet e, concomitantemente, sua facticidade. É nesse sentido que o Para-si *tem de ser* seu passado, inevitavelmente. Não obstante, embora tenhamos falado da impossibilidade ontológica do Para-si alçar identidade consigo próprio ao modo do Em-si, “a morte nos reúne conosco mesmos”²³⁴, isto é, “pela morte o Para-si se converte para sempre em Em-si, na medida em que deslizou integralmente no passado.”²³⁵ Nesse sentido, e somente nesse, o Para-si irá se “totalizar” ou se tornar pleno, isto é, adquirir o estatuto ontológico de Em-si.

Se observarmos com atenção, o passado é da ordem do Ser-Em-si, ou seja, “é aquele que é, sem nenhuma possibilidade de qualquer tipo; aquele que consumiu suas possibilidades”²³⁶. Por conseguinte, não podemos alterar a facticidade ou o passado. O *fato* de Genet desconhecer seus pais biológicos e ser acolhido pela assistência pública na sua infância não pode ser alterado, está no passado e petrificado Em-si. No entanto, Sartre dirá que é da responsabilidade do ser-presente (consciência) o seu passado, no sentido de

²²⁷ Ibid., p. 167.

²²⁸ Id., Ibid.

²²⁹ Id., Ibid.

²³⁰ Id., Ibid.

²³¹ Ibid., p. 173.

²³² Ibid., p. 168.

²³³ Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. O passado, com efeito, tal como a facticidade, é a contingência invulnerável do Em-si que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo (SARTRE, 2015b, p. 171).

²³⁴ Ibid., p. 167.

²³⁵ Ibid., p. 168.

²³⁶ Id., Ibid.

que Genet não pode ser outra coisa senão “adotado” (acolhido pela assistência pública e depois adotado por uma família de camponeses), ele é responsável pelo seu passado e sua facticidade. Não obstante, Genet poderá mudar a *significação* do que é ser-adotado, ou seja, do seu passado e sua facticidade. Então, dirá Sartre que “conservamos continuamente a possibilidade de modificar a *significação* do passado, na medida em que este é um ex-presente *que teve um futuro*”²³⁷.

Já em relação ao presente, Sartre dirá que ele “se distingue de qualquer outra existência por seu caráter de *presença*”²³⁸, isto é, o presente remete-nos à presença. Por conseguinte, havíamos dito que a lei ontológica do Para-si é ser presença a..., o que significa “existência fora de si junto a...”²³⁹. Assim, podemos conceber o “Para-si como o ser pelo qual o presente entra no mundo”²⁴⁰, e, dessa forma, como o Para-si se diferencia ontologicamente do Em-si, “a presença não poderia ser à maneira do Em-si.”²⁴¹. Isso nos leva a compreender que “o Para-si é presença ao ser na medida em que é para si mesmo sua própria testemunha de coexistência”²⁴², dado que a consciência é translúcida (consciência de ser consciência de alguma coisa). Nesse sentido, o Para-si “é para si mesmo testemunha de si como *não sendo* este ser”²⁴³ e, portanto, cabe-nos reafirmar que “O Para-si é consciência de... como negação íntima de... A estrutura de base da intencionalidade e da ipseidade é a negação, como relação *interna* entre o Para-si e a coisa.”²⁴⁴

Nesse aspecto temporal, podemos entrever que ser presença a... implica num certo distanciamento da coisa ao qual se é presença. Assim, tal distanciamento do Para-si no presente é em relação ao Em-si, que é o passado. Segue-se que, para o autor, “o Para-si é presente ao ser em forma de fuga; o Presente é uma fuga perpétua frente ao ser.”²⁴⁵, isto é, “o Presente *não é*”²⁴⁶, no sentido ontológico e temporal.

²³⁷ Ibid., p. 169.

²³⁸ Ibid., p. 174.

²³⁹ Id., Ibid.

²⁴⁰ Ibid., p. 175.

²⁴¹ Ibid., p. 176.

²⁴² Id., Ibid.

²⁴³ Id., Ibid.

²⁴⁴ Ibid., p. 177.

²⁴⁵ Id., Ibid.

²⁴⁶ Id., Ibid.

Enquanto Para-si, este tem seu ser fora de si, adiante e atrás. Atrás, *era* seu passado; adiante, *será* seu futuro. É fuga fora do ser copresente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro). Eis-nos, portanto, remetido ao Futuro (SARTRE, 2015b, p. 177).

Ora, aqui está o modo de ser do Para-si articulado temporalmente. Isto é, a negação que fundamenta sua transcendência se articula no tempo. A fuga do Para-si é em relação ao Ser (Em-si; passado), mas essa fuga tem um *sentido*, ou seja, o Para-si foge do Ser (ou transcende-o) rumo a “ser o que não é”, o que podemos compreender como seu *futuro*. Segue-se que, o futuro se diferencia do passado porque “não é Em-si, e também não tem o modo de ser do Para-si, já que é o *sentido* do Para-si”²⁴⁷.

Dessa maneira, o autor dirá que “o futuro não faz mais do que pré-esboçar os limites nos quais o Para-si se fará ser como fuga presentificadora (*présentificante*) ao ser rumo ao outro futuro”²⁴⁸. De alguma maneira podemos considerar que o futuro cumpre um papel “determinante” na consciência, mas lembremo-nos que só a consciência pode determinar a si própria, o Em-si não tem capacidade ontológica para tal feito. Nesse sentido, “tudo que o Para-si é para além do ser é o Futuro”²⁴⁹ e por conseguinte, “o Futuro é o ser determinante que o Para-si tem-de-ser Para-além do ser.”²⁵⁰

Em suma, podemos dizer que a mudança de significação do passado se faz em presença ao passado (Para-si presente ao Em-si) à luz do futuro. Ou seja, já que o passado é Em-si e não pode ser modificado em seu Ser, pelo menos o Para-si (presença a...; presente) pode transcender o Em-si rumo a um futuro e lhe conferir uma significação de acordo com esse “novo futuro”.

O que cabe-nos perceber é que a temporalidade se articula com a negação que é o Para-si (ser do cogito pré-reflexivo ou consciência). Dirá Sartre que “o tempo me separa de mim mesmo, daquilo que fui, do que quero ser, do que quero fazer, das coisas do

²⁴⁷ Ibid., p. 183.

²⁴⁸ Id., Ibid.

²⁴⁹ Ibid., p. 181.

²⁵⁰ Ibid., p. 180.

mundo”²⁵¹e, por conseguinte, “a temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade”²⁵². Nesse sentido, a partir dessa noção de temporalidade que compõe a transcendência do Para-si, Sartre afirmará que o modo de ser do Para-si é *diaspórico*²⁵³. Portanto, “sendo Presente, Passado e Futuro *ao mesmo tempo*, dispersando do seu ser em três dimensões, o Para-si, apenas pelo fato de se nadificar, é temporal”²⁵⁴.

II. 4 – DIMENSÕES DO PARA-OUTRO.

Antes de adentrarmos na teoria psicanalítica existencial de Sartre, convém falarmos um pouco da relação da consciência com outra consciência à luz das noções evocadas aqui. De uma maneira geral, estamos falando da relação do Ser do cogito pré-reflexivo com o Ser dos fenômenos. Como vimos, as noções como “Nada” e as negações compõem essa interação entre consciência e mundo, e, também, fundamentam a concepção de consciência (de) si (ipseidade; valor), por exemplo. A transcendência (intencionalidade) do Ser (Em-si), por sua vez, também é atravessada por essas nadificações do Para-si, que projetam possíveis ancorados numa concepção temporal. Agora, no entanto, veremos de que forma o autor formula as relações da consciência com o *Outro*.

A princípio o autor dirá que o Outro

é aquele que eu não sou, e, portanto, revela-se como objeto não essencial, com um caráter de negatividade. Mas esse Outro é também uma consciência de si. Enquanto tal, aparece-me como um objeto comum, imerso no ser da vida. E é assim, igualmente, que apareço ao Outro: como existência concreta, sensível e imediata. (SARTRE, 2015b, p. 307)

Ora, de imediato, o que podemos perceber é que o Outro nos aparece. Isto é, aparece à consciência como algo que não ela. Porém, é preciso ter cautela porque o Outro que aparece à consciência não goza do mesmo estatuto ontológico das coisas (Em-si). Ao contrário, o “Outro também é uma consciência (de) si”. Dessa maneira, o Outro também

²⁵¹ Ibid., p. 186.

²⁵² Ibid., p. 192.

²⁵³ Cf. Id., Ibid.

²⁵⁴ Ibid., p. 198.

é uma consciência que se define pela intencionalidade, que transcende o Ser rumo a si próprio enquanto totalidade e que, portanto, é Para-si.

Entretanto, convenhamos que, se o Outro nos aparece, nós também aparecemos ao Outro. Há aqui, portanto, uma *reciprocidade* entre as consciências, pelos menos no que tange ao aparecimento de um ao outro. Não obstante, apesar de que a consciência é Para-si e não possui o status ontológico de coisa, Sartre dirá mesmo assim que “pela aparição do Outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, *pois é como objeto que apareço ao Outro*”²⁵⁵.

Ora, o que permitirá o autor caracterizar a consciência como um objeto *aos olhos* do Outro, mesmo que “momentaneamente”, é a noção de *olhar do Outro* que atravessa a relação da consciência com outra consciência. Para Sartre, o *olhar* implica numa relação *existencial* onde “o ‘ser-visto-pelo-outro’ é a *verdade* do ‘ver-o-outro’”²⁵⁶, em que “minha relação com o Outro é, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser, e não de conhecimento a conhecimento”²⁵⁷. Isto é, não preciso saber quem é o Outro (ou o que é o Outro) para *percebê-lo* a minha frente na estrada. O Outro *aparece-me* e tenho certeza disso na medida em que o *vejo* e ele me *vê*.

Diante desse olhar, Sartre dirá que “entre a consciência do outro e a minha, meu corpo como coisa do mundo e o corpo do outro são intermediários necessários”.²⁵⁸ Por conseguinte, podemos dizer que a relação de uma consciência com outra implica numa *exterioridade* entre elas, ao menos no nível corporal. “O Outro me aparece empiricamente por ocasião da percepção de um corpo, e esse corpo é um Em-si exterior ao meu corpo”.²⁵⁹

No entanto, para Sartre essa relação entre as consciências não é exterior somente a nível corporal, mas também há uma exterioridade que provém da incapacidade de perceber a consciência em seu “fluxo intencional”. Assim, pelo “simples fato de que cada um de nós existe em interioridade e de que um conhecimento válido da interioridade só pode se fazer em interioridade”²⁶⁰, uma consciência não percebe a outra em seu “íntimo”,

²⁵⁵ Ibid., p. 290. Grifo nosso.

²⁵⁶ Ibid., p. 332.

²⁵⁷ Ibid., p. 316.

²⁵⁸ Ibid., p. 291.

²⁵⁹ Ibid., p. 300.

²⁶⁰ Ibid., p. 305.

isto é, “o *Para-si* é incognoscível para o outro como *Para-si*”²⁶¹. Isto implica que, entre as consciências há uma *recíproca exclusão interna*, na medida em que “o Outro é aquele que me exclui sendo si mesmo, aquele que eu excluo sendo eu mesmo”.²⁶²

Ora, toda essa relação de exclusão entre as consciências simboliza o empenho sartriano em se afastar de qualquer aspecto solipsista em sua filosofia. Isso significa que não é possível derivar o Outro a partir do Eu, apesar de ambos terem o mesmo estatuto ontológico de *Para-si*. Não obstante, ainda é possível considerar essa relação de exterioridade “externa” e “interna” como um aspecto da negação do *Para-si* em relação a outra consciência. Ou seja, o fato de ser Eu implica diretamente que *não sou Outro*.

Para Sartre, o vínculo entre Eu e o Outro será levado a cabo a partir de Hegel, onde para o autor, “a intuição genial de Hegel é a de me fazer dependente do Outro *em meu ser*”²⁶³. Entretanto, para Sartre, o filósofo moderno não consegue avançar muito nas relações do *Para-outro* porque “esse problema ontológico se mantém formulado em geral em termos de conhecimento”²⁶⁴. Isto é, para o existencialista francês a relação entre Eu e Outro primeiramente se dá em termos ontológicos e não em termos epistemológicos. Nós não precisamos conhecer o Outro para *percebê-lo*.

