

ISSN 0102-0269

REVISTA SEMESTRAL DA
FACULDADE DE FILOSOFIA

Reflexão

Reflexão

ANO 30 Nº 87

FUNDADA EM 1975

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

REFLEXÃO

Revista Semestral da Faculdade de Filosofia

Diretor Responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes César

Coordenação: Arlindo Ferreira Gonçalves Jr.

Secretário: Fabiano Stein Coval

Conselho Editorial: Antônio José Romera Valverde (PUC-SP), Antônio Joaquim Severino (USP), Constança Marcondes César (PUC-Campinas), Edelcio Gonçalves de Souza (PUC-SP), Elyana Barbosa (UFBA), Franklin Leopoldo e Silva (USP), Jesus Eurico de Miranda Rescigno (UFMS), João Carlos Nogueira (PUC-Campinas), José Maurício de Carvalho (UFSJ/MG), Luiz Paulo Rouanet (PUC-Campinas), Marly Bulcão Lassance Britto (UERJ), Moacir Gadotti (USP), Olinto Antônio Pegoraro (UERJ), Urbano Zilles (PUCRS).

Consultoria Estrangeira: André Dartigues (Instituto Católico de Toulouse - França), Antônio Braz Teixeira (Univ. Autônoma de Lisboa - Portugal), Attilio Danese (Univ. de Téramo - Itália), Daniel Schulthess (Univ. de Neuchatell - Suíça), Evangelhos Moutsopoulos (Univ. de Atenas - Grécia), G. Arabatziz (Academia de Atenas - Grécia), Giulia Paola Di Nicola (Univ. de Téramo - Itália), Glória Comesaña (Univ. de Maracaibo - Venezuela), Jean-Marc Gabaude (Univ. de Toulouse-Le-Mirail - França), Joaquim Domingues (Univ. Católica de Braga - Portugal), José Esteves Pereira (Univ. Nova de Lisboa - Portugal), Maria Protopapas-Marnelli (Academia de Atenas - Grécia), Mario Castellana (Univ. de Lecce - Itália), Mário Losano (Univ. de Milão - Itália), Paulo Borges (Univ. de Lisboa - Portugal), Sonia Vásques Garrido (Univ. Católica do Chile), Zdnéck Kourin (Univ. de Toulouse-Le-Mirail - França).

Comitê de Redação: Arlindo Ferreira Gonçalves Jr., Germano Rigacci Jr., Fabiano Stein Coval, Paulo Moacir Godoy Pozzebon, Tarcísio Moura.

A Revista conta com a colaboração de membros dos Grupos de Pesquisa: Filosofia, Cultura e Sociedade; Teorias da Justiça; Ética Aplicada, credenciados junto ao CNPq, e do GT da ANPOF: Filosofia de Expressão Francesa.

Editoração: Beccari Propaganda e Marketing

Rua Pedro Álvares Cabral, 183 – Campinas – S.P. – Fone Fax (19) 3255-6311

E-mail: editora@beccari.com.br

Impresso por: Gráfica e Editora Flamboyant Ltda

Rua Dr. João Quirino Nascimento, 493 – Campinas – S.P. – Fone Fax: (19) 3252-6835

E-mail: flamboyant@dglnet.com.br

Reflexão

Centenário de Sartre

Faculdade de Filosofia

PUC
CAMPINAS
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA

Reflexão/Faculdade de Filosofia - PUC-Campinas
Nº 1 .-Campinas: PUC-Campinas, 1975.

Periodicidade: semestral.

A numeração dos fascículos é seqüencial desde o número 1 (1975).

Até 2005 foram publicados 87 fascículos em 30 volumes.

ISSN 0102-0269

1. Filosofia - Periódico.



CDD 105

Sumário

Artigos

- 7 Editorial
- 11 A leitura sartreana de Husserl: o capítulo 4^o de *L'imagination*
Ildeu M. Coêlho.
- 31 A noção de inautenticidade em Heidegger e Sartre
Arlindo F. Gonçalves Jr.
- 43 La libertad como clave de una Interpretación Cristiana de la moral sartreana
Gloria Margarita Comesaña Santalices e Néstor Luis Ulloa Espina
- 61 Sartre: o *nada* como ultrapassagem do *ser*
Maria Helena Lisboa da Cunha
- 69 A análise da “conduta interrogativa” e da “ausência” como vias de acesso ao *não-ser* em *L'Être et le Néant* (notas sobre a questão do nada na Filosofia de Jean-Paul Sartre)
André Constantino Yazbek
- 79 Da psicanálise freudiana à psicanálise existencial de Jean-Paul Sartre
Virgínia Ferreira
- 87 Há uma epistemologia inexistencialista na *Crítica da Razão Dialética*? Um estudo sobre o método regressivo-progressivo
Ruslane Bião de Oliveira
- 95 A temporalidade na constituição da consciência na antropologia sartreana
Márcio Danelon
- 111 **Resenhas**
- 119 Novidades Bibliográficas
- 123 Normas para Publicação

Sommaire

Articles

- 9 Editorial
- 11 La lecture sartrienne de Husserl: le chapitre quatrième de *L'Imagination*
Ildeu M. Coêlho
- 31 La notion d'inauthenticité chez Heidegger et Sartre
Arlindo F. Gonçalves Jr.
- 43 La liberté comme clé d'une interprétation chrétienne de la morale sartrienne
Gloria Margarita Comesaña Santalices e Néstor Luis Ulloa Espina
- 61 Sartre: le néant comme dépassement de l'être
Maria Helena Lisboa da Cunha
- 69 L'analyse de la "conduite d'interrogation" et de "l'absence" comme des voies d'accès
au non-être dans *L'Être et le Néant* (notes sur la question du néant dans la
philosophie de J-P. Sartre)
André Constantino Yazbek
- 79 De la psychanalyse freudienne à la psychanalyse existentielle de Jean-Paul Sartre
Virgínia Ferreira
- 87 Il y a une épistémologie inexistentiale dans la *Critique de la Raison Dialectique?*
Une étude sur la méthode progressive-régressive
Ruslane Bião de Oliveira
- 95 La temporalité dans la institution de la conscience dans l'anthropologie de Sartre
Márcio Danelon
- 111 **Comptes Rendus**
- 119 Nouveautés bibliographiques
- 123 Normes pour publications

Editorial

Nova Fase da Revista *Reflexão* e o Centenário de Sartre

A Revista *REFLEXÃO*, em seus trinta anos de existência (fundada em 1975), dedicou-se a publicar matéria de teor preponderantemente filosófico, procurando estimular a produção nesta área, tanto a nível nacional como internacional, dado que divulga matéria de autores brasileiros como de estrangeiros. A partir do presente fascículo de nº 87, sem deixar de lado a sua linha editorial, a Revista entra, como Revista de Filosofia, numa NOVA FASE. Esta renovação é visível, seja nas mudanças do formato e do padrão de papel e da arte de capa, seja nas mudanças mais estruturais ligadas a uma nova composição do CONSELHO EDITORIAL, formada agora também por pesquisadores de diversos outros centros de filosofia do Brasil. Também foi constituída a CONSULTORIA ESTRANGEIRA, formada por pensadores de renome internacional e que têm não só contribuído com sua produção filosófica, como colaborado na maior qualificação da Revista e na sua divulgação fora do Brasil. Em função desta nova configuração, a Revista está divulgando, a partir do presente fascículo, as novas NORMAS PARA PUBLICAÇÃO, onde, além das exigências ligadas às diretrizes técnicas de digitação da matéria enviada, constam as normas ligadas à submissão dos trabalhos, em especial a aprovação pelos pareceristas que compõem o Conselho Editorial.

Em relação ao conteúdo ora publicado neste fascículo 87, a Revista tem a oportunidade de comemorar o centenário de nascimento do filósofo Jean-Paul Sartre (1905-1980), considerado um dos mais importantes filósofos do século XX. Por isso, dedica todo este fascículo ao seu pensamento. Com Sartre ou contra ele, ninguém ousaria negar que boa parte da “pauta filosófica” das últimas décadas foi apontada pelo célebre intelectual francês. Hoje não podemos mais abordar temas como existência, liberdade, responsabilidade e tantos outros sem, no mínimo, ter em mente as contribuições de Sartre.

Pensador que representou em seu mais alto grau o existencialismo em França, Sartre, provocador, cáustico, “demasiadamente humano” (e por isso mesmo) assumiu com maturidade diversas - e não raro contraditórias - faces e posições intelectuais: em política, estética, teoria literária, ontologia... Todos nós, contemporâneos ou herdeiros de seu legado, temos uma dívida para com seu pensamento. Tal tributo é pago pelo presente número.

O professor Ildeu M. Coelho, da UFG, assinala a efetiva dimensão husserliana do pensamento sartreano, destacando a influência da obra de Husserl na constituição da psicologia e ontologia sartreanas. O professor Arlindo F. Gonçalves Jr., da PUC-Campinas, estuda comparativamente a noção de autenticidade e inautenticidade em Heidegger e Sartre, situando de forma mais aguda os problemas morais do existencialismo. É ainda no campo da moral que a professora Gloria M. C. Santalices, da Universidade de Zulia (Venezuela), e o professor Nestor L. U. Espina, do Seminário Maior Santo Tomás de Aquino (Venezuela), penetram para oferecer uma interpretação cristã da moral em Jean-Paul Sartre. Em “O nada como ultrapassagem do ser”, a professora Maria Helena L. da Cunha, da UERJ, analisa os três princípios básicos da filosofia sartreana: a precedência da existência, o primado da subjetividade e o tema da liber-

dade. Novamente o problema do nada emerge como ponto central na abordagem que André C. Yazbek (PUC-São Paulo) faz da conduta interrogativa na obra de Sartre. A psicanalista e professora da Universidade Católica de Petrópolis, Virgínia Ferreira, estuda as diferenças entre a psicanálise freudiana e a psicologia sartreana. Ruslane Bião de Oliveira (CESB/GO e FACGAMA/DF) analisa criticamente o método regressivo-progressivo no pensamento do filósofo. Finalmente, o professor Márcio Danelon (UNIV. FEDERAL DE UBERLÂNDIA) realiza uma bela análise da temporalidade e seu papel na constituição da consciência na antropologia sartreana.

São a estes amplos e complexos aspectos de Jean-Paul Sartre que os autores dos artigos do presente número da revista *REFLEXÃO* voltaram seus olhares, em um momento de particular relevância para a revista. Além de celebrar a compreensão e a interpretação da obra de Sartre, neste número 87 a Revista ganha um novo padrão. Esta nova etapa, com um novo projeto gráfico, um novo Conselho Editorial, novos colaboradores, é a consolidação dos trinta seus anos de publicação.

A Redação

Éditorial

Nouvelle Phase de la Revue *Reflexão* – Centenaire de Sartre

La Revue *REFLEXÃO*, dans trente années d'existence (fondée à 1975), a publié des articles philosophiques, et a mis en relief des travaux dans ce domaine, soit au niveau national, soit au niveau international, étant donné qu'on publie des études des auteurs brésiliens et aussi des penseurs étrangers. La Revue, sans abandonner la perspective qui l'a caractérisée, essaye d'entrer dans une nouvelle phase comme revue de Philosophie. Cette rénovation est elle visible soit dans la présentation, la taille de la Revue, soit dans des changements plus profonds, liés au surgissement d'un nouveau CONSEIL D'ÉDITEURS, où on peut trouver des chercheurs d'autres centres philosophiques brésiliens; soit dans son cadre de CONSULTEURS ÉTRANGERS, où on peut trouver des penseurs renommés et qu'ont déjà mis en relief et la qualité de notre revue et sa réception hors du Brésil.

Avec cette nouvelle présentation, on divulgue aussi des nouvelles NORMES POUR PUBLICATION, ou, en plus des exigences techniques liés à la présentation des articles, on peut trouver les conditions d'acceptation des travaux, surtout en ce qui concerne à l'acceptation de l'article par les membres du Conseil d'Édition.

La Revue, dans ce numéro 87, est dédiée à commémoration du centenaire de naissance du philosophe Jean-Paul Sartre (1905-1980), un des plus importants penseurs du XX^{ème} siècle. Avec Sartre ou contre lui, personne n'osera nier que bonne partie des thèmes philosophiques des dernières années a été signalée par le célèbre intellectuel français. Aujourd'hui on ne peut plus étudier des thèmes tels que l'existence, la liberté, la responsabilité et tant d'autres, sans du moins penser aux contributions de Sartre.

Penseur qu'a représenté l'existentialisme au plus haut niveau de son expression, Sartre, provocateur, caustique, "humain, trop humain" (et en raison de cela), a présenté en des divers niveaux d'expression, des visages et des positions bien de fois contradictoires, dans les domaines de la politique, de l'esthétique, de la théorie littéraire, de l'ontologie... Nous tous, des contemporains ou des héritiers de sa pensée, nous avons une dette envers sa philosophie. On paie cette dette dans ce numéro de notre revue.

Le professeur Ildeu M. Coelho, de la UFG, signale l'influence husserlienne dans la pensée de Sartre; il met en relief cette influence dans la constitution de la psychologie et de l'ontologie sartréennes. Le professeur Arlindo F. Gonçalves Jr., de la PUC-Campinas, étudie en comparaison les notions d'authenticité et d'inauthenticité chez Heidegger et Sartre, en envisageant d'une perspective très aigüe, le domaine de la morale; le professeur Glória M.C. Santalices, de l'Université de Zulia (Venezuela), et le professeur Nestor L.U. Espina, du Séminaire Maieur Saint Thomas d'Aquin (Venezuela) s'enforcent pour offrir une interprétation chrétienne de la morale chez J-P.Sartre. Le professeur Maria Helena L. da Cunha de la UERJ, dans son article "Le néant comme dépassement de l'être", fait l'analyse des trois principes de la philosophie sartréenne: le primat de l'existence, le primat de la subjectivité, et le thème de la liberté. Une fois de plus, le problème

du néant est le point central, dans l'étude de André C Yazbek (PUC-São Paulo), au sujet de la conduite interrogative, dans l'oeuvre de Sartre. Le psychanaliste et professeur de l'Université Catholique de Petrópolis, Virgínia Ferreira, étudie les différences entre la psychanalyse freudienne et la psychologie sartrienne. Ruslane Bião de Oliveira (CESB/GO et FACGAMA/DF) fait l'analyse critique de la méthode progressive-regressive, dans la pensée du philosophe. Enfin, le professeur Márcio Danelon (UNIV. FED. DE UBERLÂNDIA) fait une belle analyse de la temporalité et de sa rôle dans la constitution de la conscience, dans l'anthropologie de Sartre.

C'est sur ces larges et complexes aspects de l'oeuvre de J.-P.Sartre que les auteurs des articles de ce numéro de la Revue *REFLEXÃO* ont voué ses regards, dans un moment très important pour la Revue: on célèbre la compréhension et l'interprétation de l'oeuvre du Sartre et en plus, avec ce numéro 87, la Revue prend un nouveau essor. Cette nouvelle étape, avec un nouveau projet graphique, nouveau Conseil de Rédaction, nouveaux collaborateurs, est la consolidation, à l'aube des trente années de publication, de notre Revue.

La Rédaction

A leitura sartreana de Husserl: o capítulo 4º de *L'imagination**

The sartrean reading of Husserl: the chapter 4º of L'imagination

Ildeu M. COELHO

Faculdade de Educação/UFG

Resumo

A partir da leitura do quarto capítulo de *L'imagination*, este artigo mostra como Sartre vê a contribuição fundamental de Husserl para a constituição de uma nova teoria da imagem na qual as inovações metodológicas e de conteúdo são entendidas como inseparáveis. Ao radicalizar as idéias de Husserl, Sartre torna possível a constituição da psicologia fenomenológica e de uma nova ontologia, e se afirma como um autêntico husserliano.

Palavras-chave: conteúdo, inovação, método, radicalização da fenomenologia

Abstract

Based on the reading of the fourth chapter of L'imagination, this article shows how Sartre sees Husserl's fundamental contribution to the constitution of a new theory of image, in which methodological and content innovations are viewed as inseparable. Upon radicalizing Husserl's ideas, Sartre enables the constitution of phenomenological psychology and of a new ontology besides proving himself an authentic Husserlian.

Keywords: content, innovation, method, radicalization of phenomenology.

Orientado por Henri Delacroix, Sartre escreveu em 1926 "A imagem na vida psicológica: papel e natureza", com o qual obteve seu diploma de estudos superiores, D.E.S., com a menção *très bien*. O texto foi depois retomado e desenvolvido na obra *A imagem*, a pedido de Delacroix

que, então, dirigia a coleção *Nouvelle Encyclopédie Philosophique*. Alcan publicou em 1936 a primeira parte, uma introdução crítica, sob o título *A imaginação*. A outra parte foi publicada como *O imaginário*, em 1940, pela Gallimard.¹ A psicologia e a psicopatologia fa-

⁽¹⁾ Nas citações de textos em francês e espanhol, sempre que possível menciono também, após a seta →, as páginas de edição em língua portuguesa.

⁽²⁾ Cf. CONTAT et RIBALKA, 1970, p. 24 e 55; BEAUVOIR, 1961, p. 179, 185 e 189; COHEN-SOLAL, 1986, p. 105.

zem, então, parte dos interesses desse jovem que pretende entender de quase tudo e que recusa a análise, a fragmentação da realidade, sobretudo da realidade humana.

O texto de *L'Imagination* está estruturado em dois momentos. No primeiro, são discutidos os problemas e os equívocos decorrentes da falta de conhecimento prévio da essência da imagem. Ao constituírem suas teorias, em particular sobre a natureza da imagem, filósofos e psicólogos em geral confundem o que espontaneamente distinguem, esquecendo que a mesma folha de papel ora é percebida, ora é imaginada, existindo como coisa ou em imagem. Há, então, uma identidade de essência, mas não uma identidade de existência.

Essa ontologia ingênua que faz da imagem uma coisa, negando sua natureza de consciência intencional, se mantém firme de Descartes aos psicólogos da primeira metade do século passado, sem que se reconheça a imagem como uma consciência essencialmente irredutível às coisas e aos outros atos da consciência, em especial à percepção. “Todos ou quase todos fizeram a confusão [...] entre identidade de essência e identidade de existência. Todos construíram a teoria da imagem *a priori*. E, quando voltaram à experiência, era muito tarde: ao invés de se deixar guiar por ela, forçaram-na a responder sim ou não a questões tendenciosas” (SARTRE, 1969a, p. 6 → 8). A psicologia empírica se ressentia, ainda, das conseqüências dessa atitude. Inseparável de preconceitos metafísicos presentes em suas teorias na qualidade de postulados fundamentais e sem um conhecimento da natureza da imagem, ela se perde em pesquisas ambíguas e contraditórias que nada ensinam sobre a verdadeira estrutura e o significado da imagem.

Segundo Sartre, as teorias pré-fenomenológicas da imagem retomam Descartes, Leibniz e Hume e, apesar de sua diversidade, em geral têm um mesmo pressuposto: a imagem é uma *coisa*. Desconhecendo a natureza intencional da consciência, filósofos e psicólogos viram na imagem ape-

nas uma sensação renascente, uma percepção enfraquecida, falsa ou repensada, uma coisa menor presente *na* consciência, um conteúdo psíquico. Mas se a imagem é uma coisa será vão qualquer esforço para encontrar as características da “imagem verdadeira” e estabelecer a distinção essencial entre a percepção e a imagem, o real e o irreal, o percebido e o imaginado. Impossível será também determinar a relação existente entre a imagem e o pensamento, pois a coisa por definição exclui o pensamento, a ele radicalmente se opõe. Na verdade, o postulado comum às teorias clássicas da imagem as conduz inevitavelmente a contradições, a impasses insolúveis, condenando-as *a priori* ao fracasso em sua tentativa de explicar a imagem: “se a imagem e a percepção não se diferenciam, de início, em *qualidade*, é inútil procurar distingui-las, em seguida, pela quantidade” (SARTRE, 1969a, p. 94 → 73).

Conseqüente com sua aceitação inicial da identidade fundamental entre imagem e percepção, Alain não viu outra saída, a fim de evitar as contradições daí decorrentes, senão negar radicalmente a existência da imagem. “Que conservamos na memória cópias das coisas e que podemos de algum modo folheá-las, é uma idéia simples, cômoda, mas mas um pouco pueril” (ALAIN, 1969, p. 23-4). A conseqüência lógica da assimilação dessas duas formas de consciência só poderia ser a destruição da imagem, que não passa, segundo Alain, de “percepção falsa”, crença num objeto falso. Ao reduzir a imagem a coisa falsa na consciência, Moutier também viu-se obrigado a negar a existência das imagens mentais, para escapar ao associacionismo, à psicologia atomística e salvar a síntese psíquica, pois a imagem-coisa não pode ser assimilada pela consciência. “Não se pode definir a imagem [...]; ela não existe. Rejeitamos formalmente a existência das imagens” (MOUTIER, Apud BARAT, 1923, p. 512).

As teorias de Alain e Moutier são o desfecho lógico da metafísica clássica e dos esforços dos psicólogos para diferenciarem o que inicial-

mente eles mesmos confundiram, tornaram idênticos. Alain e Moutier, entretanto, não notaram que as contradições e os impasses surgidos no estudo da imagem eram inerentes à teoria clássica e seu pressuposto fundamental e que, portanto, pode-se ser *lógico* sem negar a imagem, numa frontal rejeição dos dados do senso íntimo.

No segundo momento do texto de *L'Imagination* Sartre apresenta e discute a contribuição fundamental de Husserl para a constituição de uma nova teoria da imagem, radicalmente diferente do que até então tinha sido produzido. A obra de Husserl surge, pois, como um marco destinado a separar os estudos sobre a imagem. É essa possibilidade trazida pela fenomenologia que pretendo retomar aqui, à luz do texto de Sartre. A discussão em tópicos separados da inovação relativa ao método e ao conteúdo deve ser entendida apenas como diferença de ênfase, pois não existem nem podem ser pensados em separado.

1. A inovação da fenomenologia de Husserl: a questão metodológica

Se na Idade Média e nos séculos XVII e XVIII em geral não se fala em *crise da razão*, essa idéia ressurge no início do século XX, tendo Edmund Husserl (1859-1938) como um dos pensadores que denuncia, investiga, esclarece e propõe caminhos para superar a *crise da razão*. Em suas obras publicadas antes de *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental* (1936) há uma unidade do ponto de vista metodológico e da terapêutica proposta para a *crise da razão* que ameaça comprometer todo e qualquer saber já constituído ou que venha a se constituir. Se nessa obra há um outro conceito de *crise*, novas preocupações e problemas e um novo rumo na investigação (MOURA, 1996), é no âmbito e nos horizontes dos trabalhos anteriores que a reflexão de Sartre se constitui. Aí ele se insere e pensa a fenomenologia de Husserl, seu sentido e caráter inovador do ponto de vista

metodológico e conceitual, capaz de fundar e de revolucionar a constituição de um novo saber, em particular de uma nova compreensão do problema da imagem. Mas o que levou esse matemático de formação, doutor em ciências matemáticas, com a tese *Contribuições para o cálculo das variações* (1883), a se interessar por uma área de estudo tão diferente, a constituir um método e uma filosofia que despertaram a atenção e o interesse de Sartre?

Preocupado com a fundamentação da matemática, após a conclusão de seu doutorado Husserl dirige-se a Viena para acompanhar, de 1884 a 1886, o curso de filosofia ministrado por Francisco Brentano. Embora visse com desconfiança as possibilidades de constituição da filosofia como ciência, logo se encanta com as brilhantes aulas de Brentano:

A pura objetividade com que tocava todos os problemas, a sua exposição por meio de aporias, a finura dialéctica com que ponderava todos os argumentos possíveis, o discernimento das equívocas, o retorno às fontes primitivas dos conceitos filosóficos na intuição – tudo isto encheu-me de admiração e segura confiança. [...] Pela primeira vez, graças às suas lições, adquiri coragem para me resolver a dedicar toda a vida à Filosofia, convencido de que também ela oferece um campo de trabalho sério e não só pode mas deve ser considerada como ciência plenamente rigorosa (Apud FRAGATA, p. 19-20).

Movido pelo ideal cartesiano de uma filosofia verdadeiramente rigorosa, capaz de se elevar acima de todas as divergências, Husserl trabalha para chegar a um fundamento verdadeiramente radical para o saber e assim recuperar a crença fundamental na razão. A fenomenologia se constitui, então, no embate com o empirismo, com o positivismo em sentido amplo, seus pressupostos, corolários e implicações, bem como na crítica, que

se pretende rigorosa e radical, ao estado de *crise* do saber característico da filosofia e da ciência na segunda metade do século XIX e no início do século XX. Husserl contesta a redução da realidade ao mundo físico, a “naturalização” da consciência, das idéias e, portanto, das leis da lógica, da ciência em geral e da própria filosofia, bem como a aplicação de conceitos e métodos das ciências naturais às ciências do homem e à filosofia (HUSSERL, 1967, 1969a, 1971, 1969b).

Para o psicologismo a lógica seria disciplina secundária e dependente da psicologia, reduzida por John Stuart Mill a “uma parte ou ramo da psicologia [...] à qual deve inteiramente seus fundamentos teóricos” e por Lipps à condição de “disciplina psicológica”, de “processo psíquico” (Apud HUSSERL, 1967, v. 1, Prolegómenos, § 17-18, p. 82-83). No início de sua vida profissional, Husserl se deixou influenciar pelo psicologismo, mas logo compreendeu os graves equívocos dessa concepção e suas desastrosas implicações em termos da constituição e da afirmação do saber, das ciências e da filosofia como conhecimentos verdadeiros.

O que Husserl contesta é sobretudo a pretensão da psicologia de fundamentar a lógica e a teoria do conhecimento. Levado a suas últimas conseqüências, o psicologismo se autodestrói, pois, ao negar a possibilidade de qualquer teoria universalmente válida, nega ao mesmo tempo a possibilidade da existência da psicologia como ciência (HUSSERL, 1967, v. 1, Prolegómenos, § 32, p. 140).

Para o positivismo no sentido amplo do termo, somente os fatos, as realidades espaço-temporalmente determinadas, poderiam ser cientificamente estudadas e só as ciências dos fatos seriam capazes de produzir conhecimentos objetivamente válidos. Ao reduzir as leis do pensamento, a filosofia e a ciência a resultados de processos físicos, fisiológicos, psicológicos ou histórico-sociais, o positivismo torna impossível qualquer conhecimento universalmente válido e deságua na esfera do ceticismo.

Nas *Investigações lógicas* Husserl demonstra que as ciências empíricas, inclusive a física, apesar de seu grande desenvolvimento, e em particular a psicologia, são imprecisas. Suas leis, estabelecidas *a posteriori* por generalização indutiva, dependem da esfera dos fatos. Ao contrário, as leis da lógica são *a priori*, necessárias e universais, não sendo sua validade condicionada por nenhuma determinação espaço-temporal, histórica ou social, enfim, por nenhuma contingência do aqui e do agora, por nenhum fato. “Todo conhecimento ‘começa com a experiência’, mas nem por isso ‘surge’ na experiência” (HUSSERL, 1967, v. 1, Prolegómenos, § 24, p. 106).

A crítica da fenomenologia não se refere ao estado atual da psicologia ou de qualquer ciência empírica, mas a questões inerentes ao método dessas ciências e não serão superadas na esfera dos fatos, da experiência, do positivismo, do empirismo e do psicologismo. O ato empírico de intencionar, de visar um objeto qualquer, de perceber, de imaginar, de sonhar, de pensar, de emitir um juízo sobre algo situa-se na esfera da psicologia, mas é diferente do objeto visado, do objeto intencional, do juízo ideal, do juízo como uma idealidade.

Ao recusar as idéias, as essências, o conhecimento eidético e ao reduzir a ciência em geral à ciência empírica, o empirismo compromete o progresso mesmo das ciências que parece, à primeira vista, defender e apoiar. Daí a necessidade de elevar a filosofia à condição de ciência rigorosa, capaz de fundar a si mesma e a todas as ciências já constituídas ou que venham a se constituir, e de afirmar a possibilidade concreta da ideação, da intuição das essências, da intuição eidética. “A intuição empírica ou *intuição do indivíduo* pode ser convertida em *visão da essência* (em *ideação*) – devendo essa possibilidade ser entendida não como possibilidade empírica, mas como possibilidade no plano das essências” (HUSSERL, 1971, § 3, p. 19-20. Cf. 1971, § 1-26, p. 13-84). Husserl está convencido da distinção entre fato e essência, ciência e ciência empírica,

mundo espaço-temporal e mundo psíquico, e de que toda tentativa de fundar as disciplinas filosóficas e qualquer investigação racional nas ciências dos fatos, saídas da atitude natural, necessariamente fracassará, pois o empírico nem de si mesmo consegue ser fundamento e as ciências da natureza e do espírito são ingênuas em seu próprio ponto de partida.

A distinção entre mundo espaço-temporal e mundo psíquico implica o reconhecimento de que “diferenças fundamentais” separam o método e os conceitos da psicologia dos métodos e conceitos das ciências da natureza. Além disso, ao contrário destas e da própria psicologia empírica, a fenomenologia estuda a essência dos objetos e fatos individuais, reais ou simplesmente possíveis, a natureza intencional da consciência, a essência da percepção, da imaginação, da emoção, do desejo e de todas as modalidades de consciência. Ao colocar o mundo, os fatos, a experiência e a esfera do psíquico entre parênteses, o fenomenólogo busca apreender sua essência, compreendê-los verdadeiramente. E então não os reduz a estados ou conteúdos da consciência, a realidades imutáveis, a representações, a reflexos de mecanismos fisiológicos, nem a produtos de determinismos físicos, psicológicos e histórico-sociais.

Afirmando a distinção entre fato e essência, insurgindo-se contra toda identificação entre ciência em geral e ciência empírica e contra a exigência de fundamentação de qualquer conhecimento na e pela experiência, Husserl garante a possibilidade concreta de uma ciência eidética, conforme mostram, entre outros textos, os dois primeiros capítulos (§ 1-26) da seção primeira de *Idéias I*. Essa ciência, cujo sentido primordial consiste na descrição e definição dos conceitos fundamentais da investigação fenomenológica e no estabelecimento de princípios gerais válidos também

para as ciências empíricas, é independente das ciências dos fatos e a elas anterior. Ao contrário, em sua constituição e para chegar a resultados válidos e apreender o significado de suas pesquisas, essas ciências dependem das ciências eidéticas formais e materiais. Assim, a psicologia empírica exige, como fundamento e condição de sua possibilidade e afirmação, uma eidética do psíquico, o mesmo devendo ser dito das outras ciências dos fatos. Em vez de sacrificar a psicologia empírica à psicologia eidética ou à fenomenologia transcendental, de minimizar ou de negar seu sentido e importância, Husserl procurou estabelecer a especificidade do psíquico perante o físico e o fisiológico e, por conseguinte, da psicologia diante das ciências da natureza. E, ao fazê-lo, tornou possível sua libertação do domínio dessas ciências e do positivismo em geral que, em qualquer de suas modalidades, nega a ciência que aparentemente defende e impede seu desenvolvimento. Além disso, abriu novos horizontes para a psicologia e possibilidades para a solução de velhas questões e dificuldades.

Seguindo Husserl e referindo-se ao método fenomenológico, Sartre insiste que “o procedimento essencial desse método continua sendo a ‘redução’, a *epoché*, isto é, a colocação entre parênteses da atitude natural” (SARTRE, 1969a, p. 140 → 107). A reflexão eidética não deve ser confundida com a introspecção, um dos procedimentos da psicologia empírica que, desconhecendo a redução fenomenológica e a possibilidade concreta de intuição das essências, opera no plano dos dados individuais, parte sempre dos fatos e a eles limita suas preocupações ao longo do percurso investigativo. Essa psicologia geralmente oferece apenas dados heterogêneos, contingentes, desordenados e incapazes de revelar a essência de um fenômeno qualquer.²

⁽²⁾ *Esquisse d'une théorie des émotions* insiste na distinção entre intuição eidética e introspecção. Ao se referir à necessidade de constituição de uma psicologia fenomenológica, que sirva de fundamento para a psicologia científica, Sartre afirma: “precisamente porque ela não investiga os fatos mas as significações, abandonará os métodos de introspecção indutiva ou de observação empírica externa para buscar somente apreender e determinar a essência dos fenômenos. Far-se-á passar pois, ela também, por uma ciência eidética” (SARTRE, 1965, p. 18).

Ao contrário da psicologia empírica e de seus procedimentos, a fenomenologia assume a redução como exigência primeira da investigação e, ao apreender as essências pela intuição eidética, põe-se na esfera do universal, sendo o dado individual, real ou imaginário, tomado apenas como exemplar em que a essência se encontra realizada. Não dá, pois, para conciliar procedimentos diferentes e contrários, de um lado a introspecção e, de outro, a reflexão fenomenológica, a intuição eidética que

procura apreender as essências. Isto é, começa por se colocar, logo no início, no terreno do universal. Certamente, opera com base em exemplos. Mas é de pouca importância que o fato individual que serve de suporte à essência seja real ou imaginário. O dado "exemplar" seria uma pura ficção, pelo fato mesmo de que foi possível imaginá-lo; mas é preciso que realize em si a essência procurada, pois a essência é a condição mesma de sua possibilidade (SARTRE, 1969a, p. 140-141 → 107).

A reflexão eidética torna possível a Sartre, e a todos os que se colocam nessa esfera, apreender a essência da imagem, fixar e descrever sua estrutura intencional. Não nega nem desqualifica a experiência, os fatos, as coisas, os fenômenos psíquicos imediatamente dados e tudo o que é singular, particular, contingente e acidental. A descrição das essências não se confunde ainda com a descrição de fatos empíricos, como acontece na esfera das ciências naturais. Não por acaso, ao final do último capítulo de *L'Imagination*, Sartre relembra os passos de Husserl e convida o leitor a continuar sua reflexão, a descrever as estruturas intencionais da consciência e seus objetos específi-

cos. Esse é um programa de estudo e o plano de trabalho desenvolvido em *L'imaginaire*.

Sabemos agora que é preciso tornar a partir do zero [...] e tentar, antes de tudo, adquirir uma visão intuitiva da estrutura intencional da imagem. Será preciso também pôr a questão nova e delicada das relações da imagem mental com a imagem material (quadro, fotos etc.). Será conveniente também comparar a consciência de imagem com a consciência de signo, a fim de libertar definitivamente a psicologia desse erro inadmissível que faz da imagem um signo e do signo uma imagem. Enfim, e sobretudo, será preciso estudar a *hylé* própria da imagem mental. [...] É pela descrição eidética que convém começar: o caminho está livre para uma psicologia fenomenológica da imagem" (SARTRE, 1969a, p. 158-159 → 120).

Ao fazer a leitura crítica da tradição cartesiana e dos textos de Husserl, em especial das *Investigações lógicas* (1900-1901), das *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica* (1913),³ das *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* (1928) e das *Meditações cartesianas* (1929), Sartre mantém a concepção cartesiana e husserliana do *cogito*, da reflexão como domínio da *certeza*, diferentemente do mundo das coisas, dos objetos, da experiência como esfera do *provável*. "É necessário repetir aqui o que se sabe desde Descartes: uma consciência reflexiva nos entrega dados absolutamente certos" (SARTRE, 1967, p. 13 → p. 15). A consciência perceptiva, por exemplo, que torna possível a descrição do objeto percebido, e as hipóteses das ciências nos oferecem apenas conhecimentos *prováveis*. A reflexão eidética, porém, apre-

³ Na verdade trata-se aqui apenas da publicação do primeiro volume das *Idéias diretrizes para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*, conhecido como *Idéias I*. Os outros dois volumes foram publicados em 1922 e 1928, respectivamente.

ende o sentido, a natureza, a essência mesma da consciência que percebe, imagina ou deseja e, ao fazê-lo, se constitui como esfera da certeza, pois “os dados da reflexão são certos” (SARTRE, 1967, p. 14 → p. 16).

Para Husserl e Sartre os trabalhos experimentais, a elaboração de hipóteses e a construção de teorias em psicologia e, no caso de Sartre, no campo específico da imaginação e da emoção, devem ser precedidos pela apreensão da essência do psíquico, pela constituição de uma eidética da imagem e da emoção, de uma psicologia eidética, de uma psicologia fenomenológica da imagem ou da emoção. A psicologia

fará o maior progresso quando, renunciando a se embarçar com experiências ambíguas e contraditórias, começar a esclarecer as estruturas essenciais que constituem o objeto de suas pesquisas. Acabamos de ver, por exemplo, que a teoria clássica da imagem encerra toda uma metafísica implícita e que passamos à experimentação sem nos desembaraçarmos dessa metafísica, levando para as experiências uma grande quantidade de preconceitos que remontam por vezes a Aristóteles. Não é possível, porém, perguntar primeiramente e *antes* de qualquer recurso às experiências [...]: *o que é uma imagem?* (SARTRE, 1969a, p. 142 → 108)

Sem a interrogação da natureza de seu objeto de pesquisa, sem que se ponha e se procure responder à pergunta o que é a imagem ou a emoção, a psicologia não passará de “um empirismo que procura ainda seus princípios eidéticos” (SARTRE, 1969a, p. 142 → p. 108). Sartre insiste que, ao contrário de uma suposta “hostilidade de princípio” para com a psicologia, Husserl prestou-lhe um grande serviço. Apesar de às vezes parecerem muito fortes, as críticas de Husserl e Sartre à psicologia são sempre no sentido de reconhecer os limites e os equívocos que a fragilizam, de criar

condições efetivas para que ela possa avançar na investigação do psíquico com rigor, fundamento, lucidez e crítica, bem como de mostrar o caminho para a instituição de uma psicologia verdadeiramente científica.

Não queremos negar, certamente, o papel essencial que a experimentação e a indução devem desempenhar, sob todas as suas formas, na constituição da psicologia. Mas, antes de experimentar, não convém saber tão exatamente quanto possível *sobre o que* vamos experimentar. A esse respeito a experiência nunca dará mais do que informações obscuras e contraditórias (SARTRE, 1969a, p. 141 → 107).

Enquanto as pesquisas experimentais, por mais importantes que sejam, não forem precedidas de uma compreensão da natureza do que se pretende investigar, a imaginação, a emoção, o desejo ou qualquer outro fenômeno psíquico não passarão de acidentes, de apêndices acrescentados, de fora para dentro, de fatos cuja existência pode ser constatada, observada, controlada, mas não pensada em sua natureza, em seu sentido intrínseco, constitutivo do próprio fenômeno. Não passarão de fatos ao lado de outros fatos, tratados em capítulos isolados, supostamente relativos a fragmentos da vida psíquica. Parece até que não haveria vida psíquica, mas apenas agrupamento de fatos, sem vínculos intrínsecos entre si.

Nem de longe seria possível, então, pensar em esfera do psíquico, na consciência como totalidade, no significado, no sentido e nas condições de possibilidade de tudo isso. Sobretudo não seria possível pensar a imaginação ou a emoção como estruturas essenciais da existência humana, como formas de existência. Nessas condições, o que resta ao psicólogo é isolar os vários elementos da emoção, em especial as reações corporais, as condutas e a consciência e estudá-los em separado. Como afirma Sartre em *Esboço de uma teoria das emoções*, se perguntado sobre o sentido da emo-

ção, o psicólogo se apressaria em responder com orgulho: “existe, por quê? Eu nada sei. Simplesmente constato o fato, mas não conheço seu significado” (p. 16).

Para a psicologia fenomenológica, eidética, “todo fato humano é por essência significativo” (SARTRE, 1965, p. 16) e, portanto, não pode ser destituído desse sentido intrínseco sob pena de perder sua dimensão *humana*. Emoção e imagem, e todos os outros fenômenos psíquicos, não são acidentes, nem fatos físico-químicos ou psicofisiológicos, mas fenômenos essencialmente significativos, manifestações da realidade humana, da realidade sintética que é o homem, modos possíveis e organizados da consciência pôr o mundo, o real e o irreal. Contra toda a perspectiva analítica, que disseca os humanos e seu psiquismo em partes ou peças separadas, Sartre afirma que “todo fato psíquico é síntese, todo fato psíquico é forma e possui uma estrutura” (SARTRE, 1969a, p. 161), não sendo a realidade humana uma soma de elementos justapostos, mas uma “totalidade sintética” e como tal deve ser descrita (SARTRE, 1965, p. 7-19, 62 e 65-67).

Uma verdadeira compreensão dos fenômenos constitutivos do psíquico, que nada mais são do que “reações do homem contra o mundo”, exige além disso a interrogação das essências do homem e do mundo. Com efeito, esses fenômenos não são meros fatos, simples realidades objetivas, mas modos de escolher, de compreender o mundo e a si mesmo, enfim, formas concretas de existir. Ao retomar o pensamento de Heidegger, Sartre aprofunda a reflexão, buscando a raiz das realidades, dos processos, da existência humana:

Posso, então, interrogar-me e, com base nessa interrogação, levar a bom termo uma análise da “realidade-humana”, que poderá servir de fundamento a uma antropologia. [...] Em todo o caso, a hermenêutica da existência vai poder fundar uma antropologia e esta servirá de base a qualquer psicologia. Estamos,

então, na situação inversa daquela dos psicólogos visto que *partimos* dessa totalidade sintética que é o homem e fixamos a essência do homem *antes* de iniciar em psicologia (SARTRE, 1965, p. 14).

São três, portanto, as dimensões da investigação: a dimensão da pesquisa experimental que se preocupa em constatar, observar e conhecer os fatos; a dimensão da antropologia fenomenológica, que fundamenta as ciências empíricas e suas pesquisas e procura a essência dos fenômenos humanos; e a dimensão da hermenêutica da existência que fundamenta a antropologia fenomenológica.

Apenas essa reflexão, própria do método descritivo da psicologia fenomenológica, tem condições de proporcionar e garantir, de modo evidente e certo, a apreensão das essências, das estruturas necessárias, constitutivas dos fenômenos psíquicos. É com esses cuidados e por esse caminho que devemos começar a investigação dos fenômenos psíquicos. Para Sartre, no capítulo final de *L'Imagination*

Um trabalho sobre a imagem deve, pois, apresentar-se como uma tentativa para realizar, em relação a um ponto particular, a psicologia fenomenológica. Deve-se procurar constituir uma eidética da imagem, isto é, fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva. Depois, quando tiver sido determinado o conjunto das condições que um estado psíquico deve necessariamente realizar para ser imagem, somente então será preciso passar do certo ao provável e perguntar à experiência o que pode nos ensinar a respeito das imagens tal como elas se apresentam em uma consciência humana contemporânea (SARTRE, 1969a, p. 143 → p. 109. Cf. também 1967, p. 13-14 → 15-16).

A psicologia deve começar por esses dados, isto é, pelo *certo*, e somente depois passar às hipóteses explicativas e às induções próprias da investigação científica que nos dão apenas conhecimentos *prováveis*. A passagem da esfera da psicologia eidética, fenomenológica, à esfera da psicologia empírica significa a transição do reino da certeza ao da probabilidade, como podemos ver na estrutura de *L'imaginaire* que na primeira parte estuda o *certo* e na segunda investiga o *provável*. O eidético, esfera do *certo*, goza de uma prioridade ontológica e epistemológica sobre o experimental que é a esfera do *provável*. Deve, pois, precedê-lo no tempo, pois de certo modo a experimentação só adquire sentido e torna-se fonte de conhecimento científico após a descrição eidética do fenômeno que será objeto de experimentação.

2. A inovação da fenomenologia de Husserl: o conteúdo em questão

No capítulo final de *L'imagination*, Sartre apresenta o esboço das principais inovações fenomenológicas que frontalmente se opõem às concepções clássicas e tornam possível a apreensão da natureza, do sentido da consciência que imagina, a afirmação de sua grandeza, dignidade e prestígio, bem como a solução de velhos problemas na esfera da filosofia e da psicologia. Aí estão presentes as inovações relativas ao método e ao conteúdo, entendidos como inseparáveis. Sartre encontra em Husserl, embora de modo não sistemático, uma orientação de pensamento capaz de levar a uma teoria da imaginação que verdadeiramente supere as concepções clássicas e seus problemas. Descobre na fenomenologia o caminho, as bases e as sugestões que permitem reformular por completo a posição e a solução do problema da imaginação, tal como se apresenta na psicologia nascente e na história da filosofia ocidental até a década de trinta do século XX.

A publicação, em 1913, do primeiro volume de *Idéias diretrizes para uma fenomenologia e uma filosofia fenomenológica puras*, conhecido como *Idéias I*, é vista como “o grande acontecimento da filosofia de antes da guerra” e o livro como “destinado a revolucionar” a filosofia e a psicologia. Apesar de reconhecer “o caráter fragmentário das observações de Husserl”, que tratam do problema da imagem apenas “de passagem” e “reclamam um aprofundamento e uma complementação”, bem como de lembrar que nem sempre concorda com suas “breves alusões”, Sartre afirma que “há nas *Ideen* as bases de uma teoria das imagens inteiramente nova” (SARTRE, 1969a, p. 139, 144, 143 e 150 → 106, 109 e 114). Considera inestimável “o serviço prestado à psicologia” e ao trabalho dos psicólogos, por Husserl, e insiste que as “sugestões” e “as indicações que ele dá são da maior importância”, pois trazem elementos fundamentais para a autêntica compreensão da imagem e a constituição de uma “psicologia fenomenológica da imagem” (SARTRE, 1969a, p. 148, 144 e 159 → 112, 109 e 120). Sartre reconhece que ainda há muito o que fazer, dúvidas e obscuridades permanecem, mas Husserl abriu “o caminho e estudo algum sobre a imagem poderia negligenciar as ricas apreciações que ele nos fornece” (SARTRE, 1969a, p. 158 → 120).

Embora seja antes a apresentação de “um conjunto de sugestões proveitosas” (SARTRE, 1969a, p. 144 → 109), um esboço, e não “uma construção sistemática”, um estudo exaustivo, esse capítulo final contém os pontos fundamentais da teoria sartriana da imagem, explicitada em *O imaginário*. Encontram-se aí o reconhecimento e a afirmação do método fenomenológico como o único capaz de levar à verdadeira compreensão da natureza da imagem e de seu objeto e de fundar as pesquisas empíricas em geral, em especial na esfera da psicologia. Aí estão também a afirmação da natureza intencional da imagem, de sua irreducibilidade à coisa, à percepção, da espontaneidade radical de toda consciência, máxime da consciência que imagina e da natureza específica

da matéria da imagem mental, bem como a crítica rigorosa e radical do empirismo, do psicologismo, do imanentismo das concepções clássicas, da redução da imagem à esfera da imagem mental clássica. Finalmente, nesse capítulo já se encontram delineados os pontos fundamentais de uma nova ontologia, a ser elaborada. *L'imaginaire*, e em parte *L'être et le néant*, irá explicitar, desenvolver e aprofundar sugestões e discussões aí iniciadas. A tematização sartriana da imagem é, pois, bem mais ampla, profunda e exigente do que parece à primeira vista.

