



UNIVERSIDADE FEDERAL
DE MINAS GERAIS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SEBASTIÃO LINHARES BEZERRA JÚNIOR

A TEORIA DAS EMOÇÕES NA PSICANÁLISE

EXISTENCIAL SARTREANA

Belo Horizonte

2021

SEBASTIÃO LINHARES BEZERRA JÚNIOR

**A TEORIA DAS EMOÇÕES NA PSICANÁLISE
EXISTENCIAL SARTREANA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. D.r Simeão Donizeti Sass

Belo Horizonte

2021

100	Bezerra Júnior, Sebastião Linhares.
B574t	A teoria das emoções na psicanálise existencial sartreana
2021	[manuscrito] / Sebastião Linhares Bezerra Júnior. - 2021.
	129 f.
	Orientador: Simeão Donizeti Sass.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1.Filosofia – Teses. 2. Consciência - Teses. 3. Emoções - Teses. 4.Psicanálise – Teses. 5.Sartre, Jean Paul, 1905-1980. I.Sass, Simeão Donizeti . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS FACULDADE DE FILOSOFIA E
CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FOLHA DE APROVAÇÃO

A TEORIA DAS EMOÇÕES NA PSICANÁLISE EXISTENCIAL SARTREANA

SEBASTIÃO LINHARES BEZERRA JÚNIOR

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Contemporânea.

Aprovada em 24 de setembro de 2021, pela banca constituída pelos membros:

Prof. D.r Simeão Donizeti Sass - Orientador (UNIFESP)

Profa. D.ra Lucrecia Paula Corbella Castelo Branco (FIOCRUZ)

Profa. D.ra Rozângela Gontijo

Prof. D.r Francisco de Assis de Sousa Nascimento (UFPI)

Profa. D.ra Liliam Pacheco Pinto de Paula (UEMG)

Belo Horizonte, 24 de setembro de 2021.



Documento assinado eletronicamente por **Francisco de Assis de Sousa Nascimento, Usuário Externo**, em 24/09/2021, às 16:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Simeão Donizeti Sass, Usuário Externo**, em 24/09/2021, às 17:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Liliam Pacheco Pinto de Paula, Usuário Externo**, em 24/09/2021, às 17:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rozangela Gontijo, Usuário Externo**, em 25/09/2021, às 08:41, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lucrecia Paula Corbella Castelo Branco, Usuário Externo**, em 25/09/2021, às 17:42, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0925870** e o código CRC **1DCFD00F**.

AGRADECIMENTOS

Agradecimentos especiais ao Prof. orientador Simeão, pelo incentivo, por ter me ajudado a apreciar a força e profundidade das ideias de Sartre, disponibilidade, paciência e principalmente apoio em todos esses anos, sou imensamente grato, assim como a Profa. D.ra Lucrécia Corbella, Profa. D.ra Rozângela Gontijo, Prof. D.r Francisco de Assis de Sousa Nascimento e Profa. D.ra Liliam Pacheco Pinto de Paula pelas valiosas contribuições à escrita do texto.

A todos os professores, coordenadores, membros e funcionários do Programa, em especial ao secretário da pós-graduação André Ferreira, pela atenção e presteza.

Aos colegas e amigos Helton Lucas e novamente Rozângela Gontijo, pelas conversas enriquecedoras durante minha estadia em BH.

Ao Instituto Federal do Maranhão – Campus Timon, pelo apoio em autorizar meu afastamento para os estudos em BH, em especial às minhas ex-Diretoras Profa. Jackellyne Dutra e Profa. Mackléia Oliveira.

Ao Programa de Bolsas da Fundação de Amparo à Pesquisa do Maranhão – FAPEMA, do Governo do Estado do Maranhão, que oportunizou a concessão de uma bolsa de estudos.

A Silvania, Ivan e Sulidade, pela graça de tê-los como irmãos.

A todos os meus amigos e pessoas próximas.

Orestes: Que se desmorona! Que os rochedos me condenem e as plantas murchem à minha passagem. Não chegará o teu universo inteiro para me provar que não tenho razão. És rei dos deuses, rei das pedras e das estrelas, rei das ondas do mar. Mas não és o rei dos homens.

Zeus: Não sou o teu rei, verme impudente? Quem te criou então?

Orestes: Foste tu. Mas cometeste um erro: Não me devias ter criado livre.

— *Jean-Paul Sartre, As Moscas.*

RESUMO

O presente estudo, centrado no pensamento de Jean-Paul Sartre, sobre a relação entre a fenomenologia das emoções e seu projeto de construção de uma psicanálise existencial, questionou na descrição onto-fenomenológica da consciência, da teoria das emoções e da alteridade, qual a justificativa oferecida por Sartre de sua proposta de psicanálise existencialista ser embasada no valor prático potencial de um estudo fenomenológico das emoções, esclarecendo as tensões entre a consciência e o ser, entre a fenomenologia e a ontologia, além dos conceitos como Intencionalidade, Ego e Nadação, assim como a tentativa sartreana de conciliar o Em-si com o Para-si da consciência. A proposta desta investigação, portanto, é analisar os constituintes emocionais concretos humanos, na compreensão de uma totalidade de um sujeito que precisa enfrentar os determinismos do mundo, e a consequente proposta sartreana de psicanálise a ser oferecida a este sujeito que sofre.

Palavras-chave

Consciência; Teoria das Emoções; Psicanálise Existencial; Jean-Paul Sartre.

ABSTRACT

The present study, focusing on Jean-Paul Sartre's thought on the relationship between the phenomenology of emotions and his project of constructing an existential psychoanalysis, questioned in the onto-phenomenological description of consciousness, the theory of emotions, and otherness, what is the justification offered by Sartre for his proposal of existentialist psychoanalysis being based on the potential practical value of a phenomenological study of the emotions, clarifying the tensions between consciousness and being, between phenomenology and ontology, as well as concepts such as Intentionality, Ego and Nadification, and the Sartrean attempt to reconcile the Em-si with the Para-si of consciousness. The proposal of this research, therefore, is to analyze the concrete human emotional constituents, in the understanding of a totality of a subject that needs to face the determinisms of the world, and the consequent Sartrean proposal of psychoanalysis to be offered to this suffering subject.

Keywords

Conscience; Theory of Emotions; Existential Psychoanalysis; Jean-Paul Sartre.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1.....	55
Figura 2.....	55

LISTA DE ABREVIATURAS

CM [HUSSERL, Edmund (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. *Meditações cartesianas e Conferência de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I* (1950); editado por Stephan Strasser; tradução Pedro M. S. Alves. 1ª edição. RJ: Forense, 2013.]

EH [SARTRE, J-P (1946). *L'Existencialisme est un humanisme*. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.]

EN [SARTRE, J-P (1943). *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.]

ETE [SARTRE, J-P (1938) *Esquisse d'une Théorie des Émotions*. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.]

INT [SARTRE, J-P (1947). *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, in SARTRE, J-P. *Situações I: críticas literárias*. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.]

QM [SARTRE, J-P (1957). *Questions de Méthode*. *Crítica da Razão Dialética*, precedido por *Questão de método*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.]

TE [SARTRE, J-P (1936). *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.]

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
I – CONSCIÊNCIA E EMOÇÕES EM SARTRE:	17
1.1 Fora da consciência, o mundo, reduz-se a nada – a fenomenologia em Husserl.....	17
1.2 A fenomenologia em Sartre.....	27
1.2.1 Ego num lugar situacional – existencial e a transcendência na fenomenologia sartreana	27
1.2.2 <i>Esquisse d’une théorie des émotions:</i>	42
II – A PSICANÁLISE EXISTENCIAL E CONFLITO INTERSUBJETIVO EM L’ÊTRE ET LE NEANT	64
2.1 A dimensão ontológica do <i>ser-Para-si</i>	65
2.2 A constituição da alteridade e sua determinação ontológica enquanto totalidade.....	70
2.3 As consequências ontológicas da intersubjetividade sartreana.....	78
III – A ALTERIDADE EM SARTRE: AUTENTICIDADE E RELAÇÕES INTERSUBJETIVAS	85
IV – TEORIA DAS EMOÇÕES E PSICANÁLISE EXISTENCIAL	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA E BIBLIOGRAFIA	122

INTRODUÇÃO

O presente estudo, centrado no pensamento de Jean-Paul Sartre, sobre a relação entre a fenomenologia das emoções e seu projeto de construção de uma psicanálise existencial, questionou na descrição onto-fenomenológica da consciência, da teoria das emoções e da alteridade, qual a justificativa oferecida por Sartre de sua proposta de psicanálise existencialista ser embasada no valor prático potencial de um estudo fenomenológico das emoções, esclarecendo as tensões entre a consciência e o Ser, entre a fenomenologia e a ontologia, além dos conceitos como Intencionalidade, Ego e Nadificação, assim como a tentativa sartreana de conciliar o Em-si com o Para-si da consciência.

A fenomenologia, tal como Sartre a entendeu, devia ser a solução para o caráter abstrato da filosofia tradicional ou dominante (um certo idealismo pós-kantiano de tipo epistemológico), permitindo elaborar uma “filosofia do concreto”, ou explicar a inesgotável riqueza do real vivido. Enquanto tentativa de um “retorno às coisas em si”, tal como são vividas, a fenomenologia permitiria supostamente ultrapassar de vez as velhas querelas filosóficas como outros tantos dogmatismos, atingir um nível de experiência inato, anterior a qualquer espécie de teoria “bem feita” e a toda a espécie de preconceitos (ideológicos, científicos...), em suma, abrir uma perspectiva que fosse radical tanto pela rejeição das ideias adquiridas (por mais claras e distintas que parecessem) como pela profundidade e extensão do seu questionamento.

A pesquisa teve objetivos direcionados a resolução de problemas específicos devidos à teoria das emoções sartreana e sua psicanálise existencial, por isso foi omissiva a abordagem autoral em algumas passagens do texto quando há referências “ocultas” a Descartes, Hume, Kant, Hegel e Heidegger, dentro da analítica sartreana, pois se se dedicasse demasiado espaço na explicação do racionalismo cartesiano, empirismo humeano, criticismo kantiano, idealismo hegeliano, analítica existencial heideggeriana e nas suas respectivas relações com o existencialismo sartreano, a pesquisa correria o risco de longamente não atingir seu(s) objetivo(s), deixando-se, assim, o tema da pesquisa em segundo plano. Para evitar esse “arrastar-se” da escritura e outros problemas resultantes de uma arqueologia dos conceitos ontológicos e fenomenológicos, optou-se por se centrar no estudo direto e específico

das fontes filosóficas husserlianas e sartreanas, com leves passagens pelas aristotélicas, hegelianas, heideggerianas e bergsonianas, e com pouca presença de comentadores, pois privilegiou-se o contato direto com as fontes propostas como objeto de estudo. Foi Sartre quem precisou responder aos problemas desta presente investigação, foram suas palavras as colocadas em discussão, foi ele que precisou responder como possô um sentido ético de diferentes projetos humanos, considerando que suas discussões e conclusões não se fundamentam em experimentos mentais filosóficos e nas inferências a que apontam, mas em vários tipos de casos práticos e suas descrições, no sujeito concreto, em ação, dentro das estruturas imediatas do Para-si.

Além disso, dispensou-se os aspectos biográficos dos pensadores analisados aqui, incluindo Sartre, não que sua (s) vida (s) e sua (s) escolha (s) comportamentais não tenham sido importantes para o entendimento da riqueza de suas preferências filosóficas, mas porque a complexidade de suas escolhas exigiria uma epistemologia e uma metodologia histórico-descritiva que demandaria uma pesquisa narrativa baseada em fontes primárias ou secundárias da vida destes pensadores.

O estudo da bibliografia a respeito do autor empreendeu uma construção paciente das fundações a partir das quais se possa vir a ler, no sentido forte, a obra de Sartre, onde se verificou que somente a narrativa, a história, pode revelar as singularidades, e mais, que somente uma filosofia empírica pode ser escrita.

A asserção de que seu pensamento ajudou a constituir um ponto de vista a partir do qual se pôde começar a dar conta da tarefa difícil de analisar as emoções precisou ser comprovada, pois seu trabalho merece, em si mesmo, uma leitura extensiva e empreender essa leitura, no presente momento, irá contribuir para aclarar o debate e compreensão de sua participação neste debate¹.

¹ Como referia Merleau-Ponty “uma vez introduzido em filosofia, o pensamento do subjetivo já não se pode ignorar”, e acrescenta mais adiante, “o filósofo que hoje lamenta Parmênides e gostaria de tornar as nossas relações com o Ser como forma antes da consciência de si deve justamente à consciência de si o seu sentido e o seu gosto pela ontologia primordial” (*MERLEAU-PONTY, Maurice. Existence et Dialectique*, Paris, PUF, 1971, p. 68). A consciência Imaginante de Sartre dirige-se ao encontro das preocupações atuais, pois a subjetividade individual é salvaguardada pela liberdade da consciência. O indivíduo é a testemunha do aparecimento das coisas no mundo, na realidade humana, e uma concepção biológica não responde no seu âmago às questões da condição humana. A questão colocada em discussão por Sartre, é a de que não haveria problema em fazer uma redução do psíquico

Esta escrita não foi uma ocorrência nem um gênero que se apreendeu como uma maneira de encarar a produção intelectual como obra de um ser excepcional que tinha a chave que faltava a todos, mas como um “trabalho”, revelando (o que Sartre já sinalizava no ETE) como a questão não se resolve dentro de um entendimento cognitivista somente, mas a partir de problemas e entraves postos pela prática.

Verificou-se ainda, na Plataforma Sucupira [Sistema Nacional de Pós-Graduação (SNPG)], Brasil, três pesquisas (duas dissertações e uma tese) em psicanálise existencial² e uma única dissertação enfocando o tema emoções em Sartre³. Assim como, dos artigos e teses estrangeiras, encontrou-se a partir da base de dados Sartre: Bibliographie 1980-1992, de autoria de CONTAT & RYBALKA (1993), mais de 6000 referências sobre Sartre, compiladas a partir dos principais indexadores bibliográficos da área: French XX, Bibliographie d’Histoire Littéraire Française (Klapp), La Bibliographie d’histoire littéraire de René Rancoeur, Francis (CNRS), PMLA, Modern Drama, Current Contents, Philosopher’s Index, Bibliographie de la Philosophie, Répertoire Bibliographique de la Philosophie, British Humanities Index, American Humanities Index, Social Sciences Index, Hispanic American Periodicals Index, Art Index, Humanities Index. Foram consultados, também, os dados contidos nos Bulletin d’information du Groupe d’Etudes Sartriennes, (n°7/1993, n°8/1994, n° 14/2000 e n° 15/2001) que completam a bibliografia publicada sobre Sartre depois de 1992. Nestes, buscou-se principalmente as citações de “facticidade”, “psicanálise existencial”, “emoções”. Após a leitura dos “abstracts” (quando tinham) ou de uma leitura rápida, foram finalmente selecionados

aos eventos neuronais, só a achou limitada para entender, não os fatos, mas os fenômenos em sua facticidade.

² FERRI, Flavia Augusta Vetter. *Psicanálise existencial sartreana e a consciência alucinada*, 26/07/2013 113 f. Mestrado em Filosofia Instituição de Ensino: Universidade Estadual Do Oeste do Paraná, Toledo Biblioteca Depositária: UNIOESTE; Costa, Vitor Hugo dos Reis. *Má-fé e psicanálise existencial em Sartre*. 01/03/2012 123 f. Mestrado em Filosofia Instituição de Ensino: Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria Biblioteca Depositária: Central da UDSM; SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. *Novas perspectivas para a Psicologia Clínica - Um estudo a partir da obra "Saint Genet: Comédien et Martyr" de Jean-Paul Sartre"* 01/05/2002 338 f. Doutorado em Psicologia (Psicologia Clínica) Instituição de Ensino: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. Biblioteca Depositária: PUC/SP.

³ Trata-se de CONNELL, Michelle Frances O. *A consciência emocional - um estudo sobre a emoção em Sartre*. 07/11/2014, 83 f. Mestrado em Filosofia. Instituição de Ensino: Unicamp, Campinas.

em torno de uma dezena de artigos e uma tese, que continham elementos que pudessem contribuir na elaboração da pesquisa.

E sendo assim, a partir de Sartre, algo muito distintivo aconteceu, ao contrário de todas as outras concepções psicológicas, a consciência não pode “adoecer”, pois a mesma é puro nada, pura diafaneidade. O que logo incita um questionamento: o que efetivamente “adoece”, sente a alegria, sente o fracasso, se complica na resolução dos problemas do mundo?

Para responder a questão acima, foi necessário analisar:

- I. As argumentações que Sartre ofereceu para confirmar que as emoções que se iniciam no cogito pré-reflexivo, são maneiras de conhecer o mundo e transformá-lo;
- II. Se ele conseguiu promover um entendimento dos vários processos envolvidos nos comportamentos dos sujeitos que compartilham emoções sociais, interpessoais e autorreflexivas, considerando que sua síntese da psicologia existencial buscou promover uma descrição fenomenológica geral que se aplicasse a todas as emoções em ETE;
- III. Como ele propôs um sentido ético de diferentes projetos humanos, considerando que suas discussões e conclusões não se fundamentam em experimentos mentais filosóficos e nas inferências a que apontam, mas em vários tipos de casos práticos e suas descrições, no sujeito *concreto*, em ação, a esta cabendo revelar o projeto original, constitutivo de um sujeito singular-universal;
- IV. Como complementou/alterou as investigações da ontologia fenomenológica em EN, que traçou as estruturas imediatas do Para-si, pesquisando o sentido último da *falta* e do *desejo de ser* individuais, com a dimensão sociopolítica da vida humana em QM, utilizando o método progressivo-regressivo;

- V. Se Sartre não é refratário a todo tipo de determinismo, a normas e metas específicas, se não formula postulados científicos racionais ou empíricos, então qual a base metodológica para suas defesas da psicanálise e qual é o seu argumento positivo? Sartre teria uma visão demasiado simplista da ciência, enxergando como um parcelamento de entendimento, num sentido estritamente positivista, em conflito com sua perspectiva antropológica totalizante?

Precisou-se, portanto, descrever suas reflexões filosóficas que indiquem a construção de uma teoria das emoções em INT, TE, ETE, EN e QM, e assim analisar, ao final, as consequências de dotar sua fenomenologia das emoções de um método que possibilite revelar uma interpretação histórica que pretende dispensar os automatismos da aplicação de conceitos previamente definidos.

Sartre respondeu como seu método pode ajudar àquele que inicia uma psicanálise a, com o auxílio de outrem, aprender a reconhecer que tudo pode ser sempre intelectualmente claro e em plenitude, permitindo-se àquele em sofrimento compreender que as emoções devem ser investigadas como enfrentamentos ao determinismo do mundo, como assim explicitou

Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto é preciso agir. Então tentemos mudar o mundo, isto é vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia. (ETE, p.62).

Fazer esta investigação de Sartre, dos constituintes emocionais concretos humanos, na compreensão de uma totalidade de um sujeito que precisa enfrentar os determinismos do mundo, e sua consequente proposta de psicanálise a ser oferecida a este mesmo sujeito que sofre, foi a proposta desta tese.

I – CONSCIÊNCIA E EMOÇÕES EM SARTRE

1.1 FORA DA CONSCIÊNCIA, O MUNDO, REDUZ-SE A NADA – A FENOMENOLOGIA EM HUSSERL

O estudo das emoções em Sartre precisa ser antecedido pela leitura de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) e *Cartesiansche Meditationen* (1931/1950), de Edmund Husserl. É correto atribuir a Husserl a maior influência individual sobre Sartre. Quando jovem, Sartre passou vários meses de 1933 na Alemanha, estudando a filosofia de Husserl, chegando a publicar o livro *La Transcendance de L'Ego*⁴ dedicado à análise das ideias deste filósofo sobre a consciência, e até 1938-39, no domínio filosófico, Sartre se dedicou basicamente à leitura e ao estudo de Husserl, e a partir dele dialogou com a tradição moderna iniciada em Descartes, passando por Kant, Hegel e Heidegger. Foram essas duas obras de Husserl que abriram o universo da fenomenologia a Sartre naquele ano⁵.