Segue-se que, para Sartre como também para Hegel, somos dependente do Outro em nosso Ser porque há uma dimensão da consciência que é constituída pela noção de Outro²⁶⁵. Essa dimensão, levando em consideração a relação recíproca do olhar, é a do *ser-visto*. Dado que “perceber é *olhar*, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido a nós), mas tomar consciência de *ser-visto*”²⁶⁶. Podemos dizer que essa dimensão de *ser-visto* é a dimensão *exteriorizada* da consciência, pois uma consciência é incognoscível para Outra enquanto *Para-si*.

²⁶¹ Ibid., p. 314.

²⁶² Ibid., p. 306.

²⁶³ Ibid., p. 308.

²⁶⁴ Ibid., p. 309.

²⁶⁵ Nesse sentido há uma consonância entre ambos os autores. Sartre, por exemplo, dirá que o que “Hegel denomina [de] *ser para Outro* é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si; o caminho da interioridade passa pelo outro” (SARTRE, 2015b, p.307). Desse modo, nosso autor dá a entender que a noção de Outro é inerente à própria dinâmica da consciência em voltar-se a si. Ora, como seria então possível a consciência tomar distância de si se não fosse através desse “lugar” de Outro que é exterior a si?

²⁶⁶ Ibid., p. 333.

Nesse sentido, “captar-me como *sendo visto* é captar-me como sendo visto *no mundo* e a partir do mundo”²⁶⁷. Isto é, a consciência vê o Outro num determinado local e tempo específico, pois “o olhar não me destaca no universo: vem me buscar no cerne de minha situação”²⁶⁸. Segue-se que, o olhar-outro capta a consciência em situação e esse entorno dela comporá a dimensão do ser-visto.

Ocorre que, “com o olhar do Outro, a ‘situação’ me escapa, ou, para usar de expressão banal, mas que traduz bem nosso pensamento: *já não sou dono da situação*”²⁶⁹. Ora, a consciência que olha o Outro tem a capacidade de conferir significação para aquele corpo (Em-si) em situação. É nesse sentido que a situação escapa a quem está sendo olhado porque “o ser-visto me constitui como um ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade”²⁷⁰. Portanto, em certo sentido, ser-visto pelo Outro implica na transformação de minhas possibilidades em situação em *mortipossibilidades*, pois “no olhar, a morte de minhas possibilidades me faz experimentar a liberdade do Outro”²⁷¹.

O autor nos traz uma situação exemplo que nos ajuda a compreender a dinâmica do olhar na relação entre as consciências. Pensemos numa situação em que uma pessoa está a olhar pela fechadura da porta. Enquanto ela faz esse ato, sua intencionalidade está direcionada inteiramente para o que tem atrás da porta, ou seja, nesse momento a pessoa é consciência-que-olha-pela-fechadura-da-porta. No entanto, subitamente aparece Outra pessoa e a flagra durante o ato. Então, aí acontece a “magia” do olhar.

Primeiramente, a pessoa que está olhando pela fechadura da porta, ao ver que está *sendo vista por Outro* vivência de imediato seu ser-visto. Isto implica que o Outro que olha percebe o *eu-objeto* da consciência que espia pela porta da fechadura. Dessa forma, para o autor, terá duas maneiras de assunção desse eu-objeto captado pelo olhar-Outro: a *vergonha* ou o *orgulho*. “A vergonha ou o orgulho me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação do ser-visto”²⁷². Portanto, a consciência que flagra a Outra olhando pela fechadura da porta pode fazer um juízo sobre o ser-visto. Lembrando que, esse juízo

²⁶⁷ Ibid., p. 339.

²⁶⁸ Id., Ibid.

²⁶⁹ Ibid., p. 341.

²⁷⁰ Ibid., p. 344.

²⁷¹ Ibid., p. 348.

²⁷² Ibid., p. 336.

recai sobre o eu-objeto da consciência que é vista. Segue-se que, a partir desse “juízo”, a consciência pode sentir vergonha ou orgulho, mas independente do sentimento que venha aparecer, ambos são formas de reconhecer essa *objetificação* feita pelo olhar-outro.

Desse modo, Sartre dirá que “a vergonha pura não é um sentimento de ser tal ou qual objeto repreensível, mas, em geral, de ser *um* objeto, ou seja, de reconhecer-me nesse objeto degradado, dependente e determinado que sou para o Outro”²⁷³. Por conseguinte, é nesse sentido que Sartre dirá que “é como objeto que apareço ao Outro”, como eu-objeto para um olhar-Outro (consciente; livre; Para-si). Toda essa vivência do ser-visto que implica num eu-objeto para um Olhar-outro significa a dimensão exteriorizada da consciência, e é essa dimensão que corresponde a objetividade do Para-si diante o Outro.

No entanto, convém ressaltar que, ao mesmo tempo em que o Outro me olha e capta meu eu-objeto na situação do ser-visto, posso fazer o mesmo com o Outro. Ou seja, a consciência pode olhar o Outro, captar o eu-objeto do Outro e colocá-lo na situação de ser-visto também. O olhar é recíproco entre as consciências, afinal, ambos são Para-si.

Não obstante, convém abordarmos a questão do corpo na dinâmica do Para-outro de maneira mais detalhada. Falamos que o corpo é intermediário entre os olhares, pois no olhar enxerga-se concretamente um corpo e não uma consciência. Porém, para Sartre, “O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo”²⁷⁴. Isto significa que, em última instância, o autor não faz distinção entre corpo e consciência, para ele não há essa dicotomia (espírito-corpo).

Na perspectiva do Para-si, isto é, na relação da consciência consigo mesma (com seu corpo), “o corpo representa a individualização de meu comprometimento no mundo”²⁷⁵. Aqui, para o autor, o corpo representa a dimensão da facticidade do Para-si, afinal não se escolhe o corpo em que existe, o corpo é da ordem da contingência. Por isso que Sartre definirá “o corpo como *a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume*”²⁷⁶.

²⁷³ Ibid., p. 369.

²⁷⁴ Ibid., p. 388.

²⁷⁵ Ibid., p. 393.

²⁷⁶ Ibid., p. 392.

Por conseguinte, nessa dimensão do corpo-Para-si, Sartre quer chamar atenção para o modo de ser da *consciência que existe seu corpo*. Ora, a relação da consciência com seu corpo não é uma relação de utilização de um objeto exterior, por exemplo. A consciência *vive* seu corpo de maneira imediata, no sentido em que “não capto *minha* mão no ato de escrever, mas apenas a caneta que escreve; significa que utilizo a caneta para traçar letras, mas não *minha mão* para segurar a caneta.”²⁷⁷ Isto é, nessa perspectiva, o corpo funciona como se fosse uma “extensão” da consciência, pois “não estou na mesma atitude utilizadora (*utilisante*) que mantenho com relação à caneta; eu *sou* minha mão.”²⁷⁸

Assim, o corpo como facticidade é o passado enquanto remete originariamente a um *nascimento*, ou seja, a uma nadificação primeira que me faz surgir do Em-si que sou de fato sem ter-de-sê-lo. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o *corpo*, tal como é *para mim* (SARTRE, 2015b, p. 413).

Em suma, o corpo é a efetividade do “enraizamento” da consciência no mundo. Nesse sentido, o corpo-Para-si é a dimensão de fato da consciência, e por ser facticidade do Para-si pode-se dizer que temporalmente é o passado. Por outro lado, o corpo “não se distingue da situação do Para-si”²⁷⁹, pois existir como corpo branco ou preto condiciona as possibilidades e a liberdade da consciência.²⁸⁰ Ora, o corpo compõe a situação do Para-si tal qual a realidade socio econômica também compõe. Assim, a relação do Para-si com seu corpo “não é mais consciência *do* corpo. Seria melhor dizer, usando o verbo existir no transitivo, que a consciência *existe* seu corpo”²⁸¹. Por isso que Sartre dirá que o corpo-

²⁷⁷ Ibid., p. 408.

²⁷⁸ Id., Ibid.

²⁷⁹ Ibid., p. 392.

²⁸⁰ Frantz Fanon (1925 – 1961) fará uma reflexão sobre a condição existenciais do corpo negro à luz da fenomenologia e dos escritos sartrianos. No que tange as relações entre as “consciências”, o filósofo martinicano abrirá uma divergência com Sartre por não ter balizado as relações do Para-outro a partir de uma noção de raça, isto é, de uma “consciência negra”. Numa nota de rodapé, Fanon dirá que “se os estudos de Sartre sobre a existência do Outro permanecerem exatos (na medida, lembramos, que *L'être et le néant* descreve uma consciência alienada), sua aplicação a uma consciência negra se revela falsa. É que o branco não é apenas o Outro mas o senhor, real ou imaginário” (FANON, 2008, p. 124). O autor aponta aqui para a desproporcionalidade ontológica entre as consciências num recorte racial da teoria sartriana. Cf. FANON, F. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

²⁸¹ SARTRE, 2015b, p. 416.

Para-si “é o instrumento que não posso utilizar por meio de outro instrumento, ponto de vista sobre o qual não posso ter mais ponto de vista.”²⁸²

Já o corpo do Outro, de acordo com Sartre, “é o Outro mesmo como transcendência-instrumento”²⁸³, isto é, o Corpo-Outro aparece à consciência como um Em-si disposto no mundo. A questão que diferencia aqui, é que a consciência pode utilizar o corpo-Outro como se fosse um instrumento, e, de certa maneira, o corpo-Outro passa a compor a situação da consciência. Nesse sentido, o corpo-Outro como Em-si é também transcendido pelo Para-si, isto é, a consciência atribui sentido e significado ao corpo-Outro à luz de seu projeto de totalização. Portanto, “esse corpo do Outro é dado a mim como o Em-si puro de seu ser – Em-si entre outros Em-sis, que transcendo rumo às minhas possibilidades.”²⁸⁴

Não obstante, ao transcender o corpo-Outro, podemos considerar que ele é *significante*, no sentido em que “a significação nada mais é que um movimento coagulado de transcendência.”²⁸⁵ Ora, o Outro também não é um Para-si? E que, portanto, é transcendência do Ser rumo a sua totalização? Pois, então, na medida em que o olhar-Outro objetifica o Para-si, podemos dizer que o corpo do outro refere-se “a facticidade da *transcendência-transcendida* na medida em que se refere a minha facticidade”²⁸⁶. Isto é, “a objetividade do Outro é sua transcendência como transcendida. O corpo é facticidade desta transcendência. Mas corporeidade e objetividade do Outro são rigorosamente inseparáveis”²⁸⁷.

Segue-se que aqui há duas dimensões do corpo, o corpo enquanto Para-si, isto é: a consciência vive esse corpo como consciência (de) si. E o corpo-Outro, que significa a transcendência-transcendida, o corpo enquanto instrumento e Em-si componente do mundo. De modo prático, Sartre dirá que “o corpo é o objeto psíquico, por excelência, *o único objeto psíquico*”²⁸⁸, no sentido de que é através do corpo que pode-se captar as emoções, as ações, os gostos e tudo aquilo que corriqueiramente denominamos de

²⁸² Ibid., p. 415.

²⁸³ Ibid., p. 428.

²⁸⁴ Ibid., p. 431.

²⁸⁵ Ibid., p. 433.

²⁸⁶ Ibid., p. 432.

²⁸⁷ Ibid., p. 441.

²⁸⁸ Ibid., p. 436.

caráter. Desse modo, considerando a relação do corpo enquanto Para-si, o autor acredita que “a consciência não conhece seu caráter – salvo determinando-se reflexivamente a partir do ponto de vista do Outro”²⁸⁹, isto porque a consciência vive seu corpo de modo não tético, tal como a consciência irrefletida. Portanto, para que se possa captar o “caráter” é necessário partir de um ponto de vista Outro para apreender a liberdade da consciência como transcendência-transcendida, para conhecê-la, ou melhor, *interpretar* os movimentos corporais coagulados pelo olhar.

Então, como se dá a resolução da objetificação da consciência pelo olhar-outro? Havíamos definido a consciência como transcendência do Ser, isto é, descompressão de Ser, diferentemente do Ser dos fenômenos (Em-si). A questão pode ser resumida nesses termos: como a consciência escapa ou “reage” a petrificação do olhar-outro para continuar Para-si?

Em primeiro lugar, de acordo com autor, é preciso compreender que “o *conflito* é o sentido originário do ser-Para-outro”²⁹⁰, ou seja, o conflito de liberdades que conferem uma a outra a objetificação do ser-visto através do olhar. Entretanto, pudemos perceber que essa objetificação feita pelo Outro é necessária para que o Para-si perceba essa dimensão exteriorizada da sua existência no mundo. Enquanto Para-si que existe seu corpo, não há significação de suas condutas, para que haja significado é preciso de um ponto de vista outrem que capte a objetividade da consciência. Assim, esse é o *segredo* que o Outro guarda da consciência, essa dimensão que só se pode acessar reflexivamente ou sob o ponto de vista do Outro.