A afirmação de que “a própria concepção de *intencionalidade* está destinada a renovar a noção de imagem” (SARTRE, 1969a, p. 144 → 109) exige dos leitores desse capítulo a explicitação da estrutura fundamental da consciência. Somente então será possível compreender as implicações dessa idéia na apreensão da natureza da imagem. Além disso, ela é o ponto de partida fundamental da fenomenologia sartriana, ao qual se volta incessantemente ao longo da discussão.

Husserl entende a intencionalidade, o fato da consciência sempre se referir de algum modo a uma coisa, como uma propriedade característica de toda consciência. “A palavra *intencionalidade* significa apenas essa particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência *de* alguma coisa, de implicar, em sua qualidade *de cogito*, seu *cogitatum*” (HUSSERL, 1969b, § 14, p. 28 → 48). Ou ainda “esta propriedade que têm as vivências de serem consciência *de* alguma coisa” (HUSSERL, 1971, § 84, p. 283), concedendo-se à “consciência *de*” uma importância fundamental, maior do que ao “alguma coisa”, objeto dessa consciência. Não se trata apenas de uma propriedade essencial da consciência, mas de um ato de dar sentido, de constituição e de designação do objeto.

O objeto intencional não deve, pois, ser entendido como uma coisa presente na consciência, nem como imagem que representaria a própria

coisa, mas como uma “objetividade imanente”. Trata-se de uma presença intencional, e não real, sendo o objeto o correlato do ato, e não seu componente real. Não estando contido realmente na consciência, mas somente visado, o objeto intencional goza apenas de uma presença ideal ou intencional, e jamais de uma presença real e verdadeiramente imanente. A consciência apreende diretamente o próprio objeto, e não seu simulacro ou cópia. Para Husserl o erro da teoria das imagens foi acreditar que se a coisa pode estar fora da consciência, nesta haveria uma imagem como representante da coisa. Se na percepção a coisa é verdadeiramente transcendente e o objeto apreendido em sua corporeidade, na imagem também não há um arremedo de realidade, uma coisa em miniatura presente *na* consciência.

É a coisa, o objeto da natureza que percebo, a árvore lá embaixo no jardim; é ela e nada além dela que é o objeto real da “intenção” perceptiva. Uma segunda árvore imanente, ou mesmo uma “imagem interna” da árvore real que está lá fora, diante de mim, não é contido dada de modo algum e supô-la a título de hipótese não conduz senão a absurdidades (HUSSERL, 1971, § 90, p. 312. Cf. também 1967, v. 2, 5ª inv. Apênd. § 11 e 20, p. 224-228; 1971, § 43, p. 138-140; 1969b, § 18, p. 35-38 → 58-61).

Sendo intencional, a consciência não se fecha em si mesma, mas se abre ao mundo, aos objetos, ao sentido do mundo objetivo. O objeto não é um conteúdo material, mas apenas um momento ideal da consciência, um correlato da consciência, algo visado, posto de um certo modo. E então “a imagem também é imagem de alguma coisa” (SARTRE, 1969a, p. 144-146 → 110-111) e não pode ser confundida com um conjunto de coisas ou fatos. É sempre a mesma árvore à beira do caminho que é visada por uma multiplicidade de consciências intencionais: percepção, imagina-

ção ou desejo e, portanto, posta como percebida, imaginada ou desejada. "Husserl começa por colocar a árvore *fora de nós*" (SARTRE, 1969a, p. 145 Y 110. Cf. 1994; 1968, p. 28-31). É preciso, pois, interrogar a natureza mesma da consciência e suas várias formas de intencionar, de pôr o objeto, bem como constituir, além da psicologia empírica como estudo dos fatos psíquicos, uma área de investigação que estude a consciência como intencionalidade, área essa chamada por Husserl de *psicologia descritiva*, no sentido de descrição da essência, descrição eidética.

A intencionalidade, tal é a estrutura de toda consciência. Segue-se naturalmente uma distinção radical entre a consciência e aquilo de que se tem consciência. O objeto da consciência, qualquer que seja (salvo talvez no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência: é transcendente (SARTRE, 1969a, p. 144 → 110. Cf. 1968a, p. 28-31; 1971, p. 11-34 → 15-40).

Sartre radicaliza a fenomenologia de Husserl, explicitando e aprofundando as implicações de sua descoberta fundamental, a idéia de intencionalidade da consciência e, ao fazê-lo, constitui sua interrogação fenomenológica da consciência que imagina. Ao livrar a consciência de tudo o que possa comprometer sua transparência e espontaneidade, chega a uma consciência que não encerra em si nenhum "conteúdo", sendo apenas consciência de alguma coisa, contínuo deslizar para o que está fora, um puro nada, liberdade radical. A consciência está sempre voltada para o mundo, transcendendo-se a si mesma a fim de intencionar o objeto e esgota-se nessa relação com o ser transcendente. Afasta-se, pois, a interpretação idealista da consciência constituidora do ser de seu objeto. Ela só existe e só pode existir em relação com as coisas, os objetos, de modo que a desaparecimento do objeto implicaria necessariamente a desaparecimento da própria consciência. Seu ser se

reduz a ser consciência de alguma coisa; exige, portanto, um ser transfenomenal, um ser-em-si. Por meio dos dados hiléticos, "elementos subjetivos imanentes" que não são jamais o objeto da consciência, a realidade exterior é visada no seio mesmo de sua transcendência. A consciência não é, portanto, o "lugar" onde se produziriam e se alojariam os supostos conteúdos designativos da realidade exterior ou as entidades psíquicas como o ódio, o amor, a lembrança, a imagem e a emoção, nem um espelho em que se refletiriam. Não é receptáculo de estados de consciência, de ações e de qualidades (SARTRE, 1972; 1969a, p. 139-162 → 106-122; 1967, p. 13-76 → 15-80; 1969b, p. 11-34 → 15-40; 1968a).

Afirmada a intencionalidade como uma referência direta da consciência a seu objeto, não há lugar para uma consciência representativa intermediária: a percepção e a imaginação visam diretamente o objeto. A imagem também é uma consciência, um modo de visar a realidade transcendente.

A imagem deixa de ser um *conteúdo* psíquico; ela não se acha na consciência a título de elemento constituinte; mas, na consciência de uma coisa em *imagem*, Husserl, como em uma percepção, distinguirá uma intenção imaginante e uma *hylé* que a intenção vem "animar" (SARTRE, 1969a, p. 146 → 111).

L'imaginaire retoma, amplia e radicaliza o método, "as indicações", as "observações", as "sugestões", "as breves alusões" de Husserl relativas à consciência que imagina, apresentadas em *L'imagination*, em particular em seu capítulo 4º (SARTRE, 1969a, p. 143-144, 148 → 109, 112). Dedicando-se *ex professo* ao estudo da consciência imaginante, Sartre cria uma *psicologia fenomenológica da imaginação*, bem mais abrangente do que as importantes, mas ainda modestas e esparsas contribuições de Husserl. No capítulo inicial da primeira parte daquela obra (SARTRE, 1967, p. 13-29 → 15-31), ele

apresenta e trabalha as quatro características fundamentais da consciência imaginante. A primeira é “a imagem é uma consciência”. Na verdade, essa característica é primeira, não apenas cronologicamente, mas sobretudo porque possui uma primazia ontológica sobre as demais que, de certo modo, dela dependem como fundamento do qual promanam. A afirmação da natureza intencional da imagem é a própria negação de todas as teorias clássicas, de ordem metafísica ou psicológica, sobre a imagem. Se esta fosse uma coisa análoga aos objetos exteriores, uma sensação renascente, uma percepção falsa ou enfraquecida, então, seria uma coisa inferior, uma opacidade presente *na* consciência, uma realidade em miniatura existindo *na* consciência que perderia sua transparência e espontaneidade, tornando-se opaca e pesada.

Imaginar uma mesa ou um centauro que toca flauta não é constituir esses objetos como supostos conteúdos psíquicos, realidades desvanecidas no *interior* da consciência. Pelo contrário, é uma forma de se relacionar diretamente ao objeto, seja ele qual for, “e não por intermédio de um simulacro, que estaria *nela*” (SARTRE, I, p. 148 → 112). Sempre que formamos livremente em nosso espírito a imagem de um centauro que toca flauta esse ser mítico é um nada de centauro que não possui existência real em parte alguma, nem pode estar realmente presente na consciência, agora libertada de um “grande peso”, como se fosse seu conteúdo. Possui apenas uma *existência em imagem*, como objeto visado em sua transcendência pela consciência imaginante, no seio mesmo de seu nada.

A não-existência do centauro ou da quimera não nos dá o direito de reduzi-los a simples formações psíquicas. Não há dúvida de que há aí, por ocasião desses inexistentes, formações psíquicas reais; e compreende-se o erro do psicologismo: era forte a tentação de deixar esses seres míticos em seu nada e não levar em conta senão conteúdos psíquicos. Mas, precisamente, Husserl

restitui ao centauro sua transcendência no seio mesmo de seu nada. Nada tanto quanto se queira: mas por isso mesmo ele não está na consciência (SARTRE, 1969a, p. 147 → 112; Cf. HUSSERL, *Idées*, § 23, p. 75-78;).

As imagens não existem como coisas, não são sensação renascentes que, diferindo apenas em grau, coesão e significação das sensações primitivas, pertenceriam à existência intra-mundana. Em Sartre a imagem é um tipo especial de consciência que jamais poderá fazer parte de outra consciência mais ampla. Inútil, portanto, o esforço dos psicólogos que pretendem encontrar a imagem cortando transversalmente a corrente da consciência, como se a imagem fosse um elemento da consciência atual, podendo esta compreender uma ou várias imagens, uma imagem e outros elementos diversos como signos, sentimentos, pensamentos ou sensações. A fenomenologia da imaginação não deve situar a imagem entre os outros objetos que porventura constituiriam a consciência atual, pois esta não é um espaço onde se encontrariam instalados um conjunto de objetos psíquicos, mas, voltando aos dados da consciência, deve caracterizar a imagem como um tipo de consciência essencialmente distinto dos outros.

A fenomenologia, especialmente em Sartre, contrapõe-se inteiramente à metafísica clássica de Descartes, Leibniz e Hume e à psicologia nascente, em particular a Taine, Ribot, Bergson, Watt e Buhler que, apesar da variedade de posições, concordam todos num ponto fundamental: para eles a imagem é uma coisa (SARTRE, 1969a, p. 1-138 → 5-105). Entretanto, aceitar que a imagem é uma coisa, uma sensação renascente que se separa, se diversifica apenas pela quantidade da percepção, é negar a natureza da consciência, destruir a síntese psíquica, aceitar o associacionismo, o postulado da justaposição dos conteúdos psíquicos, próprio da psicologia atomística, enfim, negar a possibilidade de se distinguir percepção e imagem, o real e o imaginário. Ao contrário, o reco-

nhecimento e a afirmação da intencionalidade da consciência e da imagem como um modo específico da consciência visar o objeto tornam concretamente possível

reaproximar as imagens materiais (quadros, desenhos, fotos) das imagens ditas psíquicas. [...] Se a imagem torna-se uma certa maneira de animar intencionalmente um conteúdo hilético, poder-se-á muito bem assimilar a apreensão de um quadro *como imagem* à apreensão intencional de um conteúdo “psíquico”. Tratar-se-á somente de duas espécies diferentes de consciências “imaginantes” (SARTRE, 1969a, p. 148-149 → 113).

Para o psicologismo a interpretação de um quadro somente seria possível graças à imagem mental que ele evoca por um processo associativo. Visto que esta foi reduzida à condição de imagem material, cópia reduzida da realidade exterior, quadro presente *na* consciência, seria preciso formar uma outra imagem a fim de compreendê-la e assim sucessivamente. Aí está o fantasma da regressão ao infinito: além de negar os dados da experiência imediata, a explicação psicologista revela-se inviável e absurda. Contra o psicologismo, Sartre sustenta que a discussão sobre a intencionalidade da consciência é fundamental para a compreensão de todas as modalidades de consciência imaginante.

Seguindo as indicações e sugestões de Husserl, Sartre amplia e valoriza de forma inédita a esfera do imaginário e, além da tradicional imagem mental, descreve outras modalidades de consciência imaginante como o quadro, o desenho, a fotografia, a caricatura, a imitação feita por um artista, o desenho esquemático. Essas modalidades chamadas por Sartre, na falta de uma expressão mais adequada, de “imagens materiais” ou “imagens externas, são “espécies de um mesmo gênero”

(SARTRE, 1969a, p. 148-151 → 112-114; 1967, p. 33 → 36), pertencem todos à esfera da imagem, “ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, por meio de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de ‘representante analógico’ do objeto visado” (SARTRE, 1967, p. 34 → 37).

Todos esses fenômenos visam tornar presente o rosto de alguém que não está diante de nós, ou seja, um objeto ausente ou inexistente, por meio de um representante que apresenta certa analogia com o objeto visado e encontra-se informado por uma intenção especial que faz dele o representante análogo e equivalente de uma percepção impossível de acontecer aqui e agora. O objeto visado pela intenção é o mesmo: fulano de tal, e não o quadro, o desenho, a fotografia ou a caricatura. É exemplar o estudo feito por Husserl da apreensão da gravura de Dürer *O cavaleiro, a morte e o diabo*,⁴ importante para o estabelecimento e a afirmação de uma “distinção *intrínseca* entre a imagem e a percepção”

3. A necessária radicalização de Husserl

Ao explicitar as importantes inovações trazidas pela fenomenologia, relativas ao método e do conteúdo, para a constituição de uma teoria da imagem que conteste e supere as concepções clássicas, na filosofia e na psicologia, Sartre mostra a necessidade de radicalizar a fenomenologia husserliana, em especial alguns conceitos, a começar pela idéia de *intencionalidade*. Essa necessidade está presente no capítulo 4º de *L’imagination* como condição para distinguirmos percepção e imagem. As rápidas observações relativas a essa diferença precisam ser aprofundadas e complementadas no sentido de extrair da idéia husserliana de *intencionalidade* as implicações fundamentais e de eliminar as ambigüidades presentes

⁴ Para a discussão dessa gravura e do § 111 das *Idéias*, cf. COELHO, 1978, p. 121-128.

nos textos sobre a questão. Ao interrogar e desvendar a essência da consciência imaginante e esboçar o estudo da emoção, bem como no processo de constituição de sua filosofia, Sartre retoma a cada momento as idéias fundamentais e as importantes indicações e sugestões de Husserl, reconhecendo sua dívida para com ele.

Sem renunciar a uma postura crítica diante do pensamento, das discussões e da obra de Husserl, é aí que Sartre busca o método e os conceitos fundamentais para realizar a descrição da natureza da imagem e da emoção e para a constituição de sua filosofia. Ao contrário do que em geral aparece nos estudos e referências, o pensamento sartriano dos anos 30 e 40 do século passado está mais próximo de Husserl do que de Heidegger, apesar das inúmeras referências a esse autor em *O ser e o nada* e da conferência "O existencialismo é um humanismo" que, em vez de contribuir para uma lúcida compreensão da filosofia de Sartre, ampliou e aprofundou os mal-entendidos. Sartre é, então, um admirador e leitor de Husserl, um fenomenólogo e não um existencialista. Seu pensamento se constitui na descoberta e valorização da fenomenologia, em particular na consciência de que é preciso radicalizar suas idéias fundamentais. Mesmo as críticas são exigidas pela fidelidade às idéias fundamentais de Husserl. Sartre pretende, pois, ser mais husserliano do que o próprio Husserl. Nesse artigo, entretanto, limito-me às questões presentes no último capítulo de *L'imagination* e, portanto, faço apenas algumas referências a importantes obras sobre a mesma questão, como *La transcendance de l'Ego*, *L'imaginaire*, *L'être et le néant*, cujos subtítulos são *esquisse d'une description phénoménologique*, *psychologie phénoménologique de l'imagination* e *essai d'ontologie phénoménologique*, respectivamente. Atestam ainda essa presença marcante de Husserl na constituição do pensamento sartriano

Esquisse d'une théorie des émotions, *L'imagination*, em particular o capítulo 4º, e o pequeno e preciso artigo Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade, entre outros trabalhos.

Com efeito, Husserl estabelece uma distinção fundamental entre intenção simplesmente significativa e intenção intuitiva ou intuição. Percepção e imagem são atos intuitivos, consciências plenas que se diferenciam pela intencionalidade, pela forma diferente como põem o objeto, mas que, em qualquer de suas formas, têm a mesma matéria impressional. Ao lembrar-me do teatro iluminado realizo uma representação memorativa do mesmo objeto percebido no dia anterior. A reprodução ou presentificação desse objeto supõe a reprodução da percepção do teatro iluminado, ou seja, a reprodução ou presentificação do objeto e a reprodução ou presentificação do ato originário de percepção, chamada por Husserl de "reflexão na recordação". A neutralização dessa reflexão é conhecida em *Idéias I* como reflexão ou percepção em imaginação.⁵

Embora reconheça que essa é uma interpretação possível dos textos husserlianos, às vezes ambíguos e nem sempre explícitos, Sartre não concorda com essa concepção de Husserl. A questão da diferença entre percepção e imagem exige de todos uma posição clara, rigorosa e precisa, que não dê margem a interpretações ambíguas. E se a interpretação acima é correta, encontramos novamente diante das dificuldades e impasses próprios das teorias clássicas da imagem. Com efeito,

a imagem-recordação nada mais é aqui do que uma consciência perceptiva modificada, isto é, afetada por um coeficiente de passado. Pareceria pois que Husserl, embora lançando as bases de uma renovação radical da questão,

⁽⁵⁾ Cf. HUSSERL, 1967, v.2, 6ª inv., § 4-5, 8, 14-15 e 21, p. 335-344, 353-357, 374-385 e 398-400; 1971, § 1, 39, 43-44, 70, 99, 111 e 136, p. 13-16, 124-127, 138-146, 223-227, 345-349, 370-374 e 459-462; 1964, § 17, 19, 27 e 42, p. 57-58, 62-65, 76-78 e 115-117.

tenha ficado prisioneiro da antiga concepção, pelo menos no que diz respeito à *hylé* da imagem, que continuaria sendo para ele a impressão sensível renascente. Mas, se assim é, reencontraremos dificuldades análogas às que nos detinham no capítulo anterior (SARTRE, 1969a, p. 152 → 115).

Não obstante imagem e percepção possuam a mesma matéria impressional, Sartre considera o critério husserliano da simples diferença intencional suficiente para diferenciar a imagem externa da consciência perceptiva correspondente. No caso da chamada *imagem mental* esse critério parece não possuir tal suficiência, embora Sartre reconheça como fundamental a distinção husserliana entre intencionalidade e dados sensoriais, noese e noema, vivência “orientada subjetivamente” e vivência “orientada objetivamente”, entre o sentido mesmo de uma percepção e os dados sensoriais animados pelos momentos noéticos e orientados para a designação do objeto, bem como entre os componentes reais ou “componentes propriamente ditos” das vivências (momentos hiléticos e noéticos) e seus componentes intencionais ou irrealis (momentos noemáticos), entre, de um lado, os elementos “reais”, isto é, os dados hiléticos (cor, som e dureza, por exemplo) e a noese (elemento formal) e, de outro, os elementos “intencionais” ou “irrealis”, ou seja, o noema e o objeto por ele designado (HUSSERL, 1971, § 80, 88-9 e 97, p. 269-72, 303-9, 335-41).

Se a matéria da imagem mental for a mesma da percepção, afirma Sartre, uma vez efetuada a redução fenomenológica é praticamente impossível o estabelecimento de uma distinção radical entre elas apenas por sua intencionalidade. Como distinguir o “centauro-imaginado”, um *nada*, pura invenção que não existe em parte alguma, da árvore percebida que, tendo sido colocada entre parênteses, é conhecida apenas como noema de nossa percepção atual e, portanto, como um irreal? Embora o noema seja um irreal, antes da redução res-

tava ainda a *coisa* árvore existente no espaço e no tempo, possibilitando a distinção entre a ficção (o centauro-imaginado) e a percepção (a árvore do jardim). Efetiva a redução, porém, como explicar a existência de imagens e percepções, do mundo real e do imaginário? (SARTRE, 1969a, p. 153-156 → 116-118)

Husserl distingue no § 91 de *Idéias I* os noemas de imagem e os noemas de percepção, afirmando que o objeto pode ser posto como “realidade de carne e osso” ou como ficção, dependendo da diferença entre percepção e imagem apenas da intencionalidade da consciência que anima a mesma matéria impressional, sempre ambivalente, transformando-a em matéria da percepção ou em *hylé* da imagem. Mas, objeta Sartre, é impossível animar a *hylé* da imagem mental, transformando-a na matéria da percepção, pois a “ambivalência hilética”, possível no caso dos quadros, das fotos e das imitações, por exemplo, não existe no caso da imagem mental. E mesmo que pudesse funcionar como matéria da percepção, restaria o problema de como encontrar os motivos que levam a consciência a intencionar essa matéria em imagem mental em vez de fazê-lo em percepção. Para Sartre, além de ser impossível definir as características da imagem verdadeira, “se as matérias são da mesma natureza, não pode existir nenhum motivo válido” (SARTRE, 1969a, p. 156 → 118).

Sartre reconhece que “há em Husserl uma aparência de resposta” (1969a, p. 156 → 118) pois, em *Idéias I* (§ 22-23), ao aproximar das ficções livres a construção de conceitos, a operação de adição e a ideação, ele opõe essas formas espontâneas de consciência à percepção sensível, à qual a espontaneidade é estranha. Nas *Meditações cartesianas* (§ 38-39), às quais Sartre também se refere, Husserl distingue as sínteses ativas das sínteses passivas, sendo as primeiras as “formas superiores” da razão, ou seja, as intuições categoriais em sentido amplo, e os “objetos ideais” por elas produzidos, resultantes da atividade do Eu sobre os objetos dados, ao passo que as segundas são as

“formas inferiores”, isto é, tudo o que se situa no plano do antepredicativo. Embora não se refira expressamente à imaginação, parece claro que em Husserl esta é uma síntese passiva, assim como qualquer outra forma de presentificação, pois estas nos dão o mesmo objeto da percepção, embora modificado, não sendo, pois, atos constituintes de objetividades ideais, o que parece ser corroborado por outros textos de Husserl.

Sartre parece não ter compreendido o verdadeiro alcance desses parágrafos das *Meditações cartesianas*, nem o sentido preciso dos dois parágrafos de *Idéias*, acima mencionados. Aliás, não é fácil a definição da fronteira entre passividade e gênese ativa em Husserl, pois a “receptividade” é “o grau inferior da atividade” e, portanto, não exclui por completo a “atividade do Eu”. Há, então, uma passividade primária ou originária que precede a toda atividade egológica e se refere ao que é pré-dado nas impressões originárias, e uma passividade secundária que envolve uma certa atividade do Eu (1970, § 16-18, 42 e 63, p. 84-95, 209-218 e 302-306; 1964, § 42, p. 115-117; TAVARES, 1973). Essa dificuldade na interpretação desses textos, levou Sartre a afirmar: “assim, toda ficção seria uma síntese ativa, um produto de nossa livre espontaneidade; toda percepção, ao contrário, é uma síntese puramente passiva. A diferença entre imagem-ficção e percepção procederia, pois, da estrutura profunda das sínteses intencionais” (SARTRE, 1969a, p. 157 → 119).

Diante disso, como entender os parágrafos 22 e 23 de *Idéias I*, em que Sartre parece basear sua leitura da imaginação como uma síntese ativa? Ao estudar a imaginação em Husserl, Maria Manuela Saraiva pergunta se esse texto não deve ser aproximado de outros dois das *Investigações lógicas* (v. 2, 6^a inv., § 3 e apênd. à 6^a inv., § 8, p. 333-335 e 570-571), em que Husserl se refere apenas à criação artística, à poesia, ao romance e às artes plásticas em geral. Afinal, o centauro imaginado não é um ser mitológico? Essa

interpretação parece-nos plausível e concilia esse texto das *Idéias* com outros escritos de Husserl em que a imaginação livre ou imaginação reprodutiva é vista como dependente da percepção e da memoração. O centauro é uma ficção, um caso de imaginação propriamente criadora, realidade pouco estudada por Husserl. Sua falta de interesse por essa imaginação não estará ligada à sua tese da imaginação como síntese passiva, consciência dependente da percepção, reprodutora de uma lembrança? A aparente discrepância desses textos parece se explicar, pois, pelo fato de se referirem a tipos diferentes de imaginação: a reprodutiva, estudada em quase todos os textos de Husserl que tratam da imaginação, e a imaginação propriamente criadora, objeto do § 23 das *Idéias* e muito pouco estudada por ele.

Ao interpretar a concepção de Husserl no sentido de que, ao contrário da percepção, a imaginação seria uma síntese ativa, Sartre acrescenta que, embora correta, a afirmação do caráter passivo da percepção e ativo da imagem é incompleta e ambígua. “Podemos muito bem conceber uma síntese ativa que se operaria por composição de impressões sensíveis renascentes. [...] O Centauro seria constituído pela síntese espontânea de uma percepção renascente de cavalo e de uma percepção renascente de homem.” (SARTRE, 1969a, p. 157 → 119). A caracterização dessas duas sínteses perderá sua ambigüidade se entendermos que a *hylé* da percepção é, em virtude de sua própria natureza, “incompatível com o modo intencional da imagem-ficção”. A falta de uma definição mais precisa dessa questão na obra de Husserl, entretanto, dá margem a dúvidas e interpretações opostas. E assim conclui Sartre:

em todo caso, o resultado dessa classificação é o de separar radicalmente a imagem-memoração da imagem-ficção. Vimos mais acima que a memoração do teatro iluminado era uma presentificação da coisa “teatro iluminado” com reprodução das operações perceptivas. Tra-

ta-se, pois, claramente, de uma síntese passiva (SARTRE, 1969a, p. 158 → 119).

Temos agora indicações seguras de como Sartre compreendeu a classificação husserliana dos atos em sínteses passivas e sínteses ativas: a título de exemplo, para Husserl são sínteses passivas a percepção e a memoração, chamada por Sartre de imagem-memoração, ao passo que a operação de adição, o juízo e a ficção são sínteses ativas. Mas o que Sartre não admite é a separação radical entre a imagem-memoração e a imagem ficção, devido à existência de múltiplas formas intermediárias. Só há, pois, duas alternativas. Ou ambas são sínteses passivas, e então voltamos à tese clássica da *hylé* ou matéria da imagem como impressão sensível renascente, caindo na ilusão da imanência e negando a espontaneidade da consciência. Ou, então, ambas são sínteses ativas, o que implica o abandono da teoria husserliana da “presentificação”, tal como se encontra em *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo*. É nesse sentido que se realiza o percurso investigativo de Sartre em *L’imaginaire*. Em qualquer das hipóteses chega-se a uma posição recorrente no capítulo 4º de *L’imagination*:

A distinção entre imagem mental e percepção não poderia proceder unicamente da intencionalidade; é necessário, mas não suficiente, que as intenções difiram; é preciso também que as matérias sejam dessemelhantes. Talvez seja até preciso que a matéria da imagem seja, ela própria, espontaneidade, mas uma espontaneidade de tipo inferior (SARTRE, 1969a, p. 158 → 119).

Ao pensar as contradições da concepção clássica, o capítulo 3º dessa obra deixa claro que imagem mental e percepção diferenciam-se por sua matéria, e não apenas pela intenção.

a *intenção* de uma imagem não é a de uma percepção. Mas é preciso ainda

estabelecer que a imagem e a percepção não têm a mesma matéria. Reencontramos aqui o famoso problema aristotélico: é a forma ou a matéria que individualiza? Responderemos, no que se refere à imagem: uma e outra. Se, como se pensa, a matéria da percepção é o dado sensível, então é preciso que a matéria da imagem não seja sensível. Se, de um modo qualquer, a estrutura psíquica “imagem” tem por base uma sensação renascente — mesmo racionalizada e recomposta — torna-se radicalmente impossível, de qualquer forma que se proceda, estabelecer uma distinção qualquer entre a imagem e o real, entre o universo da vigília e o mundo do sonho (SARTRE, 1969a, p. 112-113 → 87).

Em várias de suas obras, sobretudo em *La transcendance de l’Ego, L’imagination, L’imaginaire, Esquisse d’une théorie des émotions e L’être et le néant*, Sartre retoma e radicaliza as idéias fundamentais da fenomenologia de Husserl, em especial a idéia de *intencionalidade*, ponto de partida ao qual sempre retorna para melhor explicitar suas implicações. A radicalização, a superação e o abandono de conceitos e interpretações se fazem no sentido da busca e da afirmação de uma crescente fidelidade às teses desse filósofo. O leitor atento às conquistas fundamentais da fenomenologia sartriana não se deixa enganar por expressões que, às vezes, parecem resquícius de idéias comprometidas com concepções que supostamente teriam sido superadas. Na radicalização das idéias de Husserl, na constituição de seu pensamento, de sua fenomenologia, Sartre afirma que a imagem não possui uma *hylé* concreta, não é uma “impressão sensível renascente” nem o preenchimento intuitivo de uma significação. Pelo contrário, em qualquer de suas modalidades, a consciência e, portanto, também a consciência imaginante, é sempre uma consciência plena, com-

pleta, não podendo jamais fazer parte de uma outra consciência.

Na questão específica da idéia husserliana de preenchimento, de intuição, uma leitura atenta revela que Sartre se refere à imagem como uma “consciência plena” ou dotada de uma “espécie de plenitude” (SARTRE, 1969a, p. 112-113, 151-153 e 157-158 → 87, 114-116 e 118-119; 1967, p. 39, 46, 81, 111 e 113 → 42, 49, 85, 116-118). Não são outros, senão a preocupação constante com a liberação da consciência de todo peso que possa comprometer sua transparência e espontaneidade, os motivos que levaram Sartre a criticar a concepção clássica da imagem, a conceitos husserlianos de *ego transcendental*, de *hylé*, de *presentificação*, de *noema*, entre vários outros. Para ele Husserl parece ter ficado no meio do caminho. A recusa radical da *hylé*, presente em *L'Être et le néant*, não é encontrada em *L'imagination*, onde Sartre ainda admite que “a consciência de imagem externa e a consciência perceptiva correspondente, embora diferenciando-se radicalmente quanto à intenção, têm uma matéria impressional idêntica” (SARTRE, 1969a, p. 151 → 114).

Com efeito, em todas as críticas que Sartre faz a Husserl está presente a convicção de que ele não foi inteiramente conseqüente com suas descobertas e fiel a sua idéia fundamental, a *intencionalidade da consciência*, impondo-se, pois, a seus leitores a radicalização da fenomenologia. Desconhecendo o verdadeiro alcance dessa idéia, Husserl ainda admite, segundo Sartre, um certo fechamento da consciência, uma certa dissolução das coisas na consciência. Ao não retirar todas as implicações da idéia de *intencionalidade*, sua consciência não é capaz de uma autêntica transcendência para o exterior e sua fenomenologia é mais um fenomenismo, não muito distante do idealismo kantiano. Ao compreender a necessidade de radicalização da fenomenologia husserliana, a fim de ser realmente fiel a sua intuição primeira, Sartre apresenta sua fenomenologia como essa radicali-

zação necessária e salvadora da herança husserliana. Nesse sentido, pretende ser mais husserliano do que o próprio Husserl (SARTRE, 1994, p. 34-35 → 53-54; 1969b, p. 24, 27-28, 115 e 152-153 → 29-30, 32-34, 121 e 160-162).

Referências

- ALAIN. *Système des beaux-arts*. Paris: Gallimard, 1969.
- BARAT, L. Les images. Apud DUMAS, Georges. *Traité de psychologie*. Paris: Félix Alcan, 1923, v. 1, p. 502-538.
- BEAUVOIR, Simone de. *Na força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difel, 1961, v.1.
- COÊLHO, Ildeu Moreira. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1978, 471p. Tese (Doutorado em Filosofia).
- _____. Fenomenologia e educação. In: BICUDO, Maria A. Viggiani, CAPPELLETTI, Maria Isabel Franchi. (Org.). *Fenomenologia: uma visão abrangente da educação*. São Paulo: Olho d'água, 1999, p. 53-104.
- _____. A liberdade em Sartre. In: PEIXOTO, Adão José (Org.). *Concepções sobre fenomenologia*. Goiânia: Ed. UFG, 2003, p. 81-115.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM, 1986.
- CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commentée*. Paris: Gallimard, 1970
- FRAGATA, Júlio. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.
- HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Traducción Manuel G. Morente y José Gaos. 2ª ed. Madrid: Revista de Occidente, 1967, 2v.
- _____. *La filosofía como ciencia estricta*. Traducción Elsa Tabernig. 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Nova, 1969a.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*. Traduit par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1971, v.1.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit par Henri Dussort. Paris: P.U.F., 1964.

_____. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Traduit par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: J. Vrin, 1969b.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: RES-Editora, s.d.

_____. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Hugo Steinberg. México: Folios Ediciones, 1984.

_____. *Expérience et jugement: recherches en vue d'une généalogie de la logique*. Trad. D. Souche. Paris: P.U.F., 1970.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. A invenção da crise. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura, 1996, p. 85-95.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: J. Vrin, 1972.

_____. *A transcendência do ego, seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. introd. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. *L'imagination*. 7.éd. Paris: PUF, 1969a.

_____. *A imaginação*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Difel, 1964.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1965.

_____. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1967.

_____. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1969b.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1970.

_____. O existencialismo é um humanismo. Trad. Vergílio Ferreira. In: CIVITA, Victor (Ed.). *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. v.45, p.7-38.

_____. Conscience de soi et connaissance de soi. *Bulletin de Société française de Philosophie*. Paris, v. 42, n. 3, p. 49-91, avr./juil. 1948.

_____. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: _____. *Situações I*. Trad. Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Europa-América, 1968, p. 28-31.

TAVARES, H. C. da Silva. *La synthèse passive chez Husserl et le prépersonnel chez M. Merleau-Ponty: une approche phénoménologique de l'inconscient*. Louvain: Université Catholique de Louvain, 1973 (Thèse de Doctorat).

A noção de inautenticidade em Heidegger e Sartre

On Heidegger and Sartre's conception of unauthenticity

Arlindo F. GONÇALVES JR.
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

Resumo

Este artigo situa o problema da inautenticidade na perspectiva do pensamento existencial, em particular nas considerações apresentadas por Heidegger e Sartre. A inautenticidade como contraposição à ação verdadeiramente moral, é o modo impessoal em que o homem projeta sua existência anonimamente, no sentido de não ser o autor responsável e autônomo pelas suas realizações. No plano das relações concretas da co-existência autêntica, encontram-se as noções de liberdade e alteridade interligadas com o existir projetivo.

Palavras-chave: Sartre, Heidegger, autenticidade, inautenticidade.

Abstract

This paper places the problem of unauthenticity from the point of view of the existential thought, in particular in the considerations presented by Heidegger and Sartre. Unauthenticity like objection to the action really moral, is the impersonal manner in which the men projects his existence anonymously, in the direction not to be the responsible and independent author by their achievements. In the plan of the concrete relations of the authentic coexistence, are the concepts of freedom and dependent with existing to it projective.

Keywords: Sartre, Heidegger, authenticity, unauthenticity.

Introdução

○ que caracteriza uma ação humana autêntica - num sentido moral - está no fato dela prescindir das convencionalidades ou de heteronomias como guias imperativos. Em última análise é um agir fundamentalmente livre, e neste sentido, comprometido com um projeto humano que inclui suas circunstâncias - *factitudes*; bem como, sua *responsabilidade* de fazer-se mediante a co-existência.

A inautenticidade, por outro lado, converte o homem em algo diluído e sem face - estrangeiro a si - denominado aqui de *impessoal*. ○ que surge desta situação é o projeto humano naufragado na dimensão definida pelo *nós*. ○ *nós*, então, submete o homem à coletividade. ○ habitual, o costumeiro, se dá impedindo o diálogo e massificando o homem-sujeito. Dessa inautenticidade teremos o surgimento do *homem-massa*, produto daquilo que chamaremos de *publicidade*.

Nosso exame terá seu lastro em uma concepção de homem enquanto *prospecção*, e, portanto, sem uma natureza constitutiva, sem algum à priori que lhe oriente, e forçado a executar suas decisões. Um dos vetores concretos que objetivam essas decisões, e que constituem uma necessidade da condição de *ser-com*, são as relações de alteridade. Pode-se dizer que este aspecto é um dado fundamental e que impulsiona o homem a definir-se precisamente *na* relação com o outro. Neste sentido, buscaremos fazer um esboço das noções de liberdade e alteridade segundo o pensamento existencial, com o escopo de definirmos os fundamentos das ações autênticas e inautênticas; e depois, apresentarmos as contribuições de Heidegger e Sartre para a compreensão do paradigma da impessoalidade.

1. A liberdade e a alteridade no pensamento existencial

Conceito fundamental no existencialismo, embora sistematizado fundamentalmente por Sartre, a liberdade se insere numa perspectiva criadora e indeterminada da condição humana. Faz parte da constituição do ser como atributo necessário e gerador. Considerada sempre como *minha liberdade pessoal*, diz respeito à vida concreta e ao projeto individual.

Contra as posições deterministas (biológicas, psíquicas, históricas, sociais, etc.), Sartre recoloca o humano à frente das suas decisões, construindo assim uma moral definitivamente laica. Comprometido plenamente com o seu projeto, o homem está lançado no mundo das possibilidades sem indicativos à priori que o conduzam no existir. Segundo Etcheverry (1964, p. 84): “sob os passos do homem, nenhuma via está previamente traçada. Compete-lhe descobrir de livre vontade os seus próprios fins”; segue apontando a decisão espontânea como “uma possibilidade indeterminada que se situa não atrás de mim, nem acima,

nem à frente de mim, mas unicamente em mim”. Neste sentido é que Sartre (1987) define o próprio homem como liberdade.

O motivo legítimo e verdadeiro que impulsiona determina a atitude humana é uma opção original absolutamente livre. Como nota Olson (1970, p. 141): “a única causa genuína do comportamento humano é o projeto fundamental de ser do indivíduo. E esse projeto é uma *opção*, não um *estado*”. Este projeto fundamental denota a singularidade do humano que se apossa do *criar a si*.

A consciência responsável pela escolha de um projeto fundamental não se confunde com a consciência reflexiva ou deliberativa. Sendo aquela anterior, pode-se denominá-la de consciência *pré reflexiva* ou *não reflexiva* - a fonte de toda deliberação voluntário que só surgirá à luz da opção original.

Olson (1970, p. 143-145) destaca três argumentos indicando que, para Sartre a conduta do indivíduo é totalmente decorrente de uma escolha livre e *pré reflexiva*: o sentimento duplo da angústia e da responsabilidade que se manifestam na superfície da consciência; as conversões radicais que redirecionam meu projeto original e que não comportam *explicações*; o fato de haver um valor ou desejo que guie o processo de deliberação. Neste sentido os motivos do existir humano naquilo que se refere às suas decisões, estão subordinados a um desígnio primeiro do próprio ser individual enquanto totalidade.

“O homem está condenado a ser livre”, como já foi dito por Sartre (1987, p. 09), e nessa condição o homem é tragicamente entregue àquilo que será o grande paradoxo: por um lado a liberdade nos traz o peso e a ameaça da fatalidade (juntamente com o sentimento de angústia e de responsabilidade) e por outro o impulso criador e autônomo. Segundo Etcheverry:

Para o homem, existir é escolher-se; nisso consiste a liberdade, sob a condição,

todavia, de evitar comprometer-se e alienar-se nesta escolha, renunciando a ultrapassá-la. O compromisso deve ser livre, mas nunca definitivo [...] A esta liberdade absoluta é impossível eximir-nos porque pertence à estrutura humana, de resto, recusar-se a optar, é ainda optar (1964, p. 84).

Contraopondo-se e submetendo esta liberdade absoluta estão as chamadas *facticidades*. Nelas Sartre identifica a contingência a que a liberdade humana é subjugada. Como diz Etcheverry: “embora transcenda o universo pela liberdade, o homem é, contudo, de certo modo, um objeto entre outros. O ser por si é incessantemente contaminado pelo ser em si, a liberdade submerge-se na facticidade” (1964, p. 95). As facticidades, ou seja, aqueles dados aos quais não podem ser prescindidos pela consciência, posto ser aí a realização do existir manifestam-se nas chamadas *situações*. Estas condicionam a liberdade seja pelas circunstâncias do meio, pela hereditariedade, no sentimento do passado comprometendo o futuro, seja pelo próprio corpo, ou pela morte. Porém estas situações são absorvidas pelo homem. O autor conclui que “a própria situação não existe senão pela liberdade. Cada um escolhe-se em situação, porque confere livremente às coisas um significado pessoal sem o qual se reduziriam ao estado amorfo de existentes brutos” (ETCHEVERRY, 1964, p. 86).

Concluimos que a liberdade no contexto existencial está radicada na noção de relação - com o ser e com a transcendência. Desprovida da necessidade de significações substanciais e abstratas, nem a razão objetiva e tampouco a razão subjetiva por elas próprias, podem ser fundamentos possíveis da liberdade. O homem lançado no mundo - *ser-aí* - é plenamente responsável pela apropriação das *situações*. Por ser indeterminada, ser o lastro das escolhas, e comprometer-se com as facticidades, a liberdade define a própria natureza humana.

Como destacado anteriormente, a concepção existencial atenta para as relações entre o homem e o mundo tornando-as fundamento para a condição de sua existência. Dentre essas relações abordaremos aquela que, no nosso entender, prevalece como a mais significativa: o mundo inter-humano.

O pressuposto é que a existência humana traz em si radicada, a simultaneidade com outrem. Ou seja, por existência entende-se um estar no mundo com o outro - é dirigir-se e ser tocado por ele.

Os existencialistas concordam com a postura freudiana frente às relações interpessoais onde a hostilidade é inevitável. Porém a abordagem de tal *desarmonia* é feita sob uma nova perspectiva, superando as aporias em que a psicanálise coloca o homem. É precisamente na noção de individualismo, em oposição ao impessoal, que a Filosofia da Existência elabora seus argumentos que compõem o quadro das relações, assim chamadas, *autênticas*.

Para Olson (1970, p. 191-193) a individualidade “não consiste, comumente, em viver sozinho ou isolar-se dos demais. O individualista deve definir-se pela maneira como se relaciona com os outros”. Ou seja, no exercício existir, o homem tem que garantir a sua individualidade pessoal co-habitando num mundo entre outras individualidades. Neste sentido, sugere também que “não há absolutamente nenhuma razão lógica para se admitir a impossibilidade de alguém reter sua individualidade no sentido de não permitir que os outros ditem suas opções, ao mesmo tempo em que mantém contatos físicos e espirituais válidos com outros”. No primado do individual sobre o impessoal conclui, por sua vez, Bollnow:

só mediante uma fuga consciente, praticada perante esse tipo de existir [impessoal], é que pode atingir-se a autenticidade. A ‘existência’ é sempre, portanto, necessariamente, destacan-

do-se do plano da vida da comunidade. [...] a conquista da verdadeira 'existência' só pode dar-se na solicitude da alma individual. (1946, p. 67)

A impessoalidade expressa aqui o sentido da inautenticidade. Nela dilui-se o homem na *publicidade* da maioria, torna-se o "homem-massa" situado, segundo Heidegger, no universo do "se" (man), bem como o faz Jaspers na expressão "nós-todos" (wir alle). Deste modo o eu como identidade mistura-se e esgota-se no ser-social. Bollnow sintetiza da seguinte maneira: "na coletividade anônima desta total impessoalidade absorve-se e morre toda a particularidade individual; tudo resulta uniforme sob a ação deste poder invisível e irresistível. O homem deixa de ser ele-próprio para nele viver apenas esse 'se'". (1946, p. 70)

A singularidade do indivíduo não pode, por sua vez, ser confundida com um *solipsismo*. Sartre já anunciava que nosso ser-para-outrem é tão fundamental como o nosso ser-para-nós, ambos têm igual *dignidade*. Não há possibilidade de renúncia deste outro que nos interpela. O reconhecimento desta tensão ambivalente entre a especificidade do eu e o *apelo* do outro, designa um comprometimento autêntico do existir. Olson (1970, p. 194-195) destaca três grupos que se orientam pela eliminação do conflito daquela ambivalência através da fusão com o outro:

O primeiro constitui-se naqueles que desejam fundir suas individualidades em uma só: os humanistas e nacionalistas extremos; místicos religiosos que almejam a identificação com Deus.

O segundo grupo é representado de modo apropriado no conformismo norte-americano, que foge à responsabilidade quanto à opção individual, em nome de um "público geral" ou impessoal. Contra isso, os existencialistas argumentam que o indivíduo não pode suprimir a responsabilidade individual, posto ter sido ele próprio quem escolheu tal entendimento.

O terceiro e último grupo está exemplificado no modelo do *social engineer*, o planejador estatal, o técnico em propaganda e o cientista do comportamento. O contra-argumento existencialista evidencia que a consciência livre do outro não pode ser totalmente subtraída.

Há uma determinação do outro para o surgimento do eu. Somente através do desvelamento do outro - e isto se dá exclusivamente no existir - posso experimentar a consciência do eu. Este *eu* é constituído pelo olhar do outro, e a partir de então, "para o outro, e conseqüentemente para mim, não sou mais apenas um ponto de vista sobre mim. Estou agora consciente de mim como espectador do mundo diante do outro". (OLSON, 1970, p. 200)

Sendo assim, uma questão se faz presente: Se o outro exerce um papel constitutivo do meu ser, como posso simultaneamente não ser o outro? Pois que, meu ser-para-mim é constituído por meu ser-para-outrem e neste sentido eu sou aquilo que o outro faz de mim. Olson responde da seguinte maneira, à luz de uma *terminologia sartreana*: "Assim como eu sou meu passado mas não sou meu passado, porque minha liberdade me projeta constantemente no futuro, assim também eu sou o que os outros fizeram de mim, mas não sou o que os outros fizeram de mim porque devo sempre transcender meu ser-para-outrem" (1970, p. 203).

Nota-se, portanto, o lugar privilegiado em que o Pensamento Existencial coloca o *outro*. Este é um ponto de similaridade com as chamadas Filosofias da Vida (vitalistas), que, ao seu modo atribuem uma dignidade na relação com o *outro*. Porém o Existencialismo se destaca na sua valorização à individualidade. A solidão humana, e com ela o sentimento de angústia e de responsabilidade, recebe um tratamento que denota a originalidade do Pensamento Existencial. Faz desta solidão, momento de escolha fundamental, a saber, quando o homem é impelido a *escolher a si de forma autêntica*.