A expressão “fenomenologia” tem uma longa história que remota o *Neues Organon*⁶ (1764) de J Heinrich Lambert e significava o entendimento comum de que fenômeno é uma aparência, uma dissimulação, uma parcialidade do real existente. Em Kant, “fenômeno” é uma construção epistêmica do sujeito e da coisa conhecida. Essa “coisa em si” (nômeno) é para o conhecimento ainda uma aparência, como Lambert, distante da autenticidade e nenhum conhecimento nômenal da realidade é possível, sendo uma ilusão qualquer tentativa de alcançar o absoluto intelectualmente⁷, porém Kant reconhece como legítima a aspiração, a tentativa, de ir além de toda experiência, de compreender o mundo na sua totalidade e unidade, “a nossa faculdade de conhecer necessita de algo mais elevado do que o mero soletrar

⁴ BEAUVOIR, Simone. *La Force de l'âge. A Força da Idade*. Tradução de Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro, 2009.

⁵ Segundo o documentário “Sartre por ele mesmo”. SARTRE par lui-même. Diretion de Alexandre Astruc e Michel Contat. França: Sodaperaga Productions, 1976. É neste recorte de Husserl que se insere o Sartre de “*L'Imagination*” (1936), “*La Transcendance de L'Ego*” (1937), o ensaio “*Esquisse d'une Théorie des Émotions*” (1939), “*L'Imaginaire*” (1940) e “*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionalité* (que será publicado em *Situations I*) (1947).

⁶ *Neus Organon oder Gedanken über die Erfoschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und schein*. Leipzig, 2 vols., 1764.

⁷ KANT, E. *Critique de la raison pure*. Traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus: P.U.F., Paris, 10ª édition, coll. Quadrige, 1984.

dos fenômenos” (KANT, 1984, p. 263). Já em Hegel⁸, “fenômeno”, dentro da compreensão idealista, adquiriu ontologia, não é algo cujo conhecimento é incompleto, enganador, pois aquilo que é experienciado pela consciência, o vivido de identidade apreendido reflexivamente, o percebido, o conhecido, é a única realidade, daí *ser é aparecer*, e não existir – enquanto substância independente da consciência que percebe, quer tenha materialidade ou não –, por isso fenomenologia é a única ciência certa e verdadeira, advinda da evidência da experiência e da reflexão, e que se confunde com o próprio vivido do sujeito consciente que “se aparece”.

Husserl confirma e aprofunda o entendimento hegeliano de fenomenologia, segundo o qual, deve-se atentar para a experiência do fenômeno em vez daquilo que é experienciado lá fora no mundo, na sua materialidade e causalidade. Presente aqui também a influência kantiana:

Não há dúvida que todo o nosso conhecimento começa pela experiência. Com efeito, que mais poderia despertar e pôr em ação a nossa capacidade de conhecer a não ser os objetos que afetam os nossos sentidos (...)? Assim, em termos cronológicos, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com ela que todo o conhecimento começa. No entanto, se todo o nosso conhecimento começa *com* a experiência, isso não prova que o mesmo derive na sua totalidade *da* experiência. Trata-se, por isso, de uma questão que exige uma análise mais aprofundada do que saber se existe um conhecimento independente da experiência e até de todas as impressões dadas pelos sentidos. A esse conhecimento chamamos *a priori*, sendo diferente do *empírico* que tem origem *a posteriori*, isto é, na experiência (...). Necessitamos, agora, de um critério que permita distinguir com segurança um conhecimento puro do conhecimento empírico. Primeiro, se encontramos uma proposição que possa ser pensada como necessária, estamos perante um juízo *a priori*. Segundo, um juízo pensado com uma rigorosa universalidade, ou seja, de tal forma que nenhuma exceção seja admitida como possível, não deriva da experiência, mas é válido *a priori*. Necessidade e rigorosa universalidade são, pois, as marcas mais seguras de um conhecimento *a priori*, estando indissolavelmente ligadas uma à outra. Ora, é fácil mostrar que no conhecimento humano existem realmente juízos necessários e universais, logo, juízos puros, *a priori*. Se quisermos um exemplo retirado das ciências, basta-nos passar os olhos por todas as proposições matemáticas; se quisermos outro, tirado do uso mais comum do entendimento, temos a seguinte proposição: *toda a mudança deve ter uma causa* (KANT, 1984, pp. 30-32).

Por isso, as investigações sobre as estruturas descritivas do mundo causal e material, embora, sem dúvida, importantíssimas para alguns propósitos, não eram de seu interesse, pois investigações desse tipo distanciam-se da “própria experiência” a

⁸ HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de L'espirit. Trad. de G. Jarczyk e P.-J Labarrière: Paris, Gallimard, 1993.*

qual centraliza-se toda a pesquisa fenomenológica, nada revelando sobre as idealidades, já que estas não são regidas pelo conceito de causalidade, temporalidade e realidade física. Como exemplo, se se fizer uma investigação fenomenológica sobre a experiência visual, a partir de *Cartesianische Meditationen*, e esta investigação se detiver sobre as estruturas biológicas do globo ocular (nervo óptico, impulsos elétricos, as células receptoras sensoriais, córnea, túnica vascular, retina etc), sobre os procedimentos médicos que pudessem melhorar a nitidez da visão (Miopia, Hipermetropia, Presbiopia e Astigmatismo) ou sobre o alcance e limites físicos de uma estrutura ocular dada, qualquer destes direcionamentos de pesquisa, mesmos importantes para uma pesquisa empírica, não são capazes de revelar a própria experiência de “ver”.

O que Kant, Hegel e Husserl⁹ estão compreendendo quando se referem à experiência? Trata-se de descrever as estruturas¹⁰ *a priori* da experiência e da valoração que permitam conhecer os objetos antes mesmos de nos serem dados. Perante o nômeneo existe uma subjetividade depositária de idealidade, cuja existência é necessária para a formação da objetividade. Em outras palavras, a partir de Kant, o sujeito é desontologizado, uma *forma* vazia que torna possível a experiência, um sujeito transcendental simultaneamente não empírico, pois não é dado à experiência. O transcendental significa a existência de estruturas primárias apriorísticas da subjetividade, que exigem, a título de conhecimento, uma regressividade do sujeito dado às estruturas originais que lhe é inerente. Essas estruturas, portanto, não se confundem com qualquer coisa que possa subjazer ou causar a experiência.

Uma característica essencial, exclusiva e definidora do tipo de experiência a qual Husserl se deteve pode ser encontrada na intencionalidade da mesma, no direcionamento a algo sempre fora dela, na afirmação de que toda experiência é sempre sobre alguma coisa, e a esta característica ele denominou intencionalidade:

⁹ Contra Kant e a favor de Hegel, Husserl criticou a ideia de que exista a “coisa em si” incognoscível (nômeneo). Fazer fenomenologia, portanto, é fazer filosofia eidética, onde o próprio *eidos* ou essência, é ele mesmo fenômeno, sendo assim, a idealidade também é fenomênica, como exemplo os entes estudados pela matemática e pela lógica. Husserl rejeitou o realismo metafísico e essência (*das wesen*) significa “descrição exata”.

¹⁰ Estrutura para Husserl é aquilo encontrado na atividade constituinte e sintética da consciência e não numa arquitetura constitutiva do ser.

“... outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência *de* qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum*” (HUSSERL, 2013, p. 71). Deixando mais claro, a intencionalidade não se configura como um ato de vontade ou representação de algo do mundo fenomênico na experiência, pois Husserl não separou o ato de pensar do objeto pensado, o perceber do percebido, o imaginar do imaginado, na nova linguagem: o *noese* do *noema*¹¹, pois se assim fosse, ter-se-ia que voltar a dúvida hiperbólica cartesiana, onde o sujeito é uma substância, “uma coisa que pensa”, mas como já se afirmou acima, em Kant, Hegel e propriamente Husserl, o sujeito é uma *forma* vazia, algo que torna possível a experiência que se realiza no mundo, esbarrando sempre numa percepção, numa emoção etc. A experiência empírica, a que se detém todas as ciências naturais¹², é resultante de um sujeito já presente em Kant, que só conhece sua própria estrutura e não é outra coisa senão *um ponto de vista* sobre o mundo que aparece e se manifesta¹³, confirmado por Husserl

Mostrou-se que *análise* da consciência, enquanto análise intencional, é algo totalmente diferente de análise no sentido comum e natural. A vida de consciência, assim o dissemos já uma vez, não é um simples todo de *dados* de consciência que, em conformidade, fossem apenas *analísáveis* - partíveis, num sentido bastante lato - nos seus elementos independentes ou dependentes, com o que, então, as formas de unidade (*as qualidades de forma*) seriam atribuídas aos elementos dependentes. Certamente que a análise intencional conduz *também*, em determinadas direções temáticas do olhar, a partições - e, nessa medida, a palavra pode ainda servir -, mas a operatividade peculiar da análise intencional é, por todo lado, o

¹¹ O *noema* (e isto serve também para o *cogitatum*) diz respeito aos componentes e ingredientes das vivências intencionais. Diz respeito ao aspecto objetivo da experiência vivida, a saber, o objeto considerado pela reflexão em seus diversos modos de ser dado (por exemplo: o percebido, o recordado, o imaginado...). Não é, porém, a “própria coisa”. O *noema* é o sentido que o objeto “adquire” no domínio transcendental (imane), o objeto como um momento perceptivo da vida intencional da experiência. Já a *noese* (o que vale também para as *cogitationes*) refere-se aos aspectos subjetivos das experiências vividas, constituídas por todos os atos de compreensão que visam a determinar o objeto, como o perceber, o recordar, o imaginar... São os correlatos intencionais das vivências, as disposições próprias da consciência que dá sentido.

¹² A palavra natural e seus derivativos natureza, ciência natural etc, aqui são usadas em dois sentidos, devendo o leitor observar o contexto da discussão: 1. Concepção de mundo resultante da compreensão física e da ciência física; 2. Espontaneidade do homem normal anterior a qualquer teoria. Negar essa segunda concepção é fazer naturalismo, como Husserl assim observou, é fazer ciência sim, mas ciência menor, por reduzir a vida a um mero sistema de distrações.

¹³ “Até hoje aceitava-se que todo o nosso conhecimento devia regular-se pelos objetos; no entanto, todos os esforços para estabelecer juízos *a priori* sobre eles, mediante conceitos, o que teria ampliado o nosso conhecimento, foram infrutíferos. Tentemos, pois, perceber se não teremos mais sorte com os problemas da metafísica, supondo que os objetos devem regular-se pelo nosso conhecimento, o que já está mais de acordo com os nossos desejos, isto é, a possibilidade de um conhecimento *a priori* destes objetos que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. (...) Não conhecemos *a priori* das coisas, a não ser o que nós próprios nelas colocamos” (KANT, 1984, p. 19).

desvendamento das potencialidades *implicadas* nas atualidades de consciência, desvendamento com que se realiza, sob o aspecto noemático, a *explicitação*, o *tornar distinto* e, eventualmente, a *aclaração* do que é visado segundo a consciência, do sentido objetivo (HUSSERL, 2013, p. 84).

A partir desta compreensão de intencionalidade, que é um duplo movimento, um de exterioridade e o outro de inclusão na consciência, uma transcendência-na-imanência, Husserl questionou toda a tentativa das ciências naturais de se propor como explicação metafísica, chamando de *psicologismo* essa pretensão¹⁴. Para ele, a gênese e a natureza das entidades lógico-matemáticas escapariam da percepção das ciências empíricas, estas nunca conseguindo oferecer uma explicação última, metafísica. A idealidade da lógica impõe ao sujeito verdades *a priori*, fundantes¹⁵. Para seus propósitos, a incerteza, despreocupação, irreflexão, a ausência de fundamento das ciências empíricas não era em si um problema, mas a apropriação do mundo em sua totalidade a este reducionismo manipulativo presente nessas ciências, mais precisamente a redução do *ethos* filosófico a esse mecanismo que propõe hipóteses sobre as causas da experiência, pois atitudes como essa impossibilitam qualquer apreciação tipológica das estruturas essenciais definidoras do tipo de ente que é o Homem. Husserl não questionou que existam verdades científicas naturais – ou pelo menos não se manifestou decididamente sobre isso – ou que não há um sentido positivo à facticidade da experiência transcendental do sujeito, questionou que nem toda verdade é científica e natural, afirmando existir dimensões não psicológicas da psicologia ou *Erlebnis*, traduzida geralmente como “vivido” ou “vivência”.

¹⁴ Husserl expressou aqui uma defesa neokantiana, que considerou metafísica qualquer relação com o nômemo que o veja como realidade possível de experiência e conhecimento e não como ideia reguladora do saber. Para demonstrar o erro de uma compreensão metafísica, Kant trabalhou as antinomias nas explicações cosmológicas integrais (ex. a existência de um ser necessário e contingente, mundo finito e também infinito, a Totalidade que ainda não seria sempre uma parte, todas são antinomias cosmológicas). Essa crítica chega a Heidegger e sua “destruição”, a Wittgenstein e sua “dissolução” e a Derrida e sua “desconstrução”. É a partir deste argumento kantiano, e outros, que Heidegger partiu para seu embate com Sartre, quando escreveu *Brief über den Humanismus* (1949). Sartre usou a dialética hegeliana para sair desse dualismo ou binarismo analítico não dialético e lógico kantiano, que não concebe nada além da posição de A ou não-A – a pesquisa retomará essa discussão adiante quando abordar a negação hegeliana e sartreana do princípio lógico do terceiro-excluído. Contudo, em outras defesas, Husserl foi contra os kantianos e neokantianos, por eles ainda aceitarem a falta de objetividade verdadeira das estruturas *a priori*, as colocando como simples atividade sintética da consciência que diante a um conjunto de sensações constrói um objeto. Husserl rompeu tanto com os empiristas quanto os neokantianos e negou ser as sensações a única realidade verdadeira, a única fonte de conhecimento correto.

¹⁵ Husserl também criticou o logicismo, segundo o qual as categorias lógicas têm uma existência totalmente independente do sujeito que as concebe e propôs uma lógica fenomenológica, onde se reúne dois componentes da verdade: a evidência intuitiva do sujeito, constitutiva, e a atestação sensível objetiva, que promove a impressão da lógica no psíquico.

A fenomenologia *pura* representa um campo e pesquisas neutras, “sem pressuposições”.

De fato, sempre que se trata de conceitos, juízos, raciocínios, a Lógica pura tem que ver exclusivamente com estas unidades *ideais*, que denominamos aqui *significações*: e na medida em que nos esforçamos por extrair a essência ideal das significações dos seus vínculos psicológicos e gramaticais, na medida em que, para além disso, temos em vista clarificar as relações apriorísticas de adequação à objetividade significada fundadas nesta essência, estamos já no terreno da Lógica pura (HUSSERL, 2012, p. 76).

A esse comportamento de saber se a coisa existe, como é que existe e se pode ser útil, centrando a investigação apenas na medida do interesse “familiar”, evidente, Husserl denominou naturalismo e fez duras críticas em *Logische Untersuchungen e Ideen*, e uma de suas constatações à época, foi de que a psicologia, como uma espécie de postura e defesa política, não aceitava afirmar em absoluto nada sobre estados e processos mentais, pois como a psicologia poderia não aceitar que variando as diferentes vivências particulares de um sujeito singular e contingente, extrair-se-ia a estrutura invariante, seus *eidós*? O psicologismo com sua redução individualista de “verdade” em “mim”, negava a possibilidade de se afirmar doutrinas e levado às últimas consequências, só podia conduzir ao silêncio absoluto. Sendo assim, o psicologismo é muito mais que uma concepção epistemológica, chega a ser uma doutrina do ser, onde o naturalismo oferece a ontologia, segundo a qual toda realidade é natural e, portanto, só o indivíduo tem seu lugar na natureza, daí a redução da idealidade ao conteúdo individual da vida psíquica.

Diante disso, como se regride da existência do mundo até essa instância que deve funcionar como condição primeira da sua doação? Como antes mencionado, quando se pensa a filosofia e a fenomenologia em termos transcendentais e de pureza, a investigação regride ao sujeito dado e às estruturas originais que lhe é inerente, exigindo uma mudança metodológica na pesquisa, que Husserl denominou redução fenomenológica (HUSSERL, 2006, p. 80), demarcando que teoria do método e a epistemologia são anteriores a qualquer conhecimento ontológico. Para que instância nos reconduziu, esse exercício metódico da redução? Para a consciência intencional, enquanto consciência originariamente constituinte de todo ser e sentido objetivos. E como se determina, por sua vez, essa consciência, se ela não pode ser caracterizada por meio do regresso a um ente qualquer? Na sua anterioridade

relativamente ao mundo – uma “anterioridade” que só pode ela mesma aparecer enquanto tal e ser adequadamente caracterizada no interior do próprio movimento da redução, essa consciência determina-se como uma *subjetividade transcendental constituinte pré-mundana*. Assim ele afirmou nas *Cartesianische Meditationen*:

O fato mais significativo será que eu e a minha vida permanecemos intocados na nossa validade de ser, seja o que for que se passe com o ser ou o não ser do mundo, seja o que for que eu possa decidir sobre isso. Este eu e a sua vida egoica, que, em virtude de uma tal *εποχή*¹⁶, está necessariamente sempre aí para mim, não é um pedaço do mundo, e se ele diz: “eu sou, ego cogito”, então isto já não significa mais: “eu, este homem, eu sou”. Eu já não sou aquele que se encontra já de antemão enquanto homem na experiência natural de si próprio, aquele homem que, na limitação abstrativa à consistência pura da experiência *interna* de si, da experiência puramente psicológica, encontra já de antemão o seu próprio *mens sive animus tivo intellectus* puro, ou seja, a própria alma, para si mesma captada em separado (HUSSERL, 2013, p. 62).

A redução acontece justamente quando se processa o desinteresse do sujeito que investiga, fazendo “explodir” o fenômeno em variações imaginárias dele mesmo, para chegar às suas invariantes e conseqüentemente a sua forma e essência. Husserl expressou que enquanto as ciências naturais lidam com fenômenos empíricos e faz sentido trabalhar com o dualismo ser/parecer, nos fenômenos mentais, a consciência intencional é imanente e não excede o próprio ato de intencionar, o que permite um nível de apoditicidade sobre o “objeto” de minha experiência e uma psicologia ao mesmo tempo intencional e eidética, justamente por ser ele próprio não um fenômeno do mundo transcendente, mas da minha consciência. O nível de certeza muda radicalmente, quando se analisa a intencionalidade, não há hipóteses científicas aí, nem inferências, somente verdades absolutas situadas em uma intuição interna, de outra forma, apenas o sujeito transcendental é o correlato próprio da busca teórica da consciência, nas palavras de Husserl

Nenhuma teoria concebível pode nos fazer errar com respeito ao *princípio de todos os princípios*: que toda intuição nocional originária é uma fonte legítima de cognição, que tudo originalmente oferecido para nós na “intuição” deve ser aceito simplesmente como se apresenta, mas também somente dentro dos limites nos quais se apresenta (HUSSERL, 2006, p. 69).

¹⁶ *Epoché*, do grego *εποχή*, que significa “abstenção”, que se diferencia da dúvida hiperbólica pela duração. Para Descartes eu duvido para sair da dúvida, é um momento na investigação, para Husserl o processo não finaliza, ele se instala na pesquisa e é permanentemente invocado. A *εποχή* submete inclusive o Eu (*substantia cogitans* cartesiana) à suspensão de sua realidade substancial ingênua (virada transcendental) (HUSSERL, 2013, p. 62).

A tese husserliana logoteórica em *Ideen* propôs-se como mais autêntica no acesso ao real e mais fundamental do que a relação objetivista, positivista, naturalista moderna, sendo em seu extremo (se se levar a redução às últimas consequências e se aceitar, por exemplo, que possa existir um *a priori*, estruturas primárias apriorísticas da subjetividade e que a mesma seja incorpórea) técnico e cientificamente fóbica¹⁷. A natureza física diante da redução permanece sem propósito, desinteressante, irreal, improvável (HUSSERL, 2006, p 114), residuando somente a pura consciência egológica, um conhecimento de si que possui uma evidência que supera em absoluto qualquer outra apoditicidade. Por isso, Husserl inverte completamente o grau de certeza das ciências naturais, não sendo a consciência uma obscuridade, mas sim o mundo natural, é ele que se apresenta como um limite, uma fronteira à consciência reflexiva e sensível, sendo mais claro ainda, uma resistência à verdade. Se existe uma “realidade” natural, ela é completamente “in-consciente” e está no mundo fora da consciência, ou seja, no outro, na intersubjetividade, corpo e mundo da natureza. Todo interesse de Husserl, como já mencionado, é pelo estudo do não presente, pela experiência muda, pré-conceitual, pré-linguística, o vivido irrefletido que pode ser levado a revelação pela consciência e pela palavra, uma espécie de ficção da própria aniquilação empírica do sujeito, que por meio da *εποχή* renasce incólume enquanto ego transcendental. Ele aprofunda assim o sujeito aristotélico, dirigindo-se muito além das fronteiras da filosofia clássica, para revelar o *zōon lōgon échon* (vivente dotado de palavra). Aprofunda porque a fenomenologia husserliana passa longe de ser uma teoria explicativa, radicalizando a atitude especulativa e sendo teoria no sentido mais implacável, eminentemente espectadora pré-teórica diante de qualquer teoria hipotética e se definindo como “uma doutrina eidética descritiva dos vividos transcendentais puros em orientação fenomenológica” (HUSSERL, 2006, p. 161).