Por conseguinte, a tarefa da consciência que é *alienada* pelo Outro é a de *recuperar seu Ser*. Isto é, recuperar seu eu-objeto impelido pelo olhar-outro.

Em resumo, identifico-me totalmente com ser-visto a fim de manter à minha frente a liberdade olhadora do Outro, e, como meu ser-objeto é a única relação possível entre eu e o Outro, é somente este ser-objeto que pode me servir de instrumento para operar a assimilação a mim da *outra liberdade* (SARTRE, 2015b, p.456).

²⁸⁹ Ibid., p. 438.

²⁹⁰ Ibid., p. 454. Grifo nosso.

Dessa forma, dado que a consciência exclui o Outro tanto no âmbito corporal quanto no âmbito do “fluxo intencional” (“interioridade”), o eu-objeto é o “elo” que liga a consciência-olhada com a consciência-olhadora. Nesse sentido, a consciência que fora alienada por Outro, através do olhar, tentará apropriar-se de sua objetividade para tomar as rédeas de sua própria objetificação. Isto é, “*agir sobre a liberdade do Outro*”²⁹¹.

Por conseguinte, de acordo com autor, “meu projeto de recuperar meu ser só pode se realizar caso me apodere desta liberdade e reduza a ser liberdade submetida à minha”²⁹². Ora, podemos tentar exemplificar essa “apoderação da liberdade do Outro” utilizando a situação da pessoa que olha pela fechadura da porta. Neste caso, ao ser flagrado olhando pela fechadura da porta, o Para-si é “cristalizado” em seu eu-objeto, ou seja, o Outro que o vê pode petrificá-lo em “pervertido”, por exemplo. A objetificação do Para-si em “pervertido” é da ordem da liberdade do Outro, o Outro se tornou “dono da situação” em que se encontrava a pessoa a espiar através da fechadura da porta. Portanto, a pessoa que olha pela fechadura da porta não tem domínio sobre o significado que aquela ação pode ter para Outro. Entretanto, para retomar seu Ser que fora alienado e petrificado, o Para-si pode agir sobre esse eu-objeto impelido pelo olhar-outro. Por um lado, a consciência vista pode se identificar com seu eu-objeto e continuar olhando pela fechadura da porta, ou seja, *fazer* o que já vinha fazendo para constituir o eu-objeto por sua própria liberdade. Ou, por outro lado, a consciência pode rejeitar essa objetificação e ter outra conduta a partir desse conflito do ser-Para-outro, isto é, não olhar mais pela fechadura da porta, deixar de ficar espiando cômodos alheios etc, para constituir outro eu-objeto a partir de sua própria liberdade.

Em suma, na medida em que o Outro aliena a consciência em um Em-si que consiste no eu-objeto, devemos lembrar que essa mesma consciência se define pela “transcendência negativa”, ou seja, o Para-si alienado e petrificado em Em-si constituem um “passado imediato”, mas no momento presente em que a consciência percebe seu eu-objeto ela é presença a..., isto é, tomada de distância do Ser que lhe foi imposta, ela o transcende, ela o nega. Nessa esteira, mesmo que o Outro tenha a capacidade de alienar a consciência mediante o olhar, a consciência no presente *não é o que é*, ela é livre para se

²⁹¹ Ibid., p. 456.

²⁹² Ibid., p. 457.

determinar a ser o seu eu-objeto e também livre para negá-lo a partir de suas ações. Portanto, podemos considerar que essa objetificação do Para-si por Outro é momentânea, faz parte do processo de “forja” de seu caráter. Digamos que o Outro é essencial para expor a dimensão exteriorizada do Para-si, a qual ele só tem acesso sob o ponto de vista de Outrem, não enquanto consciência (de) si (irrefletida).

Sartre dirá, portanto, que o “sentido do pretendido conflito será deixar às claras a luta de duas liberdades confrontadas enquanto liberdade.”²⁹³ No entanto, o autor deixa a entender que a relação entre duas subjetividades, por exemplo, perpassa pela objetividade. Ou seja, uma consciência não se relaciona com Outra enquanto consciência, a Outra se torna eu-objeto (Em-si) para que através desse Em-si possa haver algum tipo de relação “intersubjetiva”. É nesse sentido que há uma “decepção total” na procura pela apoderação da liberdade do Outro, “pois busco apropriar-me da liberdade do Outro e logo percebo que só posso agir sobre o Outro quando esta liberdade já se desmoronou ante meus olhos”²⁹⁴, isto é, só podemos agir quando a liberdade-Outro tornou-se petrificada pelo olhar em eu-objeto. Portanto, para o autor, a constituição da subjetividade da consciência se dá sobre o *desmoronamento da subjetividade do Outro*²⁹⁵, ou seja, quando a consciência em reação ao olhar-outro decide olhar o olhar-outro e reduzir a subjetividade-outro em Em-si (transcendência-transcendida; eu-objeto).

Por fim, Sartre ainda mencionará que há uma “tentativa original de apossar da subjetividade livre do Outro através de sua objetividade-para-mim” que é o *desejo sexual*²⁹⁶. Ora, aqui nosso autor falará mais detalhadamente acerca do desejo na relação entre duas consciências, que consiste em ser um modo de consciência irrefletida²⁹⁷ e que, portanto, “o desejo é pura e simplesmente desejo de um objeto transcendente”²⁹⁸. Neste caso, o objeto transcendente em questão é o corpo, mas não somente o corpo de maneira

²⁹³ Ibid., p. 473.

²⁹⁴ Id., Ibid.

²⁹⁵ Cf. Ibid., p. 473-474.

²⁹⁶ Cf. Ibid., p. 476.

²⁹⁷ “Ora, o desejo é, por si mesmo, irrefletido: portanto, não poderia posicionar-se a si próprio como objeto a suprimir” (Ibid., p. 479)

²⁹⁸ Ibid., p. 480.

isolada da situação, o desejo enquanto consciência de primeiro grau se dirige ao Outro enquanto ser-no-mundo²⁹⁹.

Há uma diferença entre o desejo enquanto *apetite* e o desejo sexual. Segundo o autor, o desejo enquanto *apetite* mantém as características essenciais da consciência de primeiro grau, que é ser translúcida e destituída de conteúdo. Já a consciência desejante no âmbito sexual se assemelhará com uma “água turva”. A *turvação* aqui nos remete a uma “translucidez [que] está ‘turva’ por uma presença inapreensível que faz corpo com ela [a água], que está por toda parte e em parte alguma, e que se mostra um empastamento da água por ela mesma”³⁰⁰.

A comparação do desejo sexual com a turvação é no sentido do comprometimento da consciência desejante com seu próprio corpo, tal como a água fica comprometida com as partículas sólidas dispersas no líquido. No desejo sexual a consciência que deseja não quer transcender seu corpo (como Em-si ou como passado), ao contrário: “o desejo é integralmente queda na cumplicidade com o corpo”³⁰¹. Nesse sentido, a consciência que vive seu corpo ao modo do desejo sexual deixa-se *comprometer* com a carne, torna-se cúmplice da ereção peniana, com a tumescência dos mamilos etc. Sartre dirá que “a consciência não tética deixa-se ir ao corpo, *quer ser* corpo e nada mais do que corpo”³⁰².

Segue-se que, numa relação com Outro sob a ótica do desejo sexual a consciência compromete-se com o corpo a fim de possuir o corpo-Outro. No entanto, a finalidade do desejo é de possuir o corpo-Outro como *carne* e que, portanto, “é uma tentativa de *encarnação* do corpo do Outro”³⁰³. Entretanto, cabe-nos perceber que ao se “apossar” do corpo-Outro como carne, o Para-si apossa-se da dimensão fática do Outro, isto é, de sua transcendência-transcendida, não de sua “livre subjetividade”. A situação do desejo sexual se assemelha ao projeto frustrado de Ser do Para-si (condição existencial de falta de ser), há uma impossibilidade ontológica da consciência desejante possuir o outro em sua liberdade, pois é como objeto que o outro aparece à consciência e não em sua transcendência. Portanto, Sartre dirá que o ideal impossível do desejo é “possuir a

²⁹⁹ “Um corpo vivo enquanto totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte: este é o objeto ao qual *se dirige* o desejo” (Ibid., p. 481).

³⁰⁰ Ibid., p. 482.

³⁰¹ Id., Ibid.

³⁰² Ibid., p. 483.

³⁰³ Ibid., p. 484.

transcendência do Outro enquanto pura transcendência e, ao mesmo tempo, enquanto *corpo*”³⁰⁴.

³⁰⁴ Ibid., p. 489.

CAPÍTULO III

Neste capítulo apresentaremos a Psicanálise Existencial como foi esboçada por Sartre tentando apresentar seus métodos e princípios à luz dos temas abordados anteriormente. Faremos um breve contraste com a psicanálise de Freud com vistas a apresentar em que medida o existencialista se inspirou na teoria freudiana e em que medida sua proposta analítica existencial se distanciou das noções de Freud. Tentaremos mostrar como a proposta sartriana vai ao encontro do projeto de psicologia concreta esboçado por Politzer e, por fim, as sustentações teóricas que nos permitem atribuir o título de Psicanálise Existencial para a teoria escrita em *O Ser e O Nada*.

III. 1 – PSICANÁLISE EXISTENCIAL

Feito esse recorte no texto *O Ser e O Nada* acreditamos que agora estamos em condições de trabalhar os conceitos basilares da psicanálise existencial. Em primeiro lugar, podemos dizer que Sartre se inspira em Freud para propor sua teoria. Para o existencialista, as condutas humanas podem ser *decifradas* e elas também são *significantes*, isto é, as ações humanas remetem ao modo de ser da consciência. Em termos sartrianos, as condutas humanas fazem referências as prioridades do sujeito, seus *projetos*.

Ao iniciar de sua exposição, Sartre fará uma crítica aos psicólogos que ele denominou como “empíricos”. De acordo com o autor, “o psicólogo empírico, definindo o homem por seus desejos, permanece vítima da ilusão substancialista.”³⁰⁵ Isto é, tendo definido a consciência humana como “consciência *de* alguma coisa”, Sartre acreditou ter destituído a consciência de conteúdos, e, por sua vez, eliminado de sua teoria o caráter substancialista que historicamente a mente adquiriu. Não obstante, para o autor, o desejo

³⁰⁵ Ibid., p. 682.

não pode ser considerado uma entidade que reside na consciência a título de determinação dos gostos e das vontades do sujeito, pois como vimos a consciência é *vazia*. O desejo, na onto-fenomenologia, se define pelo seu objeto transcendente, isto é, o desejo se faz perante o objeto desejado, não como uma “força latente” presente no âmago da consciência, porque “ora, o desejo é, por si mesmo, irrefletido”³⁰⁶ e, portanto, o desejo é também uma consciência, isto é, um modo de ser consciência (consciência desejanse).

Segue-se que o autor acredita que esses psicólogos empiristas creem ter terminado a investigação do comportamento humano após “alcançar o conjunto concreto dos desejos empíricos.”³⁰⁷ Desse modo, “um homem seria definido pelo feixe de tendências que a observação empírica consegue estabelecer”³⁰⁸. No entanto, o autor não acredita que este seja o caminho coerente para alcançar a “essência” do comportamento humano, pois para Sartre “os psicólogos não se dão conta, com efeito, de que é tão impossível atingir a essência amontoando os acidentes quanto chegar à unidade acrescentando indefinidamente algarismo à direita de 0,99.”³⁰⁹

Nesse sentido, a essência do comportamento humano, para Sartre, não pode ser um “amontoamento” dos feixes de tendências comportamentais. É preciso decifrá-las e buscar o sentido transcendente das diversas condutas observadas, lembrando que esse trabalho de interpretação das condutas se faz de modo particular, levando em consideração cada sujeito em sua situação. Desse modo, a psicanálise existencial não estabelece um meio universal de analisar todas as condutas humanas, cada análise se faz de acordo com a especificidade de cada consciência.

O que Sartre está propondo é uma maneira distinta de “interrogar” as condutas para que consigamos decifrá-la a luz dos pressupostos onto-fenomenológicos. Por isso é que Sartre começará criticando certo aspecto “substancialista” entre os psicólogos de sua época, pois a psicanálise existencial não vai “considerar o homem como sendo analisável e redutível a dados primordiais, a desejos (ou ‘tendências’) determinados, suportados pelo sujeito tal como as propriedades o são por um objeto.”³¹⁰ Como vimos, a consciência é

³⁰⁶ Ibid., p. 479.

³⁰⁷ Ibid., p. 683.