2. Heidegger e Sartre: contribuições para a compreensão da inautenticidade

A expressão autenticidade na filosofia existencial denota o modo de ser do homem que se funda numa consciência autônoma. Em um sentido amplo, de acordo com Olson “a vida autêntica é a que se baseia numa apreciação exata da condição humana” (1970, p. 157). Já Zilles extrai da compreensão da existência como possibilidade à alternativa entre o modo de ser autêntico e o inautêntico: “a existência autêntica é a de quem reconhece e escolhe a possibilidade mais própria do seu ser” (1988, p. 17). A inautenticidade, por outro lado, é uma existência cotidiana que segundo o mesmo autor, estaria distante das responsabilidades pessoais, levada pela mediocridade das massas.

Heidegger foi quem introduziu este termo, sendo posteriormente retomado por Sartre - comportando significados diferentes para ambos. As teorias da autenticidade e inautenticidade foram por eles formuladas à luz de temas que expressam semelhanças e diferenças que se dão nas suas concepções da condição humana. Como mostra Olson (1970, p. 157-158) são três os grandes temas:

○ primeiro refere-se à desigualdade entre o humano e o não-humano. ○ termo existência ficaria restrito apenas ao homem. ○ centro dessa disparidade é a própria consciência - o que é aceito por ambos. Discordam apenas nas categorias básicas da existência humana. Heidegger as denomina de *existentialia*, que são precisamente: sentimento ou afetividade, entendimento e linguagem.

○ segundo designa a idéia de que o homem está diretamente presente ao mundo. Aceito por ambos e designado por Heidegger como *Dasein* (ser-aí).

Em terceiro lugar há a distinção entre o estar-no-mundo e o estar-no-meu-mundo-do-homem, pelos quais são categorizados respectivamente

como: dimensão ontológica e dimensão ôntica de seu ser.

Sendo assim, resume Olson: “tanto para Sartre como para Heidegger, [...] o homem autêntico é o que reconhece a dualidade radical entre o humano e o não-humano, que reconhece que o homem deve viver no mundo e que também reconhece que estar-no-mundo não implica estar-no-meu-mundo” (1970, p. 158). Com base nessas premissas vemos como são apresentadas as teorias sobre a autenticidade/inautenticidade em cada um deles em particular.

Na teoria heideggeriana da inautenticidade o estar-no-meu-mundo é denominado por estado de queda ou decadência. Corresponde, segundo Carneiro Leão “à expressão alemã *Verfallen*, inclusive nas conotações morais e desabonadoras que Ser e Tempo exclui. Trata-se de um termo que remete à estrutura ontológico-existencial que é a presença (ser-aí) e não a uma qualidade ou modalidade” (HEIDEGGER, 1995, p. 324). Podemos entender como sinônimas as expressões: decadência e inautenticidade. Tal estado, de inautenticidade, tem dois pólos: um subjetivo e outro objetivo.

O pólo subjetivo é o que Heidegger chama de *das Man*. Seu correspondente em português equivale a expressão a gente, como assinala a nota explicativa de Carneiro Leão: “o *Man* exprime uma impessoalidade diferenciada, pois diz que ocorreu uma despersonalização de pessoas” (HEIDEGGER, 1995, p. 319).

O pólo objetivo desta decadência é o mundo artificial construído pelo homem, o mundo transformado pela tecnologia humana. Pode-se dizer que é também o mundo público, ou mundo que grupos de seres humanos partilham em comum.

Heidegger parte do pressuposto que a existência - modo de ser do *Dasein* - é um poder-ser, o que implica em projeto e transcendência. A realidade do ser-aí, *Dasein*, se dispõe em dois planos: ôntico e ontológico. O primeiro entende-se

pela queda do homem ao nível das coisas do mundo. Compreende o chamado plano *existenciário*, ou seja, o que pode ser conhecido de imediato. Já o segundo - ontológico - compreende o plano chamado existencial, que remete às estruturas que compõem o ser do homem a partir da existência em seus desdobramentos advindos da presença (Dasein).

Enquanto ser-no-mundo o existir humano refere-se à inúmeras maneiras que lhe possibilitam viver, seja relacionando-se com entes não humanos, seja com outros homens. O Dasein origina e fundamenta, enquanto categoria ontológica, o ser-com. Este é o atributo que designa a relação junto ao outro, necessária para sua realização, que em última análise corresponderá a vida social. Existem, porém, maneiras desse relacionar-se - modos básicos do viver com os outros. Dentre esses está o que Heidegger denomina de *das Man*, ou "a gente".

O *das Man*, como já mencionado, é caracterizado, pelo anonimato em que o indivíduo se dispersa na coletividade e se aliena no impessoal - nas exigências públicas. É porém, considerado no modelo heideggeriano, num plano ontológico à medida que possibilita a vida comunitária. De acordo com Spanoudis o a gente "é a maneira fundamental de se viver com os outros que possibilita tanto o viver em comunidade, onde cada um compartilha numa maneira própria e autêntica, quanto o viver dissolvido e diluído na massificação, absorvido no coletivismo, tornando-se uma peça, um objeto manipulável" (1981, p. 21). Este é tema examinado por Heidegger no capítulo de *Ser e Tempo* intitulado: O cotidiano Ser-si-mesmo e o A Gente.

Ao relacionar-se, ocupar-se com os outros, seja qual for o desígnio, está presente um aspecto fundamental que é a diferença - um intervalo. O ser-aí mesmo na aproximação é impelido radicalmente a estabelecer esse intervalo sem perturbar os limites do ser-próprio de cada um. Heidegger denomina esse aspecto do ser-com-outros de *abständigkeit* - afastamento, espaçamento -, e con-

clui que "quanto mais este modo de ser não causar sur-presença para a própria pre-sença (ser-aí) cotidiana, mais persistente e originária será sua ação e influência" (1995, p. 178), o que significa que é o modo de ser cotidiano do ser-aí mais vigente.

O ser-aí, encontra-se no cotidiano, segundo as determinações anteriores, em submissão - ou sob tutela - dos outros. Seu ser-próprio é apossado, suscitado pelo outro. Esse outro do arrebatamento na convivência é, por sua vez, indefinido. De acordo com Heidegger: "os outros não são determinados [...]. o decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a presença (ser-aí), disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder" (1995, p. 179). Ou seja, a face deste outro está sempre encoberta, como o próprio autor conclui: "o quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O quem é o neutro, o impessoal (a gente)" (1995, p. 179).

O ser-com-outros é o a gente, embora indefinido, da pulverização e absorção do ser-aí (na convivência) como também do próprio outro concreto e singular. Fazemos parte das multidões que se aniquila no conviver, mantendo-se na impessoalidade. Heidegger caracteriza da seguinte maneira este modo de conviver: "[este] dissolve inteiramente a própria pre-sença (ser-aí) no modo de ser dos outros e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de constatação [...]. O impessoal (a gente), que não é nada determinado mas todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade" (1995, p. 179).

Existem modos particulares, características básicas de ser que compõem este a gente: espaçamento (afastamento), medianidade, nivelamento, desencargo de ser, publicidade e consistência.

A medianidade, fundada no espaçamento representa um caráter essencial do a gente. Inscreve-se nela a publicidade que no homem o torna

abertamente exposto e conhecido, retirando o aspecto de primazia, originalidade e de excepcionalidade do ser-aí. Por conseguinte, surge desta tendência outro modo de ser do a gente que visa a uniformidade das suas possibilidades chamada de nivelamento. Estas características do a gente constituem a *die Offenlichkeit*, massificação e mediocridade, ou, a publicidade. Esta é a responsável pelo controle de como ser-aí e o mundo serão interpretados.

Através do desencargo de ser o a gente exime, desobriga o ser-aí de qualquer responsabilidade. Ao assumir para si todo julgamento e decisão o a gente priva o ser-aí na cotidianidade de assumir seu ser-próprio pelo fato de que pode responsabilizar-se por tudo, como mostra Heidegger:

Na cotidianidade da pre-sença (ser-aí), a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém [...]. O impessoal (a gente) tira o encargo de cada pre-sença (ser-aí) em sua cotidianidade [...]. Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal (a gente), que responde à pergunta quem da presença (ser-aí) já se entregou na convivência de um com o outro" (1995, 181).

Segundo a abordagem sartreana o motivo verdadeiro que impulsiona e determina a atitude humana é uma opção original absolutamente livre. Este *projeto* fundamental denota a singularidade do humano que se apossa da *criação de si*. Opondo-se a noção de gratuidade gideana, esta opção fundamental expressa a totalidade de seu impulso em direção ao ser. A consciência responsável pela escolha de um projeto fundamental não se confunde com a consciência reflexiva. Sendo aquela anterior, pode-se denominá-la de consciência *pré reflexiva*. É a fonte de toda deliberação que só surgirá à luz da opção original. Ao falsear esta atitude radicada como consciência (de) si estamos agindo de má-fé e inautenticamente. Em sua obra *O Ser e o Nada*, encontramos argumentos descritivos em que asso-

cia o conceito de má-fé, bem como o de inautenticidade, à opção de corrupção da pessoa consigo própria.

A má-fé inclui-se como uma das categorias específicas de atitudes negativas que o homem toma em relação a si. Ao nos aproximarmos de uma definição, inicialmente tenderemos a discriminá-la do conceito usual de mentira, para considerá-la como *mentira a si próprio*. O ato de mentir, e essência, compreende uma dupla negação consciente: "afirmasse em si a verdade, negando-se em suas palavras e negando para si mesmo esta negação" (SARTRE, 1976, p. 93), e pela sua disposição intencional refere-se a uma condição transcendente de objetos fora da consciência. O pressuposto para sua realização é a existência do outro em suas dimensões estruturais de relação que permite, pela abertura à interlocução, ser depositário desta realidade ocultada e deliberada a que está submetido.

Mas, se na dimensão da mentira o lastro é a co-existência, na condição do ser-com (*mit-sein*), já não é o mesmo ocorrido na má-fé, uma vez que não há a dualidade enganador/enganado, mas antes, e somente, uma única consciência afetada por si mesma. Nesta sua essência unitária a má-fé traz em si um projeto *pré-reflexivo* da consciência (de) si, e neste sentido, percebe-se tenuamente que há uma verdade conhecida e suprimida por uma intenção em mim mesmo. Porém, se ao mentir-me parto de um fundo consciente, poderia evidenciá-la como corrupção voluntária da boa-fé, o que não ocorre, já que:

se tento, deliberada e cinicamente mentir a mim mesmo, fracasso completamente: a mentira retrocede e desmorona ante o olhar; fica arruinada, *por trás*, pela própria consciência de mentir-me, que se constitui implacavelmente mais aquém de meu projeto como sendo sua condição mesmo. Trata-se de um fenômeno *evanescente* que só existe na e por sua própria distinção" (SARTRE, 1976; p. 95).

Apesar desta fragilidade de apreensão - o que pertence à sua condição mesma - a má-fé pertence a um gênero fecundo e que pode ter lugar até mesmo como modo *normal* de vida.

Uma outra abordagem na tentativa de compreendê-la está na sua perspectiva psicanalítica, na qual se encontra à luz de uma dinâmica instintiva entre Id e Ego. A Psicanálise: "substitui a noção de má-fé pela idéia de uma mentira sem mentirosos" (SARTRE, 1976, p. 97), e isso porque o sujeito da mentira está fora da consciência - um outro que atua como impulso originado no Id. Tal concepção reduz o Ego aos fenômenos psíquicos, ou seja, ao universo do *enganado* como única verdade, e o Id o outro alheio, determinante e impenetrável pela via autônoma. Logo, a má-fé estaria restringida topograficamente ao inconsciente. O seu estabelecimento enquanto dissociado ao sujeito é insustentável como assinala Sartre: "não se pode mais recorrer ao inconsciente para explicar a má-fé: ela está aí, em plena consciência, com suas contradições todas" (1976, p. 98). Exemplo disto é o que pode ser desvelado no próprio ato psíquico da *censura* que tem capacidade de discernir impulsos reprimíveis: é consciência (de) si como tendência à reprimir, mas "*para não ser consciência disso*" (SARTRE, 1976, p. 98). O que significa dizer que a censura é de má-fé e contém o ingrediente consciente - consciência (de) si - seu reconhecimento e o esforço em negá-lo.

Numa análise estrutural permite-se estabelecer com mais clareza as condições em que se dá a má-fé, sobretudo pelo exame de binômios da realidade humana que as sustenta: transcendência/facticidade; ser-para-si/ser-para-outro. No primeiro caso temos a formulação da ambigüidade que encerra a má-fé em se fazer ao mesmo tempo transcendência e imanência. Essa duplicidade pode ser notada através de contradições implícitas de condutas que indicam uma possível realização além do que está a se afirmar. Como exemplo Sartre destaca algumas célebres frases, tais como: "O amor é bem mais que amor"; "sou grande demais para

mim"; "ele se tornou que era" (SARTRE, 1976, p.103). Já no segundo caso a duplicidade se refere à conduta própria como aparência versus a perspectiva do outro sobre esta realidade verdadeira que suponho: "a idêntica dignidade de ser que meu ser tem para o outro e para mim permite uma síntese perpetuamente desagregadora e perpétuo jogo de evasão entre para-si e para-outro" (SARTRE, 1976, p. 104).

Dessas desagregações o intento recai na busca de extração de um princípio de identidade que possa estabelecer uma contrapartida ao processo de evanescência, oposto à má-fé. O protótipo deste princípio sintético é o conceito de sinceridade como intento constante de adequação, exploração e realização do que se é. Mas o que significa esta realização de consonância com o ser? A grosso modo, as possibilidades que escolhemos nada mais são que representações e, portanto, distanciadas do ser tomadas pelo dever-ser, como assinala Sartre: "não há medida comum entre o ser da condição e o meu. A condição é uma *representação* para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la em *representação*. Porém, precisamente, se represento, já não o sou: acho-me separado da condição tal como o objeto do sujeito - separado *por nada*, mas um nada que dela me isola, me impede de sê-la, me permite apenas *julgar sê-la*, ou seja, imaginar que a sou" (SARTRE, 1976, p. 107). Neste sentido não se pode ser à maneira do ser-em-si sem a corrupção do que sou.

Manifestações com maior propriedade de unidade intencional que revelaria a forma de ser o que se é, estaria presente, por exemplo, em aspectos emocionais como a tristeza. Estar triste significa um modo repleto de ser, quase inseparável da própria consciência do estar triste sem, contudo, se identificar com a consciência. Logo, o ideal de sinceridade é irrealizável, por mais próximo e envolvido que se mostre. Sinceridade e má-fé, deste modo, possuem mesmos objetivos, "uma vez que o homem sincero se faz o que é *para não sê-lo*" (SARTRE, 1976, p. 112).

Se, como vimos, através das desagregações na realidade humana compreende-se a dinâmica da má-fé, cabe examinar outra consequência desta duplicidade: a inautenticidade. Existem três formas de inautenticidade para Sartre: a primeira é resultado do não reconhecimento da dualidade entre nosso ser-para-nós e nosso ser-para-outro: a segunda refere-se à relação entre nosso estar-no-mundo e nosso estar-no-meio-do-mundo e a terceira decorre do não reconhecimento de nossa ambigüidade como ser-para-si. Abordaremos um aspecto particular da primeira forma de inautenticidade que é a experiência do *Nós*.

Tomando por base a realidade humana como para-si e para-outro, Sartre faz um exame fenomenológico do *encontro*. Esse encontro concreto, momento de desvelamento deste outro, surge numa experiência concomitante do eu como sujeito e objeto. A consciência que me interpela, o para-si alheio que me recoloca em aderência com meu próprio em-si, faz-me também outro. Isto se dá face a um contato intersubjetivo. O ser-para-outro será o lastro para a emergência deste ser-com-outro (*mit-sein*) no qual ocorrerá a experiência real do *Nós*.

O *Nós*, nesta perspectiva sartreana, não é apresentado como estrutura original, ontológica. Esgota-se como consciência particular sendo precedido e fundamentado pelo para-outro. Sendo assim, Sartre vai contra a concepção heideggeriana do *mit-sein*, mas não põe em suspenso a realidade do *Nós*: "Só faremos notar aqui que nunca nos ocorreu por em dúvida a *experiência* do nós. Tem-nos limitado a mostrar que esta experiência não podia ser o fundamento de nossa consciência do próximo" (1976, p. 513). Esta recusa ao sentido original e irredutível desta experiência é baseada no pressuposto que se segue:

Está claro, com efeito, que não pode constituir uma estrutura ontológica da realidade humana: temos provado que a existência do para-si em meio aos outros era em sua origem um fato metafísico e contingente [...] ademais, está claro

também que o *nós* não é uma consciência intersubjetiva, nem um novo ser que transcenda suas partes como um todo sintético [...] o *nós* é experimentado por uma consciência particular [...] o *nós* é uma experiência particular que se produz, em casos especiais, sobre o fundamento do ser-para-outro em geral (SARTRE, 1976, p. 513).

Esta experiência particular do *Nós*, segundo Sartre, ocorre de duas maneiras fundamentalmente opostas entre si: o nós-objeto e o nós-sujeito. Quando relacionados à questão do olhar pode-se dizer respectivamente: eles-nos-olham e nós-os-olhamos. Enquanto da primeira maneira podemos extrair aspectos constitutivos da condição de inautenticidade, a segunda, é remetida simplesmente a significações de ordem psicológica.

O nós-objeto tem sua origem na relação com o outro, mas transcendida por um terceiro que nos toma por vez como objeto. Há o fato da necessidade do outro na consolidação do eu-sujeito, pois somos em simultaneidade, em situação, em relação. Nota-se que esta relação, se apresentou em singularidade, ou seja, na especificidade da presença de um único outro. Sartre introduz uma outra possibilidade experimentada por nós como argumenta:

minha relação com esse Outro, que experimentava o eu como fundamento de meu ser-para-outro e a relação do Outro comigo, pode a cada instante, segundo os motivos que intervenham, ser experimentada como *objeto para os outros*. Isto se manifestará claramente no caso da aparição de um terceiro (SARTRE, 1976, p. 514).

O que significa que no surgimento deste terceiro, que nos toma por objeto, experimento junto ao outro minha alienação e minha objetividade. Portanto, são aspectos vividos apenas na comunidade com o outro.

Ao experienciar o *nós-objeto*, o outro e eu somos modificados, simultaneamente. O que antes se esgotava em uma situação contida unicamente nas possibilidades da relação com o outro, passa a uma nova situação; segundo Sartre nesta situação emergente “experimento que minhas possibilidades estão alienadas e descubro que as possibilidades do Outro são mortipossibilidades” (SARTRE, 1976, p.517). Essas transformações que ocorrem na particular situação que tenho com o outro se dão, portanto, através desta terceira perspectiva que se constitui em meio a um terceiro mundo. Aí o *Nós* será objeto de julgamento e de transcendência; eu e o outro seremos abarcados em igualdade, como conclui: “já não há estrutura de prioridade que vá de mim ao outro ou, inversamente, do Outro a mim, posto que nossas possibilidades são igualmente, para o *terceiro*, mortipossibilidades” (SARTRE, 1976, p. 517).

A experiência que sofro ao ser *percebido* por este terceiro olhar me foge à reflexão e me põe como equivalente e solidário ao Outro. Sartre denomina tal experiência de *ser-afora*: “o que experimento é um *ser-afora*, em que estou organizado com o Outro em um todo indissolúvel e objetivo, um todo em que não *me distingo já* originariamente do Outro, mesmo que, solidariamente com este, concorro a constituir” (SARTRE, 1976, p. 518). Nesta massa homogênea - consubstanciada - *nos* submetemos ao ponto do nivelamento. O que se pode dizer de uma radical alienação do para-si no comprometimento do estar *afora*. Segundo Sartre: “do comprometimento que levo adiante sem captá-lo, esse livre reconhecimento de minha responsabilidade enquanto inclui a responsabilidade do Outro, é a experiência do *nós-objeto*” (1976, p. 518).

Tal nivelamento, ocultação de toda alteridade, se expressa no fato de que para o terceiro reduzimo-nos ao unificante *Eles* (objeto). O que resulta subjetivamente na fala impessoal do *Nós*, por sua vez inapreensível pela razão enquanto tal: “a consciência reflexiva não poderia captar

esse *Nós*: sua aparição coincide, ao contrário, com o desmoronamento do *Nós*: o para-si se desprende e põe sua ispeidade contra os Outros” (SARTRE, 1976, p. 519).

Esta experiência do para-si, do *Nós*, não é só no âmbito particular como sugere Sartre, ao apontar este *terceiro* como a *totalidade humana* (captada igualmente como objeto) e neste sentido conclui que “corresponde a uma experiência de humilhação e de impotência: o que se experimenta como constituindo um *Nós* com os outros homens que se sente enviscado entre uma infinidade de existências estranhas, está alienado radicalmente e sem apelação” (SARTRE, 1976, p. 520). Disto deriva a noção de coletividade e em sentido específico enquanto modalidade do *Nós*, temos a *consciência de classe*. Sartre faz alusão à *Psicologia das massas* ao abordar esta modalidade que resulta em uma realidade de classes subjugadas e indica ainda uma descrição dos mecanismos *masoquistas* que permeiam a chamada *massa*:

[...] a coletividade se precipita à servidão e exige ser tratada como objeto. Se trata [...] dos múltiplos projetos individuais dos homens na massa: a massa tem sido constituída *como massa* pelo olhar do chefe ou do orador; sua unidade é uma unidade-objeto que cada um de seus membros lê no olhar do terceiro que a domina, e cada um faz então o projeto de perder-se nessa objetividade, de renunciar por inteiro à sua própria ipseidade para não ser mais que um instrumento em que quer fundir-se não é já seu puro e simples para-o-outro pessoal, senão a totalidade - objetiva - massa (SARTRE, 1976, p. 522).

Neste sentido, podemos falar que a completa exterioridade do homem que privilegia a dimensão do público, a heteronomia, falsifica seu destino. Aquele que renuncia ao projeto de *ter-que-ser* acaba por ser infiel ao fundo autêntico da existência e com isso revela-se amoral. O problema encerra-se, então, no conhecimento existencial

da vocação, da missão. Um conhecimento que pode e deve ir crescendo, perfilando-se em detalhes, conforme se vai avançando na vida e recebendo a fecundação e o estímulo da luta pela existência, e uma fidelidade total ao ser que se é e se tem que ser.

Referências Bibliográficas

- BOLLNOW, Otto F. *Filosofia existencial*. Coimbra: Armênio Amado, 1946.
- GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1975.
- ETCHEVERRY, Auguste. *O conflito atual dos humanismos*. Porto: Tavares Martins, 1964.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- OLSON, Robert G. *Introdução ao existencialismo*. SP: Brasiliense, 1970.
- SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada, 1976.
- _____. *Existencialismo é humanismo*. SP: Nova Cultural, 1987.
- SPANOUDIS, Solon. *Todos nós...ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. SP: Moraes, 1981.
- ZILLES, Urbano. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. RS: PUCRS, 1988.

La libertad como clave de una interpretación cristiana de la moral sartreana

The freedom as a christian interpretation key of the sartrean moral

Gloria Margarita COMESAÑA SANTALICES

Universidad del Zulia. Maracaibo, Venezuela

Néstor Luis ULLOA ESPINA

Seminario Mayor Arquidiocesano Santo Tomás de Aquino. Maracaibo, Venezuela

Resumen

Reinterpretamos la doctrina sartreana de la alteridad en clave de Trascendencia, leyendo fenomenológicamente sus momentos principales. Mostramos que puede hablarse de continuidad y evolución a la vez en el pensamiento de Sartre, pues la idea de *libertad*, piedra angular de su filosofía, permanece como hilo conductor de sus varios planteamientos en relación a la alteridad. Desde la hermenéutica percibimos la compatibilidad entre la moral sartreana y la moral cristiana, ya sean las relaciones humanas presentadas como conflictivas o como no conflictivas. Concluimos que el proyecto moral que se construye a partir de las ideas morales de Sartre, sobre todo en los *Cuadernos* y en las últimas entrevistas, no es contradictorio con una visión cristiana de la vida.

Palabras-clave: alteridad, libertad, conflicto, conversión, moral.

Abstract

*In this study we reinterpret the Sartrean doctrine of alterity as a key to transcendency, by phenomenologically reading its stellar moments. We indicate that one can talk of both continuity and evolution in Sartrean thought, since the idea of liberty, which is the corner stone of his philosophy, continues to be the main conductive thread in many of his proposals in relation to alterity. From an hermeneutic perspective we perceive compatability between Sartrean morality and Christian morality, in both conflictive and non-conflictive human relations. We conclude that the moral project constructed on the moral ideas of Sartre, especially in *Cahiers* and in his last interviews, is not contradictory to the Christian view of life.*

Keywords: alterity, liberty, conflict, conversion, morale

Introducción

Hoy más que nunca nos parece urgente encontrar el sentido de la Trascendencia en medio

de las turbulencias del mundo, y de un mundo que cada vez se encierra más en las limitaciones del aquí y del ahora de la inmanencia. Con este norte, en este trabajo abordaremos una corriente de

pensamiento que marcó pautas en la filosofía del siglo XX y que tuvo una vertiente eminentemente atea: el existencialismo. Pese a ello, y desde una perspectiva que reafirma nuestra fe en la Trascendencia, nos parece encontrar aquí una filosofía que apunta al desarrollo pleno de la persona humana. Nos referimos a un autor en concreto: Jean-Paul Sartre, considerado por lo general como el más ateo de los existencialistas. Sin embargo, Sartre fue un hombre de genio que elaboró una filosofía bien fundamentada, con la cual intentó responder a todos los problemas de su tiempo. Por ello, consideramos que vale la pena releer su obra desde la perspectiva enunciada al comienzo.

Lo que nos interesa particularmente es su concepto de alteridad, del cual haremos una lectura en perspectiva fenomenológica. Nos detendremos en este concepto porque en nuestra opinión se presta a desarrollos ulteriores en relación con las ideas morales de Sartre, las cuales, al no estar sistematizadas en un cuerpo de pensamiento definitivo, nos permiten interpretarlas en clave hermenéutica, llevándonos a plantear hasta dónde podrían haberlo conducido si hubiese decidido completarlas y organizarlas.

El panorama pesimista y negativo que Sartre nos presenta en *El Ser y la Nada*¹, con respecto a las relaciones de alteridad, ha de interpretarse como la denuncia de lo que sucede cuando los seres humanos se rehúsan a vivir su *ser libertad*, para vivir únicamente en función de su *ser-para-otro*. Atendiendo, además, a que la ontología de 1943 presenta ciertas dificultades, quizás deberíamos decir ciertos puntos débiles en el tratamiento del tema, consideramos que debe leerse la *Crítica de la Razón Dialéctica*² como el primer paso hacia la superación de esta manera conflictiva de concebir la alteridad, al retomar el *Mitsein* de Heidegger bajo la forma de “reciprocidad originaria”. Por su parte, los *Cahiers pour une Morale*³, obra póstuma,

escritos prácticamente en la misma época de *El Ser y la Nada*, nos presentan los lineamientos de una moral que, como trataremos de demostrar, parece tener estrechas conexiones con la moral cristiana (reciprocidad, mutuo reconocimiento, responsabilidad en la salvación del otro...). En la última época de su vida, además, Sartre se distanció de algunas de sus ideas iniciales, particularmente ciertos aspectos de su concepción de la alteridad.

Constatamos, entonces, lo que parece ser una “revolución copernicana”, en lo que podríamos llamar “el último Sartre”. ¿Pero, nos preguntamos, podríamos afirmar que dicha “revolución” se asienta en los hitos subjetivos, personales, de la vida de nuestro autor?. El método histórico nos ayudará quizás a resolver esta cuestión. Sin embargo, nuestro objetivo primordial es en primer lugar resolver el aspecto básicamente conflictivo que presentan las relaciones humanas en el pensamiento de Sartre y ello mediante una lectura hermenéutica de ciertos aspectos de la obra de nuestro autor, lectura a la vez crítica y reinterpretativa. Esto nos permitirá quizás, valorar la parte positiva de la doctrina sartreana de la alteridad y confrontarla con la moral cristiana, mostrando que entre ellas no hay un abismo insalvable.

Carácter conflictivo de las relaciones humanas en Sartre

Existimos rodeados de otras conciencias. Es un hecho que no se presta a discusión, aunque en muchos casos se ha convertido en un ejercicio casi obligado de disquisición filosófica. Hay sin embargo situaciones en que el *conocimiento* de este hecho se nos hace absolutamente evidente. Para Sartre, que cumplió con esta metafísica y casi escolástica obligación de demostrar la existencia del prójimo,

(1) SARTRE, Jean-Paul. *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1981.

(2) SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1970.

(3) SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

esto se produce a partir del fenómeno de la mirada, con el consecuente sentimiento de vergüenza que la acompaña. Invertamos el orden: la vergüenza, al ser un sentimiento propio del para-sí, es conciencia, *conciencia [de] vergüenza*. Por ella reconozco que soy tal como el otro me ve y que no puedo hacer nada para modificar esto; “pero al mismo tiempo ella [la otra conciencia] es conciencia de mí como vulgar, incorrecto, etc.” (JEANSON, 1968, p. 209) Por otro lado, si bien es cierto que en la vergüenza hay un elemento de intencionalidad, y que es vergüenza [de] mí, no por esto entra dentro de lo que Sartre llama “conciencia reflexiva” [conciencia de sí]; es más bien una conciencia prerreflexiva, no tética, y deberíamos considerarla como un reconocimiento. “...la vergüenza... es vergüenza de sí, es *reconocimiento* de que efectivamente *soy* ese objeto que otro mira y juzga” (1981, p. 337). Aclaremos lo que queremos decir: Si es posible que yo me avergüence, y que tenga, en cuanto conciencia, vergüenza de mí, lo fundamental en este caso es que tengo vergüenza, sin necesidad de volverme sobre mí. De modo que el sentimiento de la vergüenza no es dado por una “mirada hacia adentro”, por un tomarse como objeto [lo cual es imposible según Sartre], sino más bien por la aparición del prójimo. Esta nueva conciencia [de] mí, conciencia vergonzosa, no puede pues surgir de una “reflexión” [entendida como la idea sartreana de “conciencia de sí”] sobre todo porque aparece súbitamente a la conciencia cuando está plenamente ocupada, involucrada, e incluso podríamos casi decir “perdida” entre las cosas del mundo. De modo que para sentir vergüenza, para ser *conciencia-vergüenza*, es necesario que yo haya experimentado o imaginado la mirada de alguien sobre mí. “He sido forzado por otro ser distinto, a verme tal como yo era, en la forma de ese objeto que soy *para él*, pero del que debo reconocer que de algún modo yo lo *soy* efectivamente” (JEANSON, 1968, p. 210 negritas nuestras).

Es entonces la vergüenza, según Sartre, la que constantemente nos revela que está sobre

nosotros la mirada del prójimo. Más aún, el prójimo es, esencialmente, aquel que me mira, que elabora una nueva consideración de mi ser, una visión objetiva de mí. Por la mirada del otro soy un objeto-para-el-otro. Es por esto que la conciencia de ser mirado deviene vergüenza, porque la mirada me reduce a ser un objeto mundano, obviando mi ser-sujeto. La *libertad* del otro me conoce y me muestra un ser que, aunque es mío, no tiene su fundamento en mí (el ser-para-otro); por ello mi libertad se halla desarmada, incapaz de modificar ese *ser* del cual soy responsable y que me pertenece sin venir de mí.

Cuando la mirada alcanza al para-sí, se modifican de forma esencial las estructuras de la conciencia en tanto que sujeto. Primeramente porque su yo (el del para-sí) se hace presente a la conciencia irreflexiva como objeto para el prójimo:

Esto significa que tengo de pronto conciencia de mí en tanto que escapo de mí mismo; no en tanto que soy el fundamento de mi propia nada sino en tanto que tengo mi fundamento fuera de mí. No soy para mí sino como pura remisión al otro” (SARTRE, 1981, p. 338).

En segundo lugar, el para-sí experimenta una relación de ser con éste su ser-para-otro. Por ella el para-sí se reconoce como siendo efectivamente ese ser que el prójimo le confiere, aunque no sea su fundamento ni pueda controlarlo, pues está fundado en la libertad del otro. “El ser-para-otro del para-sí es pues un producto de la libertad del otro, su “materia” es esta libertad del otro que se afirma aquí como sujeto.” (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 23).

Yo *soy* ese ser [...] Este ser que yo soy conserva cierta indeterminación, cierta imprevisibilidad. Y estas características nuevas no provienen sólo de que yo no puedo *conocer* al prójimo; provienen también, y sobre todo, de que el prójimo es libre [...] Así, este ser no es mi

posible, no está siempre en cuestión en el seno de mi libertad: es, al contrario, el límite de mi libertad, su 'otra cara' [...] Sin embargo, se trata efectivamente de *mi ser* y no de mi imagen de mi ser. Se trata de mi ser tal cual se escribe en y por la libertad ajena" (SARTRE, 1981, p. 338).

Hemos llegado aquí al punto de tensión en lo que podríamos llamar la primera fase de la interpretación sartreana de la alteridad, la que se da en *El Ser y la Nada*. La relación del para-sí con el otro, necesariamente deviene relación desigual, luego conflictiva, sujeto-objeto. El prójimo, en tanto que sujeto, es la *conditio sine qua non* del ser objetivo del para-sí (es decir, su ser-para-otro). Mas esta objetividad convierte al para sí en una "trascendencia trascendida" al experimentar la mirada, la facticidad del para-sí, es decir, su cuerpo, y su subjetividad toda, quedan trascendidos hacia los lugares, objetos y situaciones tal como son para el otro. Ahora la conciencia es vista como "cosa" entre las cosas. A través de la mirada la conciencia experimenta la presencia del otro en tanto que libertad que la trasciende y le hace ser una cosa dada, la hace ser un en-sí. "Y el otro, como mirada, no es sino eso: mi trascendencia trascendida" (SARTRE, 1981, p. 340). Y el que la trascendencia del para-sí sea trascendida por efecto de la mirada del otro significa, como ya hemos dicho, que el para-sí es visto con relación a los objetos que le rodean y se le rebaja hasta su misma condición ontológica, ya que la realidad que organizaba posee ahora una especie de fuga por donde se le escapa, y llega a ser de un modo distinto a como es para él. La mirada del otro, por último, le impone un límite a su libertad. Así, la relación entre el para-sí y el prójimo es una relación de opresión, en la que el prójimo es el amo, para hablar hegelianamente, y la conciencia "mirada" es el esclavo. Empero, no es ésta una situación que

vaya a resolverse a la manera de la dialéctica hegeliana⁴.

La esclavitud de la conciencia para nuestro autor no es la consecuencia de una confrontación entre conciencias, ni un evento histórico superable, sino que es la consecuencia misma de su ser-para-el-otro. "Soy esclavo en la medida en que soy dependiente en mi ser en el seno de una libertad que no es la mía y que es la condición misma de mi ser" (SARTRE, 1981, p. 345). No tiene el para-sí, entonces, otra manera de ser-para-el-otro, sino la de esclavo. ¿Acaso no es esto como para sentirse amenazado, dado que, de forma permanente alguien decide sobre una dimensión de mi ser que yo mismo no puedo aprehender? Pero aún podemos añadir más...

Esta relación entre el para-sí y el otro es un movimiento unívoco: la única posibilidad es la relación sujeto-objeto. Es imposible que ambas conciencias se reconozcan como sujetos a la vez. Si el para-sí quiere recuperar su subjetividad (perdida frente a la mirada del otro) el único camino que tiene es el de invertir la relación: devolverle la mirada al prójimo, considerarlo como objeto e imponerle su propia libertad. Más adelante volveremos sobre esta idea, pero, por ahora, diremos que "la mirada del otro reviste pues siempre en Sartre el carácter de una agresión, de un ataque; el otro es devorador, se apropia del para-sí transformándolo en objeto" (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 29). Y creemos que por este camino han de ir nuestra crítica y nuestro aporte.

Con respecto a la figura del prójimo, tal como la maneja nuestro pensador en *El Ser y la Nada* nos parece comprensible, e incluso muy cierto, que en la relación originaria (la mirada), aquella que nos lo revela, el prójimo se encuentre en posición de ventaja, y ello por dos razones: primero, porque el otro posee un conocimiento

⁽⁴⁾ Para Hegel esta situación se resuelve en el nivel superior de la Razón por el recíproco reconocimiento de las conciencias. La esclavitud es, pues, una etapa transitoria y necesaria a la vez.

acerca del para-sí, que éste no es capaz de adquirir:

No puedo ser objeto para mí mismo, pues soy lo que soy (...) ¿cómo podría ser yo objeto sino para un sujeto? Así, el prójimo es, ante todo para mí el ser por el cual soy objeto, es decir, el ser por quien gano mi objetividad. Si he de concebir una sola de mis propiedades en el modo objetivo, ya está dado el prójimo (SARTRE, 1981, p. 348).

Así pues, el ser objeto del para-sí es una dimensión de su existencia que le viene dada por el prójimo y que ha de aceptar y asumir para *existir* plenamente, pues la única forma de conocerse como objeto es a partir del otro, pues no puede ser objeto para-sí. Y de ese su ser objeto-para-el-otro, sólo llegar a tener nociones vagas y fugaces nunca llegará a verse verdaderamente como objeto.

Por otra parte, la conciencia para-sí, no tiene otra forma de captar al prójimo en cuanto existente, si él mismo no se muestra a través de la mirada. Para que el para-sí pueda ganar su objetividad como ya hemos dicho, es necesario que conozca al prójimo como sujeto, es decir, que experimente su mirada, pues no se puede ser objeto más que para un sujeto. En el caso de que sea el para-sí quien mire al prójimo, entonces se habrá invertido la relación y en este caso el prójimo, que ahora es ser-mirado, tendrá prueba de la existencia del para-sí.

No nos satisface sin embargo, el carácter conflictivo y negativo de la *mirada* y del *otro* tal como nuestro pensador nos los describe, pues no parecen compatibles con un sistema ético que pretenda tener como fundamentos la libertad, la justicia y el bien común. La mirada es la experiencia primaria que entrega la prueba de la existencia del otro y de una nueva dimensión de nuestro ser. Eso ya lo hemos dicho; pero en Sartre está definida en términos de agresión y opresión. El otro, en consecuencia, aparece como el enemigo del cual

debemos defendernos, porque nos roba el mundo para organizarlo desde su perspectiva, nos aplasta con su libertad. Y esto porque no hay reciprocidad posible: o él nos mira y nos agrade, o lo miramos y lo agradimos. No hay otra salida. Tal como nuestro autor plantea las cosas, los seres humanos tienen relaciones esencialmente problemáticas. Su existencia es conflictiva, puesto que siempre están rodeados de otros con las consecuencias que ya hemos señalado. Se comprende entonces que, en sus producciones teatrales nos presente Sartre la relación entre sus personajes como un encuentro incómodo, frustrante y permanentemente dramático. Así ocurre con los personajes de *A puerta cerrada*, que llegan a la conclusión de que "el infierno son los demás" (SARTRE, 1971, p. 117).

Sin embargo, como el pensamiento de Sartre es muy lógico y certero, un primer paso para superar esta agonística doctrina de la alteridad será, en palabras de Julián Marías, "darle la vuelta" a su pensamiento porque, como el mismo Marías dice, Sartre "es hombre de agudo talento, y... hay que hacer el intento de dar otra vuelta, no vaya a resultar que lo que dice tiene algún sentido" (MARÍAS, 1997, p. 154). Y ese es el camino que por supuesto recorreremos, para encontrar el sentido profundo de los análisis sartreanos sobre la alteridad.

Nuestra interpretación del dramático panorama que presenta *El Ser y la Nada* en cuanto al tema que nos ocupa, nos lleva a comprenderlo como la denuncia de lo que son las relaciones con el prójimo cuando el para-sí decide renunciar a su libertad, a su ser-para-sí, llevando una vida centrada únicamente en el para-otro. Las relaciones humanas se vuelven conflictivas cuando la conciencia considera al para-otro como la dimensión ontológica más importante de su ser, puesto que dicha dimensión está alienada, fuera del alcance del para-sí. En efecto, lo que el otro capta del para-sí, es su exterioridad, apropiándose de ella, conociéndola como el propio sujeto nunca podrá conocerla. Así pues, de esa exterioridad del para sí, quien tiene la clave y el control, es el prójimo. Es normal, entonces que el para-sí, como reacción, trate de actuar sobre su ser-para-otro.

Ahora bien, el para-otro no es la dimensión esencial del ser del existente, lo esencial es el para-sí. La mirada del otro es percibida a través de la conciencia irreflexiva como conciencia (de) vergüenza, y aunque como ya dijimos, el para-otro es una dimensión no esencial del ser de la conciencia, es muy fácil considerarla como esencial, por el poder que el para-sí tiende a conceder al otro. Todo esto puede constatare en la experiencia cotidiana.

En efecto, muchas veces recurrimos a la opinión de otros para elaborar un juicio sobre nosotros mismos. Y esta opinión que el otro nos da no deja de ser *su* opinión sobre nosotros, es decir, que simplemente nos mostrará lo que somos como exterioridad, algo que sólo él puede captar. Ciertamente que este nuestro ser para-otro no es inventado por el prójimo como un ser en el que no podríamos reconocernos, es *lo que él ve* (pues no rechazamos la mirada) *en nosotros*. El problema estriba en privilegiar ésta nuestra dimensión de ser-para-otro, dejando en segundo plano nuestra realidad de ser-para-sí, que es la que contiene la clave de nuestra libertad y de nuestro ser-sujeto.

Un problema viene aquí planteado por este desequilibrio en la relación entre el para-sí y el prójimo, puesto que la aparentemente imposible reciprocidad, favorece la respuesta alienada, dejar al otro la facultad de decidir sobre la propia realidad y permitir además que ésta tenga más valor que lo que la conciencia sujeto capta de sí misma. Siempre resulta más fácil huir de la propia realidad hacia la mala fe, que busca la explicación de las propias conductas en la libertad ajena, dejando así de lado la responsabilidad que implica asumir constantemente la propia. Y todo ello tiene pues su origen en la desigualdad con que las conciencias se enfrentan, que parece aquí ser algo ineluctable, aunque

Si las conciencias se oponen sin simetría, si no pueden enfrentarse como sujetos al mismo tiempo, ello se debe precisamente a la estructura de la conciencia, que no puede experimentar a su vez su subjetividad y la del otro, y no hay por qué hacer de esto un drama al que los

para-sí estarían condenados (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 90).

Estas palabras de una de nosotros en una publicación anterior, recogen lo central de la idea que queremos exponer, llevándole un poco la contraria al Sartre individualista y aparentemente pesimista de *El Ser y la Nada*. Puesto que nunca las conciencias podrán enfrentarse como sujetos a la vez, dada su asimetría, este problema podría ser resuelto mediante un acto de la voluntad por el cual cada uno consideraría al otro como sujeto, aunque lo esté percibiendo como objeto. Esto haría desaparecer completamente el carácter negativo de la mirada y reduciría la vergüenza a ser un sentimiento más entre otros, desdramatizándola.

Perspectiva no conflictiva de las relaciones humanas o en busca del otro Sartre

Lo que hasta ahora hemos esbozado de *El Ser y la Nada* nos ha llevado a describir un panorama totalmente negativo: el otro es nuestro enemigo y (con un poco de esfuerzo) puede llegar a ser nuestro infierno. Pretendemos ahora presentar la superación de este panorama conflictivo advirtiendo que no nos parece encontrar en Sartre ruptura alguna de pensamiento o discontinuidad, sino una evolución que surge de los acontecimientos de su vida. Por otro lado, es necesario que tengamos presente el hecho de que en la filosofía sartreana no hay un *corpus* moral definido y organizado. Dentro del extraordinario y detallado esbozo que hizo de sus ideas morales, lamentablemente no completamente elaboradas, y publicadas sólo póstumamente, encontramos planteamientos iniciales que más adelante fueron superados, y otros que no fueron suficientemente desarrollados, aunque contenían propuestas geniales, como veremos.

Para apoyar nuestra argumentación, queremos, antes de continuar, analizar el cambio que experimentó nuestro autor a consecuencia de su experiencia del campo de prisioneros en los años de la guerra. Algunos estudiosos de este período apuntan a señalar que su estadía en el campo de Tréveris⁵ lo condujo a superar su concepción individualista y pesimista de la subjetividad y la intersubjetividad, para dar paso a una visión más comunitaria de la realidad. Esto, a su vez, lo acercó a la comprensión de lo social y de lo histórico, y por ende, al marxismo, abriendo en esta línea el camino para los desarrollos de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, obra en la cual nuestro autor pretende fundamentar antropológicamente al marxismo. Nos referiremos a la obra teatral *Bariona o el hijo del Trueno*, como un hito en la vida y el pensamiento de Sartre, lleno de consecuencias que se han analizado poco. Detengámonos pues, brevemente en esta obra.

El Sartre de Bariona

Jean Paul Sartre escribe *Bariona, o el hijo del trueno*, hacia los últimos meses de 1940, en el campo de prisioneros de Tréveris, en el cual los nazis lo recluyeron y de donde se evadió meses después con la complicidad del abate Marius Perrin⁶. Mientras estaba en el campo de prisioneros, Sartre continuó su trabajo intelectual, escribiendo parte de su obra *El Ser y la Nada*, y sobre todo, leyendo a Heidegger (*Ser y Tiempo*) en compañía de los sacerdotes Marius Perrin y Paul Seller, y de otros sacerdotes jesuitas, los demás intelectuales del campo, con quienes desarrolló una gran amistad y a petición de los cuales escribió *Bariona, o el hijo del trueno*.

Esta obra, cuyo título original era *Bariona o el juego del dolor y de la esperanza*, fue durante mucho tiempo casi desconocida para el gran público, pues su autor consideraba que estaba mal escrita y que dedicaba demasiado tiempo a "largos discursos demostrativos." (SARTRE, 1973, p. 221). Por todo ello solo permitió que se hiciera una pequeña reedición conmemorativa en los años sesenta, con fines no comerciales, de 500 ejemplares, y siempre prohibió que se representara de nuevo. Finalmente, el texto apareció, junto con otros inéditos, en la obra, en francés, *Los Escritos de Sartre*, que dos de los más notables estudiosos de su pensamiento publicaron en los años setenta⁷.