¹⁷ O resultado de uma fenomenologia e uma redução neste nível, pode gerar justamente aquilo que Husserl tanto criticou, uma tecnociência. Como aconteceu com os funcionalistas (PUTNAM, 1964; CHALMERS, 1995). Para o funcionalismo uma descrição específica dos fenômenos mentais validou a ideia da múltipla instanciação, segundo a qual os estados conscientes podem ser executados em tipos de substratos materiais não corpóreos, em termos funcionais. Husserl não previu esse alcance de sua redução, mas a filosofia da mente fez essa extensão, uma espécie de Inteligência Artificial Forte. Em defesa de Husserl, considerando que o mesmo não conheceu o funcionalismo, a crítica seria a mesma quando ele se opôs ao psicologismo, afirmando que os princípios da lógica não são de todo normativos, imperativos, mas indicativos das condições invioláveis da verdade. Por isso, princípios lógicos denotam formas teóricas, puras, à maneira de algo ser e não uma maneira de algo funcionar e além disso, até o presente momento, nenhuma IA tem intencionalidade, um mundo transcendental rico em significações.

Husserl encontrou os limites da pesquisa positivista, que já afirmava a perseguição de um fundamento positivo absoluto, livre de ideologias, e a encaminhou para longe do naturalismo que fundamentou o positivismo, mesmo este afirmando se ater ao dado. Para ele, a crença naturalista ingênua foi atentatória ao positivismo, pois não permitiu ao pesquisador sair da atitude explicativa e desenvolver a especulativa. Colocando de outra forma, uma dada explicação pressupõe que algo serviu de fundamento para a organização das experiências, de que algo fundamentou a teoria unitária que serviu de sustentação última para o real hipotético imaginado, sendo esse "algo" os dados imediatos da consciência, a experiência primária, abandonada pelo positivismo. Sendo teoria para Husserl algo especulativo e desinteressado, distante, portanto, da teoria científica empírica que busca explicar o mundo a partir de doutrinas, sistemas hipotéticos, a crítica husserliana é contra o naturalismo e sua expressão lógica, o psicologismo, que contém e sustenta toda uma ontologia. Essa ontologia é expressa no reducionismo naturalista, positivista ou objetivista, sendo o objeto o real dado no modo fático-físico-natural.

Para ele, a ciência natural desfavorece uma investigação plena da experiência, pois aceita uma dada aparência do fenômeno e a partir de uma crença hipotética, desvaloriza toda a riqueza oferecida pelo fenômeno, forçando-o a se revelar particularmente, violentando-o, num laboratório por exemplo, extraíndo do fenômeno uma parcialidade concordante com um sistema doutrinário, uma teoria explicativa.

Como visto, a redução transcendental é um trabalho minucioso, detalhista, que exige do investigador um mergulho num mundo desconhecido, nas suas nuances impensáveis, sem descolar-se da realidade, e este não descolamento da realidade foi a marca dos filósofos existenciais, incluindo Sartre, onde para eles o mundo empírico esteve presente, o mundo acabado dos objetos dados pelas diversas ciências não foi completamente reduzido, pois foram reduções pontuais e locais, uma redução psicológica de tal ato ou vivência singular, e para Heidegger nem *επιτοχη* é necessária, e a idealidade em Husserl (HUSSERL, 2006, p. 114-118) sofre vários questionamentos, na verdade, sofre oposições explícitas das diretivas do grande mestre.

Colocando a questão em outros termos, abandonar a atitude investigativa natural e “paratensear” a (s) forma (s) como a ciência se compreende a si mesma, é condição de possibilidade da fenomenologia e logo se apresenta o questionamento: isso é possível? É possível passar do fato à essência, do caso ao *eidós*, da gênese factual para a gênese eidética? Da significação cronológica ao pré-pensar que é lógico, eidética pura? E se a resposta for afirmativa, então como é possível uma psicanálise existencial que não seja sistemática, teórica, que não seja aplicação da fenomenologia de Husserl já que pela redução a própria fenomenologia deve ser “paratenseada” e não aceita como dogma (HUSSERL, 2006, p.71-72), já que a redução transcendental impossibilita a ideia de aplicação, para ser uma implicação.

Como abordado na introdução, não foi pretensão desta pesquisa um exame detalhado de Husserl, uma exaustividade, para o qual um esforço analítico vigoroso possibilitou apreender os princípios basilares da realidade, podendo, inclusive, se confundir com as causas da mesma e que ao lado da intuição sensível existe a intelectual, capaz de identificar a estrutura ontológica do cosmo que define a estrutura racional concreta, por isso, fora da consciência, o mundo, reduz-se a nada¹⁸. A análise de sua redução fenomenológica transcendental, como metodologia para se investigar “as vivências de verdade”, baseada numa atestação espaço-temporal e da evidência intuitiva do sujeito, foi feita diretamente em comparação com a compreensão das ideias de Sartre sobre intencionalidade, consciência e ego transcendental husserlianas. Diante da redução, o questionamento sartreano foi: a redução transcendental é realizável psicologicamente por um sujeito mundano comprometido, é um experimento real ou é puramente lógico, ou só uma forma estética de apreensão do mundo? Seja qual for a resposta desenvolvida a seguir, antecipa-se que na fenomenologia somente Husserl conseguiu defender uma atitude epistêmica reflexiva verdadeiramente transcendental e universal, e que no geral, na tentativa de replicar a

¹⁸ Husserl, em sua luta contra o ceticismo positivista de fim de século, reflete a velha disputa entre racionalismo e empirismo do século XVIII em diante. Para ele, era chegada a hora de defender a existência do mundo subjetivo apriorístico contra os argumentos empiristas de que não existe “um” mundo físico ou intelectual – “o ser é percepção” de Berkeley –, com seu fundamento ou princípio, orientação ou estrutura. Em sua defesa da racionalidade que constata evidências imediatas, ele questionou toda crença cética em um mundo movido sobre o abismo do nada por uma energia cega, incógnita e problemática. E contra Husserl, os pragmáticos questionam sua ontologia científica, que sem um sistema de crenças o mundo perde sua perspectiva de dimensão e profundidade, daí a necessidade de uma axiologia utilitária, não desenvolvida em Husserl. Sartre continua esse debate e o significa na teoria da *mauvaise foi* (Má-fé).

redução eidética husserliana, a maioria de seus seguidores (Max Scheler, Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty), só conseguiram uma autodescrição, quase biográfica, do estar no mundo como subjetividade histórica e mundanamente comprometida.

Enquanto Husserl se opôs a qualquer interpretação antropológica ou existencial, na verdade as considerou compreensões perigosas para sua ciência rigorosa e última, Sartre precisou responder como fazer uma psicologia que interroga, desfaz, desarticula e força o fenômeno a se fixar em uma particularidade e ainda assim preservar a fenomenologia husserliana. Como visto, as dificuldades de um empreendimento desse são evidentes, Husserl colocou um problema de difícil solução: o problema da redução fenomenológica, de como prover a humanidade de certezas a partir de um ceticismo temporário que suspende radicalmente o mundo e impossibilita um conhecimento satisfatório dele (HUSSERL, 2006, p.78).

1.2 A FENOMENOLOGIA EM SARTRE

1.2.1 EGO NUM LUGAR SITUACIONAL-EXISTENCIAL E A TRANSCENDÊNCIA NA FENOMENOLOGIA SARTREANA

Sartre deu continuidade a objeção psicológica-empírica filosófica de Husserl, contra a suposição de que exista um Eu apriorístico empírico, uma autoconsciência própria, um si-mesmo com autonomia e constituinte de identidade, defendendo apenas uma consciência reduzida deste si-mesmo uniforme em si mesmo. Nisto Sartre esteve plenamente de acordo, até porque são argumentos fundantes da fenomenologia husserliana, presentes em *Logische Untersuchungen*, questioná-los seria distanciar-se do que hoje se define, desde do final do século XIX, de fenomenologia¹⁹, mas contra o Husserl de *Ideen*, defendeu o de *Logische*

¹⁹ Fenomenologia, a despeito de sua variação e exercício em diversos pensadores, possui como prerrogativa a defesa de que uma verdadeira compreensão da natureza da consciência só pode ser alcançada por métodos radicalmente diferentes daqueles que orientam a ciência naturais em geral, essa é a marca mais indicativa desta filosofia europeia não positivista: retroceder até o lugar da fenomenalidade de todo fenômeno, até a divisa da experiência originária, a respeito da qual todas as demais referências, todos os demais modos de viver no tocante aos sentidos, valores e entes, são modos derivativos, modificações, talvez promessas e antecipações, para as quais a vida de quem as contém não possui nenhuma comparação efetiva do seu significado. De outra forma, uma crítica da “metafísica da substância” que pensa o ser como substância. As razões dessa posição provêm em parte, da teoria do conhecimento (a epistemologia) adotada pelo seu fundador, como já colocado aqui. Fazer fenomenologia é fazer fenomenologia noética-noemática.

Untersuchungen, direcionando sua crítica ao seu Eu no campo transcendental como princípio. Esse Eu do Husserl jovem proveio do *Treatise* de Hume²⁰, para o qual o Eu empírico seria apenas um pacote ou coleção de concepções, um complexo de percepções. Por isso, Husserl em *Logische Untersuchungen* ainda não defendia um Eu transcendental semelhante ao kantiano²¹, como abordado no item 1.1, embora já ali se mostrasse as distinções ao Eu puro kantiano como ativo espontaneamente: o Eu em Husserl sempre foi dado a si em vivências fundamentalmente temporais, para ele, as determinações de Hume, aquele conteúdo das vivências, essa ligação das coisas em complexões ou fusões, uma espécie de complexões de vivências, não promovem uma síntese espontânea que somente as determinações intencionais são capazes de dotar, pois somente elas encaminham a uma percepção interior, reflexão e auto-relacionalidade. O problema, para Sartre, deste Ego transcendental de *Ideen* é a sua falta de exatidão, como por exemplo o acesso a ele, ou sua estrutura reflexiva, assim como os tipos de auto-relação.

A crítica de Sartre em *La Transcendance de L'Ego* (TE) contra o Eu (Ego) transcendental husserliano de *Ideen*, um Ego onipresente no centro da experiência, remeteu à falta de determinações de Husserl desse Ego, suas estruturas, sua existência efetiva e sua ligação a um Ego empírico determinado por ele, análise construída nas lacunas encontradas no pensamento do mestre, na sua obscuridade e difícil compreensão deste Ego transcendental, que beirou a inimaginabilidade, assim como na própria ideia de fenômeno, consciência reflexiva, intencionalidade e redução fenomenológica.

Para Sartre, Husserl colocou o Eu em um polo egológico: polo significando um lugar onde tudo converge, conflui, há uma confluência. Por polo egológico entendeu-se, então, o centro dos atos do Eu, ou seja, das vivências, assim exposta nas *Cartesianische Meditationen*:

Se eu, aquele que medita, mantenho puramente o que surge diante do meu olhar, através da livre *επιλογή*, a respeito do ser do mundo da experiência, o fato mais significativo será que eu e a minha vida permanecemos intocados na nossa validade de ser, seja o que for que se passe com o ser ou o não ser

²⁰ *A Treatise of human nature*. David Hume. Oxford: Oxford University Press, 2002.

²¹ “Devo agora confessar que não consigo encontrar, pura e simplesmente, esse eu primitivo, enquanto centro de referência necessário” (HUSSERL, 2012, 310).

do mundo, seja o que for que eu possa decidir sobre isso. Este eu e a sua vida egoica, que, em virtude de uma tal *εποχη*, está necessariamente sempre aí para mim, não é um pedaço do mundo, e se ele diz: “eu sou, *ego cogito*”, então isto já não significa mais: “eu, este homem, eu sou”. (HUSSERL, 2013, p. 62-63)

Ao defender o rompimento do estreitíssimo quadro teórico do realismo cientificista, denominado atitude natural, e nos oferecer uma consciência (*Bewusstsein*) suscetível de autoexame intuitivo e apodítico, ocupando o verdadeiro posto teórico no problema filosófico universal do aparecer de tudo quanto parece, Husserl sucedeu que o ser real, nesta nova perspectiva, não é mais o *sentido* confirmado pelo peculiar rendimento intencional chamado de percepções de coisas, mas o ideal, o ser que é *sentido* e confirmado sistematicamente por rendimentos intencionais peculiares, chamados por ele de *intuições categoriais*, encontradas por meio de sucessivas reduções, até completar a *abstenção fenomenológica* (*εποχη*). Sendo assim, a consciência “tem em si um ser próprio” que não é afetado pela redução, que permanece como “resíduo fenomenológico” e constitui uma região de ser que é precisamente o campo de atuação da fenomenologia e da psicologia fenomenológica. É uma evidência o fato de que todo ato da consciência ser consciência do Eu, ou seja, o Eu que percebe, que sente, que vivencia o instinto. Nesse sentido, o Eu sempre está presente, ele aparece simultaneamente como correlato da *εποχη* e é princípio de constituição do mundo.

A favor do primeiro Husserl, Heidegger também criticou o segundo e o abandono do rendimento intencional chamado de percepções de coisas, afirmando:

“Que significa aqui “pesquisar sobre a verdade”, ciência da “verdade”? Neste pesquisar a “verdade” torna-se tema no sentido de uma teoria-do-conhecimento ou de uma teoria-do-juízo? É manifesto que não, pois, “verdade” significa o mesmo que “coisa”, “o que se mostra ele mesmo” (HEIDEGGER, 2012, p. 591).

Heidegger expressou aqui a intenção de não abandonar a fenomenologia como a investigação daquele “retorno às coisas mesmas” (*Zu den Sachen selbst*). O problema deste embate foi a falta de conformidade da expressão *Zu den Sachen selbst* que ensejou interpretações díspares em Heidegger e Sartre do entendimento husserliano. Para Husserl a coisa para a qual se retorna não deve aqui ser entendida como um “fato” do mundo natural, mas sim como um “fenômeno puro”, isto é, como

uma idealidade, como um dado absolutamente evidente, a pura essência, a ser imediatamente intuído na consciência pura e a partir dessa mesma consciência doadora de sentidos, a “coisa mesma”, enquanto objeto de pensamento, enquanto *cogitatum*, recuperada, através da redução fenomenológica, em sua dimensão originária, em seu caráter inteiramente primordial, como coisa sobre a qual se fala, sobre a qual se pensa, a coisa intencionada no pensamento, revelada através de diferentes modalidades do aparecer enquanto tal como objeto de um juízo, de uma lembrança, de um desejo, e assim por diante, revelando ser falsa a questão concernente à possibilidade de transcender a esfera da consciência, quando afirmou:

A transcendência, em todas as suas formas, é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do *ego*. Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental, enquanto constituinte de sentido e ser. Não tem sentido querer captar o universo do ser verdadeiro como qualquer coisa que está fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, de modo que ambos os universos se correlacionassem de uma forma simplesmente exterior por meio de uma lei fixa. (HUSSERL, 2013, p. 122)

Para Heidegger e Sartre o sentido é mais originário, “o fenômeno da verdade entra no âmbito da problemática ontológica fundamental” (HEIDEGGER, 2012, p. 593), mais diretamente Heidegger disse: “Só “se dá” verdade à medida que e enquanto o *Dasein*²² é” (HEIDEGGER, 2012, p. 625), significando que enquanto ente o *Dasein* é finito, a priori, mundano.

O impacto de *Sein und Zeit* (1927) foi tremendo e a partir de todas as afirmações sobre a fenomenologia husserliana acima colocadas e principalmente sobre o Ego, Husserl apontou uma aproximação antropológica na analítica fenomenológica das estruturas do *Dasein*, chegando a afirmar que isso era tudo

²² Quando Heidegger questionou-se sobre o ente e sua compreensão prévia das coisas, não querendo usar de ideologias já circulantes à época de definição como “ser humano”, “consciência”, “mente”, “alma”, “humanidade”, “Homem”, por conterem noções metafísicas científicas e religiosas implícitas, ele assim se posicionou: *Dasein*. *Dasein* é a palavra para “existência” ou “ser-aí” (verbo “ser” (*sein*) mais advérbio “aí” (*da*), sendo o “aí” indicativo de exterioridade e não de espacialidade, usada para referir-se às estruturas dos humanos que possibilitam uma compreensão do ser, estruturas estas pré-teóricas, pré-ontológicas, pré-reflexivas, que segundo ele, abrem uma “clareira” pela qual os entes se manifestam. A expressão existência não significa que a coisa pertence ao domínio do real (*Existenzial* – existencial ôntico), em oposição ao do possível, mas afirmar que é um *nada* (*Existenzial* – existencial ontológico), pura possibilidade, indeterminação absoluta, por não possuir essência. O *Existir* não tem o sentido metafísico tradicional de atualização do possível. *Dasein* foi descrito por Sartre como *Être pour-soi*, trazido de Hegel como ser-para-si (*Fürsichsein*), no fim, o termo refere-se ao velho problema moderno do autoconhecimento, uma teoria da consciência de si próprio.

menos fenomenologia como teoria do conhecimento construída pela *εποχη*, que revelaria um sujeito transcendental²³. Como visto, Husserl não quis saber o que o mundo empírico nos diz, a não ser para suspender as crenças na redução (HUSSERL, 2006, p. 60). A ciência como um todo já revela e é reflexo deste mundo da crença ou doutrinal. A proposta de Husserl foi estudar o que não é dado à experiência empírica. Nisso, a redução heideggeriana não suspendeu o mundo, sua redução tem como propósito identificar a estrutura da experiência cotidiana, como se o “ser-no-mundo”²⁴ fosse poderoso demais para se verter em conhecimento, fosse derivativo ao infinito para se chegar a um *eidos*, ainda mais do tipo reflexivo, como se o “ser-no-mundo” fosse um tipo de inflexão à ser transparente, não se conformando em categorias ideais, até porque mesmo que se pudesse fazer a *εποχη*, devido a fugacidade do *Dasein* (fenômeno), aquele mundo reduzido deixaria de existir e com ele toda a significação situacional.

Heidegger encontrou na fenomenologia uma porta para desenvolver sua filosofia a partir daquilo que escapa à consciência reflexiva, assim como Freud e Marx antes já tinham revelado – mas conservando a intencionalidade de uma consciência que conhece a si própria e o mundo –, só que com mais radicalidade, pois se a verdade está na analítica do *Dasein*, então não há verdades intemporais e o próprio conhecimento é finito, assim colocando a questão

Antes que houvesse em geral algum *Dasein* e depois de que já não haja *Dasein*, não havia e não haverá verdade alguma, porque a verdade como abertura, descoberta e ser-descoberto, já *não pode* ser então. Antes que as leis de Newton fossem descobertas, elas não eram “verdadeiras”, do que não se segue que fossem falsas, nem menos ainda que se tornariam falsas se já não fossem onticamente possível nenhum ser-descoberto (HEIDEGGER, 2012. p. 627).

Em Heidegger, a compreensão do ser dar-se na situação, “de fato, trata-se de o-poder-ser-entendido-por-si-mesmo e queremos ver mais de perto, na medida em que importa lançar luz sobre o procedimento” (HEIDEGGER, 2012, p.101),

²³ Em uma palestra de 1931, Edmund Husserl, *Phenomenology and Anthropology* (preleção de junho 1931), em Edmund Husserl, *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*, pp. 485-500.

²⁴ A realidade geográfica, histórica, social, econômica, ou precisamente a facticidade existencial, que é a totalidade da existência, com sua finitude e sua angústia, com suas autocontradições e seu desespero e com suas forças terapêuticas.

considerando que compreensão para Heidegger não é uma atividade reflexiva ou algo que esteja na mente, mas dar-se nos modos de lidar cotidianamente com as entidades. Se seu empreendimento filosófico foi explicar a estrutura da compreensão pré-ontológica do *Dasein*, então foi o *Dasein* e sua atividade o foco da investigação e não seu parenteseamento do mundo.