³⁰⁸ Id., Ibid.

³⁰⁹ SARTRE, 2019, p. 16-17.

³¹⁰ Ibid., p. 687.

um constante movimento de totalização que se dá juntamente com o mundo, uma unificação da consciência com o mundo, o que Sartre denominará de *livre unificação*³¹¹. Desse modo, “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*”³¹². Lembrando que, “o projeto original de um Para-si *só pode visar seu próprio ser.*”³¹³

Já que não é através de um amontoamento de feixes das tendências comportamentais que se chegará à essência das condutas humanas, Sartre observará esses feixes e proporá uma *comparação* em vez de uma “somatória”. O autor acredita que comparar as diversas tendências comportamentais do sujeito possibilitará encontrar “o projeto fundamental” que atravessa as diferentes condutas. Isto é, há uma significação que transcende cada conduta humana e ao mesmo tempo acha-se dispersa em cada atitude do sujeito, pois, para o filósofo, “em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza”³¹⁴.

Sendo assim, devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda. Tais ciúmes *datados* e singulares, nos quais o sujeito se historiza em relação a determinada mulher, *significam*, para quem souber interpretá-los, a relação global com o mundo, pela qual o sujeito se constitui um si-mesmo. (SARTRE, 2015b, p. 690)

Ora, aqui podemos ver nitidamente a importância da noção de ser-no-mundo para que a análise existencial seja feita. Isto é, o processo de decifração das condutas não deve se centrar somente na consciência, é preciso levar em consideração a situação e o mundo que rodeia o sujeito, pois é a partir das suas condutas *no* e *com* o mundo que faremos a análise existencial. Parece-nos que essa noção de ser-no-mundo é que garante uma compreensão da pessoa em sua união com o mundo.

Não obstante, a título de “objeto de investigação” da teoria existencialista nós temos *a consciência*. Porém, de que modo a consciência deve ser decifrada? Se pararmos para pensar, Freud decifra seus analisantes na clínica a partir dos *relatos*. No mesmo

³¹¹ Id., Ibid.

³¹² Id., Ibid.

³¹³ Ibid., p. 691.

³¹⁴ Ibid., p. 690.

sentido, mas um pouco diferente, Sartre partirá da *biografia* do sujeito para interpretar as condutas humanas.³¹⁵ Assim, o filósofo acredita que a biografia

é o tipo de descrição que iremos encontrar, mais ou menos, alternada com relatos de acontecimentos exteriores e alusões a grandes ídolos explicativos de nossa época – hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica. (SARTRE, 2015b, p. 685)

Se refletirmos sobre o lugar da biografia dentro da onto-fenomenologia, podemos chegar ao entendimento que o texto escrito sobre o sujeito (assim também como o discurso falado sobre alguém) pode ser remetido aquilo que foi denominado anteriormente por “exteriorização da consciência”. Isto é, diz respeito as relações do ser-Para-outro no que tange à objetificação da consciência. Em concordância com Heidegger, Sartre dirá que o filósofo alemão “tem razão ao declarar que *sou o que digo*”³¹⁶, no sentido em que a linguagem “é originariamente a experiência que um Para-si pode fazer de seu ser-Para-outro”³¹⁷. Desse modo, a biografia como uma forma de linguagem pode muito bem corresponder essa dimensão do Para-outro da consciência, que é a dimensão objetificada da consciência, objetificada pelo olhar do outro como vimos, embora se trate aqui da objetificação através das palavras escritas. Afinal, uma consciência só acessa a outra através do eu-objeto (dimensão objetificada; petrificação), e este eu-objeto encontra-se nos limites das palavras biográficas. Nessa esteira, nos parece que a biografia expressa a objetificação da consciência e pode servir de “caminho a ser trilhado” pelo analista existencial na interpretação das condutas do sujeito.

É importante lembrar que o Outro “guarda um segredo” da consciência, no sentido em que Outro percebe uma dimensão da consciência que não é posicionada por ela própria porque ela o *vivencia* e, como tal, não é tética de si e imediatamente posicional do objeto. Isto é, enquanto consciência irrefletida o Para-si não se posiciona, assim há uma dimensão

³¹⁵ Sartre realizou dois grandes estudos analíticos em vida. Um deles foi sobre Gustave Flaubert (1821-1880), que lhe rendeu 3 volumes da obra intitulada *O Idiota da Família*, sendo o primeiro publicado nos anos de 1971/72. O outro foi sobre Jean Genet (1910-1986), com o qual se encontrou pessoalmente enquanto escrevia a obra *Saint Genet – Ator e Mártir* (1952).

³¹⁶ Ibid., p. 465.

³¹⁷ Id., Ibid.

significante de sua ação que só é percebida por um ato reflexivo ou pelo Outro. É por isso que “ambas as psicanálises consideram que o sujeito não está em posição privilegiada para proceder a essas investigações sobre si mesmo”³¹⁸. Entretanto, para Sartre essa posição desfavorável que o sujeito possui em relação a si no momento da análise é devido à distinção entre os atos irrefletidos e os atos reflexivos. Já para Freud esse desfavorecimento da posição do sujeito em relação a uma “autoanálise” é concernente ao postulado do *inconsciente*.

A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico, para ela, é coextensivo à consciência. Mas, se o projeto fundamental é plenamente *vivido* pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo *conhecido* por ele, mas muito pelo contrário. (SARTRE, 2015b, p. 698)

Ora, da forma como Sartre edificou o conceito de consciência, assumir um postulado inconsciente implica numa contradição em termos. Primeiramente, a lei de ser da consciência é ser consciência de alguma coisa, ou seja, há um princípio de “translucidez” da consciência onde não há regiões “opacas”, isto é: entre a consciência e seu correlato não há obscuridade ou algo não percebido. A consciência percebe o mundo tal como ele aparece a ela. Dessa forma, admitir o postulado do inconsciente, ou seja, uma ação da consciência em que ela não é “plenamente consciente” enquanto age, implica o rompimento desse princípio de translucidez. Uma ação dessa “natureza” poderia ser entendida, à luz da onto-fenomenologia, como um projeto de má-fé. Justamente como “projeto” porque a consciência é consciente de sua conduta de má-fé.

Em segundo lugar, admitir uma região inconsciente presente no sujeito também é romper com a unidade psíquica, no sentido em que, por exemplo, para Freud o psíquico é composto por consciente, inconsciente e pré consciente. Em alguma medida, essas ‘regiões’ da mente implicam o rompimento da unidade da consciência e, em última instância, podemos fazer uma leitura sartriana de que tais ‘regiões’ se articulam de maneira mecânica, isto é, operam de modo alheio à liberdade humana. A leitura das obras

³¹⁸ Ibid., p. 697.

existencialistas nos causa a impressão de que o grande desafio teórico da psicanálise existencial é elaborar uma maneira de interpretar as condutas humanas sem recorrer ao postulado do inconsciente.

Ao que nos parece, a noção de consciência intencional elaborada por Sartre nos coloca em um campo teórico-psicanalítico que trabalha com atos irrefletidos e reflexivos, em vez de assumir de antemão o postulado do inconsciente. Se observarmos com atenção, quando o existencialista concebe um ato posicional do objeto e não posicional de si, essa definição impõe a necessidade de atos reflexivos (de 2º ou 3º grau) para o posicionamento das condutas da própria consciência. Ou seja, concepção do *cógito pré-reflexivo* comporta o entendimento de que primeiramente a consciência desconhece o significado de suas condutas, mas isso não denota que elas são realizadas inconscientemente, diz mais respeito à essência intencional de cada ato da consciência, sobretudo do irrefletido. Portanto, a recusa da utilização do inconsciente dentro da psicanálise existencial é consequência de como Sartre constitui a noção de consciência baseada em atos intencionais à luz da fenomenologia.

Levando em consideração o movimento de totalização do Para-si, isto é, o movimento fracassado do Para-si em preencher-se tal como Em-si (Em-si-Para-si), o autor irá propor um método de interpretação das condutas que não se desdobra em idealismo. Ou seja, Sartre está pensando em uma interpretação que leve em consideração a consciência sem reduzi-la aos objetos do mundo e, por outro lado, uma interpretação do mundo sem dissolver a realidade mundana em impressões e ideias da consciência. Nesse sentido ele proporá um método que percebe o homem no mundo por “dois ângulos”, o qual ele denomina de *método regressivo-progressivo* ou *analítico-sintético*.

Este método proposto por Sartre terá sua ancoragem teórica em duas correntes filosóficas de sua época, a saber: a filosofia de Søren Kierkegaard (1813-1855) e o materialismo histórico-dialético de Karl Marx (1818-1883). Assim como fez com a fenomenologia de Husserl, nosso autor não absorverá essas correntes tal como foram propostas por seus primeiros formuladores: Sartre faz uma apropriação crítica dessas correntes no intuito de estabelecer uma descrição das condutas humanas o mais concreta o possível.

As formulações deste método se encontram num texto posterior ao *O Ser e O Nada* intitulado *Questão de Método* (1967). Neste texto Sartre procura estreitar os laços entre

o marxismo e o existencialismo, mas convém trazer aqui somente o que nos importa para elucidar seu método de interpretação das condutas.

Em suma, o autor acreditava que os marxistas de sua época, sobretudo os franceses, analisavam a situação histórica de modo a dissolver a singularidade humana no processo histórico material. Em outras palavras, a singularidade humana era tida como uma espécie de “reflexo” das estruturas de classe em que o sujeito estava inserido, ou seja, acreditavam-se que “Flaubert, que fazia parte da burguesia, devia viver como viveu e escrever o que escreveu”³¹⁹. Assim, Sartre não pretendia “rejeitar o marxismo em nome de uma terceira via ou de um humanismo idealista, mas reconquistar o homem no âmago do marxismo.”³²⁰

É com esse intuito que Sartre convocará o existencialismo para “integrar” o marxismo, sob o entendimento de que as análises marxistas sobre o homem o “coisificaram”. Para tanto, Sartre crê que o marxismo ainda é uma filosofia insuperável de seu tempo, dado que as circunstâncias que o forjaram ainda estão vigentes³²¹. No entanto, há essa limitação no campo da singularidade que compõe a classe, pois não há um homem universal ou um proletário universal, eles são vários e variados. O impasse dos marxistas de sua época consiste em não captar essa singularidade que compõe as classes sociais. Dessa forma, a composição com o existencialismo vai no sentido de “integrar esse método [marxista] porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe”³²².

O objeto do existencialismo – pelas lacunas dos Marxistas – é o homem singular no campo social, em sua classe, no meio dos objetos coletivos e dos outros homens singulares, é o indivíduo alienado, reificado, mistificado, tal como o fizeram a divisão do trabalho e a exploração, mas lutando contra a alienação por meio de instrumentos falsificados e, a despeito de tudo, ganhando pacientemente terreno. (SARTRE, 2002, p. 103)

³¹⁹ SARTRE, 2002, p. 55.

³²⁰ Ibid., p. 72.

³²¹ Ibid., p. 36

³²² Ibid., p. 58.

O que as análises históricas materiais deixam passar despercebidos ou não conseguem captar em sua *singularidade*, o existencialismo consegue demarcar muito bem esse homem em situação, esse proletário em sua classe ou o burguês em sua situação burguesa. Dessa maneira, Sartre quer compreender como o homem interioriza as condições do mundo e a situação em que está inserido e, concomitantemente, tenta apreender de que maneira a pessoa exterioriza esses mesmos elementos, como ela os atribui significado. Assim, o autor parece elaborar uma metodologia que se baseia no princípio de que homem e mundo não podem ser investigados de maneira apartada, faz-se jus um método por dois “ângulos”.

O método *regressivo-progressivo*, de acordo com o autor, pode ser considerado um “vai-e-vem”. No sentido em que “determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época aprofundando a biografia”.³²³ Em outras palavras, regressivamente o materialismo histórico dialético consegue circunscrever as condições concretas que rodeiam o sujeito, mediante as noções de classe e estrutura onde insere-se a família do sujeito. Por outro lado, progressivamente, o existencialismo analisa os gostos, as vontades, os sentimentos e toda relação singular que o sujeito possui com a realidade que o cerca, para então conseguir delimitar com mais precisão o mundo “aos olhos” do sujeito que o vive. Segue-se que, “longe de procurar integrar uma na outra imediatamente, há de mantê-las separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e coloque um termo provisório na pesquisa”.³²⁴

Em suma, no processo de totalização do Para-si, isto é, na relação da consciência como falta que busca se preencher à luz de um “Si” que ainda não é, Sartre quer dar a profundidade vivencial desse homem inserido em sua classe, rodeado de objetos e de Outros. Além disso, por ser um método que se adequa à realidade da consciência e a sua biografia, o autor dirá que seu método é *heurístico* porque não há “modelo” a ser empregado nas análises existenciais.