El padre Marius Perrin dice textualmente sobre el efecto que *Bariona* tuvo en el campo de prisioneros: "Después de Bariona todo cambió. Era como si Sartre hubiera inoculado un "virus". Era como si "el largo período de incubación en el que estaba vedado rebelarse se hubiera terminado gracias a él." Y en otra parte añade: "los hombres de Bariona van al encuentro de la muerte, [...] para que la esperanza de los hombres libres no fuera asesinada" De modo que lo que Sartre hizo con esta pieza, fue darles a los prisioneros "una revelación fulgurante de la libertad." (LEVY, 2001, p. 317)

Pero además de esa revelación, tan importante en aquel momento en que toda Europa, y el mundo, estaban enfrentados a la terrible tragedia que fue durante tantos años el régimen nazi, Sartre se nos revela como nunca antes ni después, como un fino intérprete de la natividad, del don de la maternidad, específicamente de la maternidad divina de María y del don de la paternidad, muy bien explicitada en la forma en que maneja la figura de José, como quizás ningún autor creyente captó antes. Nuestro autor describe con gran maestría literaria los sentimientos de José, a la vez

⁽⁵⁾ Sartre fue prisionero de guerra de los alemanes en el campo de Tréveris, desde finales de 1940 a principios de 1941.

⁽⁶⁾ Quien falsificó su cartilla militar escribiendo que padecía de "estrabismo que provoca trastornos en la orientación", con lo cual los alemanes lo clasificaron como alistado por error en el ejército francés, pues consideraban este padecimiento de Sartre como un impedimento para enrolarse.

⁽⁷⁾ CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel. *Les Ecrits de Sartre*. Paris, Editions Gallimard, 1970.

embelesado ante la madre y el niño, cuyo lazo con la divinidad reconoce, y del que se siente exiliado, y su compromiso muy humano de amparar a esos seres que le han sido confiados para que los acompañe y proteja, aunque él sea solo una figura en la sombra, en cierto sentido.

Por otra parte, el mismo Sartre reconoce que cuando escribió esta pieza, “habían convenido que diría lo que yo quisiera” (1973, p. 221), es decir, que nadie le impuso ni libreto ni ideas. Y así como a lo largo de la pieza, Bariona expresa, hasta el momento de su “conversión” al final de la obra, al hombre sartreano, al existente tal como será descrito y presentado en *El Ser y la Nada*⁸; por boca de otros personajes, pero particularmente por boca de Baltasar, se expresa la posición del creyente, del que tiene fe y espera, siendo esa palabra, *esperanza*⁹, particularmente utilizada por el rey mago, cuyo papel fue representado, precisamente, por Sartre. Nos atrevemos a decir, por otra parte, después de una detallada lectura de la obra, que en el último diálogo entre Baltasar y Bariona (CONTAT; RYBALKA, 1970, p. 624-627), que incide fuertemente en la decisión final de éste último, Baltasar parece expresar a la vez la posición sartreana y la de la fe perfectamente acopladas.

En todo caso, ésta es una obra de excepción en el recorrido de Sartre, que produjo y marcó en él un gran cambio, del individualismo pesimista y desesperado, hacia la conciencia del valor de la comunidad, del amor al género humano, y de la necesidad de reconocernos responsables unos de otros, de nuestros prójimos... Él mismo reconoció que escribir Bariona lo había vuelto “mejor, más indulgente [...]” (CONTAT; RYBALKA, 1970, p. 441) Podemos concluir pues la referencia a Bariona, mostrando nuestro acuerdo con Massimo Borguessi, profesor italiano de Filosofía de la Religión, al calificar a *Bariona o el hijo del trueno*,

como “una de las más hermosas representaciones de la Navidad en la literatura del siglo XX.” (BORGUESI, 2004).

Para nosotros, como para algunos otros estudiosos del pensamiento de Sartre, Bariona fue mucho más, fue solo el comienzo de un camino del que el autor, debido a las circunstancias de su historia, se apartó durante mucho tiempo, pero que desembocó en los últimos años y meses de su vida, en un vuelco radical, imposible de prever, ni siquiera para sus más allegados.

El Sartre de la crítica

Dicho todo lo anterior, y cumplido el necesario desvío por la etapa de *Bariona*, regresamos a la evolución filosófica de Sartre, tal como generalmente se la conoce y analiza. Puede decirse que en la *Crítica de la Razón Dialéctica* Sartre supera lo que en *El Ser y la Nada* es la ambigüedad respecto de la llamada presencia originaria que, bien definida, hubiese permitido salvar la teoría de la mirada. Esta presencia primera se nos revela ahora en la *Crítica* bajo la forma de la “reciprocidad originaria”.

El *descubrimiento* del otro no se produce a través de un ‘hacerse frente’ las conciencias unas a otras (...) sino que cada uno encuentra al otro a su lado en el trabajo y en la praxis (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 47).

Lo interesante de esta “reciprocidad originaria” en la *Crítica* es que viene a ser la clara aceptación del Mitsein (ser-con) de Heidegger, que tanto había sido criticado y rechazado en *El Ser y la Nada*. Esta aceptación nos permite mostrar cómo nuestro autor supera la conflictividad presente en las relaciones humanas tal como las había

⁸ Que fue publicado después, en 1943.

⁹ Ver especialmente al final del cuarto cuadro de la obra, el diálogo entre Bariona y Baltasar, que por su longitud no podemos reproducir aquí. En CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel: *Les Ecrits de Sartre*. Opus citat., p. 603 - 605.

descrito antes. Para el Sartre de la *Crítica*, “la relación humana es una realidad de hecho permanente” (1970, Tomo I, p. 229). La praxis realiza la constatación de lo que ya está dado de antemano: que en el mundo existimos *con otros*. Por otro lado, con la aceptación del Mitsein la mirada deja de ser agresión, enfrentamiento, aunque conserva su dimensión de *encuentro* desigual entre conciencias. En la *Crítica* las relaciones humanas siguen siendo conflictivas, mas ello no se debe a que el encuentro entre las conciencias sea originalmente agresivo, sino a que la rareza¹⁰ y el carácter inerte de la materia hacen del hombre un extraño y un enemigo para el otro. Pero incluso esto es una situación superable por una praxis social organizada que consiga vencer la escasez. Las relaciones de alteridad, en suma, no están condenadas al fracaso.

Retomando nuestro presupuesto inicial, volvemos a insistir en que no hay realmente ruptura entre *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la Razón Dialéctica*. La mirada, que no pierde vigencia en nuestra opinión, nos muestra la verdadera esencia de nuestras relaciones con el otro, un encuentro “cara a cara” desigual, pero que, una vez eliminada su negatividad, sigue conservando su validez. Nos parece que, con los aportes de la *Crítica*, la teoría de la mirada se perfecciona notablemente.

Los Cuadernos para una moral

Pero, entre *El Ser y la Nada* y la *Crítica* se ubican, cronológica y sistemáticamente, los *Cahiers pour une morale*¹¹ (1947-49). Aunque fueron publicados póstumamente por la hija adoptiva de Sartre (Arlette Elkaïm-Sartre, en 1983) y carecen de coherencia y continuidad en varias de sus secciones, consideramos que constituyen el puente que une a las dos obras mencionadas, a la vez que completan y superan algunos postulados de *El Ser*

y *la Nada*. Con todo, la concepción que Sartre tenía del para-otro en ésta última obra, sigue presente en Los *Cuadernos*, enriquecida ahora con unas nuevas perspectivas morales muy sugerentes a partir de lo que Sartre llama allí la *conversión moral* que, entre otras cosas genera una “profunda renovación de las relaciones con los otros” (FORNET-BETANCOURT, 1989, p. 93).

Como ya lo hemos señalado, la ontología de 1943 presenta algunas ideas inconclusas – como la de la presencia originaria- que fueron mejor explicadas o desarrolladas en obras posteriores. Ocurre igual con la idea de la *conversión*: en *El Ser y la Nada* Sartre plantea como algo secundario, que, aunque la mala fe es el modo habitual en el que se encuentra la conciencia, ésta puede salir de ese estado, pero no dice cómo ni con qué consecuencias (CORDUA, 1994, p. 131). Es en los *Cuadernos* donde desarrolla esta posibilidad a través de la *conversión moral*, que es uno de los puntos principales de la ética sartreana, “algo así como el eje central alrededor del cual giran los planteamientos más importantes de los ‘Cuadernos’” (FORNET-BETANCOURT, 1989, p. 89). La conversión de la que habla el autor, no es un estado del para-sí, sino la posibilidad de una elección renovada que la libertad puede realizar en el proceso de su proyectarse. Esto se corresponde, como ya señalamos, con lo que ya en la Cuarta Parte de *El Ser y La Nada*, planteaba Sartre respecto de las “conversiones”, que son cambios “... que me hacen metamorfosear totalmente mi proyecto original” (1981, p. 586) porque capto, en un instante liberador, mi contingencia y mi finitud.

La conversión que se explicita en los *Cuadernos* se pone en marcha por la reflexión, en ella la conciencia asume y acepta su carácter finito y contingente y a la vez decide modificar

⁽¹⁰⁾ La rareza (*rareté*) en la *Crítica* es definida como escasez: “tal sustancia natural o tal producto manufacturado existe en cantidad insuficiente, en un campo social determinado, dado el número de miembros de los grupos o de los habitantes de la región, porque no hay bastante para todos”.

⁽¹¹⁾ SARTRE, Jean Paul. *Cahiers pour une morale*. Opus citat.

sustancialmente el proyecto de su libertad en orden a tener en cuenta dicha aceptación. Esta transformación debida a la conversión, implica que en la libertad que ahora se proyecta, el existente modifica su visión de sí, del mundo y de los otros. Surge en él, entonces, una nueva manera de existir en la que, asumiéndose como finitud contingente, renuncia a la absurda pretensión de querer serlo todo. Desaparece entonces el deseo de ser un “en-sí-para-sí”, y a la vez ocurre la caída del yo como punto central del proyecto humano y como punto de orden y referencia de los objetos reales. Con la desaparición de este deseo absurdo de querer ser el fundamento de todas las cosas, se abre al para-sí la posibilidad de una existencia nueva, en la cual las relaciones consigo mismo, con el mundo y con los otros se ven positivamente modificadas. Con respecto a las relaciones consigo mismo, lo que ocurre a la conciencia “en conversión”, que deviene auténtica, se debe a que el hombre se relaciona de una nueva manera con su proyecto, se relaciona de otra manera con su existencia,

“La autenticidad conduce pues a renunciar a todo proyecto de ser (valiente, (cobarde), noble, (vil.)) [...] Ella [*la autenticidad*] descubre que el único proyecto válido es el de *hacer* (y no de ser) y que el proyecto de hacer no puede tampoco ser universal sin caer en lo abstracto (así el proyecto de hacer el bien, de decir siempre la verdad, etc., etc.). El proyecto válido es el de actuar sobre una situación concreta y modificarla en un cierto sentido.[...]. En realidad, hay que hacer lo necesario.[...]. Así, originalmente, la autenticidad consiste en rechazar la búsqueda del ser, porque yo nunca soy nada”(SARTRE, 1983, p. 491-492, negritas del autor, traducción nuestra).

Desde esta perspectiva, la libertad que reconoce su propia finitud decide proyectarse en el mundo según esta finitud, partiendo de la propia facticidad. El cuerpo, en cuanto facticidad, deja de ser instrumento y se convierte en “el lugar privilegiado en donde la contingencia humana se torna en oportunidad para ser hombre”(FORNET-BETANCOURT, 1989, p. 93). En todo caso, la relación del para-sí ya convertido, con el mundo, sigue teniendo, como en *El Ser y la Nada*, carácter de elección. Elección que pretende iluminar al mundo desde la existencia propia que, como ya se dijo, está afectada de finitud. Se trata de darle sentido al mundo desde el propio ser. Pero lo que más nos llama la atención en el hombre *auténtico* (como también llama Sartre al sujeto en conversión) es la *profunda renovación* que ocurre en las relaciones con los otros.

Hemos dicho más arriba, que en los *Cuadernos* se mantiene la idea de ser-para-otro que en *El Ser y la Nada* había llevado a nuestro pensador a definir las relaciones de alteridad como un conflicto inexorablemente destinado al fracaso. Lo que es sin embargo novedoso ahora es que, sobre el horizonte de la conversión, afirma Sartre que el carácter objetivo del para-otro no es agresión, peligro, sino que es la posibilidad de reconocimiento de mi libertad por parte del otro. En efecto,

Por el otro soy enriquecido con una nueva dimensión de ser: [...] por el Otro llego a ser objeto. Y esto no es en absoluto una caída o un peligro en sí. No llegará a serlo sino si el Otro se rehúsa a ver *también* en mí una libertad. Pero si por el contrario me hace existir como libertad existente también como Ser-objeto, si hace existir como momento autónomo y tematizado esta contingencia, que yo supero perpetuamente, enriquece al mundo y a

mí mismo, *da un sentido* a mi existencia además del sentido subjetivo que yo mismo le doy, él trae a la luz lo *patético* de la condición humana, patético que no puedo captar por mi mismo puesto que soy perpetuamente la negación por la acción de ese patético. Dicho de otra manera, el otro hace que haya un *en-medio-del-mundo del ser-en-el-mundo* (SARTRE, 1983, p. 515. Traducción nuestra, cursivas del autor).

De este modo, al reconocerse que el conflicto no está esencialmente unido a las relaciones con los otros, se da lugar a una nueva forma de relación basada en el respeto recíproco y la mutua comprensión, que en todo caso redundará siempre en beneficio para el existente. Insistimos en que el estatuto ontológico del *ser-para-otro* no se ha alterado. Lo que ahora aparece es una inversión de las perspectivas morales que de él surgen. El *para-otro* ahora es como posibilidad de mutua comprensión entre las conciencias, y esta comprensión "recíproca" es "base de un proyecto en comunión con el otro" (FORNET-BETANCOURT, 1989, p. 84).

Esto que estamos explicando se aproxima, en nuestra opinión, a las soluciones que presentábamos para el problema en torno a la mirada. Aquella volición de la que hablábamos, por la cual ambas conciencias se reconocen como subjetividad y libertad, sólo es posible entre conciencias *auténticas, en conversión*, que no consideran la objetividad del *ser-para-otro* como una fuga de *ser*, que no asumen ya la asimetría de las conciencias como "un drama al que los *para-sí* estarían condenados" (COMESAÑA SANTALICES, 1980, p. 90), sino como un paso necesario para el reconocimiento de mi libertad por el prójimo, y mi reconocimiento de su libertad. Después de estas afirmaciones de los *Cuadernos* ya no podríamos decir que "el infierno

son los demás". Tal vez tampoco sean el cielo; pero, en la tierra, ahora el otro es el lugar de la realización del proyecto posible de la libertad, que, una vez que ha comprendido su finitud, acepta realizarse con otras finitudes, a saber, el mundo y los demás.

El último Sartre

Finalmente, queremos referirnos a algo que, aunque parece ser asunto "cerrado" no lo consideramos así en absoluto. Nos referimos al hecho de que, en los últimos años de su vida, Sartre parece haberse distanciado sensiblemente de algunas de sus ideas más importantes, provocando grandes controversias entre sus amigos y en el seno de la llamada "familia sartreana", su entorno inmediato. Todo comienza con la nueva forma en que procede Sartre, prácticamente ciego, a trabajar con su secretario, convirtiendo la metodología empleada hasta entonces, en un diálogo, una especie de escritura a dos voces y a dos manos. Se produce en aquel momento algo que va más allá del intercambio de ideas entre el hombre joven y el anciano. Tiene lugar entonces un increíble diálogo mediado por su secretario¹², un notable intelectual de la generación del mayo francés, y un gran filósofo, Emmanuel Levinas, con el judaísmo y, diríamos nosotros, a través de él, probablemente con sus raíces cristianas, tanto protestantes como católicas. De este diálogo emerge un nuevo Sartre, que no pudo desarrollar los conceptos que se encuentran expresados en la entrevista titulada *La Esperanza ahora*, cuya publicación, una parte de la "familia sartreana", con Simone de Beauvoir a la cabeza trató de impedir, alegando que el pensador que ahora destruía buena parte de su filosofía anterior, para emprender un nuevo camino a los 74 años, estaba senil, y que se habían aprovechado de él.

⁽¹²⁾ Pierre Victor, o Benny Levy, cuando recuperó su nombre judío.

Cualquiera que haya conocido a Sartre en esa parte final de su vida, sabe con certeza que no estaba senil, y que aunque estaba casi totalmente ciego y enfermo, no estaba inválido y se encontraba en plena posesión de sus facultades mentales e intelectuales. Hasta tal punto, que se sabía de memoria la entrevista, de tanto como se la habían leído para que la corrigiese y diese su acuerdo a cada una de sus afirmaciones.

Lo que la “familia sartreana” con honrosas excepciones, (Claude Lanzmann, André Gorz) no podía tolerar era que Sartre, además de ser supuestamente abusado intelectualmente por su compañero de diálogo, dijese que había encontrado en la Biblia los elementos de una ontología, una moral, de un pensamiento de resistencia al mal y a la violencia (LEVY, 2001, p. 552). ¿Qué hubiese resultado de todo esto? No podemos decirlo sin aventurarnos a hacer ficción, cosa que no es propia de la filosofía. Pero de seguro que el pensador que era Sartre y marcó su siglo, hubiese sorprendido a todos con ese nuevo sesgo mesiánico y esperanzador de su filosofía.

En estas ideas de sus últimos años, Sartre aborda conceptos como la esperanza, la solidaridad, la obligación como dimensión de la moral, y la libertad existente en la dependencia entre las conciencias. Además, en esta última versión del pensamiento sartreano se puede apreciar, como hemos dicho, estrechas conexiones con el pensamiento judío (a las que aquí no podemos referirnos) que nos hablan de un Sartre que está a un paso de superar la postura atea “coherente” de que habla en *El Existencialismo es un humanismo* (1980, p. 59). Aquí, como lo hemos venido haciendo, nos referiremos solamente a lo relacionado con la cuestión del prójimo.

En estas entrevistas con su secretario, semanas antes de su muerte (el 15 de abril de 1980) Sartre reconoce entre otras cosas: “he dejado a

cada individuo demasiado independiente en mi teoría del prójimo en ‘El Ser y la Nada’” (LE NOUVEL OBSERVATEUR, 1980, n. 800, p. 60). En otra parte de esas mismas entrevistas confiesa que en un primer momento faltaba a sus consideraciones morales que la conciencia estuviera concebida como reciprocidad con el otro...

Al referirnos a los *Cuadernos* hemos dicho que encontramos en ellos intacta la propuesta del ser-para-otro, tal como aparece en *El Ser y la Nada*, pero sin su carga de conflictividad. Ahora, en las últimas entrevistas, Sartre reconoce ante su secretario que no concibe ya de la misma forma el ser-para-otro, y, aunque su reflexión pareciera dar un vuelco radical, desde nuestra perspectiva, no vemos aquí discontinuidad alguna en su pensamiento, sino una evolución que ya venía dándose desde la *Crítica de la Razón Dialéctica*. La dimensión ontológica del para-otro como modo de ser del para-sí, del existente, no desaparece, lo que cambia ahora son las implicaciones de este ser en las relaciones de alteridad. Si quisiéramos desentendernos de los planteamientos de los *Cuadernos*, donde esta postura nos parece ya bien asentada, aún tendríamos la voz del propio Sartre en 1980, diciéndonos que reconoce en su teoría de las relaciones con el otro, la necesidad de añadir algo que otros tiempos no había tomado en cuenta, “la dependencia de cada individuo en relación con todos los individuos” (LE NOUVEL OBSERVATEUR, 1980, n. 800, p. 60). Sin embargo, esta dependencia que ahora afecta a las libertades no resulta incoherente con el hecho de ser libres, porque, a fin de cuentas, cada libertad *elige* la obligación de dependencia (de hecho, pueden elegir lo contrario, la agresión al prójimo, y llegar a lo que expone *El Ser y la Nada*). ¿Acaso no está esta idea en plena conexión con la de la conversión a la finitud presente en los *Cuadernos*, por la cual, cada libertad *elige* hacerse “don gratuito” para la otra?¹³

⁽¹³⁾ Léase al respecto en, SARTRE, Jean-Paul: *Cahiers pour une morale*. Op. Cit., a partir del numeral 4) desde la página 514 hasta la página 524.

Hasta ahora nos hemos servido de la metodología fenomenológica para hacer “historia de la alteridad sartreana”, y lo hemos hecho observando cuatro momentos fundamentales de la misma: la conflictividad de *El Ser y la Nada*, la superación de ésta en la *Crítica de la Razón Dialéctica*, la *conversión moral* presente en los *Cahiers pour une Morale* y las ideas de Sartre en sus últimas entrevistas. Ahora queremos demostrar que es válido aquí hablar de evolución y continuidad en el pensamiento sartreano. Para esto confrontaremos las ideas de Sartre con los principales momentos de su vida.

El Ser y la Nada es una de las primeras obras de Sartre. Publicado en 1943, después de su participación en lo que llamaba la “*drôle de guerre*”, y de su estadía en el campo de prisioneros, está marcado fuertemente por el contacto de nuestro autor con la fenomenología de Husserl. La obra nos muestra un Sartre individualista, que capta de manera negativa las relaciones humanas. Al vivir en medio de una sociedad capitalista y burguesa, a la cual rechazaba radicalmente (se comprende su posterior interés por el marxismo), y marcada a tal punto por los estragos de la guerra, le parece muy claro el hecho de que los hombres son enemigos entre sí. Los efectos de todo lo que hemos mencionado, tal vez le llevaron a pensar que el otro, ciertamente debe ser el ladrón de nuestra subjetividad, y que debemos defendernos de él.

Hay que considerar, además, el estilo de Sartre al escribir: piensa que la excelencia de su obra tiene que ver de forma necesaria con la extensión de la misma, y muy pocas veces vuelve a revisar lo que ha escrito. “Nunca relee sus manuscritos [...] Deja pasar unas incorrecciones [...] y a veces se da cuenta después de la publicación. Sabe que la *Crítica de la razón dialéctica* está mal escrita [...] pero en el fondo le da igual” (LEVY, 2001, p. 249). Es comprensible, entonces, que en *El Ser y la Nada* encontremos ideas no del todo elaboradas, o teorías

que para estar completas requerirían más desarrollos -como faltaba a la experiencia del prójimo una idea más explícita de la llamada presencia originaria, que sí encontramos en la *Crítica*. Así mismo podemos afirmar que por este carácter compulsivo y asistemático de su escritura, muchas de sus obras surgen como respuestas a las interrogantes o lagunas presentes en otras partes de su obra. Esto nos permite ver ya que el pensamiento de Sartre está en constante superación. Él mismo confiesa que “*El Ser y la Nada* es una ontología de antes de la conversión” (1983, p. 13, traducción nuestra), lo cual viene a avalar lo que hemos dicho con respecto a la obra de 1943.

Por otra parte, queremos insistir en el hecho de que los meses que pasó en el campo de prisioneros rodeado de otras personas (entre las que se encontraban los sacerdotes que le impulsaron a escribir *Bariona*, y con los cuales leyó y discutió sobre *Ser y Tiempo* de Heidegger), generaron en él, en nuestra opinión, la semilla de un cambio de visión respecto al para-sí y su relación con los otros, que no se hará patente sino después, en los *Cuadernos* y en la *Crítica*. A partir de esta experiencia, consideramos que Sartre empezó a comprender la necesidad de la asociación entre los individuos y la posibilidad de que la relación entre las libertades no fuese un conflicto.

La *Crítica*, como hemos señalado, (y antes, los *Cuadernos*, aunque no habían sido publicados), plasmará este cambio ocurrido en nuestro autor; un darse cuenta de que, para que los postulados del marxismo generen una praxis exitosa, han de verse avalados por un sustrato metafísico que contemple el éxito en las relaciones con los demás, si no como cualidad esencialmente inherente, al menos como posibilidad. De allí la aceptación del *Mitsein* de Heidegger, después de haberlo criticado tan duramente en 1943. Comprensible se hace que para 1960 (año en que se publicó la *Crítica*) las ideas de Sartre respecto del otro hayan cambiado tan radicalmente. Con esto queremos insistir en nuestra idea de que, en Sartre, lo propio no es destruir sus ideas con el paso del tiempo, sino

completarlas y desarrollarlas. Acaso sea a propósito que nuestro autor deje algunas de sus ideas capitales en un estado larvario, con posibilidad de desarrollo ulterior, no sólo para él, sino para los que quieran interpretarlo. Veamos como se expresa de los *Cuadernos*: "Publicados después de mi muerte estos textos permanecen inacabados, tal cual son, oscuros, puesto que allí formulé ideas que no están todas desarrolladas. Le tocará al lector *interpretar a dónde podían haberme llevado*" (SARTRE, 1976, p. 208, traducción y subrayo nuestro).

Ofreciendo una visión horizontal de la moral sartreana, proponemos considerar el siguiente orden: *El Ser y la Nada* como planteamiento inicial, la *Crítica*, como solución parcial, y los *Cuadernos*, como el texto en el cual se sientan las bases para una solución definitiva. Sin embargo, la historia y el sentido común parecen decirnos que estamos errados. Estamos debatiendo una cuestión moral y *El Ser y la Nada* es ante todo un ensayo de ontología, la *Crítica* es más bien un discurso acerca de la praxis humana en tanto que dialéctica y ya hemos dicho en qué circunstancias fueron publicados los *Cuadernos*. Esta situación nos permite ver que la *Crítica*, a diez años de los *Cuadernos* y veinte de *El Ser y la Nada* disminuye al mínimo la conflictividad de ésta obra, pero no en el grado en que traducen las ideas de los *Cuadernos*. Lo que no podemos olvidar es que la *Crítica* fue escrita en la época en que Sartre se sentía profundamente atraído por el marxismo, y esto imponía a su obra orientación y límites. Nos aventuramos a decir que, si los *Cuadernos* hubiesen sido corregidos, completados y ordenados por el mismo Sartre, muchos de los planteamientos de la *Crítica* perderían su razón de ser, o habrían sido desarrollados de otra manera.

Retomando las afirmaciones de Fernet-Betancourt, nos parece que las posibilidades de

desarrollo que se derivan de los *Cuadernos* pueden y deben redundar en una praxis renovada. Si la idea de *conversión* da pie a una "cultura de la finitud" y la cultura es, como todo actuar humano, praxis, nada obsta para que se hable de una "praxis de la finitud" o "praxis auténtica", en la que, por el reconocimiento de la propia limitación y la del otro, se generen estructuras de asociación que pese a lo inevitable de la rareza en muchos casos, ésta pueda ser desplazada como causa de conflicto en las relaciones de alteridad. Como este planteamiento excede los límites de nuestro trabajo y requiere una más profunda elaboración, dejamos esta idea para investigaciones posteriores.

Vamos ahora a referirnos nuevamente a la última etapa de la vida de Sartre y sus consecuencias para su obra. A partir de los sesenta y seis años, Sartre pierde la vista del ojo izquierdo¹⁴. Males diversos propios de la edad, pero también del uso vertiginoso que ha hecho de su cuerpo, sobre todo en aras de escribir su obra, van ahora a manifestarse. Para nuestro autor, lo más frustrante de todo esto es el problema visual, que le obliga a depender de otras personas, sobre todo para continuar su obra. Es así que, tal como ya hemos visto, en los últimos tiempos, tuvo que desarrollar sus ideas mediante el diálogo con su secretario, de quien ya hemos señalado su condición de ex-maoísta y su proceso de retorno a sus raíces en el momento de su trabajo común con Sartre. Hemos hecho referencia también a las razones por las cuales un gran filósofo judío, Emmanuel Lévinas, entra también indirectamente en el diálogo entre el gran pensador y Benny Levi, su secretario. Éste como ya sabemos, pronto se convierte en un interlocutor válido, y con él Sartre decide escribir un libro en común, e incluso parte de los diálogos grabados por ambos decide Sartre que sean publicadas como entrevistas en *Le Nouvel Observateur*, revista de gran tirada. Esta publicación se produce pocas semanas antes de su muerte¹⁵, Como ya hemos dicho, estas

⁽¹⁴⁾ Ya a la edad de cuatro años había perdido la vista del ojo derecho.

⁽¹⁵⁾ En *Le Nouvel Observateur*. Paris, números 800, 801 y 802, de fechas: 10-16 de Marzo; 17-23 de Marzo y 24 al 30 de Marzo de 1980. Sartre murió el 15 de abril siguiente.

entrevistas desataron muchas polémicas, sobre todo en el entorno de Sartre, pues daban al traste con muchas de las ideas defendidas por él.

Insistimos en no compartir la tesis del secretario que, aprovechándose de la senilidad del autor lo lleva a destruir las ideas clave de su pensamiento. Y es que, un vuelo rasante por estos "momentos" del pensamiento sartreano nos ha permitido ver que existe siempre un hilo conductor que no falta en ninguno de los cambios por los que ha pasado su pensamiento. Nunca falta en sus planteamientos *la libertad*, piedra angular de su filosofía. Las categorías ontológicas fundamentales no desaparecen aquí tampoco. La variante viene dada por las consecuencias éticas diferentes que se deducen de la misma ontología original. Mejor aun, los sucesivos avances del pensamiento sartreano en torno al problema de la alteridad, que es el que aquí nos ocupa, nos dejan ver ahora las *otras* posibilidades que, en un primer momento, estaban veladas.

Dijimos que la conflictividad presente en *El Ser y la Nada* puede y debe leerse como denuncia de lo que pasa cuando, a causa de la mala fe, se vive exclusivamente en función del para-otro. Y aunque esta misma obra nos dice que es posible que la conciencia salga de la mala fe, es en los *Cuadernos* donde se nos presenta la otra cara de la moneda, la nueva meta (el mutuo reconocimiento) a la cual podemos arribar desde un mismo punto de partida (la libertad de cada conciencia). Lo mismo podemos decir de las últimas ideas de Sartre y, en menor grado, de la *Crítica*. En suma, creemos hay detrás de esta aparente divergencia, *un solo Sartre*. Es el mismo Sartre que se completa y se perfecciona cada vez que su propia praxis le indica que sus ideas necesitan ser revisadas y enriquecidas. Un Sartre que, en resumidas cuentas, logra su ideal de una filosofía "de lo concreto", en tanto que reconoce que la concreción de la experiencia es la que irá

aportándole las soluciones, no sólo de los nuevos problemas, sino también de los de siempre.

Para concluir: la alteridad sartreana y la moral cristiana

Para concluir, queremos realizar un ejercicio interesante: buscar los puntos en que esta siempre discutida continuidad del pensamiento sartreano y la moral cristiana pueden entrecruzarse. Extrapolando un poco las ideas de la hermenéutica de Gadamer, sobre todo en lo tocante a su vertiente heideggeriana, que afirma como crucial nuestra pertenencia a una *tradición* que "nos habla" a través de los textos, o la idea del ser que se expresa a través del Dasein, que encontramos en ese último autor a partir del "giro lingüístico", queremos presentar la idea de un Sartre cercano a la moral cristiana. Hemos observado con atención cómo en nuestro autor ha habido una evolución, un ir avanzando hacia la elaboración definitiva de su pensamiento con respecto a la alteridad, que redundó en la afirmación de la reciprocidad, la solidaridad, la responsabilidad... Vemos que esta matriz de pensamiento, que paulatinamente se ha ido dejando ver en la filosofía sartreana¹⁶, está en plena comunión con lo que para los cristianos es una moral en la cual cada individuo es responsable de sí, pero también de su hermano, su prójimo.

La visión pesimista de las relaciones humanas que subyace en *El Ser y la Nada* la hemos interpretado como la denuncia de una vida en la mala fe, inauténtica. Para ilustrar esto una vez más, queremos citar al monje trapense Thomas Merton, acerca del proyecto de esta mala fe (que llega a su punto culminante con la pretensión de ser un en-sí-para-sí):

Es un pecado original en el sentido más puro, aunque Sartre jamás utiliza el término [...] Buscar la integración del En-Sí y el Para-Sí en uno mismo es tratar

⁽¹⁶⁾ Incluso en muchas de las interpretaciones que después de su muerte ha recibido su pensamiento.

de ser Dios, es decir lo que Sartre llamaría esencia estática, naturaleza pura o sujeto como objeto de eternidad. (puro narcisismo, o consumir el truco metafísico final de comerse la torta y poseerla)” (MERTON, 1998, p. 38, subrayo nuestro).

Si esto puede leerse así, creemos que no es descabellado ver en esta denuncia que hace Sartre desde su perspectiva, la voz misma de la Trascendencia que llama a los seres humanos, a no vivir únicamente de lo que los demás piensen de ellos. Con razón Cristo aconsejará: “cuidad de no practicar vuestra justicia delante de los hombres para *ser vistos* por ellos” (Mt 6, 1)¹⁷ La actitud que Jesús condena aquí es la de quienes quieren ser vistos por los demás para que los alaben y los tomen como modelo. Y esta mala fe es también la característica más resaltante de lo que aparece en el proyecto de seducción que es el amor inauténtico, tal como Sartre muestra en su análisis del amor¹⁸ en *El Ser y la Nada*: atraer la mirada del otro para que me considere el principio de su realidad y el límite objetivo de su libertad.

Asumiendo el contenido de los *Cuadernos*, podemos ver ahora con mayor claridad *El Ser y la Nada* como la denuncia del irrealizable intento de ser Dios, por parte de los existentes, en la medida en que buscan autofundarse. En esta línea, los *Cuadernos* anuncian la caída del yo egoísta, para vivir en función de la mutua comprensión, que es fruto de la conversión a la finitud. Podemos decir que esto coincide con una de las condiciones que Jesús pone a los que quieran seguirle, “niéguese a sí mismo” (Mc 9, 23). De manera que el primer

paso para la vida “en Cristo” es la “conversión”, conversión a la propia finitud; pues todo el que se adhiere a una postura religiosa, ha de hacerlo sobre el presupuesto que el Dios en que cree le es superior y que, frente a él, se es simplemente finitud, contingencia.

Lo que en Sartre se ha llamado “existencia auténtica”, y que es fruto de la *conversión moral* nos deja entonces un *proyecto humano* bastante cercano a lo que en la práctica han de hacer los discípulos de Cristo. Nos parece que el mismo Cristo viene a ser el más claro exponente de lo que ha de ser una existencia auténtica. Él supo oponerse al pretencioso proyecto de sus semejantes de fundar la realidad en su propia contingencia y limitación, y sentó las bases de una vida moral que ilustra a las otras conciencias para que *sean realmente libres, y vean por la libertad de los otros [...] Mejor que nadie, Jesús supo vivir su propia libertad como un don gratuito para los demás, porque “no ha venido a ser servido, sino a servir [...]”* (Mc 10, 45). Por último, la *conversión moral*, en tanto que reconocimiento de los límites impuestos por la propia facticidad y finitud es un interesante ejercicio de humildad, la primera de las virtudes cristianas. “[...] aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón” (Mt 11, 29).

El existencialismo de Jean-Paul Sartre “es, ante todo una filosofía de la libertad. Es esto lo que ha impedido que, a pesar de su pesimismo y negativismo, caiga en una posición desesperada”¹⁹. Esta piedra angular del edificio sartreano encaja sin lugar a dudas en la concepción moral cristiana. Y esto se hace más evidente a la luz de la evolución que hemos podido apreciar en las diferentes etapas

(17) Nótese que en la cita del Evangelio hemos subrayado la expresión “ser vistos”.

(18) El proyecto que Sartre describe como amor, en *El Ser y la Nada*, es inauténtico, está afectado de mala fe, en virtud de que su objetivo es atraer la mirada del otro, provocar en él la fascinación y el amor, que no es otra cosa que el sometimiento voluntario de la libertad del prójimo ... “existir a priori como el límite de esa libertad; es decir, ser dado a la vez con ella y en su surgimiento mismo como el límite que aquélla debe aceptar para ser libre.” SARTRE, Jean Paul. *El Ser y la Nada*. Op. Cit., p. 460.

(19) COMESAÑA SANTALICES, Gloria M.: *alineación y Libertad: la doctrina sartreana del otro*. Op. Cit., p. 99. La cita concluye diciendo: “Porque su pesimismo no es más que la lucidez llevada al extremo. Cuando la libertad se impone, y ella acaba siempre por imponerse, el pesimismo deja su lugar a un realismo optimista y comedido, del cual la *Crítica* y la vida misma de Sartre, son los mejores ejemplos”.

de su concepto de alteridad. El punto de partida de la moral cristiana, es ante todo la libertad, pues Dios "quiso dejar al hombre en manos de su propia decisión" (Si 15, 14). Esta libertad, como "esencia" de la existencia humana, encuentra su realización más propia en las relaciones intersubjetivas. Así, en el orden práctico, el mensaje de Cristo es ante todo, mensaje de libertad. Ceteramente afirmará en esta línea San Pablo que "para ser libres nos ha liberado Cristo" (Gal 5, 1) ¿Y no tiene que ver esto con el recíproco reconocimiento de libertades que surge de la conversión a la propia finitud?

Es, entonces, la idea de libertad la que nos permite encontrar este puente de conexión entre Sartre y el cristianismo, permitiéndonos realizar una lectura del pensador ateo (¿?) provechosa para cualquier creyente. Hablando ya totalmente desde nuestra postura teísta, nos parece posible afirmar que la Trascendencia misma ha ido expresándose a través de un pensamiento que, a primera vista, se define como ateo, pero que, en los diversos puntos que hemos estudiado, se acerca a una moral basada en la fe en la Trascendencia. Porque la moral sartreana habría sido, y es ante todo, una moral de la libertad, y creemos que es factible que estas ideas, lejos de alejarlo de Dios, lo hayan ido acercando progresivamente a él. Más aún, pensamos que el proyecto moral que se construya a partir de estas ideas primigenias ya no puede contradecir en nada lo que hacen y deben hacer los cristianos. El "ateísmo coherente" (1980, p. 59). de Sartre resulta ser menos agresivo e inflexible de lo que parecía.

Bibliografía

SARTRE, Jean- Paul: *Teatro I: Las moscas, A puerta cerrada, Muertos sin sepultura, La mujerzuela respetuosa, Las manos sucias*. Buenos Aires: Editorial. Losada. 1971.

_____ *Cahiers pour une morale*. París: Gallimard. 1983

_____ *Crítica de la Razón Dialéctica*. Buenos Aires: Losada. 1970.

_____ *El Existencialismo es un humanismo*. Madrid: Orbis, S.A. 1980.

_____ *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada. 1981.

_____ *Situations X, Politique et Autobiographie*. París: Gallimard. 1976.

_____ *Situaciones X, Autorretrato a los 70 años*. Buenos Aires: Losada. 1977.

_____ *Un theatre de situations. Textes choisis et présentés par Michel Contat et Michel Rybalka*. Paris: Gallimard. 1973.

Otros autores:

BORGUESI, Massimo: El Filósofo francés y la natividad de Jesús. En: *Revista Internacional 30 días en la Iglesia y el mundo*. N. 1, Enero 2004.

COMESAÑA-SANTALICES., Gloria M.: *Alienación y libertad. La doctrina sartreana del otro*. Valencia-Venezuela: OLIJS, Universidad de Carabobo. 1980.

_____ .Jean Paul Sartre, filósofo de la disidencia en: *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social. Universidad del Zulia. Maracaibo: Año 3. N. 5. 1998.

CONTAT, Michel et RYBALKA, Michel: *Les Ecrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

CORDUA, Carla: *Gerencia del tiempo. Ensayos sobre Sartre*. Consejo de Publicaciones, Universidad de los Andes. Mérida-Venezuela, 1994.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Introducción a Sartre*. México: Ediciones de la Universidad de La Salle. 1989.

JEANSON, Francis: *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Buenos Aires: Siglo XX. 1968.

LÉVY, Bernard-Henri: *El Siglo de Sartre*. Barcelona: Ediciones B. 2001.

MARÍAS, Julián: *Sobre el Cristianismo*. Barcelona: Planeta. 1997.

MERTON, Thomas: *Diario de un ermitaño. Un voto de conversación. Diarios 1964-1965*. Buenos Aires: Lumen. 1998.

NIETO CÁNOVAS, Cecilio: *Sartre*. Madrid: del Orto. 1999.

VERNEAUX, Roger: *Lecciones sobre Existencialismo*. Buenos Aires: Club de Lectores. 1984.

Hemerografía y otros:

BIBLIA DE JERUSALÉN. Bilbao, Desclée de Brouwer, S.A. 1998.

LE NOUVEL OBSERVATEUR. N. 800 (10-16 Mars); N. 801 (17-23 Mars); N. 802 (24-30 Mars), Paris, 1980.

Sartre: o *nada* como ultrapassagem do *ser*

Sartre: the nothing as overcoming of the being

Maria Helena Lisboa da CUNHA
Departamento de Filosofia do IFCH/UERJ

Resumo

A filosofia existencialista de Jean-Paul Sartre sustenta-se sobre três princípios básicos: O primeiro princípio postula a prioridade da *existência* sobre a *essência*. O segundo princípio diz respeito ao primado da *subjetividade*. E o terceiro, sobre a *liberdade* constitutiva do projeto humano. O presente texto tem a intenção de abordar estas questões-chaves para a compreensão do universo existencial, ético e político do homem contemporâneo.

Palavras-chave: subjetividade, nada, projeto, ser, liberdade.

Abstract

The existentialist philosophy of Jean-Paul Sartre support on three essential principles: initially it is based on the priority of the existence on the essence. Secondly, it is based on the primacy of subjectivity. And thirdly, on freedom constitutive of the human project. This paper intends to make available these key questions for understanding the existential, ethical and political universe of the contemporary man.

Keywords: *subjectivity, nothing, project, being, freedom.*

“O homem é antes de mais nada um projeto que se vive subjetivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa podre ou uma couve-flor” (SARTRE, 1962, p.183).

Em outra ocasião¹ afirmamos que o pensamento nietzschiano “não busca a formulação de um sistema teórico, mas a experiência estética da vida. Assim como Nietzsche, “a dinamite” que

filosofava “a golpes de martelo” como ele mesmo afirmava, Sartre não é um pensador de regras e sistemas mas da consciência e do sujeito que constrói o significado e a sua liberdade: “a vida

⁽¹⁾ Cunha, M. H. L. *Nietzsche, Espírito-artístico*, p. 13.

como “para-si” em sua entificação do ser, o “em-si” do mundo, que os gregos vislumbraram como o abisso, ou os terrores da existência e para isso criaram a arte como um “véu de maia” que os salva de si mesmos e do medonho da realidade que os circunda. Afirma Nietzsche, em *A Origem da tragédia*, “somente enquanto fenômeno estético é que a existência e o mundo eternamente se justificam” (NIETZSCHE, 1977, apud Cunha, M. H., 2003, p. 13).

No pólo oposto, Sartre não constrói uma *estética da existência* ancorada no *trágico* como condição *sine qua non*, como é o caso para Nietzsche; sua preocupação é ética, “[...] devemos comparar a escolha moral com a construção duma obra de arte” (SARTRE, 1962, p. 221), não no sentido de uma moral estética estabelecida por regras *a priori*, um certo *cânon* estético como a regra de ouro na Grécia, mas no sentido de que a moral há de se fazer, fazendo, sem valores pré-estabelecidos, como se faz um quadro ou se escreve um texto, uma situação criadora: “O que há de comum entre a arte e a moral, é que, nos dois casos temos criação e invenção” (SARTRE, 1962, p. 223). Há uma obra póstuma reunida nos *Cahiers pour une morale*, editado pela Gallimard, onde o autor atravessa os conceitos de valor, liberdade, responsabilidade e compromisso, conceitos basilares do universo sartriano e de toda uma geração à qual faço parte e que a deixaram marcada para sempre como a “geração pós-exis-tencialista” dos anos 50 e 60. Não me deixam mentir as filmografias existencialistas de Michelangelo Antonioni cujos filmes antológicos como *A Noite*, tendo como protagonista a legendária Jeanne Moreau, *O Grito*, *A Aventura* com Mônica Vitti; a de Luchino Visconti, com *Váguas estrelas da ursa maior* com Cláudia Cardinale e Marcelo Mastroiani e a de Federico Fellini, todo um caudal registrando o sem sentido do mundo aliado à angústia que geram as escolhas entre as múltiplas possibilidades que este nos apresenta e a facticidade da existência; o filme mais celebrado desse caudal foi *A Doce vida* (*La Dolce vita*) de Fellini tendo

como protagonista a esplendorosa e louríssima Anita Ekberg, de fartos seios.

No existencialismo de Sartre, a consciência ultrapassa a subjetividade entendida na concepção clássica como conteúdo da consciência, distanciando-se do seu objeto (só o animal vive colado às coisas, imerso no mundo não sendo, portanto, livre), o que a leva a projetar-se para além dele mesmo, ultrapassando-se em direção ao futuro, para se estilhaçar na angústia do compromisso: “o homem está constantemente fora de si mesmo, é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentais que ele pode existir” (SARTRE, 1962, p. 233-4). Por outro lado, esse distanciamento como “náusea existencial”: “A náusea não me abandonou, e não creio que me abandone tão cedo; mas deixei de sofrer com ela, não se trata já duma doença nem dum acesso passageiro: a náusea sou eu” (SARTRE, 1964, p. 216), desabafa Roquentin no romance homônimo, e “angústia existencial”, se compreendem pelas escolhas éticas e compromisso diante de um mundo que eu não escolhi mas ao qual estou para sempre atrelado: o homem encontra-se jogado e abandonado num mundo sem desculpas, “Assim, não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas” (SARTRE, 1962, p. 193), esquecido de Deus e de qualquer suporte externo que justifique a sua existência. Os suportes têm que ser encontrados na construção da subjetividade, o que se dá num campo experiencial e vivencial onde me encontro junto com todos os outros “para-si”; escolhendo-me “escolho”, também, a humanidade: “Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens” (SARTRE, 1962, p. 184-5). E acrescenta Sartre, “Escolher ser isto ou aquilo, é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos

escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos” (SARTRE, 1962, p. 185).

Sartre concebe o homem como liberdade em seu próprio ser, vale dizer, a liberdade o constitui como “para-si”, isto é, como consciência que sendo sempre “consciência de alguma coisa” não tem conteúdo, é vazia, por isso o fundamento da liberdade é o *nada*, direcionado para o “em-si” do mundo, eximindo-se de todo e qualquer determinismo. Sartre é radical, ele trabalha com a hipótese de um determinismo absoluto ou da liberdade absoluta, não há meio termo possível: ou a plenitude do “em-si ou o nada no coração do “para-si”. Por este motivo, a consciência precisa estar sempre se refazendo, arrancando-se do seu passado e projetando-se num futuro para não se estratificar no “em-si” das coisas. Esse direcionamento para um ser que é outro que não ela mesma, faz com que ela se coloque na posição de jamais coincidir com ele. Não há como se negar àquilo que somos estruturalmente: o homem é consciência, tem uma subjetividade e é responsável por ela.