Sartre acompanha Heidegger e manteve-se kantiano em um sentido, acreditou que existisse o nômemo, assim como era legítima a tentativa, de ir além de toda experiência, de compreender o mundo na sua totalidade e unidade, que, “pelo menos como conceito-limite, crê poder manter em aberto a possibilidade de um mundo de “coisas-em-si”” (HUSSERL, 2013, p. 124), por isso, manteve-se kantiano nesta perspectiva específica e não husserliano, já que a consciência alcança o mundo e a transfenomenalidade do ser não deveria *per se* inviabilizar seu conhecimento enquanto universal=essência=razão da série, já que o *ser* se revela por meio do fenômeno, embora não se reduza a ele. Acreditou ser possível conhecer objetivamente os fenômenos, até porque não se deveria esquecer que a redução fenomenológica husserliana e seu estudo da intencionalidade configurou-se como um tipo de conhecimento do mundo, e o conhecimento do *ser* é apenas mais uma forma do *ser* aparecer, o conhecimento é um fenômeno-de-ser. Seguindo Heidegger, a noção sartreana de fenômeno é menos idealista e mais existencial, pois aquele não é apenas uma realidade gnoseológica, mas possui também uma densidade ontológica.

A amizade filial entre o último Husserl e o primeiro Heidegger depois de 1927 virou ressentimentos, considerando que ambos consideravam suas filosofias fundantes. Nesse sentido, Heidegger se distancia de todos os filósofos citados até aqui e recebeu um chamado de Husserl, o de filho monstruoso: “Cheguei a triste conclusão de que, filosoficamente, não tenho nada a ver com essa profundidade heideggeriana”²⁵. Segundo ele, a antropologia heideggeriana não era genuinamente filosófica e não passou de uma queda no “antropologismo transcendental”, ou seja, naquilo que se discutiu aqui, no psicologismo. Nisto, Husserl seguiu Hegel e de uma forma negativa diante de princípios e pressupostos tão distintos logo no ponto de partida do debate, nada quis expressar sobre seus interlocutores tão radicalmente

²⁵ Theodore Kisiel e Thomas Sheehan, *Becoming Heidegger*, p. 398.

estranhos e para evitar o infinitíssimo de sempre poderem aparecer novos pressupostos não contemplados inicialmente na discussão (até porque, como se viu, o primeiro passo da redução fenomenológica é suspender absolutamente todas as convicções, todos os fundamentos) muito provavelmente seguiu uma antiga regra do debate filosófico: *contra negantem principia non est disputandum* (não se discute com quem nega os princípios).

Husserl definiu seu idealismo transcendental como único, sua redução como única, seu mundo como completamente antinatural, “cuja ideia é realizar a ideia de conhecimento absoluto” (HUSSER, 2006, p. 29). Compará-lo de qualquer forma com qualquer idealismo histórico do tipo cartesiano, kantiano, hegeliano, berkeleyano é não respeitar seus textos. Husserl viu-se dentro de uma singularidade radical em suas investigações do *Lebenswelt* (mundo da vida), uma investigação completamente única, inédita, sem paralelo na história da filosofia e, portanto, sem chance de diálogo com a tradição, “num sentido tão sério, que a fundação e a execução sistematicamente rigorosa desta primeira de todas as filosofias é pré-condição constante para toda metafísica e qualquer outra filosofia” (HUSSERL, 2006, p. 29). Para ele, tudo que se poderia fazer é segui-lo em seu raciocínio e ajudá-lo em sua investigação. Se seu idealismo não reportou à tradição, seu realismo advindo da redução fenomenológica, que encontra um Eu apriorístico, consequentemente também não, seu realismo foi radical e sem similaridade com qualquer realismo já apresentado pela filosofia. Husserl dissipou completamente as disputas filosóficas de suas pesquisas e se apresentou sempre como algo original, a verdadeira originalidade, se autoreindicando como teoria última para a existência humana e toda divergência ao seu trabalho não passou de falta de leitura e/ou interpretação de seu interlocutor²⁶, pois depreendeu-se pela meditação que se abre pela *εποχή*

²⁶ Poder-se-ia questionar, que diante das divergências compreensivas da leitura de Husserl, não seria melhor estudar Husserl pelo que o motivou a ter uma postura tão antinatural em suas investigações? Como colocado na introdução, fazer essa opção de pesquisa sobre motivações, escolhas, intenções, – não menos importante do que a proposta desta pesquisa e igualmente objetiva – é adentrar numa investigação do tipo filo-genealógica, que renderia uma monografia própria, com também metodologia específica. A pesquisa trabalhou com motivações em uma verbalização muito ampla e num sentido muito fraco de intenções pessoais. Husserl, Sartre, Heidegger, todos colocaram em suas obras suas motivações pessoais e filosóficas diante da tradição, para se dedicarem às suas respectivas pesquisas, o que estiver a mais ou a menos desses escritos motivacionais ou seu verdadeiro “sentido” exigiria atenção decidida especificamente sobre essa parte de seus escritos. Aqui, as questões filosóficas foram colocadas e a análise centrou-se em questões conceituais. Para uma

fenomenológica “uma esfera infinita de ser de um tipo novo, enquanto experiência de tipo novo, a experiência transcendental” (HUSSERL, 2013, p. 65), onde, para a estrutura da consciência, o mundo é seu correlato de seu campo de pensamentos. Com isso, Husserl seguiu uma trajetória de pesquisa evidentemente metaepistemológica, radicalizando a reflexão filosófica dentro e fora dos limites do idealismo e do realismo, pois sua dúvida epistêmica não existiu para encerrar um debate cético sobre a consciência, oferecendo um conjunto de estratégias de superação do ceticismo, mas a colocou como uma possibilidade de convivência proveitosa junto ao ceticismo, a este passando a conter-se no âmbito das discussões naturalistas.

De qualquer forma, Husserl, após *Die Idee der Phänomenologie* (1907)²⁷ e principalmente *Ideen*, apelou para a dadidade do Ego como um resíduo da redução e característica definidora da consciência, *seu ego cogito cogitatum*, uma espécie de elemento constitutivo da “consciência pura”, e “o ser do mundo, com base na evidência da experiência natural, não poderá mais ser, para nós, um fato óbvio, mas deverá antes ser, ele próprio, um simples fenômeno de validade” (HUSSERL, 2013, p. 55). E assim a fenomenologia de Husserl virou Egologia, “exegese de si própria” (*Selbstausslegung*).

Para Sartre, se a consciência é ato, isso não significa que seja apenas ato de conhecimento. A partir de Heidegger ele criticou Husserl por mesmo ter ficado interessado mais precisamente pela consciência do conhecimento ou reflexiva do que em primeiro lugar pelo “cogito” *pré-reflexivo* ou “existencial”, ou seja, pela consciência como tal ela aparece no mundo, se exprimindo através de toda espécie de atitudes práticas.

A defesa de Sartre foi de que a existência de um Ego puro seria totalmente opaca, um centro de obscuridade e intransparência, contrariando Husserl que afirmou ser evidente o Eu puro. Ele usou um instrumental conceitual para livrar o pensamento das aporias do Ego transcendental e argumentou a passagem de um Ego da

abordagem mais genealógica, inventariando a história discursiva e os debates sobre os escritos husserlianos, ver *A crítica da razão na fenomenologia*, de Carlos A. R. Moura, Edusp: São Paulo, 1989.

²⁷ *Die Idee der Phänomenologie* – Band II Husserliana. A ideia da fenomenologia. Edmund Husserl. Edições 70, Lisboa, 2016.

consciência transcendental, da unidade originariamente sintética da apercepção, para o Ego empírico, psíquico e psicofísico.

Sartre direcionou sua crítica justamente a uma carência de evidência à consciência que “tem em si um ser próprio”, já que ela nunca percebe a si realmente, pois já quando reflete sobre si mesmo ela já se pressupõe para tal, assim como também a reflexão sobre o Eu pressuposto promove outra pressuposição e assim expressou sua tese: “Pretendemos mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: ele está lá fora, no mundo, é um ser do mundo, como o Ego do outro” (TE, p. 12).

Realizando a redução fenomenológica e direcionando a investigação ao fluxo da experiência experienciada, como assinalou Husserl, Sartre não conseguiu achar um Ego na consciência. Para ele, a descrição fenomenológica não é uma descrição narrativa e como visto aqui, ela suspende o mundo, ela suspende crenças e o Eu. Husserl diria que suspender não é eliminar, o Ego permaneceria lá em suspenso, para posterior revelação pela *εποχή*, que foi o que ele, Husserl, colocou quando afirmou que a execução da redução não torna sem sujeito a experiência, que fica implícito no fluxo constante da experiência e sendo assim, Sartre não acharia mesmo, pois o Ego puro é manifesto no fluxo e perpetuamente autoconstitutivo (HUSSERL, 2013, p. 104). Sartre questionou justamente isso, o objeto, o noema, *cogitatum*, não pode estar oculto da redução, ela exige total experimentação dele, o empreendimento investigativo de Husserl não evolve crenças, e o Ego deveria aparecer logo que se iniciasse a redução, permanecendo até se configurar como resíduo, e não ao final do processo redutivo, pois se assim for, a *εποχή* não seria especulativa, mas hipotética, trazendo para a experiência um dado que não foi experienciado. Para Sartre

O Ego não é diretamente unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade *imane* destas consciências, é o fluxo da Consciência se constituindo a si mesma como unidade de si mesma – e uma unidade *transcendente*: os estados e as ações. O Ego é unidade de estados e de ações – facultativamente de qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e ele próprio transcendente. É um pólo transcendente de unidade sintética, como o pólo-objeto da atitude irrefletida. Mas este pólo aparece apenas no mundo da reflexão (TE, p. 44).

Em defesa de Husserl, pode-se repetir que: seu Ego nunca foi um “ser-no-mundo” empírico, mas puro supra empírico, uma figura da consciência que não

pertence a nenhuma natureza, mas apreensível em essência por uma visão imediata; não existem duas subjetividades, um Eu transcendental e um empírico no mesmo indivíduo, sendo a distinção eminentemente fenomenológica; nem viu problema quando a redução “altera o processo subjetivo original”, quando a reflexão altera o noema, já que é justamente este o propósito da redução, sair da subjetividade e construir uma objetividade,

A reflexão torna objeto o que antes era vivência, mas não algo objetivo [...] sem dúvida que, com isso, entra em cena, no lugar da vivencia originária, uma outra essencialmente diferente, nessa medida, dever-se-ia dizer, portanto, que a reflexão altera a vivência original (HUSSERL, 2013, p. 72).

Mas se a reflexão traz para a experiência dados estrangeiros a ela, como é o caso do Ego, então não deve ser usada quando se tratar de descrever a vivência original, disse Sartre, tudo que se pode fazer é inventariar a consciência de primeiro grau ou pré-reflexiva²⁸ de forma não posicional (TE, p. 30), de forma retrospectiva, sendo esta regressividade capaz de reconstituir o momento completo da consciência irrefletida (TE, p. 30), contudo, Sartre não deu nenhuma argumentação mais objetiva de como fazer isso em TE, afirmando apenas que o Ego fica disponível somente no ato reflexivo na consciência de segundo grau²⁹, ficando assim tanto sua retrospectiva inventariante na redução do Cogito pré-reflexivo quanto a reflexão husserliana devendo uma fidelidade descritiva.

A consciência só precisa de si mesma para sua unidade, ela é “uma totalidade sintética e individual totalmente isolada de outras totalidades do mesmo tipo” (TE, p.22)³⁰ e a aparição do Ego ocorre em uma unidade anterior a ele, daí que o Ego não

²⁸ Percebe-se a intenção de Sartre em distinguir dois tipos de consciência: a consciência de primeiro grau ou irrefletida e a consciência de segundo grau ou reflexiva. A primeira possui prioridade sobre a segunda, isto é, a consciência reflexiva depende de uma consciência que é feita objeto.

²⁹ “É necessário recordarmos que todos os autores que descreveram o Cogito o apresentaram como uma operação reflexiva, quer dizer, como uma operação de segundo grau. Esse Cogito é executado por uma consciência *dirigida sobre a consciência*, que toma a consciência como objeto” (TE, p.28).

³⁰ Esse argumento específico, de que a consciência é clara em si, que se basta a si e da sua relação com o Ego empírico é um pressuposto, uma conceptualização *a priori*. Não se encontra evidências disso em Sartre. Por isso, sua rejeição do Ego puro pressupõe a validade das premissas de sua própria teoria. Contudo, isso não é um problema, pois toda compreensão de consciência é dada a partir de uma concepção peculiar que cada pensador lhe confere, isto é, a compreensão dada depende sempre de um ponto de vista particular, de nível filosófico, que cada autor exhibe e normalmente leva às últimas consequências.

é uma estrutura essencial da consciência, ele é conteúdo e, portanto, objeto do mundo. Sartre considerou o Ego transcendental puro e sua anterioridade à consciência um risco, dele ser um inconsciente pré-empírico (TE, p. 14), um Eu espectador absoluto de seu próprio Eu psíquico, assim como não existe nenhuma evidência distintiva entre ambos os Eus, por isso, “todos os resultados da fenomenologia ameaçam ruir se o Eu não for, tanto quanto o mundo, um existente relativo, significa dizer, um objeto para a consciência” (TE, p. 26). Por isso mesmo quando ocorre a redução ele aparece como um fenômeno do mundo a também ser reduzido, ele é conteúdo intencional da experiência – Sartre não cansou de repetir isso em todas as suas obras iniciais e principalmente em *L'Être et le Néant* (1943). Para tanto, Sartre centra seus esforços na discussão sobre a intencionalidade, que em si já deixa de fora a necessidade de um Ego apriorístico, e afirmou:

De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem 'dentro' de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos pra fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem 'interior': ela não é nada senão o exterior a si mesma, e é esta fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência (INT, p. 30).

Para ele, a transcendência husserliana já é a intencionalidade e não concebeu a ideia de uma transcendência na imanência. Para escapar do paradoxo husserliano do caráter transcendente dos objetos da visada (*Vermeinen*) intencional, o *noema*, ser imanente a essa visada mesma, a *noese*, o transcendente, o outro absoluto, sempre está fora da consciência, sendo fenômeno do/no mundo, por isso, a aparição do Ego na consciência de segundo grau é sempre dubitável, parcial, revisável, incompleta e falível, porque tudo que se pode falar sobre ele pode ser falseado por intuições posteriores, trata-se de aparições que fornecem somente perspectivas sobre ele, portanto, muito distante do Ego husserliano, que não era fenomenológico, mas metafísico para Sartre³¹.

³¹ Muito comum essa retórica depreciativa entre os fenomenólogos e entre os existencialistas de tentarem encerrar as discussões com acusações de que o outro faz metafísica. Assim Husserl referiu-se a todos os positivistas e aos existencialistas, a todos aqueles que não comungavam com sua subjetividade transcendental pura. Posteriormente Heidegger em *Brief über den Humanismus* acusa Sartre de tal entendimento de seu *Dasein* e Sartre faz o mesmo para com Husserl, quando este busca uma realidade última além do mundo empírico.

Na verdade, Husserl já tinha se referido sobre um mundo de possibilidades indefinidas e pensamentos múltiplos abertos pela redução fenomenológica (HUSSERL, 2006, p. 226), que alarga o *ego cogito* cartesiano à multiplicidade dos objetos de reflexão intencionados, visados, sem precisar colocar o Ego fora da consciência, Ego este, o sartreano, que não possuiria as condições *a priori* do conhecimento da exterioridade, que não possuiria um fundo anímico que funcionaria como *a priori* estruturante. E em tempo, tratar a intencionalidade como um vetor para uma substancialidade, seria um ontologismo ingênuo para Husserl – por tudo que já se discutiu aqui. Por exemplo, não há garantias de que o medo exista a partir de seu objeto, mas somente de sua própria “direção” rumo a um objeto. O objeto intencional sempre existe, mas não necessariamente o objeto perceptual ou o inteligível, que pode ser inclusive irreal ou uma simples possibilidade. A essência do medo está em ter medo, “ato mental”, intencionalidade, objeto intencional, está no processo de se direcionar a algo que dê medo, daí que o Ego só existe na execução de atos intencionais, sendo que só pode ser sujeito e não objeto deste mesmo Eu, caso contrário necessitar-se-ia de outro Eu fazendo a intencionalidade em uma mesma consciência, hipótese negada por Husserl, mas também por Sartre. São caminhos distintos de compreensão da intencionalidade, Sartre a concebendo na acepção de algo experienciável perceptual ou inteligível, enquanto Husserl a tratou como pura intenção que somente pela redução poder-se-ia saber se a relação noema-noese está na ordem dos conceitos ou no perceptivo (HUSSERL, 2006, p. 226), cada qual sustentando apenas um Eu: transcendental (Husserl), psicológico (Sartre), mas de qualquer forma inexiste para os dois uma “vida interior” psíquica, o Ego husserliano está na consciência e além dela, ele é transcendental/universal, enquanto que em Sartre com certeza ele não está na consciência, nesta “o campo transcendental, purificado de toda estrutura egológica, recobra sua limpidez primeira” (TE, p.74), por isso, em sendo um Nada, a consciência pode tratar a intencionalidade como um vetor para uma substancialidade, pois ela não é uma entidade principiológica, mas ambiciona ser, ambiciona ser um fundo estruturante, do contrário perderia em significado, perderia em ipseidade, mesmo ela sendo uma infracção do princípio de identidade³². Tratou-se de uma divergência sutil, contudo, a grande questão para Sartre não se resumia a isso, mas a colocar o Ego na facticidade, nas relações

³² No próximo capítulo, se voltará a essa discussão sobre a consciência e sua relação com a facticidade do mundo em Sartre, sua prova ontológica.

contingenciais que o *Dasein* já tinha exprimido, já que sem mundo, não há ipseidade, não há pessoa.

O Ego sartreano – constituído pelo *Eu-Je*, personalidade ativa, e pelo *Eu-Moi*, totalidade psicofísica de uma personalidade em sua concretude (TE, nota de rodapé 12, p. 19) – não deveria ser mais considerado um conceito, mas uma faculdade de ligação que, por si mesma, é vazia de conteúdo e postulou uma consciência impessoal imanente como campo transcendental de uma consciência subjetiva, onde este campo

Em certo sentido ele é um *nada*, já que todas as verdades, todos os valores estão fora dele, já que meu *Moi* cessou ele próprio de fazer parte dele. Mas este nada é *tudo* já que ele é *consciência de* todos estes objetos. Ele não é mais da ordem da “vida interior”, no sentido em que Brunschvicg opõe “vida interior” e “vida espiritual”, porque ele não é mais nada que seja *objeto* e que possa simultaneamente pertencer à intimidade da consciência. (TE, p. 74)

Sendo o campo transcendental um Nada e o Ego um objeto do mundo, como se daria seu conhecimento? A resposta sartreana começou por desaprovar todo autoconhecimento e aceitar que o Ego é uma passagem ao infinito: “O Eu transcendente deve cair sob o golpe da redução fenomenológica” (TE, p. 37). Se o Ego deve ser estudado analogamente a tudo que existe pela fenomenologia, então isso significa que, sendo objeto no mundo, ele é fenômeno e permanece desconhecido em sua “opacidade” como todo existente transcendente, ainda mais para aquele que o tem em sua intimidade.

Segundo Sartre, a aproximação, a espera, a experiência, estas formas de conhecimento e autoconhecimento do Ego são todas válidas, mas ao mesmo tempo todas insuficientes para conhecer um Ego, que só aparece em totalidade infinita de estados e ações reflexivos da consciência, mas nunca redutíveis a esses mesmos estados e ações (TE, p. 57) e, portanto, ninguém tem autoridade sobre ele, a começar pela própria pessoa que o tem em sua intimidade, sendo que, na verdade, o conhecimento que própria pessoa possui é até menor em comparação com um outro que a observa, assim, “se conhecer bem”, é fatalmente tomar sobre si o ponto de vista do outro, isto é, um ponto de vista forçosamente falso” (TE, p. 69) e por isso, a relação do Ego com a consciência dar-se exclusivamente em termos mágicos (TE,

p.51), distinguindo-se, assim, o psíquico e a consciência, que é pura espontaneidade: “O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, e também é o objeto da ciência chamada psicologia” (TE, p. 54), enquanto que o Ego é a unidade infinita de todas as coisas encontradas nos objetos psíquicos.