Por conseguinte, é a partir do “vai e vem” que as análises sobre os feixes de tendências comportamentais se demonstram mais concretas. Primeiro por não dissolver as condutas nas relações das estruturas sociais e de classe e, segundo, por não fazer das

³²³ Ibid., p. 104

³²⁴ Id., Ibid.

condutas uma ação isolada do mundo, sem nenhum nexo de ligação com a realidade que compreende o homem. É importante perceber que a noção de ser-no-mundo garante essa análise regressivo-progressivo, pois consciência e mundo são dados de uma só vez na tradição fenomenológica.

Não obstante, a comparação entre os feixes de tendências comportamentais possibilitará demarcar uma significação comum as diversas condutas, tal significação consiste na *escolha original* que o homem faz de si, isto é, aquela prioridade eletiva que orienta seu *projeto original*. Nesse sentido, tal significação transversal às condutas observadas pode ser considerada como uma escolha prioritária que o Para-si faz de si.

Podemos dizer que, embora o Para-si não *conheça* essa escolha original transversal as condutas observadas, não podemos dizer que tal escolha é inconsciente. Voltemos à distinção entre os atos irrefletidos e reflexivos: a escolha singular, que exprime e particulariza escolha original, é feita de modo consciente mas não implica que o homem a conheça (na ação a consciência é irrefletida). Desse modo, o papel do analista existencial é fazer com que o homem conheça sua própria eleição prioritária. De acordo com o autor, o sucesso da interpretação das condutas consiste quando o homem “*reconhece* logo a imagem que lhe apresentam de si mesmo, como se estivesse se vendo no espelho.”³²⁵ Portanto, é o testemunho do próprio analisando acerca do que lhe foi apresentado pelo analista que expressará se as interpretações analíticas estão sendo fiéis à consciência analisada.

Ora, até aqui pudemos perceber que a psicanálise existencial procura decifrar a escolha original que atravessa todas as condutas do homem observado. Sartre compreende que o homem “se exprime por inteiro na mais insignificante e mais superficial das condutas”³²⁶, isto é, sua teoria baseia-se no princípio de que o conceito de substância está aquém do Humano e que o homem “é uma *totalidade* e não uma coleção”³²⁷. Assim, a escolha que deve ser decifrada pela psicanálise existencial corresponde ao modo como a consciência transcende a si própria, o mundo e os Outros. Em outras palavras, ela

³²⁵ SARTRE, 2015b, p. 701.

³²⁶ Ibid., p. 696.

³²⁷ Id., Ibid.

representa o projeto de Ser do Para-si enquanto falta que busca integrar-se àquilo que lhe falta.

Sartre dirá que ambas as psicanálises buscam “uma atitude fundamental em situação que não poderia expressar-se por definições simples e lógicas”³²⁸, mas a diferença é que a psicanálise de Freud procurará “determinar o *complexo*”³²⁹ enquanto a psicanálise existencial tratará de determinar a escolha original. Tomadas as devidas proporções teóricas, o existencialista ressalva que tanto a escolha original quanto o complexo assumem o caráter totalitário³³⁰, isto é, dizem respeito à vida do indivíduo e seu ser-no-mundo.

Podemos elencar outra diferenciação entre as duas teorias que tange ao tema da *libido*. Segundo Sartre, essa noção representa “um resíduo psicobiológico que não é evidente por si mesmo”³³¹. Ora, essa ressalva do existencialista nos remete à sua própria concepção de consciência *autônoma e espontânea*, onde algo da ordem do fisiológico não poderia determinar uma vontade ou conduta da consciência. Portanto, podemos até dizer que a libido condiciona alguma conduta da consciência, mas colocá-la como *causa* das ações da consciência intencional é romper com a transcendência livre do Para-si. Nesse sentido, a libido não assumirá um papel central na psicanálise existencial como assume na psicanálise freudiana.

Por outro lado, há consonâncias entre as duas teorias. Podemos dizer que as interpretações do sujeito, seja através da biografia ou através do relato, dão grande relevância para o período da *infância*. Isto é, para Sartre, a infância é o período em que o humano começa a perceber sua “pertinência ao meio como um acontecimento singular”³³². Ora, a análise do homem em sua infância pode “estabelecer a maneira como a criança vive suas relações familiares no interior de uma determinada sociedade.”³³³ Por conseguinte, é na infância que o sujeito começa a interiorizar a exterioridade do mundo, “a criança não vive somente sua família, mas também – em parte, através dela e, em parte

³²⁸ Ibid., p. 697

³²⁹ Id., Ibid.

³³⁰ A escolha, produzindo-se frente ao mundo e sendo escolha da posição no mundo, é totalitária como o complexo (SARTRE, 2015b, p. 697).

³³¹ Ibid., p. 699.

³³² SARTRE, 2002, p. 57.

³³³ Id., Ibid.

sozinha – a paisagem coletiva ao se redor”³³⁴, ou seja, o núcleo familiar em que a criança está inserida é a primeira aparição de mundo pra ela, a família nesse caso compõe a situação inicial da criança. Nesse sentido, tanto para Sartre quanto para Freud, o analista deve ter atenção a esse período do sujeito porque são os primeiros momentos de ser-no-mundo do Para-si.

Por fim, a noção de ser-no-mundo também atravessará as duas teorias psicanalíticas. De acordo com autor, “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*”³³⁵. Como veremos, a psicanálise expressa uma mudança de paradigmas dentro do campo científico da psicologia, algumas noções consolidadas pela psicologia clássica serão objetos de investigação e reflexão por intelectuais como Sartre, Freud e Politzer.

III.2 – A FILOSOFIA EXISTENCIALISTA E O PROJETO DE PSICOLOGIA CONCRETA

Durante a pesquisa realizada neste escrito pudemos compreender que há uma inquietação central que move toda a filosofia sartriana: a recusa teórica do idealismo e do realismo no âmbito de estudo da consciência humana. É importante enfatizar que nosso autor elabora seus esquemas teóricos tentando escapar das saídas realistas e idealistas acerca dos problemas filosóficos da mente humana.

Ao propor sua onto-fenomenologia e caracterizar a região do Para-si (consciência; subjetividade) em constante relação com o Em-si (o existente; situação; objetividade), nos parece coerente a valorização e centralidade que a noção de *ser-no-mundo* ocupa na filosofia existencialista de Sartre. A leitura dos textos sartrianos nos causa a impressão de que o autor se serviu da noção de *ser-no-mundo* como pano de fundo sob o qual elaborou as relações da consciência com o mundo e com os Outros. A perspectiva de que há uma região ontológica capaz de transcender-se livremente como *falta* (ausência de Ser) na relação com o Ser (Ser-Em-si), nos é apresentada como *concreto*. Isto é, no existencialismo sartriano, o concreto é a consciência em relação com a realidade, com o

³³⁴ Ibid., p. 69.

³³⁵ SARTRE, 2015b, p. 697.

mundo e com os Outros. Uma condição que atravessa sua filosofia desde os princípios fenomenológicos até a esquematização da psicanálise existencial.

Ora, é justamente sobre essa concepção de concreto que nossa pesquisa volta-se para a movimentação teórica que há entre os filósofos franceses que investiram em questões psicológicas e psicanalíticas no século XX. Podemos verificar que não é somente Sartre que propõe uma teoria autointitulada concreta, há um outro pensador contemporâneo ao nosso que moveu esforços em prol de um *projeto de psicologia concreta*.

Estamos a falar de Georges Politzer, um filósofo natural da Hungria mas que trilhou seu caminho intelectual e político na França do século XX. Em seu texto *Crítica dos Fundamentos da Psicologia* (CFP) publicado em 1928, o pensador direcionou sua pesquisa às fundamentações epistemológicas que sustentavam correntes psicológicas consolidadas no universo acadêmico, como a Gestalt, o behaviorismo e a psicanálise.

Em especial, a interpretação dos sonhos proposta por Sigmund Freud trouxe para Politzer algumas indicações filosóficas de como uma teoria científica devia lidar com dilemas psicológicos. Para Politzer,

No decurso da história da psicologia, só se viu mudarem a linguagem utilizada e a deslocação do acento posto sob diversas questões. Mas o psicólogo comporta-se tão estupidamente diante de um homem quanto o último dos ignorantes, sua ciência nada lhe serve quando se encontra com o objeto de sua ciência. (POLITZER, 1928, p.54)

Aqui nos parece que a percepção que Politzer tinha dos psicólogos de sua época era de que eles estavam ancorados em teorias científicas vazias e *abstratas*, que não compreendiam as condutas humanas de modo verdadeiramente científico.

Ora, na visão do autor, a psicanálise de Freud conservava pressupostos teórico-filosóficos que poderiam resultar em verdadeiras descobertas³³⁶. Politzer entendia que “*a psicologia clássica nada é senão a elaboração nocional de um mito*”³³⁷, muito em função do prisma sob o qual tratava os fatos psicológicos, em especial os sonhos. Segue-se que,

³³⁶ POLITZER, 1928, p.55.

³³⁷ Ibid., p.41.

para ele, a psicologia clássica conservou certa tendência epistemológica que compreende os sonhos meramente como processos orgânicos, aproximando-se de um horizonte mais psicobiológico ou físico-químico.

Em CFP, o filósofo põe em relevo o lugar teórico que a psicanálise ocupa no campo científico da psicologia. As implicações epistemológicas que a investigação dos sonhos causa na história da psicologia, para Politzer, é a expressão de uma tendência para o concreto no campo científico dos estudos sobre comportamento humano.

Em outras palavras, a perspectiva teórica de Freud comporta uma compreensão concreta dos fatos psicológicos e se difere da perspectiva adotada pela psicologia clássica. A interpretação dos sonhos expressa uma perspectiva que conserva a dignidade do sonho como um fato psicológico³³⁸, isto é, para Politzer, Freud se coloca ao lado daqueles que defendem que o sonho é intimamente ligado ao sujeito sonhador e constituído de *sentido*. Diferentemente, a psicologia clássica aparta o sonho do sonhador, “considerando-o não como *feito* pelo sujeito, mas como *produzido* por causas impessoais”³³⁹, ou seja, nessa perspectiva o sonho se torna um procedimento da ordem orgânica, formal e abstrata. De acordo com o pensador, no âmbito da psicologia clássica os sonhos não passam de “uma coleção de *estados em si*, um conjunto de estados em terceira pessoa. Sem relação com o sujeito que o produz, o sonho é, por assim dizer, suspenso no vazio”³⁴⁰.

Para Politzer, a compreensão que a psicanálise adota em relação aos sonhos exprime um dos fundamentos sob o qual uma psicologia concreta deve seguir. Como dito mais acima, a psicologia clássica aborda os sonhos sob o prisma da “terceira pessoa”, ou seja, enquadra os sonhos na ordem dos processos mecânicos. Por um lado atribui-se a eles certo caráter *formal* “porque não se concede atenção alguma à individualidade do sonho dada pelo sentido”³⁴¹e, por outro lado, torna-o *abstrato* “porque o sonho e seus elementos são considerados *em si mesmos*, isto é, como se o sonho fosse simplesmente um conjunto de imagens projetadas numa tela”³⁴².

³³⁸ Ibid., p.58.

³³⁹ Ibid., p.59.

³⁴⁰ Ibid., p.60.

³⁴¹ Ibid., p.59.

³⁴² Id., Ibid.

O que o autor preconiza na teoria freudiana é o movimento de perceber o sonho em função do sujeito sonhador, tentando estabelecer um vínculo entre o sonho e a *vida* da pessoa que o sonhou. Segundo Politzer, “a técnica de interpretação que é precisamente a arte de ligar o sonho ao sujeito que o sonhou”³⁴³ manifesta o “caráter mais evidente dos fatos psicológicos [que] é o de estar em ‘primeira pessoa’”³⁴⁴. Em outras palavras, o prisma que enxerga os processos psicológicos à luz de um sujeito e não como processos puramente fisiológicos ou físico-químicos, é um prisma que aborda as condutas humanas em primeira pessoa, isto é, trata os fatos psicológicos de maneira concreta.

Desse modo, abordar os fenômenos psicológicos em função de um sujeito é partir de uma perspectiva de análise em primeira pessoa. Esse é um dos pressupostos do projeto de psicologia concreta esboçado por Politzer na sua obra em 1928. De acordo com o autor, “tirar do fato psicológico o seu sujeito, que o subtende, é aniquilá-lo como *psicológico*”³⁴⁵, ou seja, o que garante que um fato seja psíquico é evidentemente sua relação com o sujeito.