No pensamento de Sartre o conceito de ser bifurca-se: ele pode ser “em-si”, entificado na sua completude e opacidade de coisa e então ele “é o que é”, à maneira do ser de Parmênides: “Necessário é o dizer e pensar que (o) ente é; pois é ser, e nada não é; isto eu te mando considerar” (PARMÊNIDES de Eléia, 1973, frag. 6, Simplicio, *Física*, 117, 2, p. 148), o que equivale a dizer que ele é idêntico a si mesmo, sua identidade é a de ser, sendo também indeterminado, sua determinação se dá quando relacionado com a consciência e na condição de fenômeno. O “para-si” ou consciência, é pura relação com o “em-si” do mundo, não existindo fora dessa relação logo, o para-si é o fundamento da negatividade e de qualquer relação: é a própria relação (SARTRE, 1953, p. 429). O nada só pode existir a partir de um ser que tenha o nada dentro de si, ele não pode proceder do « em-si » pois este sendo pleno é estático, não é capaz de se reinventar. Daí que o

“para-si” não tem identidade, sendo puro devir posto que projeto, projétel.

Existindo como liberdade, o homem é o fundamento dos valores, na gratuidade do seu ato, não se justificando, portanto, que adote este ou aquele valor, mas experimentando, ao contrário, a angustia da decisão: “só há realidade na ação; [...] 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 a sua vida” (SARTRE, 1962, p. 207), o que não significa que ele não possa existir na inautenticidade, como é o caso do conceito sartreano da *má-fé*: “Um homem embrenha-se na sua vida, desenha o seu retrato, e para lá desse retrato não há nada” (SARTRE, 1953, p. 208), [...] “Mas por outro lado, ele dispõe as pessoas à compreensão de que só conta a realidade, que os sonhos, as expectativas, as esperanças apenas permitem definir um homem como sonho malogrado, como esperança abortada, como expectativa inútil” (SARTRE, 1953, p. 208-9). No cômputo geral, “O que diz o existencialista é que o covarde se faz covarde, que o herói se faz herói; há sempre uma possibilidade para o covarde de já não ser covarde, como para o herói de deixar de o ser. O que conta é o compromisso total” (SARTRE, 1953, p. 211-2).

O conceito sartriano da *má-fé* é controvertido e leva a interpretações errôneas: “Se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível, e a franqueza deixará de ser seu ideal para tornar-se seu ser. Mas, o homem é o que é? » (SARTRE, 1953, p. 98). Sartre questiona até que ponto se pode conhecer o homem, sendo essa questão a pedra de toque da sua análise, vale dizer, “a condição de possibilidade da má-fé repousa no fato de que a realidade humana procura ser o que ela não é, e não seja o que é” (BORNHEIM, 1971, p. 50). O exemplo clássico dado por Sartre em *O Ser e o nada* é o do garçom do café:

Consideremos este garçom de café. Seus gestos são vivos e apoiados, quase demasiado precisos, quase demasiado rápidos, dirige-se aos consumidores. [...] Todo o seu comportamento nos parece um jogo. [...] Ele representa, diverte-se. Mas representa o que? [...] Representa ser garçom de café. [...] Sua condição é toda feita de cerimônia, os clientes exigem que a realize como cerimônia; existe a dança do dono da mercearia, do alfaiate, do leiloeiro, pela qual se empenham em persuadir seus clientes de que não passam de dono de mercearia, leiloeiro, alfaiate (SARTRE, 1953, p. 98-9).

Esses pressupostos apontam para uma impossibilidade de o homem coincidir consigo mesmo negando-se, pela própria estrutura ontológica do “para-si” pois, sendo devir, não pode coincidir com o “em-si” das coisas evadindo-se de si próprio, o que o faz representar sempre um papel na sociedade, personificar-se, isto é ser uma *persona*, desde que entendamos a etimologia do termo no contexto grego (*persona* = máscara dos atores da tragédia). Desse modo, o homem não está somente “condenado a ser livre”, esta liberdade o condena também a ser ator e o fundamento desse comportamento é o fato de o homem não poder existir ao modo como as coisas existem, por isso a “má-fé” consiste em fugir do que se é e embora o homem tenda ao ser, ele não é como deve ser: “Vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição” (SARTRE, 1953, p. 99). Porém, façamos a ressalva, representar significa exatamente não coincidir com a função que represento posto que não a sou quer dizer, eu não posso ser a máscara, colá-la ao meu

corpo de modo que eu dela não me diferencie, “o garçom de café não pode ser imediatamente garçom de café, no sentido em que o tinteiro é tinteiro e o copo é copo” (SARTRE, 1953, p. 99). E Sartre conclui: “Não posso dizer que sou eu quem está aqui nem que não o sou, no sentido em que se diz que “o que está em cima da mesa é uma caixa de fósforos”: seria confundir meu “ser-nomundo” com “ser-no-meio-do-mundo”. [...] Por toda parte, escapo ao ser - e, não obstante, sou” (SARTRE, 1953, p. 100). A esse respeito, lembremos o grande poeta português Fernando Pessoa, (1965, [456], “Tabacaria”, p. 365), o poeta das sensações metafísicas:

Fiz de mim o que não soube,
E o que podia fazer de mim não o fiz.
O dominó que vesti estava errado.
Conheceram-me logo por quem não era
e não desmenti, e perdi-me.
Quando quis tirar a máscara,
Estava pegada à cara.
Quando a tirei e me vi ao espelho,
Já tinha envelhecido.
Estava bêbado, já não sabia vestir o
dominó que não tinha tirado.
Deitei fora a máscara e dormi no vestiário
Como um cão tolerado pela gerência
Por ser inofensivo
E vou escrever esta história para provar
que sou sublime.

Sartre aponta o romance como o lugar privilegiado da subjetividade, universo fechado de um herói “problemático” no entender de Lukács, fato este que o faz utilizá-lo como meio de divulgação de sua obra mais densa, conceitual, tal como *O Ser e o nada*, *A Transcendência do eu e Crítica da razão dialética*. Sartre não pode renunciar a este privilégio a não ser renunciando também aos *Caminhos da liberdade*², à *Náusea*,

⁽²⁾ *Os Caminhos da liberdade* é uma obra composta por três livros: *A Idade da razão*, *Sursis* e *Com a morte na alma*, onde Sartre discute e divulga para o leigo, as teses basilares do existencialismo tais como o problema da liberdade, da responsabilidade, da relação com outrem, da facticidade da existência.

ao *Muro*, uma vez que seus heróis são sempre “engajados”, sua literatura é ação política expondo um homem “em situação”. No passado o homem tinha as respostas: a religião, a família, o rei, o Estado, o pai; no presente, o homem não tem mais respostas, então ele tem que reinventar tudo no contexto da “angústia existencial”, como é o caso da interrogação camusiana (CAMUS, 1964, p. 95): “Onde está o absurdo do mundo? Será esse esplendor ou a lembrança de sua ausência? Com tanto sol na memória, como pude apostar no absurdo?” O herói sartriano, sempre “proble-mático”, avança não por conquistas progressivas, mas por contestações cada vez mais radicais. De Mme. Bovary a Raskolnikof, protagonista do romance *Crime e castigo* de Dostoievsky, obra precursora do existencialismo por suas conceituações correlatas, de Raskolnikof a Roquentin de *A Náusea*, “Flaubert contesta o personagem vivenciado por Mme. Bovary. Raskolnikof contesta o valor de seus próprios atos, e o que Raskolnikof aprende finalmente, é que a sua questão não receberá resposta” (LECLERC, A., 1966, P. 71). Em *A Náusea*, a contestação de Roquentin diz respeito aos objetos tematizados por sua consciência; Em *A Idade da razão*, Mathieu contestará o fundo da própria consciência, à qual se relacionam os objetos do mundo. De uma maneira ou de outra, a náusea de Roquentin está lá desde o início. Trata-se de descobrir o que esconde a náusea:

O absurdo não era uma idéia na minha cabeça, nem um sopro da voz, mas aquela longa serpente morta a meus pés, aquela serpente de madeira. Serpente ou unha de carnívoro ou raiz ou garra de abutre, pouco importa. E sem formular claramente nenhum pensamento, eu compreendia que tinha encontrado a chave da Existência, a chave das minhas náuseas, da minha própria vida” (SARTRE, 1964, p. 220).

Enquanto Roquentin, desde o início, se encontra afastado do mundo: “Todo o existente

nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por encontro imprevisto”, em contrapartida, “a existência é uma plenitude que o homem não pode abandonar” (SARTRE, 1964, p. 228), o universo de Mathieu é o próprio mundo – a distância entre ele e o mundo cresce progressivamente até separá-lo definitivamente de tudo e de todos, libertando-o de todas as crenças, do peso das tradições, das obrigações sociais e até dos valores estéticos: “Ele é livre”, quer dizer, ele estava absolutamente desengajado, puro, não era mais nada, no entanto questiona, “Será isso a liberdade? Ele agiu, agora não pode mais voltar atrás; deve parecer-lhe estranho sentir atrás de si um ato desconhecido, que ele já quase não compreende e que vai transformar-lhe a vida. [...]” Não sei o que não daria para cometer um ato irremediável” (SARTRE, 1961, p. 301). Afirma, enfim, o protagonista, “a liberdade é o terror”, visto que assunção responsável de todos os atos, mesmo os mais banais, os mais mentirosos ou os mais absurdos, desde que não há nada por trás das aparências a não ser o fato de a existência ser absurda, sem sentido, demais: “Fico só. Só, porém não mais livre do que antes”. [...] Ninguém entrou a minha liberdade, foi a minha vida que a bebeu. [...] uma vida malograda” (SARTRE, 1961, p. 302).

Bibliografia

- BORNHEIM, G. A. *Sartre. Metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- CAMUS, A. *Bodas em Tipasa*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964. Tradução de *Noces e L'Été*.
- CAPALBO, C. *Fenomenologia e ciências humanas*. Rio de Janeiro: Âmbito Cultural Ed. Ltda, 1987.
- CUNHA, M. H. L. *Nietzsche – Espírito artístico*. Londrina: Edições CEFIL, 2003.
- FINK, E. *De La phénoménologie*. Paris: Minit, 1974.

GÓIS E SILVA, C. *Liberdade e consciência no existencialismo de Jean-Paul Sartre*. Londrina: UEL, 1997.

LECLERC, A. "De Roquentin a Mathieu". In *L'ARC*, Jean-Paul Sartre, n° 30, Paris, 1966.

PESSOA, F. *Obra poética*. Rio de Janeiro: Companhia Aguilar Ed., 1965.

SARTRE, J. P. *L'Être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1953.

_____. *O Existencialismo é um humanismo*. Trad. prefácio e notas de Vergílio Ferreira. Porto: Edit. Presença, 1962. Tradução de *L'Existencialisme est un humanisme*

_____. *A Náusea*. Trad. António Coimbra Martins. Lisboa: Publicações Europa-América, 1964.

_____. *Os Caminhos da liberdade. A Idade da razão*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

_____. *Os Caminhos da liberdade. Sursis*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

_____. *Os Caminhos da liberdade. Com a morte na alma*. Trad. Sérgio Milliet, São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1961.

_____. *O Muro*. Trad. H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Edit. Civilização Brasileira, 1963.

TROTIGNON, P. "Le Dernier métaphysicien". In *L'ARC*, Jean-Paul Sartre, n° 30, Paris, 1966.

A análise da “conduta interrogativa” e da “ausência” como vias de acesso ao não-ser em *L'Être et le Néant* (Notas sobre a questão do nada na filosofia de Jean-Paul Sartre)

The Analysis of the “interrogative behavior” and the “absence” as ways of access to the not-Being in L'Être et le Néant (Notes on the question of the nothing in the philosophy of Jean-Paul Sartre)

André Constantino YAZBEK

Mestre e Doutorando em Filosofia – PUC/SP

Resumo

A partir do exame da conduta interrogativa e da descrição da ausência em *L'Être et le néant*, obra capital de Jean-Paul Sartre, pretende-se lançar luzes sobre a *questão do Nada* enquanto manifestação do *não-ser* na realidade humana.

Palavras-chave: consciência, fenômeno, Nada, não-ser, ontologia-fenomenológica

Abstract

This article analyses the interrogative procedure and the description of absence presents in L'Être et le neant, Sartre's master piece, for to clear the question of nothingness how an expression of not-being in human reality.

Keywords: conscience, Nothingness, not-being, phenomenon, phenomenological-ontology.

1. A primazia da subjetividade e o Ser da consciência

Em conformidade com a fenomenologia de Husserl, Sartre pretende descrever o campo objetivo circundante (Em-si) pelo prisma da subjetividade. Para tanto, urge descrever minuciosamente a própria consciência, e do subjetivo chegar ao objetivo, do particular chegar ao geral.

A ênfase do pensamento sartreano no que poderíamos denominar de “razão subjetiva” reflete uma certa fidelidade do filósofo também ao *cogito* cartesiano. Ora, sem a nossa consciência o mundo objetivo nada significaria, já que ele se auto-ignora como existente. Grife-se com força que não se trata aqui de uma filosofia subjetivista ou individualista, posto que em Sartre o subjetivo está sempre atrelado ao objetivo, o pensamento acha-se ligado

à ação prática, o homem e o mundo nunca se apartam. No entanto, é pela subjetividade que se inicia a investigação da intersecção entre as duas regiões ontológicas do pensamento de Sartre. Destarte, não se deve inferir imediatamente daí que haja algum privilégio ontológico do “sujeito” em relação à “coisa”. Aliás, Bernard-Henri Lévy chega mesmo a sugerir-nos exatamente o contrário:

Ele [Sartre] acreditava na consciência, certo. Ele afirmou e reafirmou suas prerrogativas. Mas, não contente de dizer-nos que ela é segunda, tardia, não contente de repetir que as coisas estavam aí antes de sua chegada, ele nos assegura que ela é sobretudo mais pobre e que é do outro lado, o do em-si, isto é, das coisas ou dos corpos, que refluíu o peso, a plenitude, a dignidade e a riqueza do ser (LÉVY, 2000, p. 223).

Ainda assim, não se deve deixar de levar em conta que *L'être et le néant* é fundamentalmente uma síntese que parte da afirmação da primazia da subjetividade, e que permanece ancorado nas categorias psicológicas das primeiras obras de Sartre. Neste sentido, o caráter notadamente abstrato de *L'être et le néant* é consequência da compressão de grande variedade de problemas filosóficos heterogêneos dentro das categorias elaboradas com base na inspiração anterior de Sartre na psicologia filosófica. Segue-se daí que as notórias dificuldades de compreensão do ensaio sartriano são oriundas principalmente do caráter incomodamente estranho do tom subjetivo em que a obra foi composta, apresentando uma síntese compreensiva do homem e do mundo sob seus aspectos subjetivos, e na qual a objetividade emerge amplamente mediada e transmutada dentro das categorias da subjetividade existencialista do pensamento de nosso autor. Donde percebe-se o peso da descrição do Ser da consciência.

Portanto, para além das questões específicas ventiladas aqui, por hora é suficiente apenas que se grife o seguinte: a função do Ser no pensamento

de Sartre só se desvela plenamente através do estudo da consciência, ou seja, da dimensão propriamente humana. Neste sentido, todo e qualquer tipo de determinação que o Ser possa sofrer advém-lhe precisamente da consciência que o intenciona. É a partir da interrogação sobre o Ser da consciência que Sartre procura estabelecer a relação entre os dois domínios opostos de sua ontologia: o do Ser e o do Nada – entendido aqui como a consciência, posto que, se a oposição entre os dois domínios ontológicos é radical e a consciência é fundamentalmente *outro* que *não* o Ser Em-si, por conseguinte, ela só pode ser o “nada”, um “nada” de Ser. Nesse sentido, contrapondo-se ao entendimento heideggeriano, Sartre afirmará, ainda em seu *Diário de Guerra*, o Nada característico do Ser da consciência:

O em-si reveste a consciência para ser ultrapassado, por ela, no Nada. Mas não, como pensa Heidegger, no Nada que retém o mundo em si: no Nada que a consciência é, ela mesma. A consciência [...] ultrapassa o mundo rumo a si mesma. Ela é investida, é atravessada pelo em-si na medida exata em que é atravessada pelo Nada (SARTRE, 1983, p. 221).

Pois bem, vejamos então como Sartre procede em sua elucidação do “nada” enquanto fundamento ontológico da consciência.

2. Da interrogação à experiência “pré-judicativa”: a negação sob um fundo de Ser

A propósito de estabelecer um liame entre as duas regiões do Ser explicitadas pelas análises precedentes, Sartre afirma que devemos interrogar – “com toda ingenuidade” – a totalidade “homem-no-mundo”. Somente a partir desta interrogação poderemos atingir a totalidade sintética da qual tanto a *consciência* como o

fenômeno são apenas momentos. De tal sorte que a relação entre as regiões do Ser deve ser perscrutada a partir de uma fonte primitiva oriunda da própria estrutura desses seres. Dessa forma, a questão da união de duas regiões de Ser será entendida como a questão de se apreenderem os perfis do concreto, ou seja, da síntese, descartando-se definitivamente o método de analisar componentes. A relação ôntica homem/mundo deve ser investigada enquanto uma síntese concreta. É sob o crivo da inflexão hermenêutica-fenomenológica heideggeriana que Sartre irá sublinhar a expressão *ser-no-mundo* enquanto elemento indicativo de uma unidade indissolúvel entre o homem e o mundo. Note-se que é justamente na seqüência dessa indicação de uma síntese concreta que Sartre pretende esclarecer as relações entre ambos os termos ontológicos perscrutados – sua investigação terá como ponto de partida os próprios comportamentos humanos.

De saída, adverte-nos Sartre, nossa própria atitude interrogativa em relação ao estabelecimento de uma intersecção entre os dois domínios ontológicos do Ser e do Nada revela-nos já uma conduta humana, ou seja, uma conduta do “homem-no-mundo”; fato que, justamente por isso, há de nos revelar algo acerca do homem, do mundo e da relação que os une: qualquer pergunta que se possa formular acerca do que se constitui efetivamente a relação homem-mundo, isto é, acerca das condições de possibilidade desta relação, há de partir do princípio de que o que se investiga é um *jorro de Ser* primordial, do qual as condutas humanas são vivências *pré-reflexivas* objetivadas e não afecções subjetivas que se revelariam apenas na reflexão. Desse modo, Sartre estabelece de saída que é a partir das próprias condutas humanas que poderemos iniciar nossa investigação da relação “homem-mundo”.

Seguindo-se os passos de Sartre, partiremos de uma constatação: qualquer homem pode emitir um juízo sobre o Ser, independente do valor de verdade deste juízo. Pois bem, essa capacidade

por si só nos indica que, de maneira especial, não somos exatamente como o Ser. Como vimos, o Ser rege-se pela identidade de *si a si*, sem relação interna ou externa possível e, portanto, é algo que se auto-ignora e não poderia emitir juízo algum sobre si mesmo ou sobre o que quer que seja – está fechado em sua plena positividade, está encerrado *em si* mesmo sendo *o que é*. Ora, a consciência é justamente essa propriedade que o Ser não possui de se dirigir a *si* mesmo e às coisas do mundo. Justamente por não estar encerrada *em si* – ou seja, por *não* ser plena positividade – a consciência pode exprimir juízos sobre os objetos, interrogar-se a respeito deles e de *si* mesma, colocando em questão seu próprio Ser. Há uma diferença qualitativa que separa a nossa consciência das coisas do mundo. Neste sentido, a *concretude* mundana de nossa simples constatação põe em destaque um fato capital: em diversas modalidades de comportamento, o homem encontra-se com o negativo.

Eis o ponto nevrálgico a ser destacado: uma das condutas eminentemente humanas é a conduta interrogativa, que, como tal, implica um Ser que questiona e outro que é questionado e supõe, nela mesma, uma relação original do homem com o Ser Em-si. De tal modo que a interrogação surgirá no horizonte sartriano como o primeiro comportamento apontado pelo filósofo em sua busca da origem da relação homem e mundo e da própria negação:

Ora, a própria interrogação nos oferece a conduta desejada: este homem que eu sou, se o sinto tal qual é neste momento no mundo, se constato que ele se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa. No momento em que pergunto: ‘Há uma conduta que possa me revelar a relação do homem com o mundo?’, faço uma interrogação. [...] [a atitude interrogativa] é uma atitude humana dotada de significação. O que nos revela esta atitude? (SARTRE, 2001, p. 38).

Mais do que um simples conjunto objetivo de palavras, a interrogação é dotada de profunda significação humana. Em toda interrogação ficamos ante o Ser que interrogamos: de certo há um Ser que interroga e outro ao qual se interroga – neste sentido, a conduta interrogativa não é a relação primitiva do homem com o Ser Em-si, mas certamente a pressupõe. Outro aspecto importante é que sempre interrogamos o Ser interrogado *sobre* alguma coisa: o interrogado é interrogado “sobre algo”, e esse “sobre algo” faz parte da transcendência do Ser – minha interrogação é sempre dirigida para o Ser ou para as maneiras de ser do interrogado, ou seja, do Ser mesmo. Há que se notar que, sobre o fundo de uma familiaridade “pré-interrogativa” – posto que quem interroga deve dirigir sua interrogação a algo que lhe é acessível, logo, de certa forma, familiar; pressupõem-se aqui mais uma vez uma relação original da consciência com o Ser -, aguardo pacientemente uma revelação de Ser ou de uma maneira de Ser. No entanto, a relação originária da consciência com o Ser, pressuposta pela interrogação é ambígua, pois admite duas respostas, a afirmativa e a negativa. Eis o ponto de inflexão: aquele que interroga, pelo fato mesmo de interrogar, fica em estado de “não-determinação”, ou seja, não sabe se a resposta que lhe será revelada pelo Ser será afirmativa ou negativa. Em conclusão, Sartre dirá que a interrogação é uma “ponte” lançada entre dois “não-seres”: o não Ser do saber no homem, e a possibilidade de não Ser no Ser transcendente – ou seja, a possibilidade da resposta negativa por parte do Ser. Assim, a pergunta encontra a negação no sujeito (o nada de saber do sujeito, visto que pergunta) e no Ser transcendente, ou seja, no objeto. A estes dois seres, Sartre introduzirá mais um: o “não-ser” limitador – oriundo precisamente do fato de que a pergunta encerra a existência de uma verdade, de tal modo que, ao perguntar, o investigador espera uma resposta objetiva que lhe diga que o objeto é assim e não de outro modo; dessa forma, a verdade, enquanto diferenciador de Ser, introduz o “não-ser” limitador como

partícula determinante da pergunta: ao responder determinada interrogação, digo que tal objeto apresenta tais e tais características e, ao fazê-lo, nego-lhe todas as demais características.

A possibilidade permanente do “não-ser”, tanto fora de nós como em nós mesmos, condiciona absolutamente todas as nossas interrogações sobre o Ser e revela-nos que estamos rodeados de nada: toda questão pressupõe uma certa compreensão “pré-judicativa” do “não-ser”. Aliás, Sartre faz notar que é também o “não-ser” que vai circunscrever a resposta: aquilo que o Ser será vai se recortar necessariamente sobre o fundo daquilo que ele não é.

Grife-se com atenção a assertiva sartriana: “Qualquer que seja a resposta, ela poderá ser formulada assim: ‘O ser é isto e, fora disto, nada’” (SARTRE, 2001, p. 40). Portanto, nessa modalidade particular de conduta que é a interrogação, o “não-ser” emerge como a manifestação de um novo componente do real.

A partir deste itinerário teórico e conceitual, Sartre hipotecará todos os seus esforços a fim de descobrir a densidade desse “não-ser” – ao filósofo impõe-se a tarefa de averiguar de que modo o nada pertence ao real. Nesse sentido, tendo como ponto de partida o plano fenomenológico – ou seja, a descrição de certas experiências –, Sartre procura atingir o fundamento do Ser da consciência, que será precisamente o “nada”, indicado pela presença constante do “não-ser” na conduta interrogativa considerada acima. Donde sua crítica a Hegel: contra o filósofo alemão, que considera o ser e o nada meras “abstrações vazias”, “[...] é preciso recordar aqui [...] que o ser é e que o nada não é” (SARTRE, 2001, p. 50). Sartre busca ressaltar a presença do negativo em outros comportamentos humanos – se, com efeito, é impossível diminuir a plena positividade do Ser, também é-nos ilusória a desconsideração do fato de que o homem se defronta com o negativo.

Desde já nos postamos diante da pergunta capital para se determinar a relação entre as

negações, o “não-ser” manifesto por elas e o “nada”: “[...] a negação, como estrutura da proposição judicativa, está na origem do nada – ou, ao contrário, se é este nada, como estrutura do real, que é a origem e o fundamento da negação?” (SARTRE, 2001, p. 41).

O negativo fundamenta o nada, ou o nada fundamenta o negativo? Sartre aqui abandona o plano da descrição fenomenológica e se alça ao nível especulativo. Se o problema do Ser remeteu-nos ao da interrogação como conduta eminentemente humana, o problema da interrogação agora nos leva ao Ser da interrogação.

A primeira determinação concentra no fato de que a negação aparece sempre sobre o fundo primitivo de uma relação entre o homem e o mundo: o mundo jamais revela seus “não-seres” a quem não os colocar como previamente possíveis – inversamente, o “não-ser” surge circunscrito aos limites de uma espera humana: é justamente porque eu *esperava* encontrar dez reais em meu bolso que não encontro *senão* cinco.

Em primeiro lugar urge aparar algumas arestas. A negação, como já foi dito, não é somente qualidade do juízo: a questão se formula por um juízo interrogativo, todavia não se trata aqui de juízo, mas sim de conduta “pré-judicativa”, uma vez que posso interrogar com o olhar, com gestos, etc... A interrogação me mantém frente ao Ser, e esta relação com o Ser é uma relação de Ser da qual o juízo constitui apenas expressão facultativa:

Da mesma forma, não é necessariamente um *homem* que o questionador questiona no ser: esta concepção da interrogação, tornando-a um fenômeno intersubjetivo, descola-a do ser ao qual ela adere e deixa-a pairando no ar, como pura modalidade de diálogo. Deve se entender que a interrogação dialogada, ao contrário, é uma espécie particular do gênero ‘interrogação’ e que o ser interrogado não é inicialmente um ser pensante: se

meu carro sofre uma pane, é o *carburador*, *as velas*, etc., que eu interrogarei. [...] o que eu espero do carburador [...] não é um juízo, mas sim um desvelamento de ser sobre o fundamento do qual possa emitir um juízo. (SARTRE, 2001, pp. 41-42).

A interrogação mesma conduz à experiência “pré-judicativa” da negação, ou seja, à compreensão do “não-ser” anterior ao juízo – com efeito, a indagação diante do Ser, que não é necessariamente um homem, pode ser concebida em uma relação de Ser que não é intersubjetiva e que não está pressuposta por um diálogo. Ora, interrogam-se “entes” ou coisas simplesmente: investiga-se, por exemplo, o que acontece com o motor de um automóvel que falha, o que se passa com seu carburador, o que há com ele. A resposta emitida pelo investigador, após seu exame da coisa, pode ser precisamente “nada” (*rien*): não há “nada” de errado com o carburador. A possibilidade desta resposta implica a consideração de uma presença do “não-ser” – de “nada” (*rien*) – como fundamento dos eventuais juízos que se façam. Se espero uma revelação de Ser, isso significa que estou preparado ao mesmo tempo para a eventualidade de um “não-ser” – há, portanto, uma compreensão “pré-judicativa” do “nada”, ou seja, do “não-ser”. Precisamente, estamos diante de uma relação do Ser com o “não-ser”, que se desenvolve sobre o fundo da transcendência original, vale dizer, uma relação do Ser com o Ser.

Conforme nos adverte Sartre, diversas condutas “pré-judicativas” trazem na sua pureza original essa compreensão imediata do “não-ser” sobre o fundo de Ser: enquanto elementos constitutivos de *relações de Ser* – portanto, anteriores e fundantes à conduta judicativa -, a estrutura da destruição e destrutividade humanas, ou da fragilidade e da ausência, podem ser desveladas como experiências de “nadificação”. São condutas que ostentam a mesma estrutura da interrogação – tanto quanto a interrogação, a destruição, por exemplo, é uma atitude humana

diante do Ser e só é possível enquanto tal. Ora, não é o homem o único Ser pelo qual pode realizar-se uma destruição? Sartre faz notar que uma rachadura geológica ou uma tempestade não destroem – ou, ao menos, não destroem diretamente: apenas modificam a massa de seres. Depois de uma tempestade não há *menos* que antes, há, isso sim, *outra coisa*. Aliás, como Sartre também faz notar, até a expressão “*outra coisa*” é imprópria – posto que para colocar a alteridade (a coisa *outra* diversa da que lá estava) falta um testemunho capaz de reter de algum modo o passado e compará-lo ao presente sob a forma do *já não sendo o mesmo*. Para que a destruição de uma tempestade possa ser vista como destruição, e até como morte de seres vivos, é necessária primeiramente uma relação entre o homem e o Ser, ou seja, entre uma *transcendência* e o Ser que a *transcende*. No limite, cabe ao homem aprender um Ser como destrutível – o que pressupõe um recorte limitativo de um Ser no próprio Ser; e isso constitui já uma “nadificação”, assim como o “não-ser” limitador da verdade.

Eis o ponto: qualquer coisa que exista só pode ser destruída efetivamente pelo homem, que é capaz de transformar um *ente* em “não-ser”. As “destruições” provocadas pela natureza jamais poderiam, por si só, ser apreendidas e qualificadas como tais – pois não há, neste caso, um ponto de vista e um comportamento a partir dos quais se faça com que algo deixe de Ser. Com efeito, a destrutibilidade e a fragilidade de qualquer *ente* são efetivamente possibilidades de “não-ser”, que somente são trazidas às coisas pelo homem. Somente o homem, na relação de “limitação individualizadora” que ele mantém com um Ser – sobre o fundo primeiro de sua relação com o Ser – faz chegar a esse Ser, enquanto aparição, a possibilidade permanente de “não-ser”. Ainda mais: é necessário que o homem se determine diante da possibilidade de “não-ser”; é preciso que tome medidas para realizar tal possibilidade (como a destruição, por exemplo), ou então, pela *negação* do “não-ser”, que a mantenha ao nível da simples possibilidade (medidas de proteção que preservem

o Ser, por exemplo). Tome-se a destruição. Claro está que ela implica uma compreensão “pré-judicativa” do “nada” enquanto tal e uma conduta *diante* do “nada” – “nadificação” é precisamente o recorte limitativo de um Ser no seu Ser mesmo: o Ser considerado (“nadificado”) é precisamente isso e, fora disso, “nada”. Leve-se em conta ainda que a destruição, embora chegue ao Ser exatamente pelo homem, é um *fato objetivo* e não um mero pensamento pairando sob um céu inteligível. Ora, a fragilidade está impressa no Ser mesmo da coisa (no Ser mesmo de um vaso, por exemplo), de modo que a sua destruição pode se afigurar como um fato irreversível e absoluto, que a mim caberia apenas comprovar. Isso implica a afirmação de uma *transfenomenalidade* também do “não-ser”, assim como o Ser. Enfim, o exame da conduta de “destruição” leva-nos ao mesmo resultado do exame da conduta interrogativa.

A propósito de demonstrar que há uma compreensão pré-judicativa do “não-ser”, ou seja, do “nada”, Sartre empreende com virtuosismo a descrição pelos modos como se dá, para ele, a experiência da “nadificação”. Tais descrições, de cunho fenomenológico, apontam fundamentalmente para as relações em que o “não-ser”, que se torna consistente através da vivência, é *intencionado*. Nesse sentido, o *não-é* difere radicalmente do *não-é* formal, que constitui simplesmente uma relação pensada. Contudo, em meio a série de descrições feitas por Sartre, deve-se notar a que se refere a *ausência*. Em uma descrição magistral de um simples encontro marcado entre duas pessoas, o filósofo nos mostra como a *ausência* é constatada pela *consciência* que *nadifica*.

Vejamos de maneira detalhada como Sartre procede a essa descrição.

3. A descrição da ausência em *L'être et le néant*

Em primeiro lugar, nos diz o filósofo, basta considerar um juízo negativo em si e perguntar se

faz aparecer o “não-ser” no seio do Ser ou se limita-se a afirmar uma descoberta anterior:

Tenho encontro com Pierre às quatro horas. Chego com atraso de quinze minutos: Pierre é sempre pontual; terá esperado? Olho o salão, os clientes e digo: ‘Não está’. Há uma intuição da ausência de Pierre ou será que a negação só intervém com o juízo? Á primeira vista, parece absurdo falar aqui de intuição, pois precisamente não poderia haver intuição de *nada*, e a ausência de Pierre é esse nada. Contudo, a consciência popular testemunha tal intuição. Não se costuma dizer, por exemplo: ‘Em seguida, vi que ele não estava?’ (SARTRE, 2001, p. 43).

O bar no qual eu deveria encontrar Pierre, por si só, com seus clientes, suas mesas, cadeiras, copos, a atmosfera esfumada e os ruídos de vozes e bandejas entrechocando-se, constitui uma plenitude de Ser. Dessa forma, todas as intuições de detalhe que posso ter estão carregadas desses odores, sons, cores, etc. – todos fenômenos dotados de um Ser *transfenomenal*. Analogamente, a presença real de Pierre em um lugar em que desconheço, conforme Sartre, também é plenitude de Ser. Enfim: “Parece que deparamos com plenitude por toda parte” (SARTRE, 2001, p. 43).

Entretanto, faz-se necessário advertir que, na percepção, ocorre sempre a constituição de uma forma sobre um fundo. Nenhum objeto está, de antemão, especificamente designado para organizar-se em fundo ou forma – tudo depende exclusivamente da minha atenção. Ora, quando entro no bar em busca de Pierre, todos os objetos assumem uma organização *sintética* de fundo sobre o qual meu amigo é dado como *devendo aparecer*. Minha atenção, dirigida ao *dever-aparecer* de meu amigo, designa toda plenitude de Ser inserida no bar como mero pano de fundo para a aparição triunfante de Pierre. Esta organização de bar em *fundo-para-*

-aparição do que me interessa é uma primeira *nadificação*: o fundo do bar só é visto por acréscimo, objeto de atenção puramente marginal. Assim, essa primeira “nadificação” de todas as formas e seres – que aparecem e submergem na total equivalência de um fundo – é condição necessária à aparição da forma principal, ou seja, Pierre.

Eis a letra de Sartre:

Cada elemento do lugar, pessoa, mesa, cadeira, tenta se isolar, se destacar sobre o fundo constituído pela totalidade dos outros objetos e recai na indiferença desse fundo, diluindo-se nele. Por que o fundo só é visto por acréscimo, objeto de atenção puramente marginal. Assim esta *nadificação* primeira de todas as formas, que aparecem e submergem na total equivalência de um fundo, é a condição necessária para a aparição da forma principal, no caso a pessoa de Pierre. (SARTRE, 2001, p. 44).

Note-se bem que essa “néantisation” dá-se à minha intuição – posto que sou testemunha do sucessivo desvanecimento de todos os objetos que vejo, “/.../ em particular desses rostos, que me retêm um instante (‘Será Pierre?’) e que se decompõem de imediato precisamente porque ‘não são’ o rosto de Pierre” (SARTRE, 2001, p. 44). Se descobrisse enfim Pierre, minha intuição seria preenchida por um elemento sólido, ficaria logo fascinada por seu rosto (precisamente aquele, de Pierre – objeto de minha atenção absoluta) e todo o bar se organizaria à sua volta, em presença discreta. Não é o caso. Pierre não está. Bem ao contrário, Pierre está ausente de *todo* bar, e é sua ausência mesma que fixa este *todo* – o bar – na sua evanescência: o bar teima em oferecer-se como fundo indiferenciado unicamente à minha atenção marginal, o *todo* (objetivamente pleno de Ser) desliza para trás e continua a sua “nadificação”. O *todo* só faz-se *fundo* para uma forma determinada, que está no centro de minha atenção e

que, enquanto forma, leva-me onde quer que seja diante de si, apresentando-se a mim por todo o lado, e estando presente em lado algum. Essa forma que desliza constantemente entre meu olhar e os objetos plenamente sólidos e reais do bar é precisamente, também ela, um perpétuo desvanecer-se: é Pierre que se destaca como “nada” sobre o fundo indiferenciado da “nadificação” do bar.

Tem-se aqui uma dupla “nadificação”: 1) o “nada” do fundo indiferenciado do bar, cuja própria “nadificação” se faz em função da aparição de uma forma - neste sentido, exige-se e atrai-se aqui a aparição da forma; 2) o “nada” da forma, que desliza na superfície do *fundo nadificado* como *não estando aí* – vale dizer, como “nada”. Portanto, Sartre dirá que “Isto que serve de fundamento ao julgamento: ‘Pierre não está’, é pois a captação intuitiva de uma dupla nadificação” (SARTRE, 2001, p. 44). Decerto, como o filósofo nos adverte em seguida, a ausência de Pierre pressupõe uma relação primeira entre mim e o bar – justamente por esperar ver Pierre, é que a ausência de Pierre se torna tão concreta para mim: ela se faz como acontecimento real e alusivo ao bar. Objetivamente descobri a *ausência concreta e presente* de Pierre neste bar – que se mostra como relação sintética entre ele e o local onde o procuro: em sua *ausência*, meu amigo se destaca como “nada” (ou seja, como o “não-ser” de Pierre no bar) sobre o fundo de “nadificação” do bar. Eis que a *ausência* de Pierre, ou melhor, Pierre ausente, *infesta* este bar e é a condição mesma de sua organização “nadificadora” como *fundo* onde meu amigo *deveria aparecer como estando lá*. Em sua *ausência*, posso sentir o peso “nadificador” da *concreta presença-ausente* de meu amigo: ao *não estar* no bar, Pierre condiciona a formação do salão como *fundo* onde sua forma deveria postar-se. A

percepção de que o procurado não se encontra presente gera um vazio, um “nada”, onde, de outro modo, deveria encontrar-se um objeto. No lugar do objeto (um Ser) encontra-se precisamente “nada” (um “não-ser”), de maneira que tudo se passa como se o “nada” constituísse a figura e todas as coisas e indivíduos presentes se tornassem o fundo indiferenciado, posto que estão “nadificados” também pela atenção que os retira de seu foco. Não chegando a fazer parte de um método dialético, a negação sartriana obedece às flutuações de figura e fundo, conforme o modelo da *Gestalt*¹. Assim sendo, é a instauração de um *Nada* relativo que acaba delimitando o fundo sobre o qual o objeto se destaca.

De todo modo, segundo Sartre, isso basta para mostrar que o “não-ser” não vem às coisas pelo juízo negação – ao contrário, é o próprio juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo “não-ser”. O fundamento para o juízo de negação (por exemplo: “Pierre *não* está.”), é a captação intuitiva da dupla “nadificação” mencionada acima, que é também “pré-judicativa” – posto que é o “não-ser” de quem eu esperava encontrar (a *ausência*, portanto) que condiciona e sustenta o juízo negativo “Pierre *não* está”.

Note-se que a análise fenomenológica da negação e do negativo acaba por desembocar no “nada” enquanto manifestação do “não-ser”. Desse modo, longe de se tomar a categoria do não – “categoria existente de *fato* no espírito” (SARTRE, 2001, p. 45) – como simples procedimento positivo e concreto para revirar e sistematizar nossos conhecimentos (algo que seria desencadeado de súbito pela presença de certos juízos afirmativos para selar alguns pensamentos resultantes desses juízos), deve-se tomar a negação como recusa de existência. Caso contrário, esvazia-se a negação

⁽¹⁾ A Gestalt é uma teoria desenvolvida no início do século XX, na Alemanha, pelos psicólogos Kohler, Kofka e Wertheimer, e que sofreu influências da fenomenologia de Husserl. Para a Gestalttheorie, a exemplo da fenomenologia husserliana, a nossa percepção dos objetos não se dá em partes ou fragmentos cuja junção seria efetuada num segundo momento, mas sim a partir da capacidade da consciência em captar os objetos em sua totalidade e em seu conjunto. Destarte, o objeto é de imediato percebido na sua totalidade, em sua estrutura, para posteriormente ser descoberto em seus detalhes. Enfim, de acordo com a Gestalt, também chamada de “psicologia da forma”, não é pela reconstrução e associação de sensações isoladas que se tem a apreensão do objeto.

de toda a sua função negadora. Por meio da negação, um Ser ou um modo de Ser é primeiro colocado e depois, numa recusa de existência, relegado ao “nada”. Ora, se a negação for simples categoria, apenas um rótulo indiferenciadamente aplicado a certos juízos, de onde poderia extrair sua possibilidade de “nadificar” um Ser, fazem-do-o surgir de repente e, não obstante, relegando-o no momento seguinte à condição de “nada”?

Estamos aqui na esfera da consciência – e consciência, conforme Sartre nos adverte, não pode produzir negação salvo sob a forma de *consciência de negação*. De sorte que, com efeito, o *não* se configura como uma brusca descoberta intuitiva, que emerge com vigor em sua condição de *consciência (de Ser) consciência do não*. Se há somente Ser por toda parte, torna-se não somente inconcebível o *Nada*, mas também a própria negação – posto que do Ser, plena positividade, jamais será derivada a negação. Dessa forma,

conforme o espírito sartriano, a condição necessária para que se possa dizer *não é* que o “*não-ser*” seja presença perpétua em nós mesmos e fora de nós. Em uma palavra, a condição de possibilidade da *negação* implica de antemão que “/.../ o nada *investe* o ser” [SARTRE, 2001, p. 46]. Aos olhos atentos de Sartre, o exame da negação investiga as articulações entre consciência e fenômeno.

Bibliografia

LÉVY, Bernard-Henry. *Le siècle de Sartre*. Paris: Bernard Grasset, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Collection Tel, Edition Corrigée avec Index par Arlette Elkäim-Sartre. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Diários de guerra estranha*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

Da psicanálise freudiana à psicanálise existencial de Jean-Paul Sartre

From the freudian psychoanalysis to existential psychoanalysis of Jean-Paul Sartre

Virgínia FERREIRA

Universidade Católica de Petrópolis

Resumo

O artigo tem o propósito de apresentar às diferenças entre a Psicanálise Freudiana e a Psicanálise Existencial, sobretudo aquelas que decorrem dos conceitos fundamentais de Inconsciente proposto por Freud e de Liberdade proposto por Sartre. Por serem conceitos contrários, talvez, o sujeito freudiano não caiba no sujeito sartriano e vice-versa. Segundo Sartre, liberdade, escolha e consciência são uma e mesma coisa. Já, para Freud, o inconsciente reina quase soberano, descentralizando o sujeito da consciência ao impor-lhe escolhas inconscientes. Assim, ou o sujeito é livre para fazer suas escolhas ou ele está fadado a fazê-las, via de regra, regido por motivos que ele desconhece: motivos inconscientes. Se os móveis e os motivos do ato de um sujeito são conscientes, ou se são inconscientes, em ambas as esferas, o sujeito é intencional, pois, segundo Freud, não há nada que esteja no inconsciente que não seja resultado de um esforço voluntário.

Palavras-chave: inconsciente, intencionalidade, liberdade.

Abstract

The paper has the scope to represent the differences between the freudian psychoanalysis and the existential psychoanalysis, especially those that derived from the fundamental concepts of unconscious by Freud and of freedom proposed by Sartre. As the concepts are contrary, maybe the freudian subject does not enter in the sartrian subject and vice-versa. According to Sartre, freedom, chosen and conscience are the same thing. According to Freud, the unconscious reigns sovereign, separating the subject from the conscience when the chosen unconscious impose it. Therefore, or the subject is free in order to make its choices or will be destined to make them by reasons he disowned: unconscious reasons. If the mobiles and the reasons of the action of a subject are aware, or if they are unconscious, in both the subject is intentional, because, according to Freud, there isn't nothing that is in the unconscious that not result of a voluntary effort.

Keywords: unconscious, intentionality, freedom.

Todas as minhas maneiras de ser manifestam igualmente a liberdade, pois todas são maneiras de ser meu próprio nada. (SARTRE, 1997, p. 550)

A Psicanálise Freudiana

Iniciarei o artigo com algumas indagações: será que Sigmund Freud teria criado a Teoria Psicanalítica, se seu pai, Jakob Freud, não tivesse se transferido com sua família, por motivos de dificuldades financeiras, de Freiberg (Moravia), para Viena (Áustria), em 1860, quando Freud contava apenas com a idade de três anos? Se seu amigo Breuer, em 1882, não tivesse relatado a ele, Freud, o caso “Anna O”? Se Freud não tivesse recebido a bolsa e ido estudar no ano de 1885 / 1886 com Charcot na Salpêtrière, Paris, onde pode observar as manifestações da histeria e os efeitos da sugestão? Se Freud não tivesse se correspondido com seu amigo íntimo, o médico otorrinolaringologista Wilhelm Fliess, de 1887 à 1904, período que abarca o nascimento e o desenvolvimento da psicanálise e que Freud redigiu algumas de suas obras mais revolucionárias, tais como: Estudos Sobre A Histeria, A Interpretação dos Sonhos, A Etiologia da Histeria, o caso clínico de Dora, dentre outros? Se em 1892 sua paciente Elisabeth Von R. não tivesse dito a Freud: “se eu pudesse falar livremente ...”? Enfim, foram inúmeros os fatores que contribuíram para o surgimento da psicanálise, porém, gostaria de me ater a Viena e a sua respectiva atmosfera política e cultural nos anos que antecederam a ida de Freud para lá e durante os anos em que ele lá residiu, estudou, escreveu e clinicou (de 1860 à junho de 1938, quando parte para Londres a fim de fugir do nazismo).

De acordo com B. Bettelheim (1991, p. 3)

Não foi por caso que a psicanálise nasceu em Viena e ali atingiu a maturidade. No tempo de Freud, a atmosfera cultural de Viena estimulava a fascinação por doenças mentais e problemas sexuais no mundo ocidental - uma fascinação que se estendia à sociedade, e até a corte imperial que dominava a vida social vienense.

A fim de entender a forma singular que a cultura vienense assumiu em fins do século XIX e princípios do século XX, faz-se necessário relembra que Viena era “a velha Cidade Imperial”, conforme os vienenses a chamavam com orgulho e carinhosamente. Podia-se dizer que Viena era a segunda maior cidade em termos de extensão geográfica do continente europeu, depois de Paris e, uma das cidades mais importantes no que diz respeito as esferas cultural, científica e econômica.

Apesar de toda potência que Viena de fato era e se orgulhava de espelhar ao mundo, o grande império por pouco não pereceu com as grandes Guerras Napoleônicas e com as revoluções de 1848, quando o Metternich foi forçado a abdicar e Francisco José assumiu seu reinado (1848 – 1916).

Durante todo o século XIX, Viena, a capital e sede do governo, continuou a se desenvolver em todas as esferas e durante todo esse tempo, o imperador tornava-se mais respeitável. Assim, era natural que, essa grandiosa cidade atraísse imigrantes, sejam eles das províncias vizinhas, sejam eles de distantes cidades da capital. Neste período, a grande maioria de todos aqueles que de alguma maneira contribuíram para a grandeza cultural e científica de Viena, ali não nasceram, como por exemplo, o criador da psicanálise Sigmund Freud, o arquiteto modernista Josef Hoffmann, os músicos Gustave Mahler e Johannes Brahms, dentre outros.