Pelo visto, a compreensão fenomenológica sartreana da consciência contradiz a husserliana justamente porque em Sartre é a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do Eu-mesmo, enquanto que em Husserl é o Ego transcendental que promove esta unidade estruturante da consciência. A partir de seu conceito de intencionalidade que foi desviante de Husserl, Sartre enxergou um choque entre esta intencionalidade e a colocação de um Eu transcendental. O problema para Sartre do Eu transcendental husserliano é simples: como a consciência poderia permanecer espontânea e ainda assim possuir um Eu estruturante a “comandá-la” antecipadamente em tudo? Em questão de ordem, como o Eu poderia ser primeiro e a emanção da consciência ser posterior? E principalmente, como manter a translucidez da consciência intencional que não é consciência de si, já que existiria um ser na consciência que escaparia de seu conhecimento?

A partir da fenomenologia de Husserl e também contra ela, Sartre restaurou um mundo “hostil” e “encantador” dos artistas e dos profetas, possibilitando a construção de um novo “tratado das paixões” contra toda sorte de intelectualismo abstrato. Assim se referindo

Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor. Ele limpou o terreno para um novo tratado das paixões que se inspiraria nessa verdade tão simples e tão profundamente desconhecida pelos nossos refinados: se amamos uma mulher, é porque ela é amável (INT, p. 32).

Em seu pequeno ensaio sobre a intencionalidade, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* (1947), Sartre defendeu a filosofia husserlo-heideggeriana – ou aquilo que o próprio Sartre recepcionará destas filosofias – como aquela que foi capaz de suspender o espiritualismo universitário de então. Com a expressão “Toda consciência é consciência de alguma coisa”, ele afirmou que se voltava ao lugar de onde nunca se deveria ter saído: o mundo das coisas e dos

homens concretos, onde toda consciência é fato absoluto, distinto do Ego e sempre relação a uma exterioridade. Ele intencionou quebrar, portanto, o “mito da interioridade”, ou como ele designou no ensaio, a “velha filosofia alimentar”, recolocando a filosofia em novas bases, a consciência como constituinte e o Ego como constituído, retirando completamente o Ego do campo transcendental puro e configurando o seu ser no fazer, na criação, na ação, caracterizando-o como uma personalidade, um Ego empírico despretensiosamente determinado, enquanto que a consciência preserva da intencionalidade husserliana apenas a espontaneidade, seu direcionamento para fora de si e para si mesma, e assim ficando o “Nada” como sua marca estruturante, não uma coisa, mas uma atividade, uma força, um vento que sopra de lugar nenhum em direção ao mundo, definindo que toda transcendência está ao alcance da *εποχη*.

Foi assim que a filosofia existencial de Sartre constituiu-se nos anos 1930/40, tanto como uma fenomenologia da consciência, utilizando o método husserliano da *εποχη*, sem chegar a fazer uma redução transcendental (uma redução da redução eidética que revelaria em Husserl – como se viu – um Ego transcendental) (HUSSERL, 2006, p. 85), quanto como uma analítica da existência heideggeriana, tudo isso legitimando e fundamento uma descrição da experiência, que não fosse apenas gnosiológica, mas também ontológica, conservando simultaneamente a soberania da consciência e o peso realista do mundo, e que fosse válida e objetiva para uma comunidade de sujeitos racionais possíveis, ou seja, que fosse objetiva no âmbito da intersubjetividade, e tudo isso pelo viés da estrutura intencional da consciência evitando toda discussão do tipo realismo/idealismo.

Se o interesse de Sartre foi investigar o Ego empírico, o Ego-psicológico, o si-mesmo como projeto em andamento no mundo junto a outros sujeitos, a abertura que isso trouxe para a fenomenologia encaminhou a sua pesquisa para a analítica dos sentimentos e emoções, enquanto totalidade constitutivas deste Eu empírico, pois o diálogo que o Eu realiza não é simples intersubjetividade, é com o mundo em sua totalidade, dando forma à ordem natural através de conceitos, de forma a alinhá-lo com seus objetivos, e assim, usando as categorias investigativas de Husserl, o Eu não tanto explica o mundo, mas lhe confere significado. Assim Sartre permaneceu nos anos 30-40, a fenomenologia deveria ser uma defesa do *Lebenswelt*, uma experiência

que precede toda experimentação e do *Dasein*, um lugar situacional-existencial que nos provoca ações dramáticas e sofrimentos, no qual faz-se todo tipo de classificação e divisão para conformá-lo aos diversos interesses em conflito, a ponto destas classificações e divisões feitas por um si-mesmo terem um peso e uma autoridade que nenhuma ciência foi e seria capaz de retirar. Ao mesmo tempo, o reflexo de que a *εποχη* possibilita um ceticismo terapêutico está na base da luta de Sartre sobre aquilo que ele denominou *mauvaise foi* (Má-fé), a propensão humana ao dogmatismo, muito embora, a psicanálise existencial esteja longe de ser uma teoria cética, como se verá nos capítulos seguintes. Sendo assim, a investigação inicial de Sartre, após jogar o Ego num lugar situacional-existencial, foi encontrar a eidética de uma emoção, tentar realizar a eidética husserlina que possibilitasse determinar o conjunto de condições nas quais um estado psíquico claramente está emocionado e após essa eidética, fazer a analítica do *Dasein* heideggeriana, observar o modo como os fenômenos emocionais se apresentam concretamente em uma determinada consciência.

1.2.2 ESQUISSE D'UNE THÉORIE DES ÉMOTIONS

A proposta de ETE, tentou responder aos seguintes questionamentos:

1. Diante de tanta ambivalência nas relações humanas, seria as emoções mais uma estratégia de *mauvaise foi*?
2. Compreendendo-se ontologicamente a emoção como uma intencionalidade, como uma ideia dirigida a um objeto, como explicar que sendo um “ato da consciência”, podendo-se direcioná-la a vários objetos intencionais, poder-se-ia ainda afirmar que ela permanecesse a mesma mudando-se os objetos das experiências? Como pode a raiva de João ser a mesma de Alberto em uma análise fenomenológica se ontologicamente a resposta sobre a natureza da raiva diz que se trata da mesma emoção? Alguém que ama sua esposa em um dia e em outro nutre sentimentos de raiva está se relacionando com o mesmo objeto intencional?

3. Fenomenologicamente como Sartre analisou a raiva dirigida a distintos objetos, pois se ontologicamente a pessoa permanece a mesma, fenomenologicamente as experiências emocionais não alteram o sujeito?
4. Poder-se-ia aceitar na psicanálise existencial a dialética de que uma emoção define seu objeto, assim como o objeto define a emoção, ou acreditava Sartre, como Heidegger, na emoção relacionada a um objeto como um “fenômeno unificado”?
5. Se na compreensão sartreana as pessoas que desmaiam em uma situação de perigo ou em uma situação com forte significado, estão adotando, na maioria das vezes, uma conduta de evasão; o desmaio sendo, assim, um refúgio, como ele explicou isso se as emoções estão inicialmente no plano da consciência pré-reflexiva? Como explicou “mecanismos de defesa”, “recusa pré-reflexiva” e desmaio como refúgio, se tudo isso está no “cogito” *pré-reflexivo* ou “existencial”, ou seja, está na consciência como tal ela aparece no mundo, se exprimindo através de toda espécie de atitudes práticas?

O fenomenólogo, a despeito das discussões acima e não sendo mais do que um doutrinador científico fenomenológico, qualquer que seja a abordagem, se interessa com a máxima energia possível pelo puro e simples dos fenômenos em uma intuição sensível ou categorial, investigando-se percepções no seu *eidos*, retirando delas todo tipo de juízo incrustado no próprio conceito de “percepção”, restando apenas objetos de interesse para uma consciência dada, retornando aqui, ao princípio de todos os princípios de Husserl, de que a restrição da análise ao Ser refere-se à consciência, ao que se mostra imanente à consciência. Por exemplo, sensações de faces precisam virar pessoas diante de mim, uma sinfonia e sua correspondente audição precisa virar uma orquestra, um som específico aqui ou acolá de um determinado modo nunca se trata de perceber sensações, mas objetos, num método que implique em presentificação, distinta da maneira científico-natural de presentificar as percepções em elementos psicofísicos, biológicos, psicológicos e metafísicos, a partir de simples decomposições conceituais ou experimentais. Assim, a relação perceptual sempre é a um dado objeto (noema), perceptivamente intencionado, um contraposto visto ou suposto na percepção, por isso as Emoções em Sartre estão

dentro do mundo intencional de um sujeito e é neste sentido que segue seu estudo aqui.

A redução fenomenológica, para Sartre, e seu estudo das Emoções, encontrou na redução fenomenológica husserliana um problema: a mesma partir de uma consciência rigorosamente pessoal, contra a impessoalidade do campo transcendental intencional, daí, como iniciar uma investigação quando é sempre o outro a sentir a emoção³³? E por isso a atitude reflexiva husserliana da auto-observação não era acertada para um sujeito que não se emociona sozinho e a partir desta emoção, encontrar seu objeto intencional e sua espontaneidade como cogito pré-reflexivo. Deixando claro – a partir do que foi colocado no item anterior sobre intencionalidade em Sartre – seu esforço e apelo foi não encarar a redução como reflexão, mas como nadificação, uma intencionalidade que se constitui pela falta, pela carência, onde o Eu estaria no mundo, nunca totalmente acessível, mas possível de conhecimento, não somente por uma atividade reflexiva, mas principalmente por uma nadificação. Por isso, pode-se dizer que sua redução fenomenológica, sua investigação sobre as essências dos fenômenos, parte da nadificação da consciência, que enfim é um projeto de ser: uma nadificação, algo mágico, uma consciência irrefletida que busca totalidade, que procura a segurança existencial das coisas Em-si. Do contrário, aceitar o Ego puro na consciência, aceitar o Em-si na consciência, pleno, positivo e sem fissuras, seria calar-se sobre o mundo e paralisar toda reflexão sobre o psíquico.

Sartre viu aí uma oportunidade de fazer filosofia. Para ele, o problema foi: como se daria a relação entre uma pura visão de essências e uma fenomenologia psicológica, considerando que o jogo relacional humano se dá no mundo e um pesquisador em particular nunca pode saber o que seja uma descrição fenomenológica em si mesmo de uma percepção alheia, por exemplo, uma patologia psíquica como a esquizofrenia, onde somente aquele que a tem pode relatar sobre o que sente. Husserl, como viu-se, não facilitou as coisas.

³³ Novamente, no segundo capítulo, isso ficará mais claro, quando a partir de *L'être et le néant* fez-se a discussão sobre o Para-si e sua existência como neatização de uma facticidade que se constitui como ser-para-outrem.

Esquisse d'une Théorie des Émotions é uma tese eminentemente filosófica e fenomenológica, Sartre dentre tantos fenômenos aos quais poderia fazer uma analítica fenomenológica, se debruçou sobre os fenômenos emotivos, e fez isso a partir do recorte bibliográfico de Husserl e Heidegger já descrito no item 1.2. Em 1938, Sartre já lera Husserl e Heidegger e buscava se imprimir nas discussões fenomenológicas como uma filosofia que pudesse ser uma síntese fenomenológica entre a eidética de uma emoção (Husserl) e a analítica do *Dasein* (Heidegger) (como já colocado aqui).

Sua tese se inicia fazendo uma pequena síntese de como estudar as Emoções, de como realizar o método próprio da análise intencional (*intendito*) reelaborada por ele da redução fenomenológica husserliana, de como chegar a uma ciência eidética partindo de fatos e assim chegar a uma necessidade que se opõe aos fatos, mas ao mesmo tempo revelar as estruturas próprias de como o fenômeno se apresenta.

Neste projeto, eminentemente fenomenológico, Sartre não parte de uma ciência eidética para se chegar à discussão sobre a possibilidade do conhecimento e da experiência, como fez Husserl, a eidética sartreana tem sua fonte em fatos empíricos ou positivos, à exemplo de Kant. Enquanto Husserl – já descrito aqui – não intencionou tratar dos fatos empíricos, dos mesmos objetos sobre os quais fala a ciência empírica e muito menos seus resultados e métodos, Sartre dirigiu-se justamente neste sentido, contrariando em seus fundamentos toda a proposta fenomenológica de Husserl em *Ideen* – onde todo o projeto dele foi construir uma ciência que ainda não existia, pois os fenômenos dos quais se baseava não eram conhecidos de nenhuma ciência conhecida – o que tornou o ETE, portanto, algo distante de uma fenomenologia transcendental e à maneira de Heidegger fez ontologia fundamental em ETE, ou seja, a partir de *Sein und Zeit*, fez uma compreensão pré-ontológica do ser emocionado, reprimido e oculto no *Dasain*, fez uma compreensão do *cogito* pré-reflexivo emocionado prático da vida diária, cotidiana, onde a falha e o colapso são definidores, são indicativos, daquilo que se propõe e se tornará emotivo.

Em sua introdução, ETE fez a discussão sobre o que seria uma psicologia fenomenológica, colocando toda a questão de que nos fenômenos de consciência a relação existente não é de conhecimento, assemelhada quando “um físico está diante

de seu objeto” (ETE, p.07), muito menos associativa “entre a percepção espaço temporal dos corpos organizados, e o conhecimento intuitivo de nós mesmos que chamamos experiência reflexiva” (ETE, p.08), mas eidética, advindo de uma “totalidade sintética” não encontrada na natureza. Para tanto, se se quisesse fazer antropologia, encontrar uma essência dos fenômenos eminentemente humanos, a psicologia existente à época não poderia ser o ponto de partida desta investigação, por não ser fenomenológica, por não querer partir de conceitos *a priori* de seus respectivos objetos de estudo, já que tanto a análise perceptiva quanto a reflexiva partem dos fatos. O psicologismo das ciências do psíquico até então revelou a Sartre a necessidade de revisão de todos os fundamentos epistêmicos das investigações psicológicas, já que as mesmas partem de todo tipo de definição arbitrária de homem (ETE, p. 9) e, portanto, não afirmavam nada em absoluto sobre estados e processos mentais, remetendo toda a discussão eidética ao infinito, fazendo isso apenas *a posteriori* às suas respectivas investigações, resultando que “a psicologia, na medida em que se pretende uma ciência, não pode fornecer senão uma soma de fatos heteróclitos, a maior parte dos quais não tem nenhuma ligação entre si” (ETE, p. 11-12).

Esse questionamento inicial em ETE remeteu a mesma discussão husserliana em *Logische Untersuchungen* de que as investigações sobre as estruturas descritivas do mundo causal e material, distanciam-se da “própria experiência” a qual centraliza-se toda a pesquisa fenomenológica, nada revelando sobre as idealidades, já que estas não são regidas pelo conceito de causalidade, temporalidade e realidade física e afirmou: “Os psicólogos não se dão conta, com efeito, de que é tão impossível atingir a essência amontoando os acidentes quanto chegar à unidade acrescentando indefinidamente algarismos à direita de 0,99” (ETE, p. 12).

A proposta de Sartre sobre um estudo investigativo sobre Emoções distanciou-se, portanto, de toda compreensão naturalista que envolvesse discussões já presentes à época sobre fenômenos de atenção, memória e de percepção (ETE, p. 14), pois eram discussões acidentais e contingenciais que não intencionavam sob hipótese alguma trazer à luz qualquer afirmação essencial sobre emoções, qualquer afirmação sobre a estrutura essencial da experiência emocional, sendo esta,

justamente, toda a questão para a fenomenologia, ou seja, fazer ontologia fundamental. Assim colocando

Foi por reação contra as insuficiências da psicologia e do psicologismo que se constituiu, há cerca de trinta anos, uma disciplina nova, a fenomenologia. Seu fundador, Husserl, foi tocado inicialmente por esta verdade: há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, e quem começa sua investigação pelos fatos nunca conseguirá recuperar as essências (ETE, p. 16-17).

Partindo das essências, Sartre redescobriu o campo transcendental na psicologia, um campo *a priori*, que permitiu ao homem conceber-se como existente, como um ser que diante de seu eidos, pode assumir compromissos ou recusá-los, pode enfrentar o mundo ou negar as infinitas possibilidades de se realizar enquanto Ser. Conhecendo a essência de uma emoção, o modo como uma emoção aparece a uma consciência pré-reflexiva, pode-se, em atitude reflexiva, organizar o mundo, pode-se se descobrir “um” em meio à multidão de entes e consciências e se pode estudar a significação da emoção (ETE, p. 24), sendo esta última a tarefa do fenomenólogo.

Sendo assim, ontologicamente, a Emoção é a “realidade-humana”, é o todo da existência humana, ela é “uma forma organizada da existência humana” (ETE, p. 26). Diante da Emoção e sua essência e estruturas particulares, o homem se imprime no mundo, promove significação. Por isso Sartre foi enfático em negar fazer em ETE fenomenologia da emoção (via transcendental), como Husserl prescrevera em *Ideen*, até porque, segundo ele mesmo, ainda não se sabia exatamente o que era a fenomenologia até aquele momento (ETE, p. 27)³⁴ e colocou assim sua proposta de análise das Emoções:

Permanecemos de acordo que a psicologia não coloca o homem em questão nem o mundo entre parênteses. Ela toma o homem no mundo, tal como ele se apresenta através de inúmeras situações: no café, em família, na guerra. (ETE, p. 27)

³⁴ Provavelmente Sartre se referiu a intencionalidade da consciência e a relação noema-noese, ainda hoje um tema de debates acalorados entre todos aqueles que se dedicam aos estudos husserlianos. Preferiu-se nesta pesquisa não detalhar esta discussão de mais de um século com citações de todos os pensadores envolvidos, mas defender uma posição, a do idealismo transcendental, como quando se discutiu a relação Husserl-Heidegger no item 1.2.1.

Sartre finalizou sua introdução em ETE reafirmando a necessidade de fazer psicologia fenomenológica, tratando a Emoção como fenômeno significativo para uma consciência. Seu empreendimento investigativo em ETE propôs-se como inventariante dos fatos empíricos existentes, no caso, das várias ciências empíricas e teorias clássicas para assim chegar ao eidos, às estruturas emocionais. Fez um trabalho de colecionador das teorias emocionais vigentes à época, para assim fazer analítica intencional, extraíndo as invariâncias que pudessem significar de forma essencial uma Emoção.

Foi por perceber que a psicologia existente à época não poderia ser o ponto de partida desta investigação, por não ser fenomenológica, que Sartre inventariou as teorias psicológicas clássicas mais significativas sobre Emoções, aplicando sobre as mesmas sua compreensão de nadição e de carência explicativa destas teorias em descrever o fenômeno Emoção, e assim, partindo dos fatos discutidos na pesquisa empírica da época³⁵ e aplicando a metodologia fenomenológica, mostrou que nenhuma delas conseguia oferecer uma totalidade de sentido e unidade que encaminhassem a um conceito eidético de Emoção.

Começando com as teorias periféricas (hoje, teorias funcionais)³⁶, Sartre identificou vários problemas advindos de lacunas explicativas desta compreensão, a começar pela sua tese principal de “que o estado de consciência dito “alegria, cólera etc.” não é senão a consciência das manifestações fisiológicas, a projeção delas na consciência (ETE, p. 25).

Colocando de outra forma, para James, no capítulo “The emotions” de *The principles of psychology* (1890), as alterações corporais, tipo pupilas dilatadas, palpitações, rigidez muscular, são anteriores à emoção, sendo esta a percepção consciente das mudanças corporais identificadas, ficando assim sua definição:

³⁵ Entre eles diversos psicólogos, psiquiatras, filósofos e antropólogos, tais como: W. James, Sherrington, Janet, H. Wallon, Kohler, Lewin, Dembo, Alain, Cannon, Stekel.

³⁶ Teoria funcionalista da mente, como o próprio termo sugere, é uma explicação da consciência focada em suas funções e não em suas estruturas. A partir de Charles Darwin, os funcionalistas utilizaram sua noção de evolução para explicar as funções da mente ou em como ela é usada por um organismo anímico para promover adaptação ao seu ambiente e consequências práticas no mundo real, respondendo perguntas do tipo: o que a mente faz? E como reage?