Não obstante, no final dos anos 30 e início dos anos 40, podemos observar uma movimentação teórica semelhante na filosofia existencialista de Sartre. A consciência intencional assume uma centralidade na compreensão dos fenômenos psíquicos onde toda ação humana é considerada consciente. Isto é, toda atitude envolve atos intencionais irrefletidos ou reflexivos, até mesmo o desejo, para Sartre, se dá mediante uma atitude irrefletida frente a um objeto-desejante. Dessa maneira, o filósofo existencialista sob o aporte fenomenológico, propõe uma hermenêutica das condutas humanas em função da consciência intencional e seus atos irrefletidos e reflexivos.

O existencialismo sartriano também procura rejeitar aspectos formais e mecânicos no que tange aos fenômenos psicológicos, basta nos ater à crítica sartriana ao pai da fenomenologia no que diz respeito ao ego transcendental. Lembremo-nos que o filósofo opera a autorreflexão fenomenológica e se depara com o *cógit*o pré-reflexivo, mas não faz menção a hipótese de estrutura como o ego transcendental de Husserl, por exemplo. Noutro sentido, a rejeição da noção de inconsciente na psicanálise existencial é em função

³⁴³ Ibid., p.60.

³⁴⁴ Ibid., p.62.

³⁴⁵ Ibid., p.64.

dessa tendência de “localizar” a consciência intencional em todas as atitudes do homem consigo mesmo, com o mundo e com o Outro, não havendo espaço para “atos inconscientes” nas descrições das condutas humanas.

Em suma, ao seu modo, Sartre procura elaborar uma perspectiva interpretativa dos fenômenos psíquicos em função da consciência intencional. Nos estudos sobre as emoções, por exemplo, o existencialista dirá que “é impossível considerar a emoção como uma desordem psicológica”³⁴⁶, pois “ela não poderia vir *de fora* à realidade humana. Ao contrário, é o homem que *assume* sua emoção e, por conseguinte, a emoção é uma forma organizada da existência humana”³⁴⁷. Assim, desde seus primeiros textos, o filósofo teve o cuidado de mostrar o papel da consciência em cada fenômeno psíquico. Já Politzer, também ao seu modo, criticou as correntes psicológicas que lidavam com fatos psicológicos isoladamente, apontando para um modo de interpretar esses fenômenos em função do sujeito, que, em última instância, implica que “os fatos psicológicos devem ser homogêneos ao ‘eu’, só podem ser encarnações da mesma forma do ‘eu’”³⁴⁸.

No entanto, é preciso dimensionar esses aspectos semelhantes entre os dois autores. De um lado, Politzer procura recuperar o sujeito apartado dos processos psíquicos pelas teorias psicológicas clássicas, pois para ele o grande avanço da teoria freudiana foi ter atribuído ao sonho uma maneira de realização dos *desejos*. Isto é, “o desejo não liga o sonho ao indivíduo do ponto de vista do conteúdo, mas porque assegura ao sonho essa continuidade do *eu*, sem a qual o fato psicológico é apenas uma criação mitológica”³⁴⁹. Sendo assim, nos parece que a essência da perspectiva em primeira pessoa proposta por Politzer implica na continuidade do “Eu” nos diversos processos psicológicos.

Apesar de Sartre fazer uma movimentação teórica semelhante, isto é, identificar a presença da consciência nos diversos processos psicológicos, não nos parece que a centralidade da consciência intencional diante desses processos seja “sinônimo” da presença contínua do “Eu”. Voltemos às lições sartrianas sobre *A Transcendência do Ego* e lembremo-nos que o “Eu” não é um polo de suporte das ações da consciência. Na visão do existencialista, o “Eu” é produzido pela consciência intencional – através de um ato

³⁴⁶ SARTRE, 2019, p.26.

³⁴⁷ Ibid., p. 27.

³⁴⁸ POLITZER, 1928, p.66.

³⁴⁹ Ibid., p. 77.

reflexivo de caráter constituinte –, que no seu modo mais imediato é pré-pessoal, isto é, posicional do objeto e não tética de si (irrefletida; cógito pré-reflexivo).

Desse modo, as semelhanças teóricas entre Sartre e Politzer, sobretudo no que tange à perspectiva dos processos psicológicos em primeira pessoa, devem ser realizadas respeitando as devidas nuances teóricas de cada autor. É importante perceber essa movimentação desses autores franceses em perspectivar os fenômenos psicológicos à luz daquele que produz esses fatos psicológicos³⁵⁰, preconizando o trabalho freudiano em relação aos sonhos e, especialmente, a Psicanálise como reorientação dos paradigmas científicos da psicologia.

Mas, é preciso dizer que o esforço sartriano em realizar uma limpeza nos “conteúdos de consciência”, a qual resultou na concepção da transcendência do Ego, implica numa teoria distante de qualquer alusão à noção clássica de “vida interior”. E, portanto, para o existencialista, uma perspectiva em primeira pessoa não implicaria a presença do “Eu” em todos os processos psicológicos, mas sim na certeza do cógito pré-reflexivo em cada ação da consciência.

Mediante a leitura de ambos os autores é possível identificar em Sartre uma certa tendência a um projeto de psicologia concreta esboçado por Politzer anos antes. Apesar de o existencialista não assumir a presença constante do “Eu” nas atitudes da consciência, o autor faz esse esforço filosófico de interpretar os fenômenos psicológicos à luz do sujeito, ou mais adequadamente às noções sartrianas, à luz do Para-si. Segue-se que, embora o percurso teórico de cada autor tenha sido diferente, as intenções filosóficas são as mesmas: ambos querem se afastar da noção de vida interior vigente no campo científico da psicologia.

Não obstante, falamos apenas sobre um dos princípios que orientam o projeto de psicologia concreto politzeriano. No entanto, falta abordar outro pressuposto imprescindível para um projeto psicológico que pretende-se concreto. Se, de acordo com Politzer, os psicólogos clássicos dispõe de ferramentas científicas que os colocam como “estúpidos” a frente do seu objeto de pesquisa, ou seja: na presença do “paciente. O trabalho do filósofo indicará outro método científico de interpretar o humano.

³⁵⁰ Seja mediante a constante presença do “eu” no entendimento de Politzer ou seja a indispensável presença da consciência intencional em Sartre.

De acordo com o autor:

O psicólogo terá, então, algo do crítico de teatro: um ato sempre lhe apresentará como segmento do drama que só tem existência no e pelo drama. Seu método não será, portanto, um método de *observação* pura e simples, mas um método de *interpretação*. (POLITZER, 1928, p.68)

O drama a que se refere o pensador dispensa as ressonâncias românticas do termo, mas reporta-se à *vida dramática do homem*, no sentido em que as ações e atitudes humanas devem ser interpretadas sem perder de vista o “cenário” contextual. Tal como uma performance de um artista cênico só é compreendida em relação ao palco e todos os elementos contextuais, o psicólogo com orientação científica concreta interpretará a pessoa a sua frente levando em consideração o meio que a circunda, isto é, suas condições socio históricas-materiais, sua rede familiar e seus relacionamentos interpessoais. Nesse sentido, para o pensador “essa vida dramática apresenta todas as características que tornam uma área suscetível de ser estudada cientificamente”³⁵¹.

Segue-se que, nossa impressão é de que a perspectiva dramática da vida do homem proposta por Politzer expressa uma certa rejeição às teorias excessivamente subjetivas ou objetivas³⁵². Em alguma medida, essa proposição dialoga com o anseio sartriano de constituir uma filosofia da consciência que não recaísse em posições idealistas e realistas. Os dois trabalhos filosóficos apontam para a necessidade de uma teoria que compreenda o *ser-no-mundo* ou a *vida dramática do homem*, em outras palavras, os trabalhos desses autores chamam atenção para a compreensão das condutas das pessoas correlacionadas com o ambiente que as acompanham, não de forma separada e *em-si mesmas* como compreendia a psicologia clássica.

Politzer ressalva que “O drama é *original*. [...] Pois o drama implica o *homem* tomado em sua totalidade e considerado como o centro de um certo número de acontecimentos que, por relacionar-se a uma primeira pessoa, têm sentido”³⁵³. Assim, nos parece que a compreensão do “homem em sua totalidade” integra os princípios do projeto

³⁵¹ Ibid., p. 68.

³⁵² A psicologia concreta representa a verdadeira síntese entre a psicologia objetiva e a psicologia subjetiva (POLITZER, 1928, p.188).

³⁵³ Ibid., p. 187.

de psicologia concreto politzeriano. E, na mesma direção da compreensão do homem em sua totalidade, o existencialismo sartriano vai dizer que o concreto é a união específica do homem com o mundo³⁵⁴, que “cada uma das condutas humanas, sendo condutas do homem no mundo, pode nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une”³⁵⁵.

Desse modo, faz todo sentido a metodologia *regressivo-progressivo* ou *analítico-sintético* que aparece na Psicanálise Existencial de Sartre, pois tal método heurístico forja-se a partir da compreensão de que homem e mundo estão em constante relação, que a compreensão concreta do humano passa “pela *análise regressiva*, [onde] são levantadas as condições objetivas, isto é, os aportes onde foram constituídas as relações do sujeito com a sociedade desde o nascimento”³⁵⁶ e pela “*síntese progressiva*, que [quer] dizer, a compreensão de como ela se apropriou das condições socio-materiais, como as significou e também as superou”³⁵⁷.

Portanto, no que tange à compreensão do homem em sua totalidade, a convocação da fenomenologia por Sartre se deu em função da capacidade fenomenológica de apreender a realidade humana de uma só vez. Isto é, pela envergadura teórica de abranger o homem e o mundo ao mesmo tempo, sem tomá-los *a priori* separadamente como duas substâncias distintas. Nessa esteira, o existencialista teve o cuidado de definir os atos de consciência a partir da noção fenomenológica ato-correlato, colocando o cógito pré-reflexivo imediatamente voltado *ao que não é ele*, seja o mundo, o Outro ou o correlato de seu ato irrefletido. Essa tendência teórico-filosófica em não apartar de início a consciência do mundo e de trata-los em sua integralidade nos parece contemplar o pressuposto da compreensão da vida dramática do homem esboçado por Politzer. Sendo assim, podemos considerar que a filosofia sartriana tende para uma teoria psicológica concreta, observando as devidas nuances teóricas entre ambos os autores, mas entendendo que esses pensadores franceses tinham intenções de reorientar os rumos científicos da psicologia do século XX.

³⁵⁴ SARTRE, 2015b, p.43.

³⁵⁵ Ibid., p.44.

³⁵⁶ BOCCA, M. C.; DE FREITAS DA SILVA, C. A.; RIBEIRO SCHNEIDER, D.; FREITAS, S. 2022, p.39.

³⁵⁷ Id., Ibid.

III. 3 – DO EXISTENCIALISMO

A partir do que foi explicitado nas páginas anteriores, fica-nos uma questão: O que faz da proposta psicanalítica de Sartre uma “Psicanálise Existencial”? Ora, é evidente para nós que há uma tentativa sartriana de não tomar o mundo e o indivíduo como duas substâncias sem nenhum nexo de ligação. A noção de ser-no-mundo surge como superação dessa tendência clássica em tomar o humano apartado de sua realidade circundante.

A proposta filosófica de Sartre consiste em colocar em “relevo” este ser engajado no mundo, esta consciência que, por definição, se dirige ao que não é ela. Isto é, “ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência”³⁵⁸. Assim, podemos constatar que na própria definição de consciência intencional já está implicado outro ser que não ela: o mundo e/ou o Outro. Portanto, este é o caminho teórico-filosófico encontrado pelo pensador para tratar de uma só vez a relação da consciência com o mundo.

A despeito do tratamento teórico dado à consciência e o mundo em relação, podemos observar que nosso autor trabalha exaustivamente as condições e o modo de ser da consciência durante sua obra *O Ser e o Nada* (1943). Nessa mesma obra o autor dirá que devemos partir do *cógit*, mas não do *cógit* de Descartes e sim do *cógit pré-reflexivo*. Ora, o que Sartre quer dizer é que o “ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo”³⁵⁹, mas isso não é suficiente para colocar nosso autor numa posição subjetivista ou apontá-lo como “solipsista”.

Para Sartre, o ponto de partida deve ser o *cógit* porque é a certeza inicial de qualquer investigação sobre o humano. No entanto, nosso autor ressalva que esse ponto de partida é essencial na condição de que possamos deixá-lo³⁶⁰, isto é, na condição de que não fiquemos preso à subjetividade e consigamos ir ao mundo e ao Outro, os quais compõem a realidade humana. Desse modo, a subjetividade que Sartre está se referindo

³⁵⁸ SARTRE, 2015b, p.33.