Entretanto, o ápice do desenvolvimento cultural e intelectual da grandiosa capital, coincide com a desintegração do império, ou seja, coincide com a decadência política, fato que, levou por um lado, as elites a desprezarem a realidade exterior e voltarem suas atenções e interesses para o seu mundo interior, para dentro de si, para os aspectos antes desconhecidos e ocultos. Por outro, levou a vasta maioria da população vienense, ou seja, as classes inferiores, a diversão despreocupada. Desta maneira, Viena passou a se destacar na ópera leve (Strauss, Suppé dentre outros) e na música para

dançar. A valsa vienense conquistou o mundo. Viena jamais parava de dançar. Havia desde bailes de gala da corte, reservado as classes superiores, a bailes que se destinavam apenas as classes inferiores, como também, bailes que em que ambas as classes se misturavam. Com isso, negava-se a gravidade da decadência do império. Entretanto, as catástrofes não só insistiam em sacudir o império, como denunciavam sua desintegração e a aceleravam. Mas isso parecia não ser o bastante, pois as catástrofes que aconteciam no âmago da família imperial, que era o verdadeiro centro da cidade, pareciam ser, mais desastrosas e alarmantes.

A esposa do imperador Francisco José, Elizabeth, uma princesa bávara, muito jovem e muito bela que, em sua época, foi aclamada a mulher mais bela da Europa, dedicava a maior parte de seu tempo não a sua família, ao imperador e ao seu filho Rudolf, mas sim, a longas caminhadas diárias que, em média, levavam de sete a dez horas, quando não estava viajando por todo o continente europeu sozinha. Apesar do amor, da devoção e do empenho do imperador em fazer sua bela esposa feliz e atraí-la para o coração da família, Elizabeth não demorou a afastar-se da corte, do marido, do filho e de Viena. Cabe ressaltar que, Elizabeth, por fim, em suas viagens, usava apenas luvas e um vestido, ou seja, uma única peça cobrindo o seu corpo nu, pois, Elizabeth não usava nem roupas íntimas, nem meias.

Quando o imperador escreve à sua esposa em 1871, que mais uma vez estava em mais uma de suas viagens, perguntando que presente mais gostaria de ganhar, ela responde que o que mais gostaria era um hospício inteiramente equipado. A loucura e a morte exerciam extremo fascínio sobre Elizabeth. Em 1898, Elizabeth foi assassinada, por um anarquista em Genebra.

Poucos anos mais tarde, seu único filho e herdeiro, Rudolf, casado e que não mantinha boas relações com o pai, deprimido e solitário, elaborou e executou um pacto suicida com uma de suas

amantes, em seu pavilhão de caça, no coração dos Bosques de Viena. Rudolf matou a amante e em seguida, cometeu suicídio. Neurose, sexo e morte, parecem estar páreo a páreo, lado a lado.

O pacto de morte entre amantes, não era fato raro em Viena. O sexo e a morte se faziam presentes no cenário cultural vienense durante o período de lenta destruição e extinção do longo e grandioso império.

Desta maneira, havia um interesse especial no impacto da neurose e da histeria na corte imperial e em Viena como um todo, ou seja, um interesse em desvendar e entender as desconhecidas forças interiores que agem na psique humana e com efeitos tão destruidores, que em anos posteriores, Freud irá não só descrevê-las como pulsão de morte (tanatos) e pulsão sexual (eros), bem como, elucidar a inerente relação que há entre elas.

É a partir dos estudos sobre a histeria, que Freud irá iniciar suas pesquisas de tais forças ocultas que impulsionam as ações humanas. Ou seja, a partir de suas investigações acerca dos fenômenos inconscientes. "... a equivalência convencional entre o psíquico e o consciente é totalmente inadequada". (FREUD, 1915, p. 193).

Freud, ao formalizar o conceito de inconsciente, por um lado, rompe com a psiquiatria clássica que, não só propõe, como se alicerça na dicotomia normal-patológico e, por outro, subverte o sujeito "epistemológico" proposto por Descartes, o sujeito que é, sobretudo, um sujeito do saber, da razão, sinônimo de consciência e esvaziado de emoção.

Ao romper com a psiquiatria clássica, a partir da formalização do conceito de inconsciente, irá propor as "estruturas clínicas ou subjetividades" – neurose, psicose e perversão, acabando desta maneira, com a dicotomia normal-patológico.

Já, ao subverter o sujeito proposto por Descartes, ao propor que um mesmo sujeito é sujeito da consciência e do inconsciente e, ainda, um

sujeito da razão e da emoção, Freud descentraliza a soberania do saber consciente, sinaliza os efeitos das emoções estranguladas, ao mesmo tempo que, atribui ao sujeito toda a responsabilidade pelo que ele é. Ou seja, Freud subverte o cogito cartesiano ao sustentar que o centro da atividade psíquica não está nos grilhões da consciência, mas no inconsciente. A consciência, segundo Freud, é o lugar das aparências, dos efeitos e não o âmago da vida psíquica.

Assim, ao romper com a psiquiatria clássica e subverter o cogito cartesiano, Freud produz uma nova teoria sobre o sujeito, mas o sujeito considerado pela nova teoria é do desconhecimento, do equívoco, da incerteza, posto que, o conceito revolucionário e que funda a teoria psicanalítica é o conceito de inconsciente.

Nosso direito de supor a existência de algo mental inconsciente, e de empregar tal suposição visando às finalidades do trabalho científico, tem sido vastamente contestado. A isso podemos responder que nossa suposição a respeito do inconsciente é necessária e legítima, e que dispomos de numerosas provas de sua existência.

Ela é necessária porque os dados da consciência apresentam um número muito grande de lacunas; tanto nas pessoas sadias como nas doentes ocorrem com frequência atos psíquicos que só podem ser explicados pela pressuposição de outros atos, para os quais, não obstante, a consciência não oferece qualquer prova. (FREUD, 1915, p. 192).

Freud, a histérica e a construção da teoria psicanalítica:

Freud não começou como neurologista, mas como um ávido pesquisador acerca dos fenômenos histéricos e, é na esfera clínica que Freud vai se fundamentar.

A histeria, por um longo tempo, esteve entregue a interpretações religiosas (possessões demoníacas) ou era considerada como uma mera simulação.

Tanto a psiquiatria Alemã como a psiquiatria Francesa estavam interessadas em “capturar” o fenômeno histérico, em outras palavras, em apresentar uma explicação para tal fenômeno, tirando-o deste modo, das esferas religiosa e da simulação e, incluindo-o no grupo de doenças tratadas pela medicina. Assim o fizeram ao caracterizar a histeria como uma doença nervosa. Entretanto, esse grande campo que dela se apoderou, não produziu os fundamentos necessários, uma vez que, nesse campo o saber era produzido pelo médico e não pela histérica que é a possuidora do saber, apesar de apresentar uma recusa frontal a esforçar-se para acessar tal conhecimento, pois

... Bernheim postulava que as histéricas conhecem, inconscientemente, sem saber que conhecem certas causas relacionadas à sua doença. Em outras palavras, as histéricas se recusavam a reconhecer aquilo que estava oculto à sua consciência. (FARIAS, 1993, p.33).

É na lacuna existente entre o saber médico e a histeria, nas impressões que teve do caso Anna O. relatado por Breuer, sobretudo quando a referida paciente diz a ele que a cura da histeria se dá pela palavra – pela limpeza da chaminé - e, ainda, a partir dos conhecimentos obtidos com o mestre da Salpêtrière, Charcot, que Freud conclui que o sintoma fala. Se o sintoma fala, a cura se dá pela palavra de um corpo vivente e falante e não através da dissecação de um corpo morto, em absoluto silêncio, e que, quanto a existência histérica, nada tem a dizer, nada pode declarar. Deste modo, a histérica detém o saber, um saber esquecido – desconhecido – que, por um lado, marca a existência do inconsciente e, por outro, dá ao sintoma o papel de representante de uma verdade não-revelada, de uma verdade recalçada.

Aliás, se fosse possível localizar o momento originário da Psicanálise, este teria que ser pensado em termos de um movimento pendular onde, de um lado, está Freud ávido para produzir um saber e, do outro, está a histérica, por demais interessada em alguém que descortine sua subjetividade, ou seja, busca alguém que a escute e entenda o que tem a dizer. Em outras palavras, todo empenho da histérica consistiu numa espécie de apelo para que alguém, no caso Freud, desse sentido a essa forma de saber desconhecido que transparece no seu discurso. Aí está a histérica denunciando a impotência do saber médico em relação àquilo que se afigura em termos de subjetividade. (FARIAS, 1993, p. 4).

É a partir do momento que Freud descobre que a histérica detém o saber, um saber desconhecido que, Freud postula a histeria como o resultado de uma defesa, que o sujeito produz sintomas e cinde sua consciência a fim de conseguir a qualquer preço, banir do aparato consciente, determinadas representações que lhes são intoleráveis e, que por conseguinte, lhes causam mal-estar, desconforto e sofrimento. Entretanto, ao banir, ele irá contrair um novo sofrimento: o sintoma.

... pude repetidas vezes demonstrar que a divisão do conteúdo da consciência resulta de um ato voluntário do paciente; ou seja, é promovida por um esforço de vontade cujo motivo pode ser especificado. Com isso, é claro, não pretendo dizer que o paciente tencione provocar uma divisão de sua consciência. A intenção dele é outra, mas, em vez de alcançar seu objetivo, produz uma divisão da consciência. (FREUD, 1894, p. 54).

Se é a partir dos estudos sobre a histeria que Freud chega ao conceito de defesa, é a partir do conceito de defesa — esforço do sujeito para se

livrar de uma representação intolerável —, que Freud irá construir sua teoria das neuroses. Assim, o empenho e esforço do sujeito para banir da consciência uma representação intolerável, o leva a lançá-la num outro estado de consciência, no inconsciente, porém, o afeto que antes investia tal representação, irá tomar um destino: na histeria, o afeto é convertido para o corpo, portanto, expelido da esfera psíquica e, tanto na neurose obsessiva, quanto na fobia, o afeto irá se manter na esfera psíquica e, irá fazer uma “falsa conexão” — falsa ligação —, ou seja, irá se ligar a outras representações que não são intoleráveis.

De qualquer modo, na neurose, seja ela qual for, o sujeito é “regido” por essas representações intoleráveis que foram recalçadas e que se mantêm muito vivas no escuro — no inconsciente — e que assumem formas extremas de expressão: o sintoma, o estranho familiar.

Assim, o sujeito proposto pela psicanálise, é um sujeito que, a princípio é regido por um saber desconhecido, no qual os móveis e motivos de seus atos devem ser buscados no inconsciente, a fim de não só torná-los conscientes, como de atribuir a cada um, um “novo” sentido.

O Existencialismo de J-P. Sartre

Jean-Paul Sartre, ativista político de esquerda, romancista, filósofo, teatrólogo e o maior expoente intelectual do existencialismo ateu, nasceu em Paris em 1905. Tendo ficado órfão de pai muito cedo, foi residir com sua mãe em casa de seu avô materno, próximo ao Jardim de Luxemburgo, até que sua mãe se casa novamente e a família passa a residir em La Rochelle.

Sartre, estudante da École Normale Supérieure, foi contemporâneo de escritores que, de algum modo, o influenciaram, como Maurice Merleau-Ponty, Jean Hippolyte, Lévi-Strauss e Simone Weil, filósofa social esquerdista e ativista na resistência ao nazismo e à invasão alemã. Ainda

estudante conheceu Simone de Beauvoir, com quem passou a viver e de quem nunca se separou.

Entretanto, foi em sua viagem a Berlim, durante os anos de 1933 e 1934, a fim de estudar fenomenologia que, podemos encontrar as mais determinantes influências no pensamento de Sartre, tais como: a fenomenologia do filósofo alemão Edmund Husserl, as teorias do existencialismo de Karl Jaspers e Heidegger e, sobretudo, a filosofia de Sören Kierkegaard.

Do entrecruzamento de influências esquerdista (e ativista), fenomenológica e existencial, Sartre construiu o seu próprio sistema de pensamento, a filosofia existencial atea.

Durante o primeiro período da II Grande Guerra, 1940, Sartre serviu como meteorologista do exército francês, sendo capturado e encarcerado, durante um ano, pelo exército de Hitler, num campo de concentração na Alemanha Ocidental. Durante o período que permaneceu preso, Sartre escreveu uma peça natalina que, só foi publicada 30 anos mais tarde, intitulada "Bariona, ou O Filho do Trovão". Ao ser libertado por motivos médicos, retoma suas atividades no Liceu e funda o grupo "Socialismo e Liberdade", com o propósito de atuar ativamente junto à resistência, grupo este que será dissolvido em 1945, ano que Sartre irá fundar com Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, dentre outros intelectuais, a revista de filosofia "Os Tempos Modernos".

Em plena II Grande Guerra, 1943, Sartre publica a obra fundamental da teoria existencialista, "O Ser e o Nada", obra na qual Sartre propõe a consciência como um nada, que é a própria teoria da negatividade da consciência, sendo esta, apenas mais uma das perspectivas do sistema filosófico de Sartre.

Em 1945, após os anos de guerra, da dissolução do grupo "Socialismo e Liberdade" e fundação da revista filosófica "Os tempos Modernos", Sartre que sempre fundamentou suas idéias e suas publicações no conceito de liberdade,

conceito este que percorreu o cerne de suas obras e parecia se sustentar por si mesmo, agora, nesta nova fase, Sartre aborda a liberdade através da perspectiva da Responsabilidade Social e, da início a escritura de uma novela em quatro volumes, intitulada "Os Caminhos da Liberdade", entretanto, dos quatro volumes propostos inicialmente, publicou apenas três.

Cabe ressaltar que, apesar da dissolução do movimento "Socialismo e Liberdade", Sartre nunca deixou de exercer, tanto na esfera teórica quanto prática, sua liberdade, ou seja, nunca deixou de ser um ativista de esquerda, pois em seu jornal "Os tempos Modernos", escreveu e publicou artigos como, por exemplo, "O Fantasma de Stalin" e, ainda, continuou a participar de passeatas e proferir conferências a fim de apressar a revolução socialista. A liberdade de pensamento e de ação, cerne de todo o seu sistema de pensamento e, por conseguinte, de suas inúmeras obras, também, certamente, é o cerne e o sentido de sua própria existência.

Conceito de liberdade e a psicanálise existencial

A premissa do existencialismo ateu, que poderia ser resumido em apenas uma frase, o homem não é mais do que aquilo que ele faz de si mesmo, aponta tão somente e diretamente, para o conceito de Liberdade. O homem está fadado a ser livre.

Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móbeis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres. (SARTRE, 1997, p. 543-544).

Segundo Sartre, estamos "condenados à liberdade" porque não há nenhum determinismo, porque não existe nenhum plano divino que venha

a determinar o que deve ou não acontecer, porque não à nenhum Deus. O homem está só e, portanto, sem desculpas para as suas ações. Ainda, de acordo com J-P. Sartre (1953, p. 508) "... se quisermos estudar a ação humana, o ponto de partida deve ser, necessariamente, este: todo ato humano é por princípio intencional".

Sartre, a exemplo de todos os demais fenomenologistas, parte do caráter intencional da consciência e, aponta a relação existente entre o "ser para si", que é a própria consciência e o "ser em si", que são os fenômenos que, de um modo ou de outro, a fundam e a constituem, uma vez que, todo modo de consciência, necessariamente, representa e revela algo, ou seja, a consciência está sempre apontada para algo que se encontra fora dela mesma. A existência dela, da consciência, depende diretamente da existência de um dado, de um objeto que ela represente, pois sem seu objeto, a consciência é um nada. Por este motivo, ela busca o "ser em si" para inaugurar-se, para constituir-se a si mesma e o destrói, transformando-o em seu próprio nada. Isto quer dizer que, o que Sartre denomina como nada, é justo o único elemento que obriga a realidade humana a estar num incessante se fazer ao invés de ser. Em outras palavras, o poder de negar é, o princípio da liberdade de pensamento e de ação, é a própria possibilidade de escolha, que se traduz em imaginar possibilidades e realizá-las.

Segundo J-P. Sartre (1997, p. 545),

A realidade humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente despreendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. E, por fim, porque seu próprio ser presente é nadificação do "reflexo-refletidor". O homem é livre porque não é em si mesmo, mas a presença de si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e

obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser. Como vimos, para a realidade humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe.

Se a realidade humana não recebe seus fins, mas, "... se anuncia e se define pelos fins que persegue..." (SARTRE, 1997, p. 682), em outras palavras, se ela os escolhe a cada momento, ao mesmo tempo em que, ao escolher, confere existência a seus projetos, a realidade humana é a própria liberdade de ação. Porém, cabe ressaltar que, a escolha, a ação, ou seja, o presente, não é determinado pelo passado (vivências, aprendizagens, propósitos...). Cada momento se apresenta nos impondo a agonia de uma nova escolha, de uma temida tomada de decisão e, acompanhado da angústia de suas imprevistas conseqüências.

Desta maneira, a psicanálise existencial, segundo seu próprio fundador, J-P. Sartre (1997, p. 702), "É um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é".

Da Viena de Freud à Paris de Sartre: da psicanálise da causa à psicanálise do sentido

Se Freud busca, no âmbito da clínica, as causas dos atos de um sujeito, Sartre busca, nas esferas "mundana" (no sentido de ser do mundo) e filosófica, o sentido dos atos desse mesmo sujeito.

Se por um lado, Freud é um militante no campo clínico, ávido por desvendar os processos psíquicos, por outro, Sartre é um militante no campo

da liberdade, ávido para dar um sentido a existência humana.

Toda e qualquer obra, via de regra, reflete diretamente a existência do autor e o respectivo contexto político e sócio-cultural de sua época. Assim, todo autor, nada mais é, nada mais pode ser do que um ousado ou não, interlocutor das agonias e contentamentos de uma determinada época. Sartre e Freud, são, indiscutivelmente, dois exemplos de interlocutores ousados e corajosos.

Assim, como desvincular o nascimento da teoria psicanalítica freudiana do contexto reinante em Viena na época de Freud? Ou, como não vincular a psicanálise existencial sartriana, as influências política, existencial e fenomenológica e, ainda, ao contexto parisiense na época de Sartre?

Freud e Sartre, épocas diferentes, percursos diferentes, Psicanálises diferentes, porém, partindo e regressando a uma mesma estação: o sujeito, a intencionalidade do sujeito.

Se realmente o sujeito freudiano não cabe no sujeito sartriano e vice-versa, está aí a diferença, a possibilidade do encontro, que não seja apenas, nas estações.

Bibliografia

BETTELHEIM, Bruno. *A Viena de Freud e outros Ensaio*. Trad. Lia Wylter. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. São Paulo: Perspectiva, 2000. (col. Debates).

FARIAS, Francisco Ramos de. *Histeria e Psicanálise – O Discurso Histórico e o Desejo de Freud*. Rio de Janeiro: Revinter, 1993.

FOULQUIÉ, Paul. *L'Existentialisme*. Paris: P.U.F., 1955.

FREUD, Sigmund. *Esboços para a Comunicação Preliminar* (1893). Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. I.

_____. *Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Históricos: Comunicação Preliminar - Breuer e Freud* (1893). Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. II.

_____. *As Neuropsicoses de Defesa* (1894). Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. III.

_____. *A Repressão* (1915). Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. XIV.

_____. *O Inconsciente* (1915). Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. XIV.

MANNONI, Octave. *Freud Uma Biografia Ilustrada*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

MASSON, Jeffrey Moussaieff. *A Correspondência Completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1986.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade, uma Introdução à Filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1953.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

Há uma epistemologia inexistentalista na *Crítica da Razão Dialética*? Um estudo sobre o método regressivo-progressivo

*Is there an inexistentalist epistemology in the Critique of Dialectic Reason?
a study on the regressive-progressive method*

Ruslane Bião de OLIVEIRA
CESB/GO
FACCGama/DF.
E-mail: rubioliver@universia.com.br

Resumo

O objetivo deste trabalho não é oferecer uma resposta para o problema do método regressivo-progressivo, mas levantar o problema e sugerir uma investigação acerca da fragilidade do projeto existencialista. Assim, se Sartre busca, na *Crítica da razão dialética*, oferecer os fundamentos teóricos para o marxismo, a renúncia do projeto existencial torna-se presente quando a elaboração do método regressivo-progressivo suplanta a concepção de sujeito ontológico.

Palavras-chave: *cogito*, método, conhecimento, dialética, Sartre.

Abstract

The objective of this work is not to offer to a response for the problem of the progressive-regressive method, but to raise the problem and to suggest a research concerning the brittleness of the existentialist project. Thus, if Sartre seeks, in the Critique of the dialectical reason, to offer the theoretical bases for the Marxism, the renouncement of the existentialist project is made present when the development of the progressive-regressive method supplants the ontological design of subject

Keywords: *cogito*, method, knowledge, dialectic, Sartre.

Introdução

A *Crítica da Razão Dialética* é, inegavelmente, a tentativa de Sartre se reconciliar com os marxistas, estabelecendo uma crítica feroz contra o capitalismo. Mas isso significa que, além de se reconciliar, o significado ético dessa obra

nos mostra quais são os resultados catastróficos da II Guerra Mundial, seus reflexos e os meios pelos quais o intelectual engajado se mobiliza para enfrentar a realidade concreta da sociedade capitalista. No entanto, o projeto existencialista parece oscilar quando Sartre propõe o método regressivo-progressivo para atender as exigências de

uma sociedade que pretende transformar-se. A consciência, que é o alvo privilegiado da filosofia existencial, deixa de ser contingente e passa ser necessário na síntese dialética.

Sartre reconhece a importância fundamental do marxismo para o século XX, mas tal importância faz o existencialismo pagar um preço muito caro, isto é, o de transformar-se num sistema de conhecimento que possa estabelecer os fundamentos mais adequados para o marxismo. Independentemente disto, se, por um lado, há uma renúncia do projeto existencial, por outro, a crítica ao capitalismo reacende os problemas do marxismo.

1. A dialética história de Sartre em oposição ao materialismo histórico de Marx

A existência humana, considerada como um constante fazer-se, é exposta no existencialismo sartriano como a síntese das relações concretas do homem com o mundo. Ao tentar compreender as ações do homem através de sua constituição psíquica, isto é, das relações estruturais da existência (o ser do objeto, o em-si, e o ser da consciência, o para-si), Sartre nos mostra o problema da liberdade, que não é outra coisa senão o paradoxo de escolher mediante a obrigação, mas que pertence à própria constituição do ser.

Para se posicionar concretamente no mundo, o homem precisa experimentar a liberdade em sua situação limite, isto é, no momento em que há a exigência urgente de escolher entre uma coisa e outra. Mas isto, além de revelar a posição concreta do homem no mundo, revela a sua condição moral à humanidade, na medida em que os atos de sua consciência também criam valores. Temos um homem “em situação”, que se posiciona concretamente no

mundo, quando o para-si realiza o ser ao fazer-se e cria valores diante de si e dos outros. A liberdade, portanto, é o fundamento do ser que se descobre livre e escolhe o caminho no qual o seu valor é o projeto de ser individual, mas que é limitado pela liberdade do outro que o obriga a escolher tal ou qual caminho.

O para-si não é, não possui uma essência, é pura existência; está condenado deslizar-se para fora de si, a objetivar-se, para fazer escolhas que tornem possível a criação de valores. A escolha é o que afirma a existência e habita o Nada enquanto fundamento originário da própria consciência e liberdade. No entanto, é na *praxis* humana que a liberdade exerce sua atividade específica, pois o homem deve estabelecer seus projetos, decidir entre as coisas que devem ser feitas. E quando escolhemos, atribuímos valor às coisas sobre as quais decidimos.

A consciência, nesse caso, identifica-se à moral, pois o valor é criação específica dos atos da consciência que fundamentam a liberdade. Sartre, assim, chega à conclusão de que a situação ontológica não poderia ser explicada sem a História, pois as ações humanas acabam sendo criadas pelo capitalismo, através de um processo de reificação da sociedade¹. A partir daí chega ao seu empreendimento de interpretar a História, sob o ponto de vista ontológico, para submeter o materialismo dialético marxista a um exame crítico radical.

Para que a História seja analisável, segundo a interpretação existencialista, Sartre identifica problemas na dialética marxista, e se compromete a solucioná-los, com base nas investigações que pretendem inaugurar um novo método capaz de corrigir a dialética marxista. O homem não é como uma “tabula rasa”, que depende das impressões externas para definir-se e dos meios e das relações de produção que determinam os fatos históricos.

⁽¹⁾ Como é o caso da serialização, em que o homem não vive a situação limite da liberdade, limitando-se a passividade de processos globais do capitalismo que impedem a atividade específica de sua liberdade, isto é, a criação de valores; na serialização, o comportamento humano é análogo ao de um rebanho, pois a necessidade de ser conduzido se identifica à necessidade de quem o conduz.

No entanto, Sartre nos fornece um outro tipo de interpretação do materialismo histórico marxista, fazendo um exame do método dialético sob os parâmetros existencialistas. A interpretação filosófica da história deve, contudo, inserir elementos da subjetividade humana, que não está necessariamente condicionada às condições materiais ao determinar a ação do indivíduo no percurso histórico. A dialética marxista nos dá uma interpretação filosófica da história conforme as determinações materiais, mas isto serve para nos mostrar a condição em que o homem torna-se um produto do meio, em que suas ações são determinadas por condições materiais dadas nos meios e relações de produção. Com isso, Sartre pergunta como pode o homem fazer história ao mesmo tempo em que as condições históricas e concretas fazem o homem (SARTRE, I, 1967, p.60)?

Se, por um lado, a reificação humana determina-se por condições materiais, por outro, o homem recebe dessas condições a contribuição para uma mudança ativa na sociedade. Se o homem tem capacidade de transformar a sociedade através de suas ações, as condições materiais, que determinam sua ação, tornam-se elementos imprescindíveis para o processo de transformação histórica. Por isso, a base da interpretação histórica deve repousar numa dialética que introduz aspectos da subjetividade humana, fazendo do homem, não uma mera máquina que opera segundo as manipulações a ela determinadas, mas um indivíduo autônomo e ativo.

Sob esse ponto de vista, Sartre está disposto a demolir a concepção marxista do materialismo histórico, que deve obedecer a síntese dialética dos conflitos que regula as ações, sem depender da vontade e da consciência humana. Isso dificulta todo o empreendimento da *praxis* que, para Sartre, não está determinada pelo materialismo, mas está num contínuo processo em curso. A *praxis*, de fato, envolve conflitos sociais determinados por condições materiais, mas isso não

significa que a *praxis* deixe de envolver conflitos internos que culminam na escolha original da subjetividade, pois deve ser considerada como um processo em curso constitutivo da dialética histórica.

Na *Interpretação materialista da história*, Marx (1995, p. 158) identifica a ligação entre a produção de idéias e a atividade material no comportamento material da sociedade. O intelectual, portanto, é dono dos meios de produção e por isso adquire força intelectual para fomentar a estabilidade da classe dominante. Se se admite as condições materiais para a constituição da história, é por elas que Marx vai determinar a revolução como a previsão última da dialética materialista sem, no entanto, admitir a autonomia das ações na *praxis* humana.

A dialética histórica sartriana coloca o conflito no centro da contradição entre a dupla relação *eu/outro*, pois o campo prático manifesta a existência do conflito através da escassez (*rareté*). Daí as lutas sociais desencadeiam um processo que permite a manifestação da dialética histórica e, sobretudo, da síntese de relações entre o eu e o outro, que tem no conflito o fundamento que define a *praxis* como um processo em curso. Isso não significa que o conflito deixe de existir, mesmo quando há a vitória na luta de classes, pois a *praxis* humana não exclui a consciência individual, nas relações, de produção que o homem possui com a sociedade. Basta, portanto, que a consciência individual manifeste seu conflito, na escassez, para que a consciência de classe desencadeie as lutas sociais. O que importa, para Sartre, não é a determinação das condições materiais no processo histórico, mas a autonomia do indivíduo na síntese dos conflitos, o que permite a continuidade da *praxis* como um processo sempre em aberto; se existe uma consciência individual que antecede a consciência de classe, o conflito torna-se intermitente.

A dialética histórica sartriana propõe, portanto, uma interpretação filosófica da história destinada a absorver todas as contradições e

conflitos como elementos de uma *praxis*, mesmo quando se admite condições materiais sem, no entanto, excluir a autonomia individual, que em nada depende das reflexões condicionadas. Com isso, a síntese dos conflitos é um processo em aberto, pois o interesse por uma sociedade justa, conduzida apenas por condições materiais, pode aniquilar a autonomia do indivíduo.

O conflito é base das relações e com ele o processo histórico é um devir constante, já que o antagonismo das relações é contínuo, o que fundamenta a *praxis* sem comprometer a autonomia do indivíduo. Nesse caso, a consciência individual se prepara para libertar-se das condições materiais que dirigem suas ações, oferecendo condições para revitalizar o valor da *praxis* no processo histórico.

2. A herança cartesiana

Do ponto de vista fenomenológico, o *cogito* está presente na ontologia sartriana, tendo em vista o projeto de analisar a existência concreta enquanto fenômeno incompreensível. Mas isto se deve a primazia dada à consciência, pois sua concepção clássica a caracteriza como uma existência em que o em-si é vitorioso, tendo em vista as ações que ela opera voluntariamente ou não. Na medida em que a consciência depende de uma causa *sui generis*, isto é, de Deus, que fundamenta sua existência na metafísica cartesiana, ela transforma-se em objeto em-si. Assim, o *cogito* é uma referência dada à ontologia sartriana, que pretende esvaziar a consciência de qualquer conteúdo, na tentativa de buscar seu fundamento original sem que seja necessário estabelecer um sistema de conhecimento² para elucidá-lo. Aliás, qualquer tentativa de elucidação pode nos mostrar que o fundamento da consciência é incompreensível. Então, podemos entender que “existe um cogito pré-reflexivo que é a condição do cogito cartesiano” (SARTRE,

2000, p. 24); deste modo, a consciência é vazia de conteúdos, já que antecipa a consciência reflexiva ou, dito de outro modo, é nesta antecipação que podemos identificar o ser da consciência, isto é, o nada intramundano, que desliza-se para fora de si em direção à opacidade do em-si.

No entanto, o *cogito* cartesiano, tal como é encontrado nas *Meditações*, especialmente na segunda, caracteriza-se pela exclusão tanto dos objetos sensíveis quanto da imaginação, para que essa conquista possa ser definida como substância, mais tarde, na Meditação VI. Portanto, sem a existência de Deus não é possível determinar o *cogito* como substância, pois sua constatação é mais um acidente do que uma necessidade quando a existência de Deus é provada na Meditação III.

Poder-se-ia perguntar, então, por que, em *O existencialismo é um humanismo*, afirma-se que o *cogito* “é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma” (SARTRE, 1987, p. 15)? Para esvaziar a consciência de conteúdo, Sartre precisa mostrar que o Ser da consciência, ou melhor, o não-ser, está no domínio de uma ontologia fenomenológica que deve dar conta de sua incompreensão; mas para defender-se da acusação, por parte dos marxistas, de que o existencialismo é uma doutrina individualista e burguesa, o *cogito* recebe destaque para mostrar-se em sua alteridade universal. Para isto, deve haver a seguinte exigência: desconstruir a metafísica do *cogito* cartesiano, que define o sujeito como um ser cognoscente, para inaugurar uma concepção de sujeito ontológico, que se relaciona com um ser estranho a si mesmo, isto é, com o em-si. Se o sujeito cognoscente ainda não foi completamente aniquilado, Sartre pelo menos tentou expulsá-lo para devolvê-lo à sua condição originária e de fundamentação ontológica. Portanto, ao defender que a consciência deve anteceder o *percepi*, pois não é o objeto em-si, para ser subjetividade pura e com a qual o Nada

⁽²⁾ O existencialismo, em princípio, estabelece um outro tipo de relação com a realidade, que não é a relação que os filósofos modernos estabeleciam; ao contrário disso, a tentativa de encontrar um fundamento originário para o ser da consciência sai do foco temático do “conhecimento”, tão enfatizado pelos modernos, para dar lugar a existência concreta do homem em “situação”, isto é, do homem que se realiza ao fazer-se.

vem ao mundo, Sartre pretende superar a dificuldade do sujeito cognoscente. Assim, transformar o sujeito cognoscente em sujeito ontológico depende de uma filosofia capaz de estabelecer uma nova relação entre sujeito e mundo, pois a “redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento” (SARTRE, 2000, p.23).

Se bem entendemos que o projeto existencial busca não só expulsar as coisas da consciência, mas encontrar o seu fundamento originário, não se pode negligenciar o significado ético introduzido no existencialismo, uma vez que o mote “a existência precede a essência” possui implicações na vida prática do homem. Para dar sentido à existência, o homem percebe a importância de seus atos, que preenchem sua essência sem determiná-la, pois o constante fazer-se está sempre em aberto.

3. O método regressivo-progressivo

Percebe-se que Sartre tenta, obstinadamente, se desfazer da concepção de sujeito cognoscente para inaugurar a concepção de sujeito ontológico sem pretender, para isso, constituir um sistema. Aliás, a idéia de sistema está presente nas filosofias que se ocupam especificamente com a epistemologia, como é o caso da metafísica cartesiana. Vejamos, então qual foi o problema que Sartre identificou no racionalismo cartesiano:

Assim, renunciando à primazia do conhecimento, descobrimos o *ser* do cognoscente e encontramos o absoluto, o mesmo absoluto que racionalistas do século XVII tinham definido e constituído logicamente como objeto de conhecimento. Mas, exatamente por se tratar de absoluto de existência e não de conhecimento, escapa à famosa objeção de que um absoluto conhecido

não é mais absoluto, por se tornar relativo ao conhecimento que dele se tem. Realmente, o absoluto, aqui, não é resultado de construção lógica no terreno do conhecimento, mas sujeito da mais concreta das experiências. E não é *relativo* a tal experiência, porque é essa experiência. É também um absoluto não-substancial. O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida que aparece (SARTRE, 2000, p.28).

Como vemos, “a existência precede a essência” tão logo a consciência absoluta possa exprimir-se na existência concreta dada à contingência dos atos humanos. O que Sartre pretende com isso é mostrar que o absoluto é indeterminado e, assim, não pode ser conhecido sistematicamente, mas pode ser vivido no campo da experiência concreta. No entanto, o método regressivo-progressivo parece comprometer este aspecto tão importante do existencialismo, tendo em vista a sistematização de um conhecimento marxista.

Daí, percebe-se a insistência da presença do *cogito* cartesiano, enquanto sujeito cognoscente, no existencialismo sartriano, pois Sartre adota procedimentos do método cartesiano na dialética da História, mas é preciso esclarecer que se trata de um movimento de análise e síntese que introduz etapas cujo objetivo é “demonstrar” a definição do projeto humano, sem querer determinar o universal concreto por um lado, embora, por outro, estabeleça relações de dependência entre caracteres reunidos na “obra” que “ilumina a vida”. Esse método constitui-se das seguintes etapas: 1) análise - regressão, verificação de fatos e hipótese; 2) síntese - progressão, compreensão do projeto individual. Com este método Sartre pretende “dominar” e “revelar” a profundidade do vivido,

o que parece reduzir a subjetividade ontológica à subjetividade cognoscente, já que Descartes incorpora a regressão e a progressão em seu método de análise-síntese para universalizar a Ciência³. Será que Sartre estaria renunciando o projeto existencial, que defende a contingência, para dar primazia à consciência, tornando-a princípio necessário⁴? Dessa questão, seguem duas conseqüências ontológicas: a primeira é positiva, pois na tentativa de elucidar o abismo que há entre o sujeito e o objeto, através da consciência não-tética, Sartre estabelece uma estrutura de consciência que visa despojá-la de qualquer interferência de qualquer objeto, reunindo, na compreensão progressiva, o em-si e o para-si ao visar um objeto possível, mas não existente; a segunda é negativa, pois a filosofia existencial tem a pretensão de romper com o intelectualismo acadêmico, mas estabelece a primazia da consciência na relação sujeito-objeto. Se considerarmos que não pode haver sujeito sem objeto nem objeto sem sujeito, há, então, uma relação de dependência recíproca entre ambos. O hiato dessa relação repousa na nadificação, o que talvez possa superar o chamado intelectualismo acadêmico, apoiado na racionalidade dessa relação. Parece, no entanto, que a intenção de Sartre é mostrar que, mesmo incorporando alguns passos do método cartesiano em sua ontologia, a contradição da objetividade é um problema de ordem epistemológica.

Assim, o método regressivo-progressivo exprime a necessidade de reordenar o passado para

dar sentido ao futuro através da inteligibilidade dialética:

a *necessidade* como estrutura apodítica da experiência dialética não reside nem no livre desenvolvimento da interioridade nem na dispersão inerte da exterioridade; ela se impõe, a título do momento inevitável e irreductível, na interiorização do exterior e na exteriorização do interior. Esse duplo movimento será o de nossa experiência regressiva: o aprofundamento da *praxis* individual nos mostrará que ela interioriza o exterior (indicando a própria ação, um campo prático); mas apreendemos inversamente, no instrumento e na objetivação pelo trabalho, uma exteriorização intencional da interioridade (a marca é às vezes o exemplo e símbolo), do mesmo modo, o movimento pelo qual a vida prática do indivíduo deve dissolver, no curso da experiência, nas totalizações sociológicas ou históricas, não conserva a nova forma que apareceu como a realidade objetiva da vida (série, grupo, sistema, processo) a interioridade translúcida do agente totalizante⁵.

A intelecção nos permite ver a *praxis* e suas contradições, pois a dialética precisa de seu contrário para revelar-se enquanto movimento inteligível da história. A escolha original do projeto

³ Podemos entender o método cartesiano da seguinte maneira: "o método de análise-síntese se dá quando buscamos conhecer algo que é desconhecido. Para isso, é necessário seguir um conjunto de instruções no qual se deve estabelecer aquilo que precisa ser procurado. Antes de mais nada o problema é colocado como um enunciado geral a partir do qual a busca é iniciada e dele é possível retirar as condições que autorizam solucioná-lo" (OLIVEIRA, 2004, p. 44); mas a análise é o caminho da ordem da descoberta, já que supõe conhecido o que é desconhecido, e a síntese, o caminho da ordem do conhecimento, tendo em vista a composição do edifício do conhecimento erigido sobre um princípio seguro e verdadeiro.

⁴ O cogito é antes um ponto de chegada do que ponto de partida, pois "o método não começa com algo simples ou com alguns elementos simples, mas encontra-os à medida em que avança no exame das questões e os determina enquanto tais" (BATTISTI, 2002, p. 366); o cogito, portanto, é mais uma conquista da análise regressiva, que abre o caminho da ordem da descoberta.

⁵ "La nécessité comme structure apodictique de l'expérience dialectique ne reside ni dans le libre développement de l'intériorité ni dans l'inertie dispersion de l'extériorité; elle s'impose, à titre de moment inévitable et irréductible, dans l'intériorisation de l'extérieur et dans l'extériorisation de l'intérieur. Ce double mouvement sera celui de toute notre expérience régressive: l'approfondissement de la praxis individuelle nous montrera qu'elle intériorise l'extérieur (en dessinant par l'action même un camp pratique); mais inversement nous saisissons dans l'outil et dans l'objectivation par le travail une extériorisation intentionnelle de l'intériorité (le sceau en est à la fois l'exemple et le symbole); de même façon le mouvement par lequel la vie pratique de l'individu doit se dissoudre, en cours d'expérience, dans des totalisations sociologiques ou historiques, ne conserve pas à la forme nouvelle qui apparaît comme la réalité objective de la vie (série, groupe, système, processus) l'intériorité translucide de l'agent totalisant". Grifo do autor (SARTRE, I, 1967, p. 157).

individual é o que permite a inclusão da *praxis* individual à *praxis* coletiva, no processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade. Como vemos, o movimento dialético exige a liberdade (escolha original) como um princípio ordenador da inteligibilidade dialética para dar sentido a história. Mas esse sentido, do ponto de vista sistemático, assume uma inteligibilidade epistemológica que dissolve a contingência da liberdade para transformá-la em princípio necessário, cuja ordenação pressupõe a presença de uma subjetividade cognoscente.

3. Conclusão

O método regressivo-progressivo é, sem dúvida, uma importante contribuição que Sartre dá ao marxismo, embora o projeto existencial tenda a desabar mediante procedimentos de cunho cognoscente. Não se sabe até que ponto a escolha original, enquanto antecipação da consciência, pode de fato salvar o projeto existencialista, mas sabe-se que sem ela não haveria sujeito ontológico, muito menos *paxis* coletiva, tendo em vista o próprio significado ético que ela implica na vida social. No entanto, se é possível salvar o projeto existencial na *Crítica da razão dialética*, vale dizer que a existência é analisável em termos de possibilidade e, desse modo, exhibe as situações mais comuns da vida cotidiana para ampliar o horizonte de significados.

Existir significa relacionar-se com o mundo, em suas várias modalidades, e o método é um tipo de relação que homem estabelece concretamente, não para compreender o incompreensível, a consciência pré-tética, o Nada, mas para compreender a dialética histórica analisada em termos de possibilidade. Além disto, Sartre é um dos poucos filósofos contemporâneos que soube articular várias atividades intelectuais na Filosofia, a saber, a literatura, o cinema, o teatro, a política, a epistemologia,

a ética, para preencher o perfil completo de um filósofo engajado de nossos tempos.

Bibliografia

Primária:

SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*. Tome I, II. Paris: Gallimard, 1967 – 1985.

_____. *L'être et néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard, 1969.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987 (Coleção Os pensadores).

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2000.

Secundária:

BATTISTI, C. A. 2002 *O método de análise em Descartes: da resolução de problemas à constituição do sistema do conhecimento*. Cascavel: Edunioeste. 420 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CHAUÍ, M. *Experiência de pensamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COLOMBEL, J. *Jean-Paul Sartre*. Tome I, II. Paris: Librairie Générale Française, 1985-1986.

BRIDOUX, A. *Descartes: O Euvres et lettres*. Paris: Gallimard, 1999.

LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004. (Coleção Biblioteca de Filosofia)

MARX, K. *Concepção materialista da história*. In: GARDINER, P. *Teorias da história*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

OLIVEIRA, R.B. 2004. *Exame da demonstração cartesiana: da explicação à prova no fenômeno do arco-íris*. 120f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília.

A temporalidade na constituição da consciência na antropologia sartriana*

The temporality in the constitution of the conscience in sartrian anthropology

Márcio DANELON

Universidade Federal de Uberlândia - MG

Resumo

Pretende-se com este texto apresentar a ontologia fenomenológica de Sartre como um estudo da consciência, especificamente, em sua estrutura de intencionalidade e temporalidade demonstrando o nada como a característica primordial da consciência. Para tanto, apresentamos, num primeiro momento, o caráter antropológico da ontologia fenomenológica sartriana, discorrendo, num segundo momento, sobre o processo de nadação da consciência, tal como Sartre apresenta em *A Transcendência do Ego e O Ser e o Nada*, para, num terceiro momento, apresentar a estrutura da temporalidade da consciência, em suas dimensões de passado, presente e futuro, como instância temporais em que a consciência busca a utópica síntese de si mesma num processo de substancialização de si. A partir dessas teses, a conclusão da ontologia sartriana depara-se com a emergência da única possibilidade que a consciência encontra para constituir em si uma substância ou um princípio de identidade: a morte.

Palavras-chave: Sartre, intencionalidade, temporalidade, consciência.

Abstract

*The aim of this paper is to show the Sartre's ontology phenomenological as a study of the conscience, specifically, in the intentionally structure and temporality showing the nothing as the primordially feature of the conscience. For it, we present, at the first moment the anthropological character of phenomenological ontology sartrian, developing, at the second moment, about the process of neantisiation of the conscience, such as Sartre present in *La Trancendence de l'Ego and L'Être et le Néant*, to, at the third moment, show the structure of temporality for conscience, in its dimensions of past, present and future like temporally entreaties in that the conscience fetches the synthesis utopian, of its-self in the process of found a substance in it-self. From these thesis, the conclusion of the sartrian ontology affront with the emergency of the only possibility that the conscience fin to bild it-self a substance or an identity principle: the death.*

Keywords: Sartre, intentionality, temporality, cosnsciousness

(*) Este texto foi produzido no contexto de desenvolvimento do projeto de pesquisa Identidade e Alteridade na Filosofia Sartriana, desenvolvido por mim e pelo Prof. Dr. Sílvio Gallo. Este projeto contou com financiamento do FAP/Unimep (Fundo de Apoio à Pesquisa da Unimep) ao qual dirijo meus sinceros agradecimentos.

Introdução: uma filosofia antropológica

O itinerário filosófico de Jean-Paul Sartre tem no tema do sujeito seu objeto privilegiado de reflexão. A chave de leitura deste sujeito é o viés racionalista, pois “Em mis primeros escritos, buscaba construir una filosofía racionalista de la consciencia”. (SARTRE, 1973, p. 84. Também em GERASSI, 1990) Nesse cenário, Sartre desencadeia uma gama bastante densa de incursões filosóficas sobre o tema do sujeito. Partindo do primado cartesiano do cogito (SARTRE, 1999, Introdução), Sartre construiu sua obra filosófica sob a temática da antropologia, especificamente sobre o tema da consciência e do Ego. Nesse caso, o filósofo francês empreendeu um estudo ontológico sobre o estatuto do fenômeno da consciência. (MACANN, [s/d.], Sartre e segm.) No bojo do viés fenomenológico, revelando, de fato, toda a influência recebida de Husserl, o tema da consciência se constitui no núcleo duro da *Transcendência do Ego* (1936), retomado, com fôlego redobrado, em *O Ser e o Nada* (1939). De fato, é o estudo ontológico do fenômeno da consciência que se constitui na tessitura que une essas duas obras, constituindo uma trama que vai definir a identidade filosófica do chamado primeiro Sartre (Conforme LÉVY, 2001, p. 27, 33, 41, 72, etc) em oposição ao segundo Sartre: aquele do projeto de unir o existencialismo com o marxismo materializado com *A Crítica da Razão Dialética*, em 1960. (Conforme, LÉVY, 2001, p. 78)

Em *O Ser e o Nada*, momento de maturidade filosófica deste primeiro Sartre, encontramos um estudo ontológico, conforme seu próprio título, da natureza humana, ou seja, a busca pelo ser da existência humana. O projeto desta obra é o esclarecimento da pergunta: qual é o ser do ser humano? O que é isto que define o homem como um ser distinto do ser da raiz do castanheiro (SARTRE, [s/d.], pp. 187 seg), por exemplo? Sartre efetiva, então, uma abordagem fenomenológica sobre a ontologia existencial. Porém, o

tratado de ontologia fenomenológica se metamorfoseia numa antropologia quando a discussão sobre o ser é deslocada do meio do mundo para o miolo do ser humano, ou seja, existe um ser típico da existência humana. Portanto, além de ontologia, Sartre faz, em *O Ser e o Nada*, um tratado de antropologia existencial, conforme a afirmação de Mészáros:

Pois, em sua filosofia, estamos envolvidos diretamente com o homem que se interroga a respeito de seu próprio projeto que tenta ocultar de si mesmo, com todas as ambigüidades, subterfúgios, estratégias de má-fé e circularidade implicadas. Por isso é que a ‘ontologia fenomenológica’ sartriana deve ser concebida como uma antropologia existencial [...] (MÉSZAROS, 1991, p. 172)

O ponto de destaque ao qual sublinhamos a filosofia sartriana, vincula-se ao processo de retorno do homem a pergunta pelo seu ser. Essa pergunta revela, de fato, não somente a influência heideggeriana recebida por Sartre, mas, também, a tentativa de ultrapassar *Ser e Tempo*, na medida em que o filósofo da floresta negra, segundo Sartre, permaneceu preso à armadilha do dualismo essência/aparência, interior/exterior. Nesse caso, o retorno ao ser, proposto por Heidegger, caí, na leitura de Sartre, na mesma substancialização da metafísica tradicional. A tentativa sartriana de retorno ao ser do homem, proposta em *O Ser e o Nada*, revela-se como um projeto de dessubstancialização o ser do ser humano, marcado pelo nada de ser.