A nossa maneira natural de pensar sobre as emoções básicas (surpresa, curiosidade, êxtase, medo, raiva, luxúria, avidez, e assim por diante) é a de que a percepção mental de alguns fatos excita uma afeição mental chamada emoção, e que este último estado da mente dá origem à expressão corporal. Minha teoria, ao contrário, é de que as mudanças corporais seguem diretamente a percepção do fato excitatório, e de que nosso sentimento dessas mesmas mudanças à medida que elas ocorrem é a emoção. (JAMES, 1984, pp189-190; 1981, II, p. 451)

Essa noção biológica jamesiana – não fisicalista redutiva – de que a consciência deve ser analisada no seu ambiente natural, que é o físico do ser humano, revelou uma necessidade de colocar o corpo nas investigações sobre a consciência, principalmente o cérebro. Seu argumento evidenciou a seguinte sequência: percepção de um evento capaz de despertar emoção (exemplo, um animal feroz); a reação instintiva no plano somato-visceral (sudação, taquicardia); e experiência subjetiva emocional (medo), a consciência de uma emoção cognitivamente reconhecível. Essa sequência seria necessária pois somente ela promoveria o reconhecimento das diferentes emoções, justamente porque cada uma estaria associada a um padrão exclusivo de ação sobre o corpo. Mais precisamente, cada emoção tem seu próprio padrão de reação corporal a ser reconhecida como tal. Com isso, o objetivo terapêutico desta teoria foi bastante claro em defender uma fisiologia das emoções e sua aplicabilidade: a estimulação de uma dada excitação fisiológica se revelaria associada a uma emoção e a própria emoção seria sentida³⁷.

O corpo na teoria jamesiana seria um centro de vivências, um centro de experiências primárias que potencialmente são responsáveis em última instância por definir uma pessoa, uma ipseidade. Contudo, é a consciência da emoção, a reflexão, que tem a última palavra, sendo o grande mérito da teoria das emoções jamesiana a suspensão das fronteiras entre a fisiologia e o psíquico, numa clara postura antidualista, afirmando que as melhores metáforas para se compreender a consciência é a ideia de “fluxo” ou de um “rio”, um fluxo de pensamento da vida subjetiva (JAMES, 1981, I, p. 239).

³⁷ Prática bastante comum em manuais de autoajuda, onde acredita-se ser possível forçar as emoções acontecerem por meio da promoção deliberada de reações físicas, ou seu contrário, evita-se certas emoções indesejáveis, contendo-se movimentos exteriores disposicionais-corpóreos, para, por exemplo, não ter depressão. Essa extensão aplicativa da teoria jamesiana das emoções não é relevante aqui.

James, em 1890, não poderia ter esse nível de certeza sobre a fisiologia da emoção, e foi nessa aventura de James na biologia corporal cerebral que Sartre evidenciou uma falha, argumentando que simplesmente a maioria das emoções fortes se faz acompanhar de padrões de excitação fisiológica semelhantes no sistema nervoso autônomo. “Por exemplo, as modificações fisiológicas que correspondem à cólera não diferem senão pela intensidade das que correspondem à alegria” (ETE, p. 33-34). Se não bastasse isso, a questão sobre as emoções ainda estava aberta: “será que um distúrbio fisiológico, qualquer que seja, pode explicar o caráter organizado da emoção?” (ETE, p. 37).

Outra forte crítica dirigida a James foi a de Walter Cannon. Para ele, em casos de fratura da coluna, da medula espinhal, suprime-se a capacidade de perceber as mudanças corporais periféricas, mas as emoções continuam a ser sentidas (CANNON, 1927, p. 107). Aquelas experimentações com gatos (Cannon) e cães (Sherrington)³⁸ que consistiam em seccionar a medula espinhal e o nervo vago (transmissor de informações de natureza visceral) de forma a fazer com que estes animais não pudessem perceber os membros inferiores, comprovaram que ainda assim eles sentiam emoções, indicando a existência de um dispositivo central no cérebro capaz de interpretar o mundo situacional e assim desencadear emoções, uma *emergency reaction* que atuaria como um sistema de defesa anterior a qualquer estímulo sensorial.

Sartre utilizou Sherrington para fazer essa crítica, afirmando que uma cabeça de cão emocionada não exprimiria uma emoção completa (ETE, p. 36)³⁹. Aqui, assim como James dependia das pesquisas sobre fisiologia, com Sartre não poderia ser diferente. O debate sobre as teorias periféricas poderia ter encerrado aí, contudo, quando se refaz aqueles experimentos, verifica-se que muito do mundo perceptual foi mantido, como exemplo: as informações musculares do rosto, língua, faringe, que estão ligadas ao tronco cerebral e não à espinha medular; assim como, a área postrema, região do tronco cerebral que oferece informação sobre a circulação sanguínea, por isso os animais ainda demonstravam sentir emoções. Como Sartre,

³⁸ *The Conduction of the Nervous Impulse* (The Sherrington Lectures VII), Alan L. Hodgkin. Charles C. Thomas Publisher: Springfield, Illinois, USA, 1964.

³⁹ Sobre o que seria uma emoção completa, não se vê maiores explicações em ETE.

Cannon e Sherrington não tinham conhecimento desta fisiologia informativa das emoções, pelo próprio status das pesquisas à época, as argumentações de James adquiriram sobrevida na contemporaneidade⁴⁰. Mesmo assim, a questão colocada por Sartre permanece, como aceitar as teorias periféricas ajudaria a compreender o caráter organizado da emoção, seu sentido e estrutura organizada dentro da fenomenologia? A resposta de Sartre foi negativa e para tanto se dirigiu a Pierre Janet para sair desse dualismo redutivo à manifestação somática ou a um distúrbio na consciência.

“Uma teoria da emoção que quisesse restituir ao psíquico sua parte preponderante deveria fazer da emoção uma conduta (ETE, p 37). Assim, Sartre trouxe Pierre Janet para a discussão e junto com ele o psíquico. Os trabalhos de Janet no tratamento dos distúrbios mentais utilizando a hipnose, junto com seu mestre Jean Martin Charcot, ajudaram a explicar algumas lacunas das teorias periféricas e a dirigir o interesse da comunidade psiquiátrica da perspectiva somática (física) para a psíquica (mental) à época. Aos poucos as terapias migraram de tratamentos físicos para a psicoterapia, chegando-se até Sigmund Freud como o exemplo máximo naquele fim de século XIX e início do XX.

Janet manteve-se fiel à tradição cartesiana francesa fundamentando sua análise psicológica numa investigação consciente – isso chegou a todos os pensadores citados aqui, de Husserl a Sartre – e não numa escuta de uma narrativa inconsciente. Foi de Janet⁴¹ que Husserl e Sartre reivindicaram, contra todo o romantismo alemão do século XIX, o termo subconsciente, retirada de uma filosofia da consciência, e evitaram com grande criticidade o uso e o significado da expressão inconsciente. A leitura sartreana de Janet encontrou um discurso favorável àquilo que o próprio Sartre estava investigando, as estruturas a priori das emoções, chamadas

⁴⁰ Para mais detalhes sugere-se a leitura de A. Damásio. *O erro de Descartes* : emoção, razão e cérebro humano / António Damásio. - 1ª Ed. rev. e atualizada, reimp. - Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores, 2015; *O sentimento de si*: corpo, emoção e consciência / António Damásio. - 1ª Ed., reimp. rev. e atualizada. - Lisboa: Temas e Debates - Círculo de Leitores, 2015; *Ao encontro de Espinosa*: as emoções sociais e a neurologia do sentir / António Damásio. - 1ª Ed., reimp. - Lisboa: Temas e Debates, 2014.

⁴¹ *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine* (1889); *Les obsessions et la psychasthénie* (1903) e *De l'angoisse à l'extase* (1926).

por Janet de associações pré-organizadas, aquela atividade espontânea pré-crítica, pré-reflexiva, da consciência.

Utilizando expressões “estreitamento do campo da consciência”, “fraqueza psicológica”, Janet fez da emoção uma conduta menos adaptada, inferior, desordenada, uma espécie de “automatismo psicológico”, expressão que derivava da “escrita automática” de James⁴², automatismo este existente no encontro da consciência com o mundo do sujeito, em um conjunto de sintomas encontrados no campo transcendente natural, próximo do que se consideraria hoje um delírio. Diante de um obstáculo de difícil resolução, Janet, nas palavras de Sartre, trouxe para os fenômenos psíquicos a ideia de “desadaptação, uma conduta de fracasso” (ETE, p. 38), ou seja, a emoção traduz-se como uma conduta inapropriada diante dos desafios do mundo.

Quando a tarefa é muito difícil e não podemos manter a conduta superior que se adaptaria a ela, a energia psíquica liberada se consome por outro caminho: seguimos uma conduta inferior, que exige uma tensão psicológica menor. (ETE, p. 38)

A ideia de desadaptação e fracasso encaminhou Sartre para reconhecer em Janet uma tese psicológica que retirava da psicologia as explicações reducionistas à fisiologia humana, reintegrando a consciência no jogo explicativo das emoções. Contudo, a reintegração ainda deixou lacunas na compreensão eidética da emoção, principalmente quando se analisa fenômenos que exigem mais que uma conduta adaptada e um reflexo de eliminação de tensão nervosa identificado por Janet. Na verdade, o que Janet viu como reação adaptada, Sartre observou uma desordem orgânica difusa, explicação que não ajudou a encontrar as estruturas emocionais permanentes, até porque mesmo acenando para o psíquico, o avanço foi pequeno em relação à James. Além de: qual o significado de “fracasso”, se a reação é automática? Não seria propriamente um “fracasso”, mas só um sistema de condutas difusas de manifestações orgânicas (ETE, p. 40).

Sartre trouxe de Husserl a crença de que a consciência é algo constitutivo na conduta humana, se fosse para levar Janet a sério, precisar-se-ia retirar da noção de

⁴² *The psychology of Pierre Janet*. Elton Mayo. Routledge & Kegan Paul Ltd, Broadway house: Carter lane, London, e.c.4, 1951.

“fracasso” o automatismo e reinserir uma significação psíquica que possibilitasse ao sujeito fazer a escolha de seguir a tensão nervosa menos adaptada ou retê-la em favor de uma conduta superior (ETE, p. 41). Essa análise de Sartre, poderia ensejar uma análise dualista, onde o problema das emoções estaria no dualismo mente-corpo, contudo, a análise encaminhou a uma compreensão holística mais próxima da compreensão de Kurt Goldstein⁴³ ao afirmar que é o sujeito e não o corpo, que é comovido, e criticou a tentativa falha de Janet de reintroduzir o psíquico na emoção (ETE, p. 43).

Também não explicou por que há diversas condutas de fracasso, por que posso reagir a uma agressão brusca pelo medo ou pela cólera. Aliás, os exemplos que ele cita se reduzem quase todos a perturbações emocionais pouco diferenciadas (soluços, crise de nervos etc), bem mais próximas do choque emocional propriamente dito do que da emoção qualificada. (ETE, p. 43)

Para Sartre, mesmo Janet não tendo compreendido bem a importância do psíquico na emoção, as pistas foram dadas por ele e, na verdade,

... se reintroduzimos aqui a finalidade, podemos conceber que a conduta emocional não é de modo algum uma desordem: é um sistema organizado de meios que visam a um fim. E *esse sistema é convocado* para *mascarar*, substituir, rechaçar uma conduta que não se pode ou não se quer assumir. Ao mesmo tempo, a explicação da diversidade das emoções se torna fácil: elas representam, cada qual, um *meio diferente de eludir* uma dificuldade: são uma escapatória particular, uma trapaça especial. (ETE, p. 45)

Neste inventário das teorias clássicas para se chegar a uma “teoria pura da emoção-conduta” (ETE, p. 46), Sartre chegou a Kurt Lewin e Tamara Dembo e à teoria de campo. Esta teoria parte da constatação de que sobre o sujeito existe um campo de forças o direcionando ou repulsando a um dado objeto de desejo num dado instante. Lewin conceituou como espaço vital um dado campo específico de um sujeito

⁴³ Kurt Goldstein colocou que o organismo normal, sadio, é aquele “em que a tendência para a auto realização vem de dentro e supera a perturbação decorrente do choque com o mundo, não por ansiedade e sim pelo prazer da conquista” (GOLDSTEIN, 1939, p.305). Isso pode ter sugerido a Sartre, que chegar a um acordo com o ambiente consistia em primariamente dominá-lo. Se isso não pudesse ser feito, o sujeito teria que aceitar as dificuldades e ajustar-se às realidades do mundo externo da melhor maneira possível. Se a diferença entre as metas do organismo e as realidades do ambiente fossem grandes demais, o organismo entraria em colapso ou desistiria de algumas de suas metas e tentaria realizar-se em um nível inferior de existência. Esta compreensão organística (holística) presente em Goldstein, está presente no estudo das emoções em Sartre, mesmo não existindo a referência em ETE.

em específico, “um campo psicológico que inclui a totalidade dos fatos que determinam o comportamento (C) de um indivíduo num dado momento. [...] Ele inclui a pessoa (P) e o ambiente (A)” (LEWIN, 1936, p. 216), chegando a clássica fórmula $C = f(P, A)$, onde pessoa significa objetivos, necessidades, desejos, crenças e todo tipo de variáveis da personalidade, e os fatores ambientais toda afetação do ambiente a um indivíduo. A novidade de Lewin foi colocar o mundo afetando um sujeito, ou seja, o ambiente físico afeta um sujeito conforme este mesmo percebe a afetação (tese fenomenológica). Em resumo, não existiria um mundo físico impessoal, mas um mundo físico afetado, um ambiente psicológico que é afetado pelo mundo físico, portanto, voltando à fórmula acima, o comportamento é uma função conjunta da personalidade de um indivíduo e da afetação do ambiente psicológico no qual ele se encontra.

Essas influências pessoais na percepção ou a personalidade influenciando o mundo percebido, parecem hoje obviedades dentro da fenomenologia, mas diante de explicações reducionistas à fisiologia humana ou ao comportamento, Lewin trouxe para a discussão a ideia de necessidade, emoção e mundo percebido. De forma clara, quanto mais forte for a necessidade de um sujeito, mais forças e energias psíquicas atuarão na percepção de aspectos significativo da realidade para essa respectiva necessidade. Por exemplo, completar palavras como car___, ar___, envolve um mundo de necessidades as quais o sujeito ambiciona, se ele estiver com fome tenderá a completar com carne e arroz, se não, quaisquer outras expressões, tipo: carro e armário. Os exemplos se multiplicam no mundo cotidiano, a mesma mulher antes e depois do ato sexual para seu parceiro (a) é percebida de forma diferente, assim como estados fisiológicos também alteram a percepção, como quando a mulher está grávida ou em TPM, um mundo de percepções olfativas, visuais, auditivas etc, é alterado diante de alterações fisiológicas, para ficar nos aspectos mais básicos, sem referência a estados alucinógenos. Daí ser a emoção uma alteração do mundo do sujeito, encaminhando-o a se predispor nos processos de percepção e pensamento em quantidade e qualidade.

Para exemplificar a teoria do espaço vital, Lewin criou a chamada “psicologia do quadro-negro”, onde utilizando termos tirados da física, como valência, vetores,

campo, ele analisou a complexidade das experiências necessárias para um indivíduo desenvolver sua interação com seu próprio ambiente psicológico.

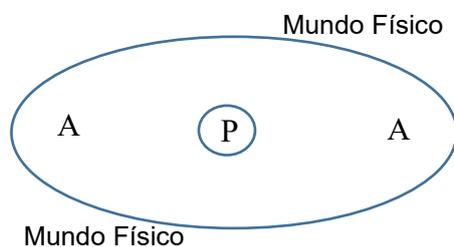


Figura 1
Espaço Vital

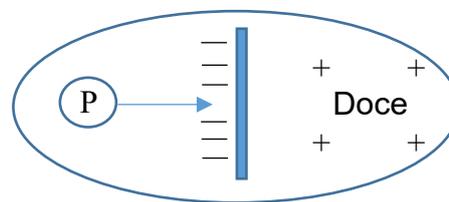


Figura 2
Uma criança desejando um doce

- (A) Ambiente psicológico (ambiente como é percebido)
- (P) Pessoa, personalidade
- (+) Valência positiva
- (-) Valência negativa

No exemplo da Figura 2, uma criança deseja um doce e podendo ou não satisfazer este desejo – no caso não pode, por existir um obstáculo – sempre se tem uma tensão de forças sobre o comportamento necessário para trazer equilíbrio ao conjunto de energias para realização das ações dentro do espaço vital para satisfazer suas necessidades. Continuamente se está em desequilíbrio sobre as necessidades que vão surgindo e a estabilidade da tensão. Num exemplo típico, uma criança, faminta ou não, deseja um doce fora de seu alcance, a tensão de querer o doce e não satisfazê-lo é evidente, quanto maior a fome maior a tensão, representada pela seta que se dirige da pessoa ao objeto do desejo, quanto maior o desejo maior a valência positiva do objeto, quanto menor o desejo menor a valência, podendo chegar a repulsa do objeto, quando a criança estiver saciada.

A teoria de campo de Lewin não é complicada de entender, seus argumentos são simples:

1. Existe entre o indivíduo e o ambiente um estado básico de balanço ou equilíbrio;
2. Um sistema de tensão será criado por um indivíduo quando existir a necessidade de realizar uma tarefa;
3. O esforço de aliviar a tensão e restabelecer o equilíbrio, conduz a um planejamento e uma execução de ação(s);
4. Findo a tarefa e satisfeita a necessidade, a tensão desaparece;

5. A pessoa não satisfeita, a tensão permanece e o desequilíbrio se fixa na memória do indivíduo⁴⁴.

Sartre utilizou a teoria de campo e sua aplicação nos trabalhos de Dembo, para compreender os fenômenos de desordens emocionais. Afirmou, utilizando Guillaume em citação, que em todas as emoções existe um

... enfraquecimento das barreiras que separam as camadas profundas e superficiais do eu, e que normalmente asseguram o controle dos atos da personalidade profunda e a dominação de si mesmo; um enfraquecimento das barreiras entre o real e o irreal. Em contrapartida, pelo fato de a ação estar bloqueada, as tensões entre o exterior e o interior continuam a aumentar: o caráter negativo estende-se uniformemente a todos os objetos do campo, que perdem seu valor próprio... Tendo desaparecido a direção privilegiada do alvo, a estrutura diferenciada que o problema impunha ao campo é destruída... Os fatos particulares, sobretudo as reações fisiológicas variadas que muitos quiseram descrever atribuindo-lhes uma significação particular, só são inteligíveis a partir dessa concepção de conjunto da topologia da emoção..." (P. Guillaume, *Psychologie de la forme*, IN: ETE, p. 49)

Voltando a temática de Janet de condutas superiores e inferiores, Sartre coloca no sujeito a escolha pela conduta superior ou pela inferioridade diante de uma tensão que exige comportamentos complexos para a sua eliminação. Quando os obstáculos são muitos e difíceis, o sujeito se inferioriza para nesta nova situação para dispender menor energia e se satisfazer de uma forma menos adaptada (ETE, p. 50),

Assim a cólera aparece aqui como uma evasão: o sujeito em cólera assemelha-se a um homem que, não podendo desfazer os nós das cordas que o prendem, torce-se em todos os sentidos nas suas amarras. E a conduta "cólera", menos bem adaptada ao problema que a conduta superior – e impossível – que o resolveria, está, no entanto, precisa e perfeitamente adaptada à necessidade de romper a tensão, de tirar a capa de chumbo que pesa sobre nossos ombros (ETE, p. 51).

Lewin e Dembo ofereceram a Sartre uma explicação do porquê diante de um objeto inacessível ou de difícil acesso, a reação mais comum é a fraqueza adaptativa, a escolha pela conduta inferior, como um prêmio de consolação por não ter ganhado o prêmio principal, um retorno da atenção a si e não mais ao objeto de desejo, sendo

⁴⁴ Efeito Zeigarnik, tendência de se lembrar mais facilmente das tarefas não completadas do que das completadas.

este retorno sempre emocionado: fisicamente, como um soluço ou crise nervosa etc (ETE, p. 52); ou psicologicamente, como narrativas fictícias, negações de potencialidades, acessos de raiva ou práticas violentas etc.

Porém, o problema persiste. Nenhuma teoria até aqui ofereceu uma teoria da subjetividade, que encaminhasse a um entendimento da totalidade e unidade da consciência. Em Lewin e Dembo pareceu que cabia à consciência apenas reagir a um meio hostil, faltou aquilo que é tão caro à fenomenologia, uma teoria da intencionalidade segundo a qual o sujeito reelabora o mundo, faltou uma apercepção do todo encontrada numa consciência que é em essência uma atividade sintética.