³⁵⁹ SARTRE, 1973, p.21.

³⁶⁰ Cf. SARTRE, 2015b, p. 122.

“não é uma subjetividade rigorosamente individual, porque demonstramos que no cógito nós não descobrimos só a nós, mas também aos outros”³⁶¹.

Nesse sentido, toda a estrutura e metodologia da psicanálise existencial procurará descrever essa subjetividade entrelaçada no mundo (situação, objetividade). Ora, se pensarmos com cautela, a dinâmica do Para-si como falta que se transcende rumo àquilo que lhe falta, podemos intuir que estamos a falar de um modo de ser da consciência que escapa ao estatuto substancial. Ou seja, a consciência é sempre *movimento* e *ação* no mundo. Dado essa dinâmica da consciência, a psicanálise existencial procurará decifrar o *projeto de ser* dessa consciência, a *escolha original* que atravessa as escolhas particulares e dá o sentido existencial delas. Portanto, é sob a luz desse modo de ser da consciência que Sartre falará em escolha original em vez de complexo e, por consequência, acreditará que o segredo da subjetividade humana está em seu projeto original. Tal concepção psicanalítica se ancora numa onto-fenomenologia que elabora a consciência como sendo o que não é e não sendo o que é.

As leituras da obra sartriana pôde nos mostrar que a fundamentação onto-fenomenológica realizada em *O Ser e O Nada* (1943) não só refletiu nos textos posteriores como gerou uma certa agitação entre os intelectuais e a igreja. A conferência realizada em 1945, a qual deu origem a obra *O Existencialismo é um Humanismo* (1946), é um texto que representa uma parte do debate de Sartre com alguns marxistas e católicos do século XX. Nessa obra, o autor procurou desembaraçar as confusões que alguns leitores fizeram sobre suas ideias, dado que alguns até intitularam sua filosofia de “teoria burguesa” ou de uma “filosofia do quietismo” e etc.

Segue-se que, o filósofo é bem explícito ao dizer o que ele entende por *existencialismo*: “entendemos por existencialismo uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana”³⁶². Ora, essa afirmação de Sartre na conferência é um modo de fazer referência à noção de ser-no-mundo a partir das críticas recebida, ou seja, nosso autor quer enfatizar que não há verdade ou movimento sem levar em consideração a pessoa e o meio em que ela está inserida.

³⁶¹ SARTRE, 1973, p.21.

³⁶² Ibid., p. 10.

O que ele entende por existencialismo está intimamente atrelado a onto-fenomenologia elaborada na obra de 1943. No entanto, há uma diversidade de existencialismo para o autor, aquele em que é *ateu* e o existencialismo *cristão*. De acordo com o autor, “o que têm de comum é simplesmente o fato de admitirem que a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos que partir da subjetividade”³⁶³. Porém, Sartre se colocará na esteira do existencialismo ateu, àquele em que não admitirá a existência de um “Deus criador”, e desse modo, “se deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de pode ser definido por qualquer conceito”³⁶⁴, este ser é o *homem*.

Então, entendendo-se como um existencialista ateu, Sartre fará uma defesa na conferência de uma perspectiva filosófica que não define *a priori* o homem, seja por meio do catolicismo com a noção de Deus Criador, ou seja através do materialismo mecanicista onde o homem se torna reflexo do contexto em que está inserido. Para o autor, “o homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque *primeiramente não é nada*”³⁶⁵.

Ora, parece-nos que nesse trecho da conferência há outra alusão explícita às suas fundamentações onto-fenomenológicas, basta nos lembrar que o Para-si *não é o que é*, ou seja, que o modo de ser ontológico do homem consiste na *ausência de Ser* e, por isso, a relação do Para-si com o Em-si é baseada na *falta*. Em outras palavras, é por *não ser* que o Para-si dirige-se ao Em-si no intuito de Ser-Em-Si-Para-Si, isto é, por não ser que o Para-si *deseja Ser*. Não obstante, é importante perceber que a questão do Nada está intimamente ligada à condição de liberdade do homem, lá em *O Ser e O Nada* o autor já havia dito que “a liberdade coincide no fundo com o nada que está no âmago do homem”³⁶⁶.

Nesse sentido, na conferência, nos parece que o autor procura demonstrar que o existencialismo ateu é aquele que garante a liberdade ontológica do homem, no sentido em que, por não ter uma definição *a priori*, “o homem não é mais que o que ele faz”³⁶⁷.

³⁶³ Ibid., p. 11.

³⁶⁴ Ibid., p. 12.

³⁶⁵ Id., Ibid.

³⁶⁶ SARTRE, 2015b, p. 544-545.

³⁶⁷ SARTRE, 1973, p.12.

Assim, a impressão que nos causa é que o autor procurou apontar o *sentido prático* de sua filosofia na obra *O Existencialismo é um Humanismo* (1946). Dessa forma, se Deus não existe e, portanto, não há essência que preceda a existência humana, o homem está *abandonado* já que não há em si próprio uma razão pela qual ele deve agir – dado que o homem é nada de Ser – e nem fora de si uma causa que o determine³⁶⁸. Portanto, Sartre ressaltará na conferência que “se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, o homem é livre, o homem é liberdade”³⁶⁹.

As asserções feita pelo autor nessa obra sobre o existencialismo é um modo de recuperar as categorias elaboradas em *O Ser e O Nada* de maneira menos técnica. A recusa à definição *a priori* do homem nos parece que vai ao encontro de uma concepção de consciência não substancial preconizada pela Psicanálise Existencial. Lembremo-nos que, no texto anterior, Sartre diz que o homem é uma “livre unificação” e aqui na conferência “o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais do que sua vida”³⁷⁰. Ou seja, está nas mãos do homem a constituição de sua natureza, não no poder de um deus criador ou de uma essência *a priori*.

Segue-se que, para nosso autor, o fato de não haver uma natureza prévia que nos defina e nem um Deus que nos atribua essência, implica que nós “estamos sós e sem desculpas”³⁷¹. Há aí uma concepção existencialista de *desamparo* humano, mas não no sentido pessimista, mas no sentido de que não há razão fora da consciência que seja causa das ações humanas³⁷². Dessa maneira, “o desamparo implica sermos nós a escolher nosso ser”³⁷³, ou seja, em termos onto-fenomenológicos, a ausência de Ser do Para-si implica diretamente na liberdade humana de escolher seu próprio ser, de fazer-se através das ações. É nesse sentido que Sartre dirá na conferência que *o homem está condenado a ser livre*.

³⁶⁸ Ibid., p. 15.

³⁶⁹ Id., Ibid.

³⁷⁰ Ibid., p. 19.

³⁷¹ Ibid., p. 15.

³⁷² Aqui, por exemplo, podemos remeter essa afirmação à introdução de *O Ser e O Nada* onde Sartre dirá que a consciência “só poderia, pois, ser limitada por si mesma” (SARTRE, 2015b, p.27).

³⁷³ Ibid., p. 18.

Ora, o autor explica que “condenado porque não criou a si próprio”³⁷⁴ e aqui essa asserção nos remete imediatamente à questão da *contingência da existência* abordada na obra de 1943. Ou seja, que o Para-si venha ao mundo como Fanon ou como Genet não é da ordem de suas escolhas, está no âmbito da *facticidade do Para-si* e, nesse sentido, nos parece que é por isso que Sartre trate dessa nuance utilizando a metáfora da “condenação”. Não obstante, por outro lado, o homem está condenado a ser livre “porque uma vez lançado ao mundo é responsável por tudo aquilo que fizer”³⁷⁵. Isto é, na conferência, Sartre atrela diretamente a liberdade à responsabilização do homem, dado que na corrente existencialista ateia não há um Deus para o qual se possa atribuir a culpa pelas ações humanas, muito menos uma “Natureza Humana” que carregue o fardo do ser humano.

A impressão que nos fica é que a liberdade em *O Existencialismo é um Humanismo* aparece em sua dimensão prática, pois o autor dirá que “o existencialista quando descreve um covarde, diz que este covarde é responsável por sua covardia”³⁷⁶, ou seja, a pessoa é covarde não porque “o destino quis assim” ou que “Deus o fez desse jeito”, “mas sim porque se construiu como covarde pelos seus atos”³⁷⁷. Portanto, há aqui nessa obra um movimento de responsabilização humana pelo seu ser-no-mundo, e, parece-nos, que é a partir dessa compreensão de humano condenado à liberdade que Sartre elaborará uma Psicanálise Existencial no intuito de interpretar as ações que constituem o ser do homem e descobrir através delas um sentido transcendente, isto é, o *projeto original*.

Uma das maneiras de se considerar a psicanálise de Sartre como existencial pode ser aquela referente a resposta que ele fornece à objeção de que sua filosofia é uma espécie de “quietismo”. Ele dirá que, ao contrário, a sua filosofia se opõe ao quietismo porque o existencialista procura definir o homem pela *ação*.³⁷⁸ Assim, definindo o homem pela ação, a proposta de Psicanálise Existencial descrita no capítulo anterior acompanha o entendimento de que o homem está por fazer e, portanto, faz sentido falar em *projetos* e *escolhas originais* dentro dessa prisma filosófico que interpreta o homem em movimento.

³⁷⁴ Ibid., p. 15.

³⁷⁵ Id., Ibid.

³⁷⁶ Ibid., p. 20.

³⁷⁷ Id., Ibid.

³⁷⁸ Ibid., p. 21.

Ademais, o sentido prático da liberdade descrita na conferência aparece também quando o autor diz que “o covarde se faz covarde [e] que o herói se faz herói”³⁷⁹, isto é, nosso autor está sempre considerando o homem em ação, pois “há sempre uma possibilidade para o covarde de já não ser covarde, como para o herói de deixar de ser”³⁸⁰. Assim, tal como na relação conflituosa do Ser-Para-Outro, onde a consciência pode recuperar sua subjetividade a partir de sua ação com o Outro, aqui também homem pode alterar a “objetificação-covarde” de acordo com suas ações.

Em resumo, a perspectiva filosófica sobre o homem adotada em *O Existencialismo é um Humanismo* nos parece ser a mesma elaborada anteriormente em *O Ser e O Nada*. Ocorre que, nessa conferência, as elaborações sartrianas não detém o mesmo rigor técnico-filosófico que há na obra de 1943, aqui nosso autor se propõe a responder questões pontuais no sentido de refletir sobre as implicações práticas de sua onto-fenomenologia. Nesse sentido, o “objeto de estudo” da doutrina existencialista defendida por Sartre está nos moldes da consciência intencional visada pela proposta psicanalítica do autor, ou seja, em diferentes aspectos da mesma filosofia estamos a abordar a mesma coisa: o homem em ação. Portanto, a impressão que nos resta é que a conferência sobre o existencialismo nos fornece alguns sentidos práticos das elaborações teóricas de *O Ser e O Nada*.

O que podemos vislumbrar na obra sobre o existencialismo é que nosso autor muda a ênfase de suas asserções filosóficas para o homem, enquanto no texto de 1943 o filósofo foca nas descrições onto-fenomenológicas da consciência em relação com a situação que lhe cerca. No entanto, na conferência, Sartre procura fazer de suas fundamentações onto-fenomenológicas o aporte teórico que sustentará seu existencialismo e orientará o que ele denomina como *humanismo*.

Ora, se ao longo de toda reflexão sobre a ontologia fenomenológica estamos a falar de uma consciência autônoma e espontânea, que se define por si própria e não por causas “exteriores”, essas concepções serão conservadas e transpostas para o humanismo sartriano. Em outras palavras, o humanismo sartriano tratará do homem que na certeza indubitável do cógito pré-reflexivo o Outro já está implicado. Para nosso autor, seu

³⁷⁹ Id., Ibid.

³⁸⁰ Id., Ibid.

humanismo não se confunde com um “culto da humanidade [que] conduz ao humanismo fechado sobre si”³⁸¹, o humanismo de Sartre reconhece “que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá sobre si”³⁸² e que, por conseguinte, “é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano”³⁸³.

Portanto, a impressão que nos fica é a de que em *O Existencialismo é um Humanismo* o autor abordará as implicações morais que sua onto-fenomenologia incita. Até mesmo a sua postura crítica em relação as teorias realistas e idealistas aparecerá com outra “roupagem” nas asserções da conferência³⁸⁴. Por fim, falar de uma região ontológica que seu modo de ser está condicionado pela negação e, por conseguinte, ao nadificar-se está sempre à distância de si, implica numa concepção de homem sempre por fazer porque ele não está feito. Descrever uma consciência vazia, espontânea e autônoma é referir-se a um homem desamparado que tem de realizar sozinho as escolhas que constituem seu ser.