Essa perspectiva revela que o projeto filosófico desde *A Transcendência do Ego* até *O Ser e o Nada* constitui-se numa busca que tem no tema do sujeito, talvez, o foco central, conforme Lévy, “[...] em Sartre, à questão central, que é a questão do sujeito e de suas relações com as coisas”. (LÉVY, 2001, p. 214). Também em Mouillie, lemos:

Redigida entre 1933-1934 (*A Transcendência do Ego*), este estudo é fundamental: as observações determinantes concernentes às questões da relação entre consciência e sujeito, encontram-se ali fixadas. As correções ou desenvolvimentos futuros não modificaram esse teor geral, presente em toda obra filosófica sartriana". (MOUILLIE, 2000, p. 12. Entre parênteses é meu)

Focado no tema do sujeito, Sartre vai operar uma significativa mudança na interpretação antropológica a respeito do fenômeno humano. Este não se constitui mais como uma plenitude fechada em si mesma, conforme a tese cartesiana de *Meditações Metafísicas*, que implica numa substancialização da consciência¹, mas um fenômeno que, ao abrir-se para o mundo expulsa de si qualquer possibilidade de condensação numa substância. Assim, o sujeito sartriano é marcado pelo pulsar perene do ser, ou seja, é o incansável pulsar do ser sempre em direção ao vir-a-ser cuja fronteira está interdita ao homem: ser, então, é vir-a-ser. Por outro lado, a emergência do sujeito é marcada pela instabilidade de ser, ou seja, o sujeito não encontra em si mesmo, em sua interioridade, em outras palavras, em uma suposta essência, um porto seguro que o defina enquanto um ser estável. Como um andarilho em busca de seu ser, o sujeito sartriano é marcado pela instabilidade de ser que se revela na própria deficiência da definição do sujeito. Neste caso, se o ser do sujeito é um pulsar perene, e definir significa dizer o que é o ser, esta tarefa, na ótica do filósofo francês, se revela impossível no âmbito da realidade humana. Dado a instabilidade do ser, o sujeito sartriano é marcado pela refratariedade: qualquer possibilidade de introdução, no ser do ser humano, de uma substância é barrada pela condição de intencionalidade da própria consciência. Assim, a consciência devolve

ao mundo a essência – opaca, fechada em si mesma, solipsista – que a ela adveio. Isto posto, o sujeito sartriano não possui uma interioridade. É um sujeito sem um “dentro” ou um “fora”, nem “ôntico” ou “ontológico”, mas uma simples presença a si e ao mundo numa ser que se cerra na pura abertura para o mundo. Também não possui uma identidade que desempenhasse a tarefa de aglutinar as diversas manifestações da consciência, ou que estabelecesse uma unidade na consciência ao modo do Ego Transcendental husserliano (SARTRE, 1994b, p. 46). Não há no sujeito sartriano uma identidade que funda a própria subjetividade, tornando-a, por isso, empastada, rígida, opaca. Mas, pelo contrário, o sujeito é puro devaneio no meio do mundo; andarilho cujo ser é pura sombra de materialidade; andante, cujo fundamento de si é o próprio nada, e cujo fim é os próprios projetos. Ausente do sujeito, o princípio de identidade pertence ao mundo dos objetos fenomênicos, ao mundo do em-si: “[...] o princípio de identidade, princípio dos juízos analíticos, é também princípio regional sintético do ser. Designa a opacidade do ser-Em-si”. (SARTRE, 1999, p. 39) Nesse caso, as características do ser dos fenômenos definem-se pelas sentenças “[...] ser é. O ser é em si. O ser é o que é. Eis as três características que o exame provisório do fenômeno de ser nos permite designar no ser dos fenômenos”. (SARTRE, 1999, p. 40). De fato, esta concepção sartriana de sujeito vai inaugurar um debate aberto com as tradições da psicologia empírica que vem se constituindo como ciência da consciência desde o final do século XIX e início do XX, e que concebem uma espécie de “materialidade” na interioridade do sujeito, ao modo de um objeto de estudo. Emerge, neste caso, desde *A Transcendência do Ego* até *O Ser e o Nada*, uma crítica frontal à psicologia a partir da negação da substancialidade da subjetividade.

Uma vez operada a distinção entre as duas regiões do ser – a do ser-Em-si, mundo dos objetos,

⁽¹⁾ Conforme SARTRE, 1999, p. 28 em que lemos: “O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na media em que aparece”.

e a do ser-Para-si, típico do mundo humano - efetivada por Sartre, e da constatação da ausência de identidade no ser do ser humano, a questão que se coloca é pela constituição da subjetividade da existência humana, ou seja, em que se constitui a consciência do homem? Uma vez que a subjetividade está no meio do mundo, entre fenômenos, portanto numa dimensão de espacialidade, qual é, neste caso, o papel desempenhado pela temporalidade na constituição da consciência humana? Existe, nas dimensões da temporalidade, alguma possibilidade do sujeito efetivar uma coincidência de si para consigo mesmo, premissa para o princípio de identidade?

Consciência posicional: o nada de ser

A antropologia existencial desenvolvida, notadamente, em *O Ser e o Nada* procura estabelecer uma chave de interpretação para o fenômeno do humano, que se revela no uso, por parte de Sartre, das teses da fenomenologia. Como a fenomenologia, num primeiro momento e por conta, principalmente da influência de Brentano recebida por Husserl, desenvolve uma interpretação da consciência, ela se revela, em sua aurora, como um método de interpretação do sujeito². A proposta sartriana, na esteira da fenomenologia husserliana, se configura como uma filosofia do sujeito e, mais especificamente, como uma filosofia da consciência, que tem, neste caso, o tema do Ego, da Consciência ou, ainda, da Subjetividade, objetos privilegiados. Como proposta de uma filosofia do sujeito, Sartre, como um bom racionalista, parte do primado cartesiano do Cogito, exatamente a tese que marca o nascimento do sujeito moderno:

O nosso ponto de partida é com efeito a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas [...] Não pode haver outra verdade, senão esta: penso, logo existo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência. Toda a teoria que considera o homem fora deste momento, é antes de mais nada uma teoria que suprime a verdade, porque fora deste *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis [...] (SARTRE, 1970, pp. 247/248)

Nesse caso, Sartre vai ao encontro da tese moderna da constituição do Eu na consciência como a instância demarcadora da subjetividade, porém, desvincula-se, tecendo críticas, como veremos, no que se refere ao processo de substancialização da consciência. Além disso, como a consciência se constitui na base desde onde se fundamenta as teses da subjetividade e do ego, Sartre efetiva, de fato, uma interpretação da consciência como premissa necessária para o processo de dessubstancialização da subjetividade.

Assim, a reflexão sartriana em torno da problemática do Ego inscreve-se numa elaboração filosófica que tem como premissa o postulado da consciência do homem como instância demarcadora da natureza humana³. Nesse sentido, o desenvolvimento da crítica sartriana da noção de Ego é herdeira do problema da consciência, de maior amplitude, exatamente porque nesta noção está inserida na temática da consciência, como podemos encontrar na abertura d' *A Transcendência do Ego*:

⁽²⁾ Vale sublinhar o importante papel desempenhado pela fenomenologia na constituição das ciências humanas, principalmente em função da distinção entre fato empírico e fato psíquico que se mostrou uma importante ferramenta para as ciências humanas, principalmente a Psicologia.

⁽³⁾ A consciência como ser do ser humano: "A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito". (SARTRE, 1999, p. 22.) "Reduzimos as coisas à totalidade conexa de suas aparências, e depois constatamos que as aparências reivindicam um ser que já não seja aparência. O 'percepi' (percebido) nos remeteu a um 'perciens' (aqueles sujeitos que percebem), cujo ser se nos revelou como consciência". (SARTRE, 1999, p. 29)

Para a maior parte dos filósofos⁴, o *Ego* é um 'habitante' da consciência. Alguns afirmam a sua presença formal no seio das *Erlebnisse* (experiência interna) como um princípio vazio de unificação. Outros — psicólogos na maior parte — pensam descobrir a sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento da nossa vida psíquica. (SARTRE, 1994b, p. 43)

É contra esse princípio de análise do *Ego* que Sartre vai propor a interdição da possibilidade de um princípio egológico infestar a vida humana. Nesse caso, o discurso sartriano, como veremos, se inscreve, também, num cenário de reflexão sobre a consciência, uma vez que é na consciência que se situa a argumentação da defesa da existência do *Ego*. Assim, é a consciência, pois, o cenário em que se dará a *disputatio* das argumentações sartrianas de deslocamento da noção de *Ego* da consciência para o mundo.⁵

Para Sartre, a consciência não se define como uma plenitude fechada em si mesma, opaca e maciça, a ponto de ser uma realidade que basta a si mesma. Pelo contrário, a consciência se define enquanto consciência posicional: "Com efeito, a consciência define-se pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se". (SARTRE, 1994b, p. 47) Ora, dizer que a consciência é posicional,

significa que a consciência toma o objeto que está fora dela, no mundo, como objeto para a consciência: "O objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade". (SARTRE, 1994b, p. 47) Nesse sentido, a consciência está aberta para o mundo, e, nesta abertura, percebe o mundo como realidade existente em si mesmo. Em outras palavras, a consciência, na ótica sartriana é sempre *consciência de*, é sempre consciência de alguma coisa. Dessa forma, a consciência se situa para fora de si, numa relação com a coisa. Isto que está para fora da consciência é aquilo que Sartre chama de transcendência da consciência:

A consciência é consciência *de* alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. (SARTRE, 1999, p. 34)

Este mesmo princípio fenomenológico da consciência posicional é retomado em 1947, numa palestra à Sociedade Francesa de Filosofia intitulada *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, em que lemos:

Ora, se retornamos, num movimento perfeitamente cartesiano, ao próprio *cogito* para o interrogar a respeito de seu conteúdo, verificamos, por um lado,

⁽⁴⁾ Os interlocutores fundamentais de Sartre na *A Transcendência do Ego* e que defendem o postulado dum *Ego* na consciência são, fundamentalmente, Descartes, Kant e Husserl. Com relação a Descartes, Sartre toma a intuição cartesiana do *Cogito Ergo Sum* como o princípio constituidor do *Ego* na consciência. Assim, o penso, uma atitude eminentemente da consciência, pressupõe um *Eu* que pensa, sendo assim que o *Ego* habita a consciência cartesiana. Sobre isso, afirma Sartre: "O *cogito* de Descartes e de Husserl é um fato. Ora, é inegável que o *Cogito* é pessoal. No 'Eu penso' há um *Eu* que pensa. Atingimos aqui o *Eu* na sua pureza e é precisamente do *Cogito* que uma 'Egologia' deve partir". (SARTRE, 1994b p. 49). Para Sartre, Husserl é, também, depositário desta tese da existência de um *Eu* na consciência, como podemos verificar na afirmação: "(Husserl) Depois de ter considerado que o *Eu* (Moi) era uma produção sintética e transcendente da consciência, retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um *Eu* transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo de cada atenção". (Sartre, 1994b, pp. 46/47). Nesse mesmo aspecto, em *Consciência de Si e Conhecimento de Si*, afirma: "Para já, é necessário entender que não há nada na consciência que não seja consciência. Não há conteúdo de consciência, não há, o que, na minha opinião, é o erro de Husserl, sujeito por detrás da consciência, ou como uma transcendência na imanência...". (SARTRE, 1994a, p. 101).

⁽⁵⁾ Sartre não nega a existência de um *Ego*, porém, o problema está no fato de situar este *Ego* na consciência humana. Desta feita, para Sartre, o *Ego* situa-se fora da dimensão humana, mais precisamente no mundo como um objeto de apreensão da consciência transcendental do homem. Cito Sartre: "Nós queremos mostrar aqui que o *Ego* não está na consciência nem formal nem materialmente: ela está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem". (SARTRE, 1994b, p. 43.) Nesse sentido, o *Ego* está mais para um objeto da consciência reflexiva, um do que "habitante" da consciência.

que toda consciência é consciência de qualquer coisa, o que significa que o objeto não está na consciência a título de conteúdo, mas que ele está fora dela como algo intencionalmente visado. A consciência não é nem vazia nem plena; ela não tem nem de ser preenchida nem de ser esvaziada; ela é pura e simplesmente consciência do objeto. (SARTRE, 1994a, p. 99)

Nesse sentido, na consciência está implícita a premissa de que ela é posicional do mundo. Em outras palavras, que a consciência é abertura para os objetos que estão soltos no mundo, e que o mundo todo está, necessariamente, fora da consciência. Assim, na consciência nada existe senão um atirar-se para fora, para os objetos, para o mundo. A consciência é, portanto, consciência do mundo.

Para Sartre, a premissa fenomenológica husserliana, da intencionalidade e da abertura da consciência para o mundo, é literariamente representada pela idéia de "estouro" (*éclatement*)⁶. Ou seja, consciência posicional é igual a um estourar para o mundo, conforme lemos no texto *Uma Idéia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*:

Você sabe muito bem que a árvore não estava em você mesmo, que não podia fazê-la entrar em seu estômago sombras e que o conhecimento não podia, sem desonestidade, comparar-se com a posse. Ao mesmo tempo, a consciência purificou-se, é clara como um grande vento, e nada há nela, exceto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si; se por milagre você entrasse 'dentro' de uma consciência, você seria arrastado por um turbilhão e lançado fora,

perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem 'interior'; ela não é nada que o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência. (SARTRE, 1998a, p. 10).

E, mais adiante, neste mesmo texto, lemos:

Imagine de imediato uma série ligada de estouros que nos arrancam de nós mesmos, que não deixam sequer um 'nós mesmos' o tempo necessário para se formar atrás deles, mas que nos lançam, pelo contrário, para além deles, dentro da poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas; imaginais que somos expulsos dessa maneira, rejeitados, abandonados pela própria natureza num mundo indiferente, hostil e teimoso; você terá, assim, compreendido o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta frase famosa: 'Toda consciência é consciência de qualquer coisa'. (SARTRE, 1998a, pp. 10-11)

A reflexão ontológica sobre o princípio fenomenológico da intencionalidade da consciência é descrita, também, em *O Ser e o Nada*. Ali, encontramos o resultado da maturação filosófica de Sartre, quando insere a intencionalidade numa dimensão da ontologia antropológica do ser do ser humano.

É no contexto, então, de uma análise antropológica que Sartre recupera o princípio da intencionalidade de Husserl, quando afirma n' *O Ser e o Nada*:

Toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a cons-

⁽⁶⁾ Conforme as palavras de Sartre: "A consciência e o mundo surgiram simultaneamente: exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl considera a consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem psíquica pode representar. Exceto, talvez, a imagem rápida e obscura do estouro". (SARTRE, 1998a, p. 10).

ciência não tem 'conteúdo'. (SARTRE, 1999, p. 22)

E, mais adiante, conclui:

Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigida para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem. (SARTRE, 1999, p. 22)

Nesse aspecto, Sartre parte do princípio de intencionalidade proposto pela fenomenologia de Husserl, porém faz uso deste próprio princípio para efetivar sua crítica ao fundador do método fenomenológico, notadamente a sua conclusão que implica numa substancialização da consciência através do conceito de Ego Transcendental⁷. Assim é que Sartre propõe, para além do Ego Transcendental de Husserl, uma *Transcendência do Ego*, ou seja, um ego que se efetiva no atirar-se para fora de si mesmo, no transcender a si mesmo, no ultrapassamento de si rumo aos próprios projetos. *A Transcendência do Ego* é, exatamente, o "estouro" da consciência para o mundo a partir do princípio de intencionalidade. É nesse cenário de crítica que Sartre vai introduzir sua premissa da não-substancialização da consciência, ou que a consciência é vazia de todo conteúdo.

Se, de acordo com o princípio da fenomenologia, a consciência é sempre posicional, então ela sempre tem por seu ser um objeto que não é ela mesma. Dito de outra forma, a consciência, ao visar os objetos que estão no mundo, deflagra a percepção de que "em-si" ela nada pode encontrar, exatamente por estar todo o mundo fora dela. É isso que implica a lei da intencionalidade da consciência: a existência no mundo da consciência é que implica a possibilidade dela ser:

... como a consciência não é *possível* antes de ser, posto que seu ser é fonte e condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência. Eis o que bem exprime Husserl falando de sua 'necessidade de fato'. (SARTRE, 1999, p. 27)

Assim, para Sartre, a intencionalidade da consciência traz em seu bojo o fato do mundo estar fora da consciência, ou que "Toda consciência é *falta de... para...*", (SARTRE, 1999, p. 153) ou, ainda, que a consciência não tem conteúdo porque ela é abertura para o mundo em perpétua construção de sua essência:

O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do* mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigida para o exterior... (SARTRE, 1999, p. 22)

As reflexões elaboradas por Sartre na esteira da fenomenologia de Husserl conduziram-no a um postulado caro às tradições filosóficas, sejam elas de origem idealista ou empirista, bem como às religiões que apontam para uma essência humana. Para ele, a consciência não possui uma lei que a regulamente ou que a revele ao plano do saber através do conhecimento desta lei. Para Sartre, "[...] pode haver consciência de lei, mas não lei da consciência". (SARTRE, 1999, p. 27) Por ser a consciência sempre consciência de alguma coisa, e por ser posicionamento no mundo que se constitui numa relação dialética, a consciência não tem um conteúdo *a priori* que seja sua pedra fundamental.

⁽⁷⁾ Sobre a crítica sartriana à subjetividade transcendental de Husserl, podemos conferir as reflexões de Juliette SIMONT, 1998b, p. 25-28.

Neste cenário, afirma Sartre: “Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa é dizer que ela deve se produzir como revelação-revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela”. (SARTRE, 1999, p. 35) Se, na abertura para o mundo está implícito o fato da consciência ter que se constituir nesta relação, na consciência está, também implícito, o não-ser que ela é, conforme Sartre: “A consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, acha-se a consciência do nada de seu ser”. (SARTRE, 1999, p. 92) E numa passagem mais adiante de *O Ser e o Nada*, afirma, nesse mesmo sentido, que: “[...] a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é, e não é o que é”. (SARTRE, 1999, p. 118)

A tese de que a constituição da consciência se efetiva num processo de negação do mundo é operada por Sartre em *O Ser e o Nada* no sentido de que a negação é o princípio fundador da consciência. Em outras palavras, é negando aquilo que o mundo é — o ser-em-si sartriano marcado pela plenitude — que a consciência se percebe diferente do mundo, como aquilo que o mundo não é, ou seja, como plena falta de ser. Já encontramos esta tese n’*A Transcendência do Ego*, em que a consciência, ao ser abertura para o mundo, entende os objetos como sendo realidades transcendentais a ela, isso por estarem fora da consciência. Nesse sentido, é também consciência de si mesma:

Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência está consciente dela mesma. Isto quer dizer que o tipo de existência da consciência é o de ser consciência de si. E ela toma consciência de si *enquanto ela é consciência de um objeto transcendente*. (SARTRE, 1994b, p. 48)

Em *O Ser e o Nada*, a consciência é caracterizada como negatividade, ou seja, a consciência é puro nada nadificado na abertura posicional para o mundo. Para Sartre, a consciência do homem é vazia de sentido e fértil de nada:

Com efeito, a característica da ipseidade é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura do 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, 1999, p. 59)

E, numa passagem mais adiante, afirma:

Eternamente ausente de meu corpo e meus atos, sou, a despeito de mim mesmo, aquela ‘divina ausência’ de que fala Valéry. Não posso dizer que *sou* quem está aqui nem que não o *sou*, no sentido que se diz ‘o que está em cima da mesa é uma caixa de fósforos’. (SARTRE, 1999, p. 107)

Dessa forma, para Sartre, a consciência é um nada que perpassa toda a existência humana, condenando o homem a viver, na sua liberdade de escolhas, a experiência cotidiana do nada da consciência. Se a característica da consciência é o nada, é o vazio que nadifica a existência humana, e a consciência é a marca diferencial do homem, então, segundo Sartre, “[...] o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”. (SARTRE, 1999, p. 67) Porém, o ponto nevrálgico desta afirmação sartriana é que o sujeito, tocado pela sua condição de nada, sempre projetou nesta consciência, que é nada, o sentido e o supra-sumo de toda existência. Assim, faz-se a crise na consciência da existência nadificada que é a condição da consciência do homem. Para Sartre, o nada está permeando toda a condição humana e todo o mundo: “Portanto, eis aqui o nada sitiando o ser por todo lado; eis que o nada se apresenta como aquilo pelo qual o mundo ganha seus contornos de mundo”. (SARTRE, 1999, p. 60)

Na terminologia sartriana, ancorada em Hegel, a consciência do homem é denominada de Para-si. Assim, o Para-si é o ser do homem que é a consciência marcada pelo nada que preenche a

existência humana. Nesse sentido, o Para-si é o termo do ser da consciência. Cito Sartre:

Desse modo, o Para-si deve ser seu próprio nada. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à *distância de si* como presença a si, e esta distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. (SARTRE, 1999, p. 127)

Mais adiante:

A presença do Para-si ao ser como *totalidade* decorre do fato de que o para-si tem de ser, à maneira de ser o que não é e não ser o que é, sua própria totalidade como totalidade destotalizada. Com efeito, na medida em que o para-si se faz ser, na unidade de um mesmo surgimento como *tudo* aquilo que não é o ser, o ser se mantém diante dele como tudo aquilo que o Para-si não é. (SARTRE, 1999, p. 243)

Em oposição à natureza humana, aponta Sartre para o mundo da matéria como sendo o lugar no qual o ser se manifesta, não enquanto nada como na consciência, mas enquanto plenitude de ser. É pela realidade física que o ser pleno e cheio de si mesmo vem ao mundo. A esta plenitude do ser, Sartre a caracteriza como Em-si, exatamente o oposto do Para-si:

[...] o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena. Essa adequação, que é a do Em-si, se expressa por uma fórmula simples: o ser é o que é. Não há no Em-si uma só parcela de ser que seja distância com relação a si [...] O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada. (SARTRE, 1999, p. 122)

Em oposição ao objeto que é o que é, sem o menor resquício do nada, a consciência, escreve o autor em seqüência, é o puro nada:

A característica da consciência, ao contrário, é ser uma descompressão de ser. Impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesma. (SARTRE, 1999, p. 122)

Diferente do ser do homem que é a consciência nadificada, o ser dos objetos revela o seu ser ao homem. Em outras palavras, as coisas não precisam se esconder sob as fissuras da linguagem, disfarçando sua realidade, à moda da consciência do homem. Mas, pelo contrário, o ser dos objetos está na vitrine para ser revelado à consciência nadificada do ser humano.

Para Sartre, o ser-Em-si não precisa nada de fora para ser preenchido, nada de fora para constituí-lo, pois ele é o que é, e revela este ser ao mundo. Dessa forma, o Em-si, por ser pleno e acabado em si mesmo, constitui-se, na perspectiva sartriana, o próprio princípio de identidade:

Mas, se o ser é em si, significa que não remete a si, tal como a consciência (de) si; é este *si* mesmo. A tal ponto que a reflexão perpétua que constitui o (em) si funde-se em uma identidade. (SARTRE, 1999, p. 38)

Numa passagem posterior, Sartre reafirma esta reflexão sobre a identidade:

Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do Em-si é infinita. É o pleno. O princípio de identidade pode ser chamado sintético, não apenas porque limita seu alcance a uma região definida do ser, mas sobretudo porque reúne em si o infinito da densidade. 'A é A' significa: A existe sob uma compressão infinita, em uma densidade infinita. A

identidade é o conceito-limite da unificação [...] (SARTRE, 1999, p. 122)

Se o ser dos objetos é pleno de si mesmo, é denso, é maciço, e, por isso, carrega em seu bojo o princípio de identidade que o caracteriza exatamente enquanto um ser que é aquilo que é, o ser do homem, cujo ser é a consciência posicional, é marcado pelo nada, pelo vazio. Neste cenário reflexivo, devemos concluir, junto com Sartre, de que o princípio de identidade não faz parte do ser do homem:

É necessário que o homem não seja *para si* senão o que é. Em suma, que seja plena e unicamente o que é. Porém, não é precisamente essa a definição do Em-si, ou, se preferirmos, o princípio de identidade? Ter por ideal o ser das coisas não será confessar ao mesmo tempo que esse ser não pertence à realidade humana e o princípio de identidade, longe de ser axioma universalmente universal, não passa de princípio sintético que desfruta de universalidade apenas regional?. (SARTRE, 1999, p. 105)

Desta forma, a identidade não se encontra no plano da antropologia, mas no da matéria. Não se encontra como um possível na natureza humana; não faz parte da realidade do homem; não pertence ao ser do homem. Para Sartre, o princípio de identidade não existe para a realidade humana, e a crença numa substancialidade definidora da identidade do homem é, de fato, um verdadeiro engano que perpassou grande parte da história da filosofia. Ora, se não existe uma identidade humana, então o homem é um ser jogado no mundo e marcado pela falta: "A realidade humana, pela qual a falta aparece no mundo, deve ser ela própria uma falta". (SARTRE, 1999, p. 137) Tal é, dessa forma, para Sartre, a condição do homem no mundo: um ser sem identidade que o caracterize e marcado pelo nada que instaura a falta em seu próprio ser.

Para Sartre, a consciência, além do nada de ser característica de seu si, é pura transcendência de si rumo ao mundo. O princípio fenomenológica da posicionalidade da consciência, faz da consciência uma janela que se abre para o mundo, tirando sua imanência e atirando-a no meio do mundo. Em outras palavras, a consciência é um habitante do mundo, ela está no mundo como um ser entre outros seres. É como um ser condenado a abrir-se para o mundo, doando-lhe sentido, que a consciência, para Sartre, é temporal. Ou seja, se ela fosse pura imanência, fechada em si mesma como pura identidade, a consciência não estaria sujeita à temporalidade porque seria plena de si mesma. Ao contrário disto, o nada de ser da consciência leva-a a construir seu ser a partir de seus projetos no meio do mundo, projetos estes necessariamente temporais. É este o motivo que leva a afirmação sartriana de que a temporalidade vem ao mundo pela consciência (para-si): "O tempo universal vem ao mundo pela Para-si. O Em-si não dispõe de temporalidade precisamente porque é Em-si, e a temporalidade é o modo de ser unitário de um ser que está perpetuamente à distância de si para si". (SARTRE, 1999, p. 269) De fato, para Sartre, numa referência a Kant, a temporalidade somente existe para uma consciência que está no mundo (espaço). Além disso, é a consciência que traz a temporalidade para o próprio mundo. Assim, não falamos somente de uma temporalidade psíquica, mas se o mundo está sujeito ao processo temporal, ele deve isto à consciência que trouxe o tempo para si e para o mundo. A partir disso, a temporalidade se constitui num ser entre outros seres que está no meio do mundo.

Por outro lado, na ótica do existencialista francês, a temporalidade é a própria infra-estrutura da consciência, conforme as palavras de Sartre:

Ou seja, a temporalidade só pode designar o modo de ser de um ser que é si-mesmo fora de si [...] Não há temporalidade salvo como *infra-estrutura* de um ser que tem-de-ser o seu ser, ou seja,

como infra-estrutura do Para-si. Não que o Para-si tenha prioridade ontológica sobre a Temporalidade. Mas a Temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo ek-staticamente. A temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo. (SARTRE, 1999, p. 192)

Ora, a despeito da consciência ser plena de nada, ela é, também, perpétua busca de um ser que a defínisse, não como nada de ser, mas como plenitude, como identidade de si para si mesmo, como substância, enfim. Este projeto de totalização, a consciência somente pode engendrá-lo no mundo (espaço) dentro de uma temporalidade determinada. Assim, a pergunta que levantamos é pela possibilidade da consciência fundar a plenitude de seu ser em um dos ek-stases temporais. Assim, uma análise das três dimensões temporais – presente, passado, futuro – (SARTRE, 1999, p. 158) é fundamental nesta análise da antropologia existencial de Sartre.

Consciência e temporalidade: o ek-stase presente

Se, conforme vimos acima, a realidade humana, ou na terminologia Sartre, o para-si, se caracteriza pelo nada de seu ser, e, dessa forma, a consciência humana é cheia de nada, torna-se estéril a reflexão sobre uma suposta substância que caracterizaria a consciência humana. Nos termos de Sartre, um Ego como habitante da consciência torna-se uma prisão do homem consigo mesmo cimentando qualquer possibilidade de identificar este Ego com uma plenitude densa que preencheria a nadificação da consciência.

Para Sartre, a realidade humana está lançada no meio do mundo, portanto numa espacialidade, e num dado momento da história, neste caso, numa temporalidade. Assim, se a realidade humana é o que não é e não é o que é, ou seja, a realidade

humana é cheia de nada, seria, cabe aqui perguntar, este nada preenchido por uma substancialidade ao modo de um Ego no tempo presente? Em outras palavras, o tempo presente não seria o momento de emergência do Ego da realidade humana, pois no presente nós sentenciamos: “Eu sou Pedro ou Paulo. Eu sou calmo ou nervoso?”

Para Sartre, antes disso, o presente não é uma realidade ontológica que existe por si e independente de todas as realidades mundanas. Muito pelo contrário, é pela consciência do homem que o ek-stase temporal do presente existe, assim, “o para-si é o ser pelo qual o presente entra no mundo”. (SARTRE, 1999, p. 175) Desta feita, é do homem pelo qual o tempo presente infesta o mundo.

Porém, se é pelo nada do ser do homem que o presente vem ao mundo, não é no presente que a realidade humana preencherá o nada de seu ser. Isto porque o presente encontra-se na tênue lâmina que separa o passado do futuro na medida em que ser presente é um instante incontável que se mistura ao passado e ao futuro. De fato, ser no tempo presente é não-ser ao mesmo tempo, pois o ser já submergiu no passado ou se projetou no futuro. Nesse sentido, o presente é incaptável à realidade humana, pois o “é”, ou em termos ontológicos, o “ser” do presente já é o “era” do passado ou já se constitui no “será” do futuro. Sendo dessa forma, o presente é o próprio nada que escorre entre os dedos sem que possamos segurá-lo, pois em Sartre, no presente “só encontraria de fato um instante infinitesimal, ou seja, o limite ideal de uma divisão levada ao infinito: um nada”. (SARTRE, 1999, p. 174) Se o tempo presente é infinitesimal, ou seja, um incontável passar de tempo, ele já se configurou enquanto passado ou como projeto de futuro, e a consciência posicional encontra-se, então, refém neste instante infinitesimal. Em outras palavras, este puro nada de tempo que é o presente, é, também, a prisão do ser da consciência, pois do presente ela não pode escapar, e do presente ela está perpetuamente condenada a viver

cada instante deste tempo presente infinitesimal sem, contudo, poder transcender sua condição de nadificação.

É pelo fato de que o tempo presente é inapreensível ao homem, pelo fato de que o presente nasce e morre sem que possamos, nem por um momento infinitesimal experimentá-lo, que a realidade humana fica fraturada de seu ser, “E o presente é precisamente essa negação do ser, esta evasão do ser, na medida em que o ser está aí como sendo aquilo de que se evade”. (SARTRE, 1999, p. 177) No tempo presente o homem não possui um ser, não pode proferir a sentença “Eu sou calmo” pois o “ser calmo” já se metamorfoseou em “Eu era calmo”, ou “Eu serei calmo”. O “ser calmo” se evadiu da realidade humana; o homem permaneceu nadificado em seu ser.

No presente, em síntese, o ser do ser humano se constitui em perpétua fuga rumo ao passado ou ao futuro, deixando à realidade humana o nada de seu ser. Nas palavras de Sartre: “O presente não é; faz-se presente em forma de fuga”. (SARTRE, 1999, p. 177) Sendo assim, a realidade humana, segundo o filósofo francês, “é presente ao ser em forma de fuga: o presente é uma fuga perpétua frente ao ser”. (SARTRE, 1999, p. 177) A partir disso, na concepção fenomenológica de Sartre, a consciência não é preenchida na vida real e concreta cotidiana do tempo presente; não é no aqui e agora dos convívios cotidianos que o ser do ser humano se preencherá.

Consciência e temporalidade: o ek-stase futuro

Como salientado acima, no presente o nada que constitui o homem permanece como estrutura sintética da realidade humana. Assim cabe perguntar se não seria o futuro um momento em que a existência humana preencheria sua condição de ser fraturado, de ser nadificado? Não seria no futuro, a partir das sentenças “serei garçom”, ou “serei

feliz”, que o homem adquiriria uma substancialidade definidora de seu ser?

Quando esta nadificação de si mesmo, que é a realidade humana, tenta escapar de seu presente nauseante lançando-se no futuro para nele constituir seu ser, o homem depara-se, ao contrário do que imaginava, frente à impossibilidade de ser seu próprio ser no futuro, ou, em outras palavras, fundar um Ego na consciência como tentativa de realização do desejo de ser uma consciência plena de si mesma. O futuro é a impossibilidade de ser do ser humano, ou “O futuro é o que tenho de ser na medida em que posso não sê-lo”. (SARTRE, 1999, p. 180) Ora, o futuro se caracteriza pela possibilidade de ser: no futuro a realidade humana vislumbra a possibilidade de fundar seu próprio ser coincidente consigo mesmo. Como a realidade humana é marcada pelo nada de sua existência, este nada não pode ser no futuro, pois nada é. Em outras palavras, é exatamente porque o homem tem de ser este nada, que a nadificação o persegue até o futuro. Cito Sartre: “Somente um ser que tem de ser o seu ser em vez de sê-lo simplesmente, pode ter um porvir”. (SARTRE, 1999, p. 178) Se o nada da consciência é possibilidade de futuro, na medida em que a plenitude – ao modo do mundo do Em-si -, exatamente por ser pleno, não se projeta, não se lança no futuro para a busca de um ser, pois este ser não lhe falta, a consciência também não encontra no futuro a possibilidade de preenchimento de seu ser, uma vez que leva este nada de ser consigo neste futuro.

No futuro o homem não pode constituir-se como plenitude de si mesmo exatamente porque o futuro está marcado pela falta, ou seja, o futuro é o ainda-não, e sendo o ainda-não o futuro é falta, conforme as palavras de Sartre: “O futuro, é a falta que a extrai enquanto falta do em-si da presença”. (SARTRE, 1999, p. 180) Além disso, o futuro é falta de algo que não é. Dito de outra forma, o futuro é falta do ser do homem, porém o ser do homem, no presente, é o próprio nada. Sendo dessa forma, o futuro é falta de algo que é nada, é falta

da identidade de ser do homem, é falta da densidade da consciência, notadamente marcada pelo nada de ser; o futuro, enfim, é falta de nada. Cito Sartre: “Eu me projeto no futuro para fundir-me com aquilo que me falta, ou seja, com aquilo cuja adjunção sintética a meu presente me faria ser o que sou”. (SARTRE, 1999, p. 182)

Para além disso, o futuro se constitui como seqüência temporal do presente, ou como possibilidade de realização do tempo presente. Nesse caso, quando o futuro “chega” ele já se perde como futuro para se constituir como presente, pois a característica do futuro é o “não é”, assim, o futuro se transforma em presente que, conforme vimos, é pleno de nada. Logo, mesmo realizando seu projeto de ser no futuro, a realidade humana perde este projeto na nadificação do futuro no presente, o que acarreta a miragem fictícia de projetar uma plenitude de ser no projeto de ser algo diferente do nada de ser.

Para Sartre, não é o presente que o homem deve projetar no futuro para ser, pois o presente é nada, mas, ao contrário, o passado. Cito Sartre: “Todo futuro do para-si (realidade humana) presente cai no passado como futuro juntamente como esse mesmo para-si. Será futuro passado ou futuro anterior”. (SARTRE, 1999, p. 182) Nesse sentido, o futuro é a realização do passado do ser do ser humano, pois, conforme Sartre, “Quando digo que serei feliz, aludo a este para-si presente que será feliz com tudo que era e que arrasta atrás de mim”, (SARTRE, 1999, p. 181) e mais adiante: “... quando digo que eu serei feliz, fica entendido que quem será feliz é meu presente arrastando seu passado”. (SARTRE, 1999, p. 182) Neste caso, da mesma forma que no ek-stase temporal do presente em que o passado e o futuro se misturam com o presente numa cisão de qualquer tipo de separação temporal, também no futuro ocorre a condensação dos ek-steses temporais do passado e do presente na medida em que o futuro é o presente enquanto projeto e perpétua recuperação do passado. Em outras palavras, o

futuro somente existe enquanto projeto do presente, ou que o futuro está preso ao presente, pois existe pelo presente, exatamente no instante infinitesimal característico desta temporalidade, conforme vimos. Além disso, o futuro é condensação do passado porque traz em si todo o passado do sujeito. Neste caso, o futuro é o passado vindo a tona na temporalidade.

Porém, a realização do passado no futuro é a própria morte do futuro, pois deixa de ser futuro para ser futuro passado ou futuro anterior. A emergência do passado no futuro acarreta o esvaziamento do futuro de si mesmo, ou a mortificação do futuro no passado, conforme as palavras de Sartre:

O futuro não se deixa alcançar, desliza ao passado como ex-futuro, e o para-si revela-se em toda a sua facticidade como fundamento de seu próprio nada e, outra vez, como falta de novo futuro. Daí essa decepção ontológica que aguarda o para-si toda vez que desemboca no futuro. (SARTRE, 1999, p. 182)

Neste caso, a existência humana não encontra no futuro a possibilidade de fundar sua consciência enquanto plenitude de ser porque o futuro se coagula enquanto passado perdendo sua possibilidade de ser. Além disso, a futuro é sempre falta de ser, porque é vir-a-ser algo, o que impossibilita a consciência cessar sua busca pela substancialidade proporcionadora de uma identidade consigo mesmo.

Consciência e temporalidade: o ek-stase passado

No tempo presente ao homem continua interdito a possibilidade de fundar, em si mesmo, sua plenitude de ser, como também não pode construir uma substancialidade da consciência ao modo de um Ego projetando-se no futuro. Então, das três dimensões temporais, somente resta ao

homem o tempo passado como momento em que se aventa a possibilidade de fundamentar a plenitude de seu ser e estancar a contínua nadificação da consciência.

Sendo assim, o homem nada é, porém ele alguma coisa era. O era, que remete ao tempo passado, é a condição de realização da existência humana. Ou seja, o homem é o que era, conforme afirma Sartre: “Antes de tudo, vejo que o termo era é um modo de ser. Nesse sentido, eu sou meu passado”. (SARTRE, 1999, p. 167) De fato, para Sartre, o homem é o que é, possui um ser, uma essência que o caracteriza somente no passado. Cito Sartre:

[...] o passado que eu era é o que é, é um em-si (identidade absoluta) como as coisas do mundo. e a relação de ser que tenho de sustentar com o passado é uma relação do tipo do em-si. Ou seja, de identificação absoluta. (SARTRE, 1999, p. 168)

E, mais adiante, lemos: “Somente no passado sou o que sou [...] o passado é justamente esta estrutura ontológica que me obriga a ser o que sou por detrás”. (SARTRE, 1999, p. 171) Nesse caso, o passado se constitui num ser que gruda na consciência refratária da existência humana, tornado opaca a transparência da consciência. Marcado com a brasa do passado, o homem não pode se livrar daquilo que foi. Assim, o ser no passado solidificou-se numa densidade da qual o homem não pode se livrar, condenando-o a carregar nos ombros e por onde for o peso de ter tido um ser.

Para Sartre, é no passado que o homem é o que é, que a identidade humana, sua substancialidade emergem para fora, exatamente porque o passado coagula o ser do homem, ou seja, o ser do homem se eterniza e congela no passado. Nesse sentido, se determinado sujeito foi garçom, por exemplo, o ser garçom coagula em seu ser, marcando-o com este ser garçom toda a sua existência, conforme as palavras de Sartre:

[...] aquilo que dizem acerca de um ato que pratiquei ontem ou de um estado de espírito que manifestei não me deixa indiferente, fico magoado ou lisonjeado, reajo ou pouco me importo, sou afetado até a medula. Não me desassocio de meu passado. (SARTRE, 1999, p. 167)

O passado, na ótica sartriana, confere ao homem um ser que grudará nele até a medula de seu ser. Esse ser advindo pelo passado confere à existência humana uma caracterização definidora que, em princípio, o prende neste passado ao limite de não poder se livrar disso que foi.

Não obstante isso, a busca do homem pela plenitude de ser não encontra seu termo no passado porque este ek-stase temporal é marcado pelo “era” ou pelo “foi”, o que não satisfaz a busca humana que é pela plenitude de ser da consciência. Nesse caso, é somente no tempo presente que a existência humana aventa possibilidade de configurar um abrigo a tese de ser algo diferente do nada de ser. Isto põe em suspenso a substancialização da consciência no passado, pois a realização do ser se dá no ek-stase do presente, caindo, novamente a impossibilidade de ser, conforme vimos mais acima.

Além disso, a questão que Sartre coloca, neste aspecto, é que o ser do homem fundado no passado é sempre recuperado pelo próprio homem no futuro. Assim, no passado esta plenitude conferida ao homem não está fechada em si mesma, na medida em que outros passados advirão no futuro conferindo ao ser do ser humano novos significados. Mesmo o passado é um processo de contínua mudança rumo ao futuro, ou que um passado coagulado é sempre recuperado e ressignificado no futuro. Nas palavras de Sartre: “Assim, o passado é a totalidade sempre crescente do em-si (identidade) que somos enquanto ainda não morremos, todavia ainda não somos este em-si sob o modo de identidade. Temos de sê-lo”. (SARTRE, 1999, p. 168) A substancialidade

pura da consciência, esse Ego que o marcará como sendo seu próprio ser, a sentença “Eu sou o que sou” ainda está fraturada e inacabada. O círculo da identidade humana ainda está incompleto e aberto para outras características que tentarão preencher o ser do ser humano. Enfim, no passado o homem encontra, novamente, a decepção na tentativa de fundar o princípio de identidade, pois o passado não está preso, da mesma forma que os outros *ek-stases*, em sua temporalidade específica. Isto quer dizer que, a despeito de ter sido algo, o homem tem que se haver em seu cotidiano com o presente e os projetos de futuro. Neste caso, este ser, num primeiro sentido, coagulado no passado, é cotidianamente desconstruído no presente. É este processo que remete, novamente, a realidade humana ao nada de sua consciência e faz do passado o fracasso do projeto de constituição da identidade na subjetividade da existência.

Conclusão

As análises antropológicas de Sartre, a partir da ontologia fenomenológica conduziu-nos ao primado da não substancialidade da consciência e da interdição do princípio de identidade para o ser-Para-si. Essa conclusão se fundamenta na tese de que somente a consciência é busca pelo seu ser, ou seja, somente a realidade humana se interroga pelo sentido de seu ser na tentativa de preencher sua condição de intencionalidade. Quando a consciência realiza a distância de si para si mesma, necessária ao ato interrogativo, ela somente encontra a translucidez, ou seja, a intencionalidade. Ausente de qualquer conteúdo, a consciência é busca pela plenitude de ser ao modo do ser-Em-si, identidade

absoluta, conforme vimos. A existência humana busca numa das três dimensões da temporalidade o princípio de identidade que preencha o nada de ser, busca essa, fadada ao fracasso absoluto.

A partir das análises da intencionalidade da consciência e da temporalidade, percebemos que a busca pela plenitude de ser se mostra infrutífera exatamente porque não encontramos na temporalidade a primazia do ser. Neste caso, o futuro é marcado pelo vir-a-ser perpétuo, não pertencendo, então, ao futuro o ser pleno de si. O passado, cujo ser se configura enquanto “era”, implica, neste caso, a prisão e a coagulação do ser no passado. O presente, que seria a dimensão da temporalidade típica para a construção da plenitude de ser pela consciência, é um instante infinitesimal que se dilui em passado ou futuro, logo, o presente é a típica dimensão da temporalidade em que pertence, não o ser, mas o nada de ser.

De fato, a existência humana é ser, na verdade, um andarilho, preso ao espaço e ao tempo, condenado a perpétua busca pelo sentido de seu ser. Ao descobrir que existe descobre o nada de ser e de estar, por consequência, jogado no meio do mundo numa busca utópica pela plenitude de ser. Esta busca revela o drama de existir enquanto nada de ser e desejo de ser si mesmo, de ser sem fissura, de ser identidade absoluta. É o drama que se revela, por exemplo, na figura de Roquentin, de *A Náusea*⁸.