Nesta busca da significação das emoções, Sartre encontrou as teorias psicanalíticas, notadamente Sigmund Freud, e repetidamente afirmou a necessidade de investigar o fenômeno Emoção como um sistema organizado de meios que visam a um fim, uma significação (ETE, p. 57), identificando nisto uma estrutura.

... é ela, por exemplo, que Janet honra com o nome de "psíquica", é ela que os psicólogos ou fisiologistas como Cannon e Sherrington tentavam reintroduzir na descrição dos fatos emotivos com sua hipótese de uma sensibilidade cerebral, é ela ainda que reencontramos em Wallon ou, mais recentemente, nos psicólogos da forma. Essa finalidade supõe uma organização sintética das condutas que só pode ser o inconsciente dos psicanalistas ou a consciência. (ETE, p. 58)

Sendo assim, a significação, a emoção-finalidade, poderia ser encontrada nas investigações freudianas? Não foi justamente Freud quem melhor trouxe para a discussão sobre Emoções as forças motivadoras, os conflitos entre essas forças e os efeitos desses conflitos no comportamento?

Sartre respondeu negativamente, iniciando uma discussão que se arrastou por anos em suas obras e nunca findou. Foram várias as divergências, não necessariamente ao todo da teoria psicanalítica, mas aos princípios, aos postulados, mas conservando o valor do método terapêutico.

Em ETE, Sartre questionou os níveis da personalidade em Freud e sua dissolução da unidade do si-mesmo cartesiano como um todo concreto nas determinações fundamentais do *Es – Ich – Über-ich*. Não tendo posição privilegiada,

o Ego freudiano recebe passivamente as experiências psicológicas, sua significação é imposta a um sujeito por um psiquismo inconsciente, que se constitui como um saber que não se sabe.

Na verdade, em coerência com o postulado da consciência como imanência, como um campo a-sujeito ou pré-subjetivo, um campo impessoal e transcendental (Ego) de uma consciência subjetiva e nadaificação, compreende-se a negativa sartreana da dualidade psíquica, de uma vida mental dividida entre consciência e inconsciência, do princípio paradoxal de uma intencionalidade inconsciente, de uma “consciência se constituir como significação sem ser consciente da significação que ela constitui” (ETE, p. 63). Pois do contrário, como manter o princípio husserliano da propriedade normativa do pensamento que não se reduz a propriedades naturais do espírito nem tampouco às expectativas e exigências de uma cultura determinada? Aceitar os níveis da personalidade freudiana é voltar ao psicologismo, aos processos mentais como fatos e suas respectivas explicações causais. “A consciência, se o cogito deve ser possível, é ela mesma o fato, a significação e o significado” (ETE, p. 64) e “limitamo-nos a negar qualquer valor e inteligibilidade à sua teoria subjacente da causalidade psíquica” (ETE, p. 66).

Como visto, todas as teorias citadas em ETE envolviam um modelo de tensão/descarga, uma perspectiva energética, e mesmos aqueles que colocaram o psíquico na discussão sobre as emoções como em Janet e posteriormente Freud, o fizeram ainda seguindo esse modelo hidráulico de tensão acumulada e energia nervosa, tendo todos eles em comum uma concepção radicalmente antipatizante da consciência, onde a mesma seria apenas um “epifenômeno” (James) ou um “fenômeno secundário” (Janet).

Diante destes embates evidenciados por Sartre, ele chegou enfim a reunir todas as pistas encontradas nas teorias já elencadas acima e a explanar seu esboço sobre o que seria uma Emoção-fenômeno. Isto dentro daquilo que, como se viu, coloca a emoção no terreno do significado, como feito humano significativo, pois sem a crença neste princípio, qualquer estudo sobre emoções é possível, mas não seriam estas emoções humanas. Portanto, a Emoção em investigação aqui é eminentemente antropológica: uma dimensão do homem e significativa.

Como já colocado, Sartre evidenciou que não é possível extrair uma compreensão fenomenológica de uma abordagem psicologista. Somente uma compreensão da emoção que trouxesse uma relação de correspondência entre as experiências sensoriais de caráter afetivo e seus respectivos estados conscientes poderia fazer *jus* ao projeto metodológico fenomenológico, ou seja, as emoções só podem ser pensadas a partir de uma consciência transcendental do sujeito.

Outro problema do psicologismo, foi trabalhar emoção como constituição de uma consciência reflexiva. Em ETE, as emoções são condutas-irrefletidas, não envolvem uma reflexão, uma consciência de si mesmo. “A consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma no modo não-posicional. ETE, p. 70). Não há necessidade de o sujeito abandonar o plano irrefletido, “o medo não é originalmente consciência de ter medo” (ETE, p. 70), muito menos compreender a emoção como uma forma de conduta inconsciente. Isso significou para Sartre que, na consciência de primeiro grau, o *Ego* não está presente, por justamente não se alterar o conteúdo da experiência, o que já ocorre na consciência de segundo grau, quando o *Ego* afirmará como características essenciais o que são, na verdade, – como já analisado – ideias de sua própria operação de redução. Mais precisamente: a descrição fenomenológica da consciência de primeiro grau realiza-se sem sujeito, porque em ele aparecendo, o conteúdo será alterado, inviabilizando o fluxo das experiências, pois a reflexão promove a interrupção da experiência à medida que ocorre.

O que importa aqui é apenas mostrar que a ação como consciência espontânea irrefletida constitui uma certa camada existencial no mundo, e que não há necessidade de ser consciente de si como agente para agir - muito pelo contrário. Em suma, uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciente dela mesma não-teticamente, e sua maneira de ser teticamente consciente dela mesma é transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade de coisas. Assim pode-se compreender todas as exigências e as tensões do mundo que nos cerca, assim pode-se traçar um mapa "hodológico" de nosso *Umwelt*, mapa que varia em função de nossos atos e de nossas necessidades. (ETE, p. 76-77)

É neste plano irrefletido que a emoção é uma transformação do mundo (ETE, p. 79), uma perturbação do indivíduo no seu ambiente e, através do contágio, uma modificação também deste ambiente num sistema retroativo sem fim. Como *Umwelt*,

o *Dasein* heideggeriano é resgatado por Sartre, para significar que as emoções são uma estrutura normativa anonimamente articulada da experiência cotidiana, indicando que o mundo que se encontra no ser-no-mundo é um mundo público, em vez de uma subjetividade, de uma reflexibilidade. É neste sentido que a eidética de uma emoção pode ser encontrada, em estruturas que possuem um plano de fundo de designações normativas autoevidentes, longe, portanto, de ser uma emoção uma desordem psicofísica.

Outra consequência do uso compreensivo de *Umwelt* no estudo das emoções, é o caráter totalmente diverso dos objetos em sua manifestação para uma consciência emocionada “assim, através de uma mudança da intenção, como numa mudança de conduta, apreendemos um objeto novo ou um objeto antigo de uma maneira nova (ETE, p. 81). A emoção é, pois, em primeiro lugar, uma consciência de mundo, sendo a mesma uma organização espontânea significativa, uma intencionalidade afetiva e afetada pelo mundo, uma das formas da consciência existir no e contra o mundo inóspito e difícil, um utensílio cuja função é mudar as relações da consciência com o mundo para que o mundo mude suas qualidades (ETE, p. 81-82).

Diante da degradação da consciência a um mundo estranho, complicado, difícil, onde os caminhos não são possíveis para manter a instrumentalidade do mundo, sua aparência e concretude, a emoção promove o encantamento do mundo e a entrada da consciência na esfera do mágico, utilizando o corpo como meio (ETE, p. 92), onde o mundo organiza-se de outra forma, com outros processos, que não os do mundo determinista. Mas isso não significa uma dualidade psíquica, indicando a existência de dois pólos distintos na consciência em competição pelo sentido do mundo, o real e o mágico fazem parte da mesma constituição da consciência como intencionalidade e se unificam por um “jogo de intencionalidades ‘transversais’” (TE, p. 21).

Uma das consequências da entrada da consciência na esfera do mágico foram os estudos *L'imagination* (1936) e *L'imaginaire* (1940). Ao censurar os psicólogos devido ao seu consenso a respeito da necessidade de partir dos fatos, Sartre esforçou-se para mostrar que a experimentação e a medida não estão adaptadas ao estudo do imaginário. No que concerne ao imaginário, esta abordagem permitiu-lhe distinguir quatro características na imagem. A primeira consiste em identificar uma

consciência na própria imagem, o que equivale a dizer que a imagem é antes de mais nada transcendente. A segunda característica, ao contrário do objeto vulgarmente apreendido (por aproximações), o objeto imaginado dá-se imediatamente por aquilo que ele é. Em outras palavras, a observação de tal objeto não é minimamente totalizante: trata-se apenas de uma “quase-observação”. A terceira característica, é que a consciência imaginante “enuncia o seu objeto como um vazio” (IMR, p.25). Por fim, a espontaneidade constitui a última característica atribuída à imagem.

Ao fazer um comentário à concepção sartreana da imagem, convém reter que esta “não é um estado, um resíduo sólido e opaco, mas antes uma consciência”. Isto significa que a imagem não constitui um conteúdo de consciência, mas uma operação na qual se envolve totalmente. Na perspectiva do autor de *L'imaginaire*, esta operação consiste, para um sujeito, em criar uma situação fictícia, transformando à sua maneira, o estar presente no mundo. Sartre afirmou explicitamente: “O ato de imaginação [...] é um ato mágico. Trata-se de um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto no qual se pensa, a coisa que se deseja, a maneira de a possuímos”.

A consciência imaginante é aquela que recusa momentaneamente os objetos presentes no mundo e se liberta da sua situação “real” negando o seu quadro espacial e temporal. Esta libertação em relação ao real é particularmente nítida no sonho em que são as imagens e as cenas que lhe são próprias que são consideradas reais, por mais inverossímeis que possam parecer. Na imagem, Sartre acaba por ver somente “pobreza existencial”, já que os seus diversos componentes não mantêm nenhuma relação com o resto do mundo (e igualmente poucas relações entre eles). Uma imagem é sempre redutível ao mundo negado de uma determinada forma e o mundo relegado para segundo plano constitui um fundo no qual se destaca a forma irreal da imagem. Contudo, se a consciência, através da imaginação, se liberta momentaneamente do mundo, não deixa de se situar nesse mesmo mundo. Daí resulta, segundo Sartre, um carácter decepcionante da imagem que não consegue circunscrever um objeto sem assinalar assim a sua ausência. Na ótica sartreana, a imagem já não é senão o resultado de um processo de pensamento, o objeto em imagem é somente a consciência que dele se tem e, portanto (paradoxalmente) existe efetivamente como realidade psíquica, mas não poderia de forma alguma ser apreendida. Imaginar equivale finalmente a ‘aniquilar’ o mundo opondo-lhe algo que

só a intuição pode perceber. Assim sendo, a análise fenomenológica sartreana da imagem vai fazer com que ela seja concebida como não-ser, isto é, enquanto nada.

As consequências de tal teoria são tanto fenomenológicas como psicológicas, pois nela emoção é fundamentalmente incarnada, relacional e situacional. Isso porque “a categoria ‘mágica’ rege as relações intersíquicas dos homens em sociedade e, mais precisamente, nossa percepção de outrem” (ETE, p. 107).

Sendo um modo de existência da consciência que organiza seu ser-no-mundo, a emoção é um fenômeno de crença, uma intencionalidade que organiza o Ego inferindo traços e qualidades ao si-mesmo, a uma personalidade. Assim, modificando-se a si mesmo, sofrendo alterações psicofísicas, o sujeito busca modificar a situação adversa, só que a distância sem o devido enfrentamento. Contudo, desta constatação sobre o que seja uma emoção, de nada adiantaria saber que a emoção significa alguma coisa para uma dada vida psíquica, se desta organização mágica não proviesse uma interpretação de sentimento: “A minha ansiedade faz sentido?”, “Outros sentiram-se iguais? ”, “Quanto vai durar este estado? ” “Estou ficando louco? ”. Sendo assim um fenômeno de crença, examinar o propósito ou significado de uma emoção pode ajudar a modificá-la.

Assim o homem é sempre um feiticeiro para o homem, e o mundo social é primeiramente mágico. Não é impossível formar, do mundo interpsicológico, uma noção determinista, ou construir sobre esse mundo mágico superestruturas racionais. (ETE, p. 85).

Este ser “feiticeiro”, é a marca da consciência que se emociona, é uma estrutura, uma conduta que se degrada no mundo, uma tentativa idiossincrática de completude, de um projeto de ser, uma nadificação, algo mágico, uma consciência irrefletida que busca totalidade, que procura a segurança existencial das coisas Em-si, onde a falha e o colapso são definidores, são indicativos, daquilo que se propõe e se tornará emotivo. Este foi o entendimento sartreano, uma compreensão do *cogito* pré-reflexivo emocionado prático da vida diária, cotidiana. Agora, precisa-se investigar exatamente o que seja esse Nada, essa nadificação e essa atitude reflexiva que do pré-reflexivo emocional organiza o mundo, precisa-se compreender a epistemologia e a metodologia presente na psicanálise existencial sartreana.

A pesquisa estendeu-se a um passo importante na compreensão da Emoção, proposta que se apresenta em todo estudo fenomenológico que precisa compreender *o outro*, a alteridade da outra consciência: da possibilidade de ser visto por ele, que não pode deduzir-se nem da essência do outro-objeto, nem do meu ser-sujeito. Essa reciprocidade fenomenológica precisa ser compreendida com uma profundidade muito maior do que o aforismo literário sartreano quis revelar quando nos deu a expressão “o inferno são os outros”, trata-se de revelar o destino da liberdade na história e responder, a partir de Sartre, como no plano fenomenológico é possível tirar legitimamente conclusões de alcance ontológico.

II – A PSICANÁLISE EXISTENCIAL E CONFLITO INTERSUBJETIVO EM *L'ÊTRE ET LE NEANT*

Como visto no capítulo anterior, para Sartre o mundo é exatamente aquilo que as estruturas da consciência revelam ser; e uma espécie de argumento pode ser usado em apoio dessa concepção, implicando que só se pode inteligentemente suscitar questões sobre a realidade tal como esta nos é dada, visto que os limites da inteligência são precisamente os da inteligibilidade. Ele afirmou que a análise das estruturas da consciência proporciona dois tipos ontologicamente primitivos de seres, o de seres conscientes e a estes designou como: *l'être-pour-soi*, ser Para-si, de cuja natureza faz parte serem conscientes deles próprios e não poderem existir como tal sem essa consciência; e *l'être-en-soi*, ser Em-si, que existem neles próprios e são objetos para uma consciência alheia, por não possuírem consciência própria. Os termos são tomados de empréstimo ao *für-sich* e *an-sich*, de Hegel – seriam por demais conhecidos para poderem ser “roubados”⁴⁵ – e uma das alegações de Sartre foi a de que nada pode ser ou ter ao mesmo tempo ambas as espécies de ser: nada pode ser *pour-et-en-soi* (embora esta fosse precisamente a essência de Deus e também a impossível espécie de ser a que os *pour-soi* incessantemente aspiram). Há um terceiro tipo de ser que figura destacadamente nas partes finais de *L'être et le néant*, a saber: *le pour-autrui*, ser-para-outros. Seres *en-soi* são exatamente isso: eles existem em si mesmos, pelo menos quanto à sua existência não depender da consciência que alguém tenha deles, o que manifestamente não é o caso do *pour-soi*, o qual, também como se verá, logicamente depende de algo afora ele próprio e daquelas outras coisas além dele próprio, coisas das quais ele está consciente.⁴⁶

⁴⁵ “O que é Em-si [...] é o germe do verdadeiro, a disposição o ser-em-si do verdadeiro. É algo de simples, que contém certamente em-si as qualidades do muito, mas na forma da simplicidade” (HEGEL, 2006, p.84). O ser-Para-si contém nele aquilo que era o ser-Em-si, até porque este no seu desenvolvimento não se destrói, e o ser determinado, que é a exposição do anterior, daquele simples: é de certo um composto, mas que tem como base o simples, o mais simples de sua existência. O ser-Para-si é aquele ser que se conhece como existente, mas que é somente aquilo que ele pode ser, que tem consciência da sua potência e do seu desenvolvimento, e que se viu como fim desse desenvolvimento: “Se o primeiro era o Em-si da realização, o germe, etc., e o segundo a existência, o que emerge, então o terceiro é a identidade de ambos, mais precisamente, o fruto do desenvolvimento, o resultado de todo este movimento” (HEGEL, 2006, p. 89)

⁴⁶ A pesquisa se referirá aos termos: *l'être-pour-soi*, *l'être-en-soi* e *le pour-autrui*, simplesmente e respectivamente como Para-si, Em-si e Para-outros, a partir desta página em diante.

Neste segundo momento, em EN, precisa-se analisar a terceira parte (*Le Pour-Autrui*) e a partir destas análises nesta parte do livro, compreender, o olhar, o corpo, o amor, a linguagem, o desejo e a experiência do *nós*, entendendo, portanto, a constituição da intersubjetividade na perspectiva de Sartre, sua fenomenologia do encontro.

2.1 A DIMENSÃO ONTOLÓGICA DO SER-PARA-SI

A ordem das coisas prima pelo silêncio, pela opacidade, pela ausência de qualquer presença ou textura. O não afetar e não ser afetado, o não tocar e não ser tocado, a indiferença que não se sabe indiferente, é algo longínquo e inapreensível ao ser humano. Nessa esfera, cada ser possui os olhos vendados, cegos ao mundo que o cerca. O ser Em-si é o ser pleno de si. Ontologicamente, basta-se a si mesmo e é, por isso fechado, enredado em seus limites. Está pronto, dele pode-se dizer. Sem frestas, sem janelas, sem vãos, sua plenitude é sua miséria porque sendo absoluto, fecha-se em si mesmo sem possibilidade alguma de relação, de compreensão e de comunicação.

Segundo Sartre:

O ser Em-si não possui um dentro que se oponha a um fora, e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é maciço. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: síntese de si consigo mesmo. Resulta, evidentemente, que o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é. (EN, p. 39)

O ser Em-si é contingente, gratuito, sem possibilidades, produz um sentimento de sufocação porque tudo o que se vê é matéria, é inerte, é nauseante. O Em-si em sua plenitude – positividade pura – é impiedoso em sua estabilidade, pois se mantém inalterado, impassível frente aos acontecimentos do mundo humano. Seu “é” sem possibilidades não reflete as mudanças, as dores, as alegrias e os tormentos da existência. Quando se percebe a impassividade das coisas frente a uma grande tragédia da vida humana, o sentimento de gratuidade do Em-si faz aflorar no homem a percepção nauseante de sua própria gratuidade.

Por outro lado, essa mesma estabilidade pode ser consolo porque quando tudo parece ruir, a impassividade do Em-si remete aos seres humanos um sentido de enraizamento, de segurança, de "normalidade".

Enquanto o Em-si é pleno, positivo e sem fissuras, o Para-si é um corte na plenitude do ser. Cindido, aberto, sai de si, cria distâncias e percebe-se, ao mesmo tempo que percebe as coisas. O que separa o Em-si de si mesmo, originando o Para-si é o Nada. – “O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo. ” (EN, p. 67). Ao contrário da positividade do Em-si, o Para-si é negatividade. É o Nada.

Retornando-se a discussão do capítulo anterior, o Nada é a brecha no seio do ser. É a distância ontológica que permite a separação da interioridade enclausurada do ser em sua imanência total. Distância não espacial, pois é a possibilidade do Para-si perceber-se como diferente do Em-si, esta diferença permite a ele entrar em relação e comunicação. Ao emergir do seio do ser, o Para-si faz eclodir a presença das coisas.

O Para-si não é aquilo que é, não é coisa, é vazio de si, é nada. O Nada possibilita a percepção, a imaginação, o conhecimento e a liberdade. Para perceber uma árvore, o homem precisa saber que ele não é aquele ser e que aquele ser não é outro porque é o que é e, portanto, toda afirmação implica em uma negação. É a negação que possibilita a distinção e a negação não se encontra na positividade do ser, é uma prerrogativa do Para-si. O nada sartreano não é niilista, quietista, o nada da derrota, é sim, possibilidade pura, através da qual a consciência, a abertura, a diferença humana se faz presente, enquanto que o Para-si não possui conteúdo em si, é uma fuga incessante em direção ao mundo, um vórtice, uma força centrífuga em direção àquilo que ele não é.