³⁸¹ Ibid., p. 27.

³⁸² Id., Ibid.

³⁸³ Id., Ibid.

³⁸⁴ “Os limites não são nem subjetivos e nem objetivos, tem antes uma face objetiva e uma face subjetiva. Objetivo porque tais limites se encontram em todo lado e em todo lado são reconhecíveis; subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem os não viver, quer dizer, se o homem não se determinar livremente na sua existência em relação a eles” (SARTRE, 1973, p.22.).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso projeto nesta dissertação foi apresentar ao leitor a reflexão sartriana acerca da consciência humana e os desdobramentos dessa concepção no campo das ciências humanas, sobretudo na área de estudos sobre o comportamento humano e, em especial, nas relações com a psicanálise. Pudemos perceber que o impasse entre as teorias idealistas e realistas levaram nosso autor para o campo da fenomenologia, onde aprendeu com as obras de Husserl sobre os métodos e princípios fenomenológicos que contribuíram fortemente em toda sua trajetória intelectual.

Ao que nos parece, Sartre tinha intenções de captar a consciência em sua relação concreta com o mundo, sem fazer do mundo uma impressão da consciência e sem tomá-la como objeto da mesma natureza que o mundo. Essas intenções se desdobraram numa espécie de recusa à substancialização da consciência, e foi através do conceito de *intencionalidade* que nosso autor conseguiu liberar a consciência de seu aspecto substancial e encontrar a via pela qual ela se relaciona com a realidade a sua volta.

“Toda consciência é consciência de alguma coisa” é a tese fenomenológica que mais ressoou na teoria Sartre. Podemos até dizer que a maneira como o autor se apropriou dessa corrente fez com que a fenomenologia tomasse rumos distintos daqueles vislumbrados por Husserl. Assim, nos parece que Sartre reposicionou esse enunciado fenomenológico à luz de seus interesses filosóficos, em que a noção de Ego na teoria sartriana adquiriu estatuto de “alguma coisa” a partir de sua interpretação da tese husserliana. Desse modo, a partir de agora, para o existencialista, não há mais conteúdos na consciência e a concepção de “vida interior” caiu por terra diante da consciência “vazia”. Tal como Politzer em seu *projeto de psicologia concreta*, nosso autor também fará uma oposição teórica às concepções abstratas consolidadas na psicologia clássica, e a título desse projeto politzeriano, podemos dizer que ambos os autores não mediram esforços para combater a noção de vida interior adotada anteriormente por intelectuais das ciências humanas.

Por outro lado, nosso autor se agarra tão firmemente à noção de intencionalidade que sua concepção de consciência ganha uma originalidade que foge a teoria de Husserl e até mesmo de Brentano. Estamos aqui a falar da *consciência irrefletida* ou do *cógitó pré-reflexivo*. Esse modo de ser da consciência pôde ser alcançado através da redução fenomenológica, mas diferentemente de seu mestre, Sartre não aderiu a concepção do “Ego transcendental” apresentado por Husserl em *Meditações Cartesianas*. A aplicação da redução fenomenológica levará nosso autor ao ato intencional mais imediato e primário da consciência, aquele em que é posicional do objeto e não tético de si. Esse ato intencional é o *irrefletido*, aquele que antecede os demais atos intencionais reflexivos e representa a originalidade filosófica de Sartre no século XX.

Também pudemos analisar de que maneira essa definição da consciência irrefletida impacta na formulação de sua proposta psicanalítica. A Psicanálise Existencial, de inspiração clara e nítida na teoria de Freud, não irá utilizar a concepção de inconsciente tão cara à psicanálise freudiana. Isso se deve à compreensão de que a consciência intencional enquanto age está voltada exclusivamente para o seu “objeto” na ação. Ou seja, na ação a consciência não se posiciona enquanto age, e isto pode soar como uma certa “ignorância” em relação a si própria, que pode nos conduzir à hipótese do inconsciente.

Porém, como explicamos, não há ação inconsciente na teoria sartriana. O fato de que a consciência irrefletida age sem “perceber-se” na ação não implica diretamente que ela esteja agindo de maneira inconsciente. Significa que é preciso de um momento ulterior para que a consciência, através de um ato reflexivo, se posicione e tenha o conhecimento de si agindo no mundo. É preciso frisar que na teoria sartriana estar consciente de algo não implica conhecer esse algo, o conhecimento na onto-fenomenologia não é da ordem da relação imediata do homem com mundo. Desse modo, a não utilização do postulado do inconsciente na psicanálise existencial é atravessada por esta compreensão de que a consciência em seu modo mais basilar e imediato é *não tética de si e posicional do mundo*.

Assim, fica explícito que nosso autor manteve um diálogo constante com teorias de intelectuais passadas, mas sempre numa postura de compreensão crítica diante dessas correntes filosóficas e áreas do saber. Tanto é que nosso autor se volta contra o pai da fenomenologia acusando-o de ter transformado o *noema* em algo irreal, recaindo então em concepções idealistas do Ser. No entanto, apesar de Sartre discordar de como Husserl

conduziu a fenomenologia, nosso autor sempre se utilizou dos princípios fenomenológicos para lidar com suas inquietações filosóficas. Simone de Beauvoir é enfática ao dizer que ele acreditava que a fenomenologia poderia ajudá-lo a superar o impasse entre o idealismo e o realismo, que essa corrente filosófica afirmava a um só tempo a consciência e o mundo. Ora, dessa maneira, é absolutamente compreensível que uma das noções centrais de sua obra seja o *ser-no-mundo*, isto é, que nosso autor tenha a todo momento o cuidado de investigar a consciência em relação com a situação a qual se encontra, tentando elucidar a relação essencial entre o homem e o mundo em que está inserido.

Os desdobramentos dessa concepção de ser-no-mundo aparecem ao longo de toda a obra *O Ser e o Nada*. Pois lá Sartre estreará seu ensaio de ontologia fenomenológica, onde as descrições fenomenológicas demandam fundamentações ontológicas. Nesse sentido, nosso autor estabeleceu duas regiões de Ser, uma correspondente à consciência e, portanto, o humano, que ele intitulou de *Para-si*. A outra correspondente ao mundo, as coisas e toda a realidade que é *Em-si*, que *é o que é*, absolutamente idêntico a si e sem possibilidade de transformação por si própria. Essas regiões do Para-si e Em-si são componentes do que existe para Sartre, apesar de que, o que existe Em-si não depende do Para-si em seu ser, o mundo e toda realidade independente da consciência e só adquire *sentido e significado* à luz do Para-si. Isto é, “o fenômeno do Em-si, sem a consciência, é um abstrato, mas não seu *ser*”³⁸⁵. Com essa concepção ontológica nosso autor acredita ter se livrado do solipsismo encontrado na fenomenologia de Husserl, pois o Ser-Em-si independe do Ser-Para-si, ou seja, o ser das coisas e do mundo não são postos pela consciência, mas o sentido e o significado de seu ser só podem advir pela consciência. Podemos considerar que este seja um dos eixos centrais da onto-fenomenologia sartriana.

A partir desta categorização onto-fenomenológica, nosso autor trabalha os diversos modos de interação entre a consciência e as coisas do mundo, dando uma profundidade ao Para-si e seus diversos modos de intencionar o mundo e os Outros, como é o caso da negação do Ser, da transcendência do Ser e do projeto (frustrado) de Ser do Para-si. Durante a obra é possível acompanhar Sartre mostrando a presença da

³⁸⁵ SARTRE, 2015b, p. 759.

consciência na elaboração do psíquico, na apreensão do mundo através dos estados e emoções e até nos desejos e vontades humanas. Não há um *a priori* conceitual ou natureza humana que defina o modo de ser da consciência, sua subjetividade é produto de suas ações no mundo e, sobretudo, na relação do Para-Outro.

Em certo sentido, nosso autor procurou se afastar de qualquer aspecto mecanicista relacionado ao modo de ser da consciência, reposicionando o homem em sua situação e colocando-o como legislador de si, criador de valores e livre. Sartre estabeleceu um paradoxo na existência humana ao “condenar o homem à liberdade”, ao dizer que o homem é “condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo quanto fizer”³⁸⁶. Nosso autor parte de um prisma em que a existência da consciência é *contingente* mas a responsabilidade de seu ser-no-mundo é dela. Assim, a maneira de interpretar as condutas humanas na Psicanálise Existencial parte desses pressupostos onto-fenomenológicos do Para-si (consciência) com Em-si (mundo), do Ser-Para-Outro, do ser-no-mundo, da liberdade e responsabilidade das ações da consciência em situação e, não menos importante, do projeto de Ser do Para-si que só pode se dar por acabado na morte do homem.

Por fim, a leitura das obras existencialistas nos causa a impressão de que Sartre se encontra ao lado dos/das grandes intelectuais do século XX, juntamente com Freud e Politzer, os quais procuraram reorientar os paradigmas das ciências humanas para dar conta das questões sociais de sua época. Atualmente, no século XXI, nos parece que intelectuais desta envergadura são imprescindíveis para a compreensão de nossa sociedade atual, por isso fez-se necessário a pesquisa sobre o presente tema desta dissertação.

³⁸⁶ SARTRE, 1973, p.15.

BIBLIOGRAFIA

- BEAUVOIR, S. *A força da idade*. Tradução de Sérgio Millet – 2.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BOCCA, M. C.; DE FREITAS DA SILVA, C. A.; RIBEIRO SCHNEIDER, D.; FREITAS, S. No Limite: Um Olhar Sartriano acerca da Relação Psicoterapêutica com uma Cliente Borderline. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 10, n. 2, p. 37–57, 2022. DOI: 10.26512/rfmc.v10i2.48397. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/48397>. Acesso em: 9 jun. 2023.
- BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Translated by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister. New York: Routledge, 2005.
- BORNHEIM, G. A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Introdução e notas Homero Santiago. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FANON, F. *Pele Negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. *Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes*. In: II COLÓQUIO INTERNACIONAL SOBRE SARTRE, Anais n° 2, 2019, Maringá/PR.
- FREUD, S. *Obras completas, volume 4: a interpretação dos sonhos (1900)*. Tradução Paulo César Souza. 1. ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- GENET, J. *Diário de um ladrão*. 2.Ed. Rio de Janeiro, RJ: Gráfica Record Editora, 1968.
- HEIDEGGER, *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução Márcio Suzuki – Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

-
- _____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I*. Editado por Stephan Strasser. Tradução Pedro M. S. Alves – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- LOPES, R. L. Tradução do Texto de Jean-Paul Sartre: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*. **Veredas FAVIP**, Caruaru, Vol.2, n. 01, pp. 102-107, jan/jun. 2005.
- MOURA, C. E. *Psicanálise Existencial, Existencialismo e História: a dimensão sócio-material e a autenticidade no processo de construção de si*. São Carlos: Edufscar, 2016.
- MOUTINHO, L. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1995.
- PAICHELER-HARROUS, G. *A invenção da psicologia moderna*. Tradução de Maria Helena Souza Patto e Luiz Eduardo de Vasconcelos Moreira. – São Paulo: Benjamin Editorial, 2018.
- PEREIRA DIAS, M. *Vínculos e limites do Existencialismo sartriano na teoria das ciências humanas de Frantz Fanon*. **Revista Fermentario**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 130–147, 2022. DOI: 10.47965/fermen.16.1.10. Disponível em: <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/fermen/article/view/1590>. Acesso em: 14 jan. 2023.
- PEREIRA DIAS, M.; SOUZA, H. *Projeto de Psicologia Concreta e Psicanálise Existencial*. **Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 145–161, 2022. DOI: 10.26512/rfmc.v10i1.47778. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/47778>. Acesso em: 24 abr. 2023.
- POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia: a psicologia e a psicanálise*. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone Maria de Campos Teixeira e Silva. 2ª Edição. Piracicaba: Editora Unimep, 2004.
- SARTRE, J. *A imaginação*. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.
- _____. *Ensaio Sobre a Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Introdução e notas Sylvie Le Bon. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015a.
- _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2009.
- _____. *Questão de Método*. São Paulo, SP: Nova Cultura, 1987.
- _____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Coleção os Pensadores XLV. 1º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *O Imaginário – Psicologia Fenomenológica da imaginação*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

_____. *O ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2015b.

_____. *Saint Genet: Ator e Mártir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

SASS, “A concepção sartriana de ego transcendental” *In: Educação e Filosofia*. Uberlândia, jul/dez 1999.