No que se refere ao drama da existência, a realidade humana opera um processo de condenação deste drama numa realidade transcendente a ele. Essa realidade não se efetiva numa temporalidade, na medida em que a existência humana está condenada a interminável busca pelo Em-si, a

⁽⁸⁾ Queremos salientar que o drama de existir revelado na figura de Roquentin encontra uma possibilidade de fuga através da arte, quando o anti-herói sartriano, minutos antes de deixar Bouville, houve uma canção de jazz e vislumbra a possibilidade de transcender sua condição nadificada, sua náusea, seu drama, na eternização de uma obra de arte, que no caso dele, é a literatura. (Conforme SARTRE, [s/d.], p. 257/258) Produzir uma obra de literatura é criar a si mesmo na transcendência da consciência. A partir disso, queremos demarcar que a nadificação da consciência comporta, igualmente, uma perspectiva altamente positiva no sentido de revelar ao homem a abertura para uma multiplicidade de possibilidade de ser. Ou seja, é pelo nada de ser que a existência humana pode projetar ser qualquer coisa, diferentemente do em-si que, por ser identidade e plenitude, está preso a este ser, impossibilitado de transcendê-lo. Além disso, a liberdade aparece ao mundo humano pelo nada de ser da consciência, o que lhe possibilita a capacidade de escolha, interdito ao mundo do em-si. Não obstante isso, queremos apenas demarcar esta outra interpretação do princípio de intencionalidade sem nos preocuparmos em desenvolvê-lo por questões de limite e por não se configurar como nosso objetivo neste texto.

plenitude de ser, mas na transcendência da temporalidade. É para além do tempo e do espaço que a realidade humana encontra a síntese absoluta de si para si mesmo. Esse para além é, exatamente, a morte. Na morte ocorre tal compressão do ser que a temporalidade, bem como a espacialidade, ficam ausentes. Sem consciência de existir e sem perguntar-se pelo sentido do próprio ser, na morte a existência não é nadificada, não sofre o vácuo da nadificação da consciência. Na morte, o vazio de ser escapa à consciência. Assim, para Sartre, o círculo que caracterizará a plenitude da identidade humana somente está completo no momento da morte do homem: "No extremo limite, no instante infinitesimal de minha morte não serei mais do que meu passado", (SARTRE, 1999, p. 167) isto é, nada mais poderá ser acrescentado ao ser do homem, nada mais poderá ser mudado do ser: com a morte o homem é o que é e nada mais. É na morte que o ser do ser humano se cristalizará numa identidade absoluta, momento de pura emergência e coagulação do Ego: "A morte nos reúne conosco mesmo, assim como a eternidade nos transformou em nós mesmos. No momento da morte somos, ou seja, somos sem defesa frente aos juízos do próximo". (SARTRE, 1999, p. 167) De fato, "Pela morte, o para-si (falta total de si) se converteu para sempre no em-si (identidade absoluta) na media que deslizou integralmente no passado". (SARTRE, 1999, p. 168)

Bibliografia

GERASSI, John. *Jean-Paul Sartre*. Consciência odiada de seu século. Volume 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU, 1989.

LÉVY, Bernard-Henry. *O século de Sartre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MACANN, Christopher. *Phenomenological philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty*. London: Routledge, [s/d.].

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991.

MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: conscience, ego et psychè*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOUTINHO, Luiz D.: *Existência e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. In: *philosophiques*. Paris: Gallimard, 1998a.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

_____. *A transcendência do ego*. Lisboa: Edições Colibri, 1994b.

_____. *Consciência de si e conhecimento de si*. In: *A transcendência do ego*. Lisboa: Edições Colibri, 1994a.

_____. *Sartre por Sartre*. In: IX. Buenos Aires: Editorial Losada, 1973.

_____. *Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [s/d.].

SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre: un demi-siècle de liberté*. Paris: De Boeck & Larcier, 1998b.

Resenhas

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. 315 p. (Col. Debates).

A obra não é nova. Trata-se da segunda reimpressão da terceira edição (de 2000) que em boa hora a editora Perspectiva felizmente traz a lume. Quando olhares se voltam para Sartre, uma excelente – senão das melhores – iniciação ao pensamento do autor, que esclarece e instrui, aprofunda o que merece ser aprofundado e no momento correto, impede bruscas e indevidas interrupções na leitura, pela qualidade que salta à vista e, acima de tudo, não deixa nada intocado no pensamento de Jean-Paul Sartre. É este o livro de Bornheim.

O autor dispensa apresentações. Um dos maiores nomes do cenário filosófico brasileiro, recentemente falecido (2002), Gerd Bornheim graduou-se em Filosofia e obteve sua livre-docência na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Em sua primeira estadia na Europa, estudou na Sorbonne (onde pôde ter aulas com Merleau-Ponty e Bachelard), em Londres e em Berlim. De volta ao Brasil, tornou-se professor titular da UFRS, até ser cassado em 1969, quando asilou-se na Europa onde, novamente, estuda e trabalha como professor visitante em diversas Universidades. Quando retorna ao Brasil, assume uma cadeira na UFRJ, onde leciona até sua aposentadoria em 2000.

Em sua obra sobre Sartre, o autor não esconde fazer uma leitura e especialmente uma crítica ao pensamento sartreano a partir de uma perspectiva heideggeriana. Em nada isto compromete a obra. Pelo contrário: a torna mais instigante. O tema que o guia permanentemente é o da metafísica e não se

pode perder de vista, em todo o livro, que é este o pano de fundo de Bornheim ao analisar Sartre. Na primeira parte, o autor traça considerações sobre o existencialismo de Sartre. Apresenta a “experiência instauradora”, os vários usos e significados da palavra Ser em Sartre, o problema do Nada, as estruturas da consciência, o célebre problema do tempo, além de discutir as relações com o outro, o corpo e a liberdade e a facticidade, a fim de delinear a moral e a axiologia sartreanas. O **Ser e o Nada** nunca foi tão completamente apresentado e explicado como aqui.

Na segunda parte, Bornheim se ocupa da destruição da metafísica, refletindo sobre a crise do fundamento e a impossibilidade da “dicção absoluta”. Estuda com precisão o Em-si como fundamento em Sartre e a natureza do fundamento, mostrando de que forma se radicaliza, em Sartre, uma espécie de platonismo.

A parte três, intitulada “metafísica e dialética”, conta com boas análises sobre o sentido da metafísica na **Crítica da razão dialética**, a concepção de linguagem e o problema de Deus em Sartre.

A presente obra de Bornheim não pode faltar na biblioteca básica de nenhum professor ou estudante de Filosofia. É óbvio que, por tratar-se de Sartre e Bornheim, a leitura não é absolutamente simples. O autor esforça-se, é verdade, para ser didático, explicando e re-explicando, contextualizando, rememorando freqüentemente que está no horizonte de um tema específico (a metafísica) e de uma obra específica (o **Ser e o Nada**), contudo é Sartre, sua linguagem e suas assumidas contradições que eventualmente exigem do leitor

mais do que apenas vontade e interesse de ler. É preciso já um certo convívio com a problemática metafísica, com o projeto (se ele existe) sartreano ou, em outras palavras, o livro não é uma introdução ao “marinheiro de primeira viagem” mas uma introdução para quem precisa de uma força a mais para continuar uma jornada já começada.

Fabiano Stein COVAL
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

ROMANO, Luís Antônio Contatori. *A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960*. Campinas: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002. 368 p.

Trata-se de um valioso presente à comunidade intelectual a obra de Luís Romano. Formado em Economia, o autor vem dedicando a maior parte de seu trabalho intelectual, já há anos, ao existencialismo e em particular a Sartre. Mestre em teoria literária, sobre a obra do pensador francês, a presente obra é resultado do doutoramento em Letras do autor, quando investigou precisamente a passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil.

Evidentemente, o livro não consiste em mera narração ou “historiografia” da vinda Sartre ao Brasil, o que já seria, sejamos francos, uma grande obra, mas, além disso, o autor apresenta, analisa e discute questões absolutamente relevantes relacionadas ao existencialismo de um modo geral e ao pensamento de Sartre em particular.

A primeira parte da obra (Diálogo com o pensamento de Sartre no Brasil), traz dois excelentes capítulos sobre a crítica ao pensamento do filósofo no Brasil e a relação de Sartre com a América Latina. Para isso, recorda a introdução do existencialismo no Brasil, por Euríalo Canabrava,

as relações entre Sartre e Clarice Lispector, a juventude brasileira da década de sessenta e a revolução cubana, além de discutir temas como a natureza humana e os valores, para então se concentrar, em diferentes momentos, à crítica feita a Sartre e ao existencialismo pela Igreja Católica e a resposta de Sartre a tal crítica.

A segunda parte da obra é propriamente o itinerário brasileiro de Sartre e Simone de Beauvoir. Além da cronologia das viagens de ambos, Luís Romano descreve com riqueza de detalhes e aguda percepção todos os momentos da viagem: pelo nordeste, as visitas, entrevistas e encontros; pelo Rio de Janeiro, as conferências, visitas à favelas e a relação com a elite carioca; por São Paulo, novamente conferências, entrevistas, encontros com líderes sindicais e atividades literárias; finalmente, a visita a Minas Gerais, à Amazônia, a última entrevista e a partida para Havana.

Na terceira parte, em dois capítulos dividida, Luís Romano examina, a partir do existencialismo sartreano, o tema da literatura popular. Reflete as oscilações da literatura entre a ética e a estética e para isso investiga a função social e ideológica da literatura, a obra *Qu'est-ce que la littérature?* do próprio Sartre e a idéia de povo. Na seqüência, Romano aventura-se corajosamente pelo Universo da literatura popular no Brasil e, sempre sem perder de vista o horizonte das idéias estético-políticas do pensador francês, aponta as direções da literatura popular brasileira a partir das propostas de Sartre, em particular a idéia de *engagement* e de literatura popular como “arte superior”.

Essa filosofia da ação vincula-se ao Marxismo, daí decorre o superdimensionamento da função ideológica no campo da literatura. Sartre, a partir de *Qu'est-ce que la littérature?*, atribui ao escritor a missão de contribuir para a transformação da sociedade. [...]. Assim, do prosador pode-se exigir um compromisso: sua mensagem deve estar

estar comprometida com a atualidade de seus leitores. (p. 261).

Trata-se de um dos pontos altos da obra: provocativo e esclarecedor.

A quarta e última parte da obra concentra-se sobre o teatro sartreano. Em primeiro lugar, expõe as relações entre filosofia e teatro de situações, analisa principalmente a peça *Les séquestrés d'Altona* e o diálogo entre Sartre e Luigi Pirandello. No último capítulo, Luís Romano se debruça sobre Sartre e o teatro brasileiro e destaca-se o estudo que o autor faz de montagens de peças de Sartre no Brasil. A relevância do teatro sartreano pode ser observada, entre outros tantos momentos, na afirmação de Romano:

Já alguns anos antes da vinda de Sartre ao Brasil, sua obra dramática se tornara objeto de estudo de importantes críticos brasileiros. Sábato Magaldi, por exemplo, reconhecia, em ensaio publicado em 1956, o estreito vínculo entre o pensamento do filósofo e seu teatro: para Sartre o homem só se define pela ação e o teatro é essencialmente ação. (p. 299).

A partir de uma vasta bibliografia, que inclui mormente revistas e jornais da época da visita de Sartre e Simone de Beauvoir ao Brasil, o que constitui um material riquíssimo que pode auxiliar pesquisadores das mais diferentes áreas, e demonstra o nível admirável em que se situa a metodologia de Luís Romano e especialmente sua capacidade "costurar" coerentemente, com profundidade e clareza, um espectro tão variado de informações, o leitor brasileiro pode ter em mãos uma obra que, afirme-se sem hesitar, indispensável. Trabalho monumental em face ao qual todo adjetivo empalidece.

Fabiano Stein COVAL

Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

PATY, Michel. *D'Alembert*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. 224p. (Col. Figuras do Saber, vol. 11).

De singular importância se reveste a presente obra publicada na série de livros introdutórios a pensadores "Figuras do Saber, da editora Estação Liberdade. A simples leitura do prefácio à edição brasileira, escrito pelo próprio autor, já esclarece de forma assaz clara o porquê. D'Alembert é relativamente desconhecido no Brasil, há poucas obras dele e sobre ele em idioma vernáculo e no entanto D'Alembert foi uma das figuras centrais do século das luzes, um dos maiores nomes da **Enciclopédia**, genial difusor da obra e idéias de Newton, matemático e físico de excelência, filósofo sem o qual não haveria o positivismo de Auguste Comte, pensador completo. Por isso é extremamente valiosa e bem vinda a obra de Michel Paty.

M. Paty, graduado em física e filosofia (com doutorado em ambas as disciplinas), é diretor emérito do *Centre National de la Recherche Scientifique*. Tendo já lecionado no Brasil entre 1989 e 1990, atualmente é professor convidado do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e autor de vasta obra sobre as relações das ciências (especialmente as exatas) com a filosofia.

Em seu livro sobre D'Alembert, ora objeto de nossa análise, M. Paty realiza no primeiro capítulo uma boa contextualização do Iluminismo, sem deixar de situar o filósofo dentro daquele movimento filosófico. Paty, ainda, explora com fineza a relação de D'Alembert e Diderot, a associação de ambos para empreender a **Enciclopédia** e, principalmente, em que D'Alembert é esquecido e lembrado.

D'Alembert, sem dúvida, não é totalmente desconhecido dos cientistas contemporâneos. O teorema da dinâmica, ou princípio de d'Alembert, ainda é mencionado nos cursos de

mecânica racional como tendo levado às equações de Lagrange; e os físicos utilizam quotidianamente o “operador d’alembertiano”, homenageando implicitamente o inventor do cálculo das derivadas parciais e da resolução do problema da equação das cordas vibrantes [...]. Mas raramente se sabe algo mais sobre sua obra científica. [...]. Sua obra literária hoje está esquecida [...]. (pp. 22 – 23).

O capítulo segundo é uma narrativa intitulada a “vocação do geômetra”, em que são apresentados os anos de formação de D’Alembert, as facilidades de estudo advindas de seu ingresso à Academia de Ciências em 1741, as primeiras publicações e aspectos da vida pessoal do filósofo “excessivamente emotivo, extremamente suscetível e de humor instável [...], pouco preocupado com dinheiro [...] e sensível aos elogios e à adulação” (pp. 46 – 47). Preocupava-se sua mãe por vê-lo estudar sem parar e dizia: “Você será apenas um filósofo. E o que é um filósofo? Um louco que se atormenta durante a vida, para que falem dele depois que tiver deixado de viver.” (p.49).

Nos breves capítulos três e quatro, Paty discute as relações de D’Alembert com outros intelectuais, em particular Diderot, Condillac, Condorcet e Rousseau, as influências destes e de outros pensadores e cientistas (bem como de circunstâncias políticas e financeiras) sobre o filósofo e expõe com maior acuidade a herança de Descartes e Newton que recebeu D’Alembert em seu pensamento e sua obra.

O estilo matemático de análise é o objeto do capítulo quinto. Não se poderia dizer menos que “precioso” do presente capítulo aos que se dedicam à história e filosofia da matemática. Repleto de exemplos, o leitor conta com boas exposições sobre as equações com derivadas parciais e teoria das funções e ainda sobre a epistemologia que gera e ao mesmo tempo é impregnada pela matemática de d’Alembert.

Os capítulos seis, sete e oito explicitam a física d’alembertiana e, aos filósofos da física e cosmólogos, a exposição de Paty é interessante e excelente. Inicialmente, temos a teoria da dinâmica (livre de pressupostos metafísicos) do filósofo, em seguida podemos conhecer as idéias de d’Alembert sobre o movimento dos fluidos e a questão das derivadas parciais, com referências à hidrodinâmica, aos ventos e às marés para, então, conhecermos a teoria dos equinócios, os estudos sobre o movimento da lua em particular e dos “três corpos” em geral.

Do capítulo quinto, quarto, mais precisamente, ao capítulo oitavo, é possível se fazer uma idéia da amplitude e importância do pensamento de d’Alembert. Referi-me a filósofos da matemática e da física e neste ponto é preciso ser mais generalista: filósofos da ciência encontram aqui um material de inquestionável enriquecimento e provocação. É possível restituir a d’Alembert o seu legítimo posto entre os grandes pensadores da história, é impossível não querer saber mais sobre este pensador completo.

A abordagem estritamente filosófica da obra de d’Alembert tem início no capítulo nono, precisamente no qual Paty esforça-se por deixar patente as relações entre ciência e filosofia no conjunto do pensamento do filósofo. Com efeito, o autor demonstra como d’Alembert considerava a matemática não a única ciência mas a fonte de clareza no uso de conceitos em qualquer ciência ou investigação.

Com isto, estamos preparados para o décimo capítulo, sobre a teoria do conhecimento d’alembertiana e, especialmente, sua crítica à metafísica, fundada sobre uma filosofia naturalista do conhecimento, paradigmaticamente exposta no discurso preliminar da *Encyclopaedia*, assunto que Paty desenvolve no capítulo undécimo, concentrando-se mormente sobre as relações, nem sempre amistosas, que se ocultavam atrás das páginas da magnífica obra do Iluminismo francês.

Paty conclui, no duodécimo capítulo, explorando a herança de D'Alembert. Fala de seus discípulos, de teorias que, ainda quando gestadas, não encontrariam a luz a não ser pelas contribuições de d'Alembert, de idéias impressionantemente atuais, de um talento literário que provocou admiração em Goethe, de cientistas e filósofos (uma lista quase inumerável) que foram influenciados pelo pensador iluminista e termina com um certo desabafo:

[...] a obra de d'Alembert, na diversidade de suas dimensões, não recebeu, em geral, por parte dos historiadores e dos filósofos, uma atenção suficiente. Estudos relativamente recentes sobre ele e sobre seus contemporâneos ou seus sucessores contribuem para fazer ver melhor a importância desse pensador, cientista e filósofo, não só para a história das ciências, mas também para a das idéias, tanto filosóficas como sociais. (p. 212)

Paty, de forma exemplar, é um dos que contribuem para este “ver melhor” a importância de d'Alembert, de modo que a leitura de sua pequena-grande obra, certamente muito mais do que uma simples introdução, é inevitável aos estudantes e utilíssima aos pesquisadores de diferentes áreas, da Filosofia à Matemática.

Fabiano Stein Coval

Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

TADIÉ, Alexis. *Locke*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. 208 p. (Col. Figuras do Saber, vol. 10)

A relevância de John Locke no panorama das idéias filosóficas é inquestionável. Além de ser

um dos fundadores do empirismo, sua influência sobre o Iluminismo francês, suas teorias políticas, suas críticas ao pensamento cartesiano e seu incansável embate contra toda forma de dogmatismo ou intolerância fazem de Locke, ainda hoje, um referencial incontestável. Diferentes correntes da filosofia contemporânea lhe são devedoras (nem sempre confessas). Apresentar o credor de uma forma ampla e agradável, destacando a supra mencionada relevância é o objetivo a que se propõe Alexis Tadié em seu **Locke**.

Professor de literatura inglesa na Universidade de Paris 7 – Denis Diderot, Alexis Tadié não deixa de acentuar sua “convivência” mais literária do que filosófica com John Locke. O que não resulta, longe disso, em um conjunto de comentários puramente literários a respeito do importante pensador britânico, mas em uma autêntica introdução à leitura das principais obras de Locke e em uma interpretação no mínimo instigante das idéias deste.

A introdução é um valioso meio para compreendermos o contexto em que Locke viveu e escreveu bem como o que A. Tadié chamou de “Locke francês” e prossegue:

Ele foi discutido, admirado, refutado e defendido durante todo o século XVIII. A filosofia, mas também a estética e a teoria da linguagem, o pensamento político e certas discussões religiosas, enfim, toda cultura se tornou lockeana. Ele estabeleceu os termos do debate. (p. 18).

Tadié explora à exaustão as influências de Locke sobre os mais diferentes pensadores, o impacto das idéias do filósofo sobre as mais diferentes teorias e acontecimentos. “Ele é o inspirador dos enciclopedistas, responsáveis pela revolução”. (p. 18). Ainda na introdução, Tadié é muito feliz ao investigar o “projeto lockeano” e explicá-lo a partir de eixos fundamentais: o conhecimento e a verdade, o estatuto da filosofia

frente às ciências, a crítica da linguagem e a reforma do vocabulário, a natureza humana e daí a política e a moral.

A seqüência dos temas abordados por Tadié, entretanto, não é exatamente esta. Principia (pp. 31 – 80) por analisar as reflexões de Locke sobre o governo civil (capítulo primeiro) e, evidentemente, expor os **Dois célebres tratados sobre o governo civil** (1689). Demonstrando, primorosamente, a evolução do pensamento político de Locke (em comparação com escritos anteriores, não publicados), Tadié enfoca a questão da desobediência civil, que caracteriza em boa parte os **Dois tratados**, e o problema da separação entre política e religião, um dos corolários máximos do liberalismo, que aparece modestamente nos **Tratados** para serem teorizados com toda força e eloqüência na **Carta sobre a tolerância**. A análise do primeiro tratado, atualmente esquecido e/ou negligenciado, no tocante ao problema da autoridade e a descrição do debate Locke – Filmer é assaz útil. Não poderia faltar, evidentemente, digressões sobre a lei natural, a origem da sociedade civil e o contratualismo lockeano. Sem perder a articulação com o primeiro tratado, Tadié avança pelo segundo com segurança, não deixando nada a desejar quando apresenta suas interpretações sobre o estado de natureza, a propriedade e o poder político. Apesar de sucintas, são valorosas as indicações de Tadié sobre as atuais interpretações do pensamento político de Locke, já que ele “não ofereceu um sistema logicamente organizado” (p. 75). Apenas a título de exemplo, acompanhemos por um instante o discurso de Tadié:

Uma das grandes correntes da interpretação moderna é de inspiração marxista, ilustrada, por exemplo, pelo livro **A teoria política do individualismo possessivo** [...] que privilegia a teoria da propriedade. [...] [David] McNally insiste na transformação do comércio e da economia agrária para mostrar que a visão lockeana

da economia é de tipo capitalista agrário, em que o papel principal é reservado ao proprietário fundiário. [...]. Oposta a essa tradição, uma corrente de análise busca na teoria de política de Locke o fundamento da doutrina liberal ou, ainda, a defesa do sistema parlamentar. [...]. Aqui, o acento recai sobre as relações entre indivíduo [...] e comunidade, [direitos e deveres]. (p. 75 – 76).

○ breve e lúcido segundo capítulo permanece na esfera política, apresentando a **Carta sobre a Tolerância**. Embora a **Carta** tenha sido escrita com uma finalidade primordialmente religiosa, são inevitáveis suas aplicações no campo da política e das idéias de um modo geral, pois “nela Locke define o papel e a extensão do poder do magistrado, que não pode em nenhum caso interferir no domínio das opiniões ‘especulativas’[...]” (p. 81).

As idéias, objeto do terceiro capítulo, são examinadas exhaustivamente afim de apresentar de modo completo, ainda que introdutório, a teoria do conhecimento no pensamento do filósofo. Explica as refutações do inatismo elaboradas por Locke, a formação e as características das idéias simples, das idéias complexas e das idéias abstratas para, só então, analisar as idéias como imagens e como objetos do pensamento. Uma leitura atenta do capítulo é fundamental para que se possa avançar, pois na teoria das idéias lockeana reside o fundamento de seu ceticismo quando ele se dirige para a noção de substância, tema do quarto capítulo.

○ conceito de substância em Locke é dos mais complexos e obscuros e, da sua filosofia, foi a questão que mais suscitou debates. Tadié examina precisamente a argumentação que permite a Locke afirmar que todo significado que damos à palavra substância é uma suposição incerta. O problema do corpo, herança de Hobbes e do materialismo de um modo geral, e das essências são o caminho

que permite a Tadié oferecer sua interpretação da teoria da substância em Locke.

O capítulo cinco apresenta como título “o conhecimento”. Chama a atenção o fato de Tadié não ter situado a matéria logo após o capítulo sobre as idéias. O problema da substância, entreposto aos dois capítulos, não parece ser indispensável, muito pelo contrário. Por isso, seria razoável que o leitor fosse do capítulo três diretamente para o quinto, deixando o capítulo quatro, sobre a substância, tema mais complexo, para após o quinto. A despeito desta avaliação, sobre a qual posso estar equivocado, voltemos ao capítulo cinco. Partindo da noção de idéia, Tadié investiga os graus do conhecimento em Locke, a saber, o conhecimento intuitivo, o demonstrativo e o conhecimento sensível. Explora, então, os tipos ou modalidades em que se pode classificar o conhecimento humano: identidade ou diversidade, relação, coexistência e existência real. Tadié impressiona pela clareza com que trata desta classificação, não tão fácil de ser apreendida em Locke. A maior parte do capítulo é dedicada a dois assuntos fundamentais no pensamento do filósofo: os limites do conhecimento, grande objetivo da gnosiologia lockeana, e a noção de crença (e qual a relação desta com o conhecimento), como corolário daquele primeiro assunto. Tadié conclui com uma discussão sobre o significado mais amplo do empirismo em Locke e afirma:

Se todo conhecimento tem seu fundamento na experiência (as idéias dadas pela sensação ou pela reflexão), Locke distingue entretanto o conhecimento demonstrativo, que dela se afasta legitimamente. Mais precisamente, ele

vê no trabalho do entendimento o elemento essencial que permite passar da recepção passiva das idéias simples à constituição do conhecimento. É nesse sentido que ele pode ser considerado como propondo uma versão fraca do empirismo. (p. 162).

A identidade das coisas e a identidade pessoal são sumariamente abordadas no capítulo seis (p. 163 – 178) e no capítulo sétimo Tadié trata da linguagem e suas relações com o pensamento e o saber.

Na conclusão, o autor procura responder ao problema da unidade do pensamento de Locke e, a despeito de deixar a desejar sobre esse ponto, é feliz ao encontrar ou defender o encontro daquela unidade no conceito de indivíduo e sua importância na obra de Locke e, acima deste, a importância e atualidade do próprio pensamento de John Locke.

Em mais este volume da coleção “Figuras do Saber”, temos a excelente oportunidade de conhecer o pensamento do importante filósofo britânico. A coleção se pretende introdutória e de fato cada volume o é, mas não perde uma certa grandeza, ao menos no presente livro de, na leitura, nos envolver com o pensamento do filósofo e nos fazer desejar saber mais. Neste sentido, a obra é perfeitamente recomendada para uso em aulas e para qualquer pessoa interessada em conhecer a importância e atualidade do filósofo e, ainda, ter acesso a uma bibliografia fundamental.

Fabiano Stein COVAL
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

Novidades Bibliográficas

Recentes lançamentos na área de Filosofia:

1. SAVATER, Fernando. **As perguntas da vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. R\$ 34,50.

Para que serve a filosofia? Qual deveria ser o seu papel no ensino secundário? Este livro tem como objetivo ser uma iniciação elementar à reflexão filosófica, tanto para uso de quem deve abordar pela primeira vez o estudo da filosofia como para os que aspiram conhecer os fundamentos dessa tradição intelectual.

2. TARDE, Gabriel. **A opinião e as massas**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. R\$ 34,50.

No final do século XIX a teoria social se volta para a interpretação dos fenômenos coletivos dando origem a uma nova disciplina, a psicologia das massas. Ao construir uma teoria dos sistemas modernos baseada no conceito de público e não mais no conceito de massa, Gabriel Tarde propõe o primeiro discurso alternativo sobre as condições e o futuro de uma atividade política de massa não violenta.

3. GIACÓIA JR., Osvaldo. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida**. Passo Fundo: EdUPF, 2005. R\$ 35,00.

Nietzsche é um dos autores alemães do século XIX que mais tem reunido polêmicas em torno de si. Praticamente ignorado em vida, foi identificado ideologicamente com as idéias nazistas

nos anos trinta do século XX, desde então multiplicaram-se os estudos sobre seu pensamento nos mais diversos idiomas. O autor Osvaldo Giacóia Junior apresenta ao leitor uma bela coletânea de ensaios sobre a filosofia de Nietzsche, priorizando, sobretudo, a reconstrução de alguns aspectos do diálogo empreendido por ele com figuras eminentes da tradição filosófica. Neste livro, Giacóia reflete sobre temas de mais alta pertinência e atualidade, como o problema da tecnologia genética voltada à reprodução da vida humana.

4. BIGEMER, Maria Clara L.; NICOLA, Giulia Paola de. **Simone Weil: ação e contemplação**. Bauru: Edusc, 2005. R\$ 30,00.

Questionar ética e fé na atualidade é uma tarefa complexa e polêmica. Em 'Simone Weil - ação e contemplação', tais temas são abordados sob a ótica de uma mulher de forte vocação, cuja vida é exemplo de pureza e profundidade. Inquisidora, Simone Weil desperta reflexões necessárias a homens e mulheres contemporâneos. Neste livro, os interlocutores do colóquio internacional sobre a filósofa, sindicalista, politóloga e agricultora Simone Weil trazem à tona, sob diferentes aspectos, sua paixão pela verdade e sua esperança na solidariedade.

5. MORIN, Edgar. **O método: ética**. Porto Alegre: Sulina, 2005. R\$ 35,00.

Este sexto e último volume de O Método constitui o ponto culminante da grande obra de Edgar Morin, traduzida em inúmeros países. O autor fez da complexidade um problema fundamental a ser abordado e elucidado. Ganhou

seguidores e suscitou um movimento pela 'reforma do pensamento'. Neste sexto tomo, o mais concreto e talvez o mais acessível, Edgar Morin parte da crise contemporânea, ocidental, da ética para voltar a ela, ao final, depois de uma análise antropológica, histórica e filosófica do problema. O dever não pode ser deduzido de um saber, mas dele necessita. A consciência moral não pode ser deduzida da consciência intelectual, mas dela necessita. Ou seja, necessita de pensamento e de reflexão. Na verdade, as boas intenções podem determinar más ações e a vontade moral pode gerar conseqüências imorais. Daí a pertinência do preceito moral de Pascal; deve-se trabalhar para pensar bem. Cumprir o dever nem sempre é simples ou evidente, mas incerto e aleatório. Por isso, a ética é complexa. Para além do moralismo e do niilismo, o autor, sem cair na pretensão clássica de fundamentar a moral, busca encontrar e regenerar as suas fontes na vida, na sociedade e no indivíduo, dado que o humano é, ao mesmo tempo, indivíduo/sociedade/espécie. Morin trata aqui os problemas permanentes da ética cada vez mais agravados pelas relações entre ética e política, ciência e ética. Este livro faz uma grande aposta; a compreensão de uma ética complexa.

6. MOURA, Carlos A. R. de. **Nietzsche: civilização e cultura.** São Paulo: Martins Fontes, 2005. R\$ 39,80.

O livro 'Nietzsche - civilização e cultura', escrito pelo professor do Departamento de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, Carlos A. R. de Moura, oferece uma introdução ao pensamento de Nietzsche e auxilia aqueles que se interessam por filosofia a encontrar o fio condutor para começar a se situar dentro da filosofia deste autor. O texto publicado teve origem em um curso oferecido aos estudantes da USP pelo professor Carlos A. R. de Moura.

7. RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível.** São Paulo: Ed. 34, 2005. R\$ 20,00.

Jacques Rancière é um pensador que tem se destacado, nos últimos anos, por sua reflexão

lúcida, sistemática sobre as relações entre estética e política na sociedade contemporânea. 'A partilha do Sensível' é uma introdução ao pensamento do autor. Em cinco breves capítulos, Rancière explicita conceitos-chave de seu pensamento, como o vínculo indissolúvel entre arte e política, e a pouca eficácia dos conceitos de modernidade, vanguarda e pós-modernidade para iluminar esse vínculo no presente.

8. MORRIS, Christopher. **Um ensaio sobre o Estado moderno.** São Paulo: Landy, 2005. R\$ 80,00.

'Um ensaio sobre o Estado moderno' indaga sobre a justificação dessa particular forma de sociedade política, apresentando uma profunda análise sobre o Estado moderno. Indicado para filósofos políticos, cientistas políticos, teóricos do Direito e especialistas em relações internacionais, o livro aborda os modelos de uma sociedade política, maneiras alternativas de organização e condições que tornam um estado legítimo, entre outras questões relativas ao tema.

9. JONAS, Hans. **O princípio da vida.** Petrópolis: Vozes, 2005. R\$ 40,00.

Em 'O princípio da vida', o autor mostra que já em suas formas mais elementares o orgânico prefigura o espiritual, e que mesmo em suas formas mais elevadas o espírito permanece parte do orgânico. Ele contrapõe a própria 'totalidade psicofísica', considerando que cada um de nós - que possui ao mesmo tempo espírito e corpo - pode experimentar em si diretamente o fenômeno da vida.

10. JAMESON, Frederic. **Modernidade singular.** Rio de Janeiro: Record, 2005. R\$ 32,90.

'Modernidade Singular' é uma análise formal dos usos da palavra modernidade. Mas, de antemão, Fredric Jameson rejeita qualquer pressuposto de que haja um correto uso do termo, ainda a ser descoberto, conceitualizado ou proposto.

Para Jameson, seria melhor admitir que as idéias que se agrupam em torno da palavra moderno são tão inevitáveis quanto inaceitáveis. Nesta obra o autor chama a atenção para o ressurgimento - talvez imprevisível nos cálculos dos gurus neoliberais - das questões da filosofia política e da estética.

11. BERNARDS, William. **Moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. R\$ 29,80.

Este ensaio sobre a moral, escrito por Bernard Williams, trata do problema de se escrever sobre filosofia moral e oferece uma alternativa animadora àquelas abordagens mais sistemáticas que, não obstante, parecem deixar de lado todas as questões importantes. Williams distingue, analisa e explica uma série de posições morais significativas, desde o puro amoralismo até as noções de moralidade a coerência de cada uma delas e só depois começa a tratar da natureza do 'bem' e de sua relação com as responsabilidades e decisões, os papéis, os critérios e a natureza humana.

12. VIEIRA PINTO, Álvaro. **O conceito de tecnologia, vol. 1**. São Paulo: Landy, 2005. R\$ 60,00.

Escrita em plena maturidade, esta obra permaneceu inédita depois da morte do autor, na forma de 1.410 laudas datilografadas em máquina de escrever e cuidadosamente corrigidas a mão. O manuscrito só foi encontrado recentemente. O tema não poderia ser mais atual - O conceito de tecnologia - e a abordagem, fascinante e rara - aqui é um filósofo quem discorre sobre tecnologia, não um economista. A obra é dividida em quatro partes - Análise de algumas noções fundamentais; O conceito de razão técnica; Questões da tecnologia atual; e Tecnologia e problemas da existência - e dezesseis capítulos. De Aristóteles a Heidegger, passando por Kant e Marx, os principais filósofos são revisitados nesse livro monumental.

13. GARCIA, Jorge; NOONE, Timothy (org.). **A companion to philosophy in the**

middle ages. New York: Blackwell, 2005. US\$ 39,95

O presente volume, organizado em duas seções, traz ensaios de alguns dos maiores especialistas na área. A primeira seção é dedicada ao contexto histórico da Idade Média no qual a Filosofia se desenvolveu. A segunda seção traz 138 pensadores medievais em ensaios que exploram sua biografia, principais obras e idéias e incluem uma boa bibliografia a respeito de cada um deles.

14. ONFRAY, Michel. **Traite d'atheologie**. Paris: Grasset, 2005. € 22,50

Nesta obra o anti-platônico M. Onfray trata de analisar, com "urgência e indignação", como, após o século das luzes e a separação entre Estado e Igreja, política e religião continuam tendo uma relação "assustadoramente" próxima, especialmente visível na presença de evangélicos neo-conservadores em estâncias decisórias no Ocidente e na teocracia, freqüentemente cruel, de vários países do oriente médio e diante da qual o Ocidente (e os intelectuais) não fazem mais do que balbuciar alguma crítica.

15. FERRY, Luc; Vincent, Jean-Didier. **Che cos'è l'uomo? Sui fondamenti della biologia e della filosofia**. Roma: Garzanti Libri, 2005. € 10,00

Numa época em que é impossível fazer filosofia sem considerar a ciência, é, por outro lado, impossível fazer ciência sem considerar os valores filosóficos da própria pesquisa e descoberta científicas. Nesta obra um biólogo e um filósofo explicam um ao outro as bases de suas disciplinas e, assim, acabam por tratar pontos cruciais do pensamento e da ciência moderna e, em particular, o que é o homem?, qual seu lugar na natureza?, etc.

Por prof. Fabiano Stein COVAL
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

Normas para Publicação

A Revista *Reflexão*, órgão de divulgação científica semestral da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas, publicada desde 1975, aceita colaborações na área de Filosofia mediante as exigências expostas a seguir.

I- Submissão de trabalhos: aspectos éticos e direitos autorais

1. Os trabalhos submetidos são avaliados pelo Conselho Editorial quanto a seu mérito científico e sua adequação aos requisitos da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) e a estas Normas para Publicação;
2. Podem ser aceitos para publicação os seguintes tipos de trabalhos: artigos, ensaios, debates, resenhas, ou outro que, conforme a circunstância, for acolhido pelo Conselho Editorial;
3. Os trabalhos podem ser redigidos em português, francês ou inglês. Com a aceitação do Conselho Editorial, a publicação de trabalho em outra língua pode ser feita no caso de ser a língua original do autor;
4. O Conselho Editorial pode aceitar ou não os trabalhos submetidos e, eventualmente, sugerir modificações aos autores, a fim de adequá-los à publicação. Os originais não serão devolvidos. Fica condicionada à autorização dos responsáveis pela revista a aceitação de trabalhos enviados por correio eletrônico, caso em que o(s) autor(es) deverá(ão) ser notificado(s);
5. É indispensável a apresentação, separada, da autorização expressa para a publicação do artigo e a divulgação de um correio eletrônico (*e-mail*) conforme o seguinte modelo:

"Eu (Nós), _____, autorizo(amos) a Revista *Reflexão* a publicar meu (nosso) artigo (ensaio, resenha...) intitulado _____, caso aprovado pelo seu Conselho Editorial, bem como de meu (nosso) correio eletrônico _____. Responsabilizo(amo)-me(nos) por dados e conceitos emitidos, e estou(estamos) ciente(s) de que a cessão de direitos autorais será reservada à revista *Reflexão*."

6. Todos os trabalhos são submetidos à apreciação de, pelo menos, dois pareceristas, garantidos sigilo e anonimato tanto do(s) autor(es) quanto dos pareceristas. Os autores de trabalhos aceitos receberão um "Termo de Aceite" emitido pela Administração da Revista, onde constará o fascículo *provável* em que o trabalho será publicado. Em caso de aceite condicionado ou recusa, serão encaminhadas ao(s) autor(es) as sínteses dos pareceres;
7. Os autores receberão cinco exemplares do fascículo da Revista em que seu trabalho for publicado, podendo ficar à sua disposição maior número de exemplares por solicitação, caso haja estoque disponível.

II- Normatização

1. Os trabalhos devem ser enviados em três cópias impressas em papel A4 e também gravado em disquete ou CD com identificação do autor e do arquivo. A digitação deve ser feita em *Word for Windows 97* ou superior, utilizando-se fonte Times New Roman tamanho 12, respeitando-se as margens superior e esquerda de 3,0 cm. e inferior e direita de 2,0 cm., entrelinhas duplo e com máximo de 30 páginas. A publicação de trabalhos mais extensos fica condicionada à autorização do Conselho Editorial;

2. Os artigos deverão conter, além do título, nome, maior formação e instituição a que se vincula o autor, resumo de no máximo 150 palavras em língua portuguesa e em uma língua estrangeira (inglês ou francês,) seguidos de no mínimo três e máximo cinco palavras-chave em ordem alfabética;
3. As Resenhas não devem ultrapassar cinco páginas (digitadas conforme procedimento descrito acima);
4. As notas explicativas devem ser apresentadas no rodapé;
5. As referências de citações devem obedecer à NBR 10520 da ABNT e recomenda-se o uso do sistema de chamada autor-data. Exemplos: Segundo I. Kant (2002, p. 107) "Quem teme a si não pode absolutamente julgar sobre o sublime da natureza, tampouco sobre o belo quem é tomado de inclinação e apetite." Ou "A prova da realidade de nossos conceitos requer sempre intuições" (KANT, 2002, p. 195);
6. A bibliografia deve constar no final do trabalho, em ordem alfabética, segundo a NBR 6023 da ABNT;
7. Utilize-se *itálico* exclusivamente para termos e/ou expressões em língua estrangeira, "aspas" somente para citações com menos de quatro linhas (cf. ABNT, NBR 10520) e **negrito** somente para títulos de obras.

Toda correspondência deve ser enviada à:

PUC-Campinas
 Faculdade de Filosofia
 Revista REFLEXÃO
 Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
 Campinas – SP
 CEP: 13086-900

Informações podem ser obtidas pelos seguintes telefones e correios eletrônicos:

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)

Telefone: 3756-7367

E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Prof. Fabiano Stein Coval (Secretário Geral da Revista)

E-mail: coval@puc-campinas.edu.br

Norms for Publishing

The journal *Reflexão*, agency of semester scientific spreading of the College of Philosophy of the PUC-Campinas, published since 1975, accepted contributions in the area of Philosophy by means of the displayed requirements to follow.

I- Submission of works: ethical aspects and copyrights

1. The submitted works are evaluated by the Publishing Advice how much its scientific merit and its adequacy to the requirements of the Associação Brasileira de Normas e Técnicas (ABNT) and to these Norms for Publication;
2. The following types of works can be accepted for publication: paper, essays, debates, summaries, or another one that, as the circumstance, will be received by the Publishing Advice;
3. The works can be written in Portuguese, French or English. With the acceptance of the Publishing Advice, the publication of work in another language can be made in the case of being the original language of the author;
4. The Publishing Advice can accept or not them submitted works and, eventually, to suggest modifications to the authors, in order to adjust it to the publication. The originals will not be returned. It is conditional to the authorization of responsible for the magazine the acceptance of works sent by e-mail, case where the authors will be notified);
5. It is indispensable the presentation of the express authorization for the publication of the paper and the spreading of an e-mail as the following

model: "I (We), _____, authorize the Journal *Reflexão* to publish mine (ours) paper (essay, summary...) intitled _____, in case that approved for its Publishing Advice, as well as of mine (ours) e-mail _____. I am (We are) responsible for emitted data and concepts, and I (We) accept that the cession of copyrights will be reserved to the Journal *Reflexão*."

6. All the works are submitted to the appreciation of, at least, two one who gives an opinions, guaranteed secrecy and anonymity in such a way of the author(s) as well of the one who gives an opinions. The authors of accepted works will receive a "Term from Acceptance" emitted by the Administration of the Journal, the probable fascicle where the work will be published. In case of conditional acceptance or he refuses, will be directed to the author(s) the syntheses of them to seem;
7. The authors will receive five units from the fascicle of the Journal where its work will be published, being able to be to its disposal bigger number of units for request, in case that it has available supply.

II- Normatization

1. The works must be sent in three copies printed A4 paper and in floppy or COMPACT DISC with identification of the author and the archive. The type must be made in Word for Windows 97 or superior, using font Time New Roman 12, respecting the edges superior and left of 3,0 cm and inferior and right of 2,0 cm, space between lineses double and with maximum of

- 30 pages. The publication of more extensive works is conditional to the authorization of the Publishing Advice;
2. The paper will have to contain, beyond the heading, name, greater formation and institution the one that if the author ties, abstract with maximum 150 words in Portuguese language and a foreign language (English or French) followed of at the very least three and maximum five alphabetical orderly word-key;
 3. The Summaries do not have to exceed five pages (typed as procedure described above);
 4. The notes must be presented in the baseboard;
 5. The citation references must obey NBR 10520 of the ABNT and send regards the use of the called system author-date. Examples: According to I. Kant (2002, p. 107) "Who fears itself cannot absolutely judge on the sublime one of the nature, neither on beautiful who it is taken by inclination and appetite." Or "the test of the reality of our concepts always requires intuitions" (KANT, 2002, p. 195);
 6. The bibliography must consist in the end of the work, orderly alphabetical, according to NBR 6023 of the ABNT;
 7. One exclusively uses *italic* for terms and/or expressions in foreign language, "quotations marks" only for citations with less than four lines (cf. ABNT, NBR 10520) and **boldface** only for titles of books.

All correspondence must be sent to:

PUC-Campinas
 Faculdade de Filosofia
 Revista REFLEXÃO
 Rod. Dom Pedro I, Km. 136 – Pq. das Universidades
 Campinas – SP
 CEP: 13086-900

Information can be gotten by the following telephones and e-mails:

Rosa Maria Mateus de Carvalho (Secretaria Administrativa)

Telefone: 3756-7367

E-mail: filosofia@puc-campinas.edu.br

Prof. Fabiano Stein Coval (Secretário Geral da Revista)

E-mail: coval@puc-campinas.edu.br

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
(Sociedade Campineira de Educação e Instrução)

Grão-Chanceler

Dom Bruno Gamberini

Reitor

Pe. José Benedito de Almeida David

Vice-Reitor

Prof. Dr. Pe. Wilson Denadai

Pró-Reitor de Graduação

Prof. Dr. Marco Antonio Carnio

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Profa. Dra. Vera Sílvia Marão Beraquet

Pró-Reitora de Extensão e Assuntos Comunitários

Profa. Dra. Carmen Cecília de Campos Lavras

Pró-Reitor de Administração

Prof. Ms. Antonio Sérgio Cella

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Prof. Dr. Pe. Paulo Sérgio L. Gonçalves

Diretora-Adjunta

Profa. Ms. Maria Salette Zulzke Trujillo

FACULDADE DE FILOSOFIA

Diretor

Prof. Tarcísio Moura

Artigos / Articles

- 7 **Editorial**
- 9 Editorial
- 11 **A leitura sartreana de Husserl: o capítulo 4º de L'imagination**
La lecture sartrienne de Husserl: le chapitre Quatrième de L'imagination
- Ildeu M. Coelho.
- 31 **A noção de inautenticidade em Heidegger e Sartre**
La notion d'inauthenticité chez Heidegger et Sartre
- Arlindo F. Gonçalves Jr.
- 43 **La libertad como clave de una interpretación cristiana de la moral sartreana**
La liberté comme clé d'une interprétation chrétienne de la morale sartrienne
- Gloria Margarita Comesaña Santalices e Néstor Luis Ulloa Espina
- 61 **Sartre: o nada como ultrapassagem do ser**
Sartre: le néant comme dépassement de l'être
Maria Helena Lisboa da Cunha
- 69 **A análise da "conduta interrogativa" e da "ausência" como vias de acesso ao não-ser em L'Être et le Néant (notas sobre a questão do nada na Filosofia de Jean-Paul Sartre)**
L'analyse de la "conduite d'interrogation" et de "l'absence" comme des voies d'accès au non-être dans L'Être et le Néant (notes sur la question du néant dans la philosophie de J-P. Sartre)
- André Constantino Yazbek
- 79 **Da psicanálise freudiana à psicanálise existencial de Jean-Paul Sartre**
De la psychanalyse freudienne à la psychanalyse existentielle de Jean-Paul Sartre
- Virgínia Ferreira
- 87 **Há uma epistemologia inexistencialista na Crítica da Razão Dialética? Um estudo sobre o método regressivo-progressivo**
Il y a une épistémologie inexistentialiste dans la Critique de la Raison Dialectique? Une étude sur la méthode progressive-régressive
- Ruslane Bião de Oliveira
- 95 **A temporalidade na constituição da consciência na antropologia Sartreana**
La temporalité dans la institution de la conscience dans l'anthropologie de Sartre
- Márcio Danelon
- 111 **Resenhas / Comptes Rendus**