Diante destas definições, agora se precisa expor as conexões entre essas distintas regiões do ser na terceira parte de *L'être et le néant*, iniciando com o Para-si.

Como se está operando de dentro da consciência, não é fácil supor que um único sentido de “existência” seja comum às duas ordens de ser. Para coisas Em-si,

o significado de “existência” é o de que elas têm aspectos não imediatamente dados à experiência. Existir neste sentido, como um Para-si, é pensar que existem agora aspectos da consciência não imediatamente dados e, como estes seriam equivalentes a estados de consciência dos quais não se está consciente, existiria uma espécie de inconsciente. Sartre não teve nem lugar para tal noção nem gosto por ela. Além disso, o Em-si existe independentemente de qualquer consciência dele, mas a consciência não pode existir dessa maneira. Há uma diferença, que Sartre destacou de forma clara, a de que o Em-si “é o que é”. Se o Para-si é tão completamente diferente do Em-si, como supõe Sartre, não deve ser o que é, e Sartre o declarou. Tal formulação parece escapar do conhecimento intuitivo comum à primeira vista – como se os humanos, diferentemente das coisas, não estivessem sujeitos à Lei de Identidade. Contudo, trata-se de uma caracterização do Para-si, na qual Sartre insistiu enfaticamente, e o melhor a fazer é acompanhar-lhe as implicações, se se quiser compreender o que ele quis dizer sobre os seres humanos.

Já está claro que a consciência admite uma espécie de caracterização negativa. Ela não possui qualidades ou estados próprios, sendo sempre consciência de alguma coisa que lhe é logicamente exterior. Daí não ter localização no mundo das coisas, como alguma entidade particularmente existente, por exemplo: ela não faz parte da ordem objetiva. O que pode ser ela, então, e qual pode ser a sua relação com o mundo a que está ligada e de que, ao mesmo tempo, está fora?

Para esclarecer o questionamento acima, precisa-se retornar a Heidegger. Ele formulou a concepção de que o Homem é o ser que questiona seu próprio ser: a pergunta “Que sou eu?” (O que somos nós?) obtém uma espécie de resposta com o simples fato de ser proposta: somos a espécie de ser a quem é possível cogitar do que é, e este pode ser um fato estrutural a nosso respeito mais profundo do que qualquer resposta que se possa oferecer à pergunta

Caso a questão do ser deva ser colocada explicitamente e desdobrada em toda a sua transparência, a sua elaboração exige, de acordo com as explicações feitas até aqui, a explicitação da maneira de se visualizar o ser, de se compreender e apreender conceitualmente o sentido, a preparação da possibilidade de uma escolha correta do ente exemplar, a elaboração do modo genuíno de acesso a esse ente. Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos

de ser de um determinado ente, daquele ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente - que questiona - em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona - pelo ser. Designamos com o termo presença esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar. A colocação explícita e transparente da questão sobre o sentido do ser requer uma explicação prévia e adequada de um ente (da presença) no tocante a seu ser. (HEIDEGGER, 2011, pp 42-43)

Certamente é impossível uma resposta que não leve em conta tudo o que é requerido conceitualmente pela existência de um ser para o qual a natureza de sua existência é por si mesma um problema conceitual. Os cães (espera-se) não defrontam tal problema de identidade, por mais conscientes que possam estar do mundo. Sartre colocou o problema de forma um tanto diferente e bastante mais linguística:

Ora, a própria investigação nos oferece a conduta desejada: o homem que eu sou, se o apreendo tal qual é neste momento no mundo, descubro que se mantém frente ao ser em uma atitude interrogativa. No momento em que pergunto “há uma conduta capaz de me revelar a relação do homem com o mundo?”, faço uma interrogação. (EN, p. 44)

Propor a pergunta, na verdade fazer qualquer pergunta, é estar num estado de indeterminação. Disto Sartre concluiu dramaticamente: “A possibilidade permanente do não-ser, fora de nós e em nós, condiciona nossas perguntas sobre o ser.” (EN, p. 39). Ele insistiu em que isto não é um mero estado de coisas subjetivo, uma situação de indefinição, pois há uma possibilidade de saber do que não se trata, conhecendo-se o que se poderia chamar de um fato negativo; este é um elemento de conhecimento, tão objetivo quanto qualquer outro, e com ele o não-ser, a negatividade objetiva, surge como “um novo componente do real”.

“Para que haja negação no mundo e para que nós possamos, por conseguinte, interrogar sobre o ser, é preciso que o nada seja dado de alguma maneira” (EN, p. 64). O ser não é tudo e não está por toda parte. Sartre esforçou-se por fundar o ato da negação no ser da negação. Mas o que é, então, esse nada que frequenta o ser?

Para Sartre, não há nada que não seja niilização do domínio do Para-si. A realidade humana define-se por falta de coincidência consigo mesma; a negação abre

“a possibilidade permanente de desprender-se das séries causais” (EN, p. 66), em suma, de “ver na consciência humana uma espécie de evasão de si” (EN, p. 68).

Pode sua concepção do nada dar conta, sem mistificá-la, desta liberdade que Sartre assim define: “A liberdade é o ser humano pondo seu passado fora de cena segregando seu próprio nada”? (EN, p. 72).

Para se compreender melhor os argumentos explicitados até aqui, a analítica das estruturas do Para-si em Sartre fundou-se no princípio husserliano da consciência e na ideia de Heidegger, de projeto *ekstático*. Na terminologia heideggeriana, *ek-stase* e *ekstátikon* têm o sentido de fora de si (*ausser-sich*), e projeto (*Geworfenheit*), fundamentalmente, de “o modo de ser de um ente que é suas próprias possibilidades, isto é, tal que ele se compreende nelas e a partir delas (projeta-se sobre elas)” (Heidegger, 2011, §39, p.246-247 & §65, p.413). No vocabulário sartreano – cuja reprodução do heideggeriano não será comentada passo a passo, os objetos são transcendentais, inicialmente, no sentido de estarem fora da consciência. Esta tem como característica estrutural o lançar-se na sua direção, o que determina também a transcendência como modo de ser do Para-si. Outro modo de ser do Para-si, a presença a, define-se a partir daquele, com um matiz de sentido que apenas destaca-se agora, para facilitar a compreensão de alguns comentários que se seguem. O Para-si é transcendência e presença: “A presença a ... significa a existência fora de si junto a...” (EN, p. 74).

Premissa da prova ontológica, a transcendência da consciência funciona como um axioma. Caracterizando o Para-si, também permite desenvolver a descrição de *ek-stases* ou outros modos de ser para fora e, embora possa aparentá-lo, não constitui uma circularidade redundante.

A investigação filosófica inaugurada por Heidegger, em que Sartre se inspirou, procedeu por desvendamentos de significados e, nesse procedimento, desenvolveu a fenomenologia dos modos pelos quais são vividas as situações em que o Para-si está presente e as relações de ser nessa presença. Os *ek-stases* constituem os modos transcendentais de ser do Para-si, a partir dos quais ocorrem suas vivências, e esta realidade humana denominada Para-si foi investigada ao longo de *L'être et le néant*,

onde um dos fios condutores foi “o exame das condutas negativas” (EN, p. 232). Nas análises sartreanas desenvolvidas, todas as relações de um sujeito com outros, com objetos ou consigo mesmo, são permeadas pela negação. Além da intencionalidade e da transcendência, são a negação e o nada que permitem fundar a ontologia e a epistemologia que esta abrange. A transcendência é redefinida pela negação. Na medida em que é “projeto de si para além de...” (EN, p. 60), a transcendência é condicionada pelo nada, que torna possível nadificar um ente, ultrapassando-o em uma certa direção. Com a introdução do nada e da negação, fundamentou-se a fórmula que equaciona a realidade do objeto e manteve-se o fundamento husserliano:

Assim, se quisermos, a qualquer preço, que o ser do fenômeno dependa da consciência, será preciso que o objeto se distinga da consciência, não pela presença, mas por sua ausência, não por sua plenitude, mas pelo seu nada. (EN, p. 33)

Nessa descrição, tudo se passa como se a consciência se voltasse para uma ausência de si mesma, para uma constatação de não ser. A consciência de algo é simultaneamente consciência de não ser esse algo. Efetivamente, é essa possibilidade de não ser que redimensiona o princípio segundo o qual a consciência é sempre consciência de alguma coisa, abrindo o campo da investigação ontológica, permitindo a inteligibilidade da relação entre sujeito e objeto, ou melhor, entre consciência e fenômeno. É essa possibilidade que delinea o sentido de todas as questões filosóficas para Sartre.

Contra toda tentação positivista ou mecanicista, é sempre útil lembrar que o homem pode cumprir um ato originário, um ato que não se acha no prolongamento necessário de um estado de alma anterior nem é o efeito mecânico de uma causa externa. Mas como Sartre dá conta desse ato livre?

2.2 A CONSTITUIÇÃO DA ALTERIDADE E SUA DETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA ENQUANTO TOTALIDADE⁴⁷

⁴⁷ Neste item e nos dois próximos deste capítulo a flexão verbal e pronominal precisou deixar a impessoalidade para que as explicações sobre a fenomenologia do encontro sartreana fosse melhor explanada.

O problema do outro é uma discussão que apareceu tardiamente na filosofia. O outro era pressuposto, como o mundo também o era, mas não tematizado⁴⁸. Foi o existencialismo, a partir da perspectiva da consciência intencional, que se dedicou à análise dos vínculos que ligam o humano ao outro no contexto do mundo. Sartre e Heidegger estabeleceram uma relação direta com o outro. Para Sartre, o Para-si é Para-outro e para Heidegger, o *Daisen* (ser-aí) é *Mitsein* (ser-com). O ser-com-o-outro é, portanto, também uma condição ontológica do Para-si que é lançado no mundo onde existem os outros, para ambos, o reconhecimento do outro independe de um conhecer que o mostre como humano. O mundo é compartilhado por todos os seres humanos e há indícios da presença do outro em toda a parte. Não há necessidade de raciocínio para que um ser humano perceba o outro como diferente de si e das coisas. O outro irrompe no mundo como “consciência que eu não sou” (EN, p. 627), irrompe como outro projeto, outra liberdade, como exterioridade absoluta que é limite ao meu projeto e à minha liberdade.

A grande originalidade de Sartre residiu em analisar a relação do olhar do outro sobre mim e não só a minha perspectiva sobre o outro

O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro. E, pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao outro. (EN, p. 290)

O que significa o Outro ser o mediador entre mim e mim mesmo? O Para-si seria incapaz de formular um juízo sobre si sem a mediação do outro, pois somente o

⁴⁸ Há uma influência significativa em Sartre da ideia hegeliana de conflito das consciências, ou a dialética do senhor e do escravo, como por exemplo, na passagem: “Assim, ser visto me constitui como um ser sem defesa por uma liberdade que não é minha liberdade. Nesse sentido podemos nos considerar como ‘escravos’ enquanto aparecemos a outro”. (EN, p. 326) Para Hegel em *Fenomenologia do Espírito*, a subjetivação do Eu como ser livre se dá como objetivação do outro e negação da sua liberdade (HEGEL, p. 143). O senhor se impõe como tal por via da submissão do escravo. Mas a relação que assim se estabelece não é uma via de mão única. Precisamente porque a sua condição de senhor advém da submissão do escravo, o senhor precisa do escravo para afirmar-se como tal, e nesse sentido ele também se submete ao outro. Contudo, existe pelo menos um ponto do qual Sartre discordou da dialética hegeliana. Especificamente na questão do conhecimento, Sartre afirmou uma forma de solipsismo em Hegel. Nota-se esse solipsismo na consciência de si enquanto ser consciente de si. A consciência de si hegeliana é em sua estrutura idêntica a si mesma, ela afirma-se no Eu=Eu e, desta forma, apreende-se em si mesma dependendo do outro apenas como uma validação de sua existência. Ao afirmar uma dialética do senhor e do escravo, afirma-se também uma noção plural de consciências que ao se relacionarem se excluem. Para Sartre só no outro, por meio de outro e através de outro transcendendo-o, é que a consciência reconhece a sua condição. A consciência é dialógica e, por conseguinte, dialética.

Outro é capaz de observá-lo de fora de sua própria experiência e vê-lo como objeto. O Para-si deseja, ardentemente, a posse de si que existe no Outro. O Outro possui uma parte de mim que não tenho e desejo ter – uma compreensão objetiva de minha subjetividade. Essa compreensão está distribuída entre todos os que me cercam e eu gostaria de sintetizá-la, vendo-me objetivamente, como os outros me veem.

Embora o Outro seja condição ontológica do Para-si, existe uma impossibilidade de conhecimento e de relação que seja verdadeiramente satisfatória entre mim e o Outro. As relações se farão sempre pelo conflito porque ou sou olhado pelo Outro e me transformo em objeto para o seu olhar, ou como em um duelo, olho o Outro tentando capturar sua liberdade

Tudo que vale para mim vale para o Outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do Outro, o Outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o Outro, o Outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações unilaterais com um objeto-Em-Si, mas, sim, de relações recíprocas e moventes. As descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito. O conflito é o sentido originário do Ser-Para-Outro. (EN, p. 454)

Na ânsia de possuir a liberdade, a subjetividade do outro e o segredo do conhecimento objetivo que ele tem de mim, lanço-me em uma teia infinita de tentativas de relação com o outro. Essas relações não são dialéticas porque não há uma superação do conflito, todas elas estão fadadas ao fracasso, o outro é sempre a liberdade que me escapa, nunca consigo capturá-lo e nem apreender minha subjetividade objetivada por seu olhar. Há sempre um mal-estar nas relações, o outro que quero transcendido é transcendente, como eu também o sou.

Ver-se, por exemplo, que o amor é o labirinto no qual me perco para buscar, capturar a subjetividade do outro e tento fazer-me objeto para ele, mas não um objeto qualquer e, sim, um objeto especial, objeto único que dê sentido a sua vida, capaz de constituir seu mundo, “o amante quer ser o mundo inteiro para o amado” (EN, p. 458). No amor, o amante quer que o amado abdique livremente de sua liberdade para ser cativo, mas um cativo que escolha livremente o cativo, doce prisão, por ele mesmo escolhida. O amado se inquieta com medo de deixar de ser o objeto único e especial do amante e, por isso, quer que o amante o recrie perpetuamente, como sendo seu próprio mundo, o fundamento de todos os seus valores, mas o amante também quer

ser amado, quer que o outro entregue a ele livremente a sua liberdade, quer que o outro o veja também como seu único objeto especial e para isso, os dois usarão a sedução. Na sedução não me apresento como subjetividade ao Outro porque minha liberdade, ao olhá-lo, o transformaria em objeto e o que quero dele é sua subjetividade, por isso, arrisco a apresentar-me como objeto ante o olhar do outro. Mas, como o outro também quer a minha subjetividade para fundamentá-lo em seu ser, ele se apresentará a mim, também, como um objeto especial. Essa polarização gera o conflito porque nenhum dos dois encontrará a subjetividade que procuram para seu projeto, pois os dois querem perder-se um no outro como objetos especiais.

Outro exemplo, o sadismo. Essa tentativa é buscada, agora, pela violência. O sádico quer a encarnação do outro, mas não a sua, manterá sua liberdade absoluta pela subjugação do outro através da dor. Enquanto no desejo do amor existe alegria e graça porque a encarnação é uma doação próxima da subjetividade, no sadismo a encarnação é obscena porque nela o outro é um objeto qualquer, é possuído através da tortura e da humilhação. O sádico, entretanto, nessa relação também, não logrará se apropriar da liberdade do outro porque é o outro quem decide o limite suportável de sua dor, portanto é uma liberdade que escolhe.

O passo mais radical para tentar se apossar da liberdade do outro é o ódio, nele busca-se a eliminação do outro porque ele detém o mistério daquilo que somos objetivamente. O outro disputa comigo a implantação de seu projeto de mundo, através da exclusão de minha liberdade e eu o odeio para manter a minha subjetividade. Consentir no projeto do outro é me tornar escravo.

O ódio também fracassa ao querer a transcendência-transcendida do outro porque matá-lo não exclui sua liberdade, seu cadáver me lembrará sempre que ele existiu. O Para-si cai mais uma vez no círculo vicioso pois “O outro me foge quando o busco e me possui quando dele fujo” (EN, p. 507).

Dito isto, o Para-si por não ser pleno, por constituir-se como possibilidade, como abertura, é a eterna busca de si, busca de totalidade, busca de plenitude jamais atingida. A consciência Para-si, não pode ser constituída e nem determinada porque projeta-se naquilo que não é. O desejo de se plenificar, cria no homem o anseio

contraditório de realização plena e de descanso, de encontrar o seu lugar, a sua finalidade, a segurança da total posse de si, o que significaria tornar-se Em-si, desejo que só será atingido com a morte. Sartre expressa bem esse anseio dizendo: "O homem é desejo de ser Deus" (EN, p. 693) ou melhor um Em-si-Para-si. Uma plenitude (Em-si) mas, ao mesmo tempo, consciência e liberdade (Para-si).

A perspectiva sartreana aponta para um homem criador de si mesmo, plena liberdade de fazer-se, projeção de futuro, de possibilidades. Ser arquiteto do próprio ser, projetar seu próprio modelo dignifica o homem ao mesmo tempo que o angustia. O poder-ser está associado à responsabilidade de ser, lato que pesa sobre os ombros do homem como uma carga da qual desejaria livrar-se.

Sartre trouxe à luz uma característica que tanto a cultura como o homem gostariam de esconder – o poder-ser. As correntes que veem o homem pronto e acabado tiram dele qualquer responsabilidade e isso ocorre tanto nas correntes essencialistas, quanto no estruturalismo. As primeiras porque, ao conferir-lhe uma essência, privam o homem da liberdade ontológica da escolha do próprio ser e o estruturalismo por colocar o homem sob o domínio de estruturas inconscientes.

Todo o sistema político, econômico, religioso, educacional nega repetidamente a individualidade do poder-ser. Toda dominação se faz através do nivelamento que mascara os rostos, os desejos e os projetos em uma fisionomia única. A maioria dos seres humanos se compraz em entrar nesse jogo, porque isso permite a eles abdicar do peso da responsabilidade de ser e de escolher. É mais fácil ter alguém que diga ao homem o que pensar, o que sentir, o que desejar do que ele próprio escolher sua vida e seu ser. Os mecanismos de dominação tentam transformar o Para-si em Em-si porque se dirigem a ele como algo constituído. A individualidade do projeto se opõe ao nivelamento, parece, entretanto, que tudo é válido para se libertar da Angústia.

Para Sartre a Angústia se dá pela gratuidade da existência, pelas possibilidades que nunca se fecham, pela contingência: entretanto, hoje no mundo, a Angústia se dá também porque se nega ao homem a possibilidade de Angustiar-se como ser de escolha, restando-lhe a Angústia de ser objeto.

Existe aí o ponto de partida possível de uma dialética que se assemelharia bastante à de Hegel⁴⁹. A consciência acha-se penetrada pela totalidade que ela não é. Ela é, a cada instante, negação do que é em nome da totalidade que aspira a ser. Ao contrário do Em-si inerte e maciço, pleno de si mesmo, a consciência não é o que é e é o que não é. Superação perpétua daquilo em que se fez. Daí decorre a possibilidade do que Sartre chama de Má-fé, que é uma conduta de escusa pela qual a consciência simula ser uma coisa, fazer de seu passado um todo rígido, do qual o futuro seria o prolongamento consequente. Assim, esquiva-se toda responsabilidade: sou covarde do mesmo modo que o cobre é vermelho. Minhas fraquezas posteriores já estão inseridas nesta definição que me talha a vida num destino.

Sartre quis salvaguardar nossa responsabilidade: não somos nada, temos de fazer-nos. A consciência é “totalmente responsável por seu ser” (EN, p. 134). E só conseguiu isso separando radicalmente o ser e o nada: introduzindo arbitrariamente o nada como fratura do ser, de sorte que o Para-si, que se constitui de ser e de nada, “faz-se anunciar a si mesmo como totalidade destotalizada” (EN, p. 243). O inacabamento do homem é irremediável; a Angústia, sem saída, exclui toda verdadeira superação. Sartre retoma os temas de Kierkegaard sobre a ambiguidade da fé: “A crença é um ser que se põe em questão em seu próprio ser, que só pode realizar-se em sua destruição, que só pode manifestar-se negando-se; é um ser para o qual ser é parecer e parecer é negar-se. Crer é não crer. A razão disto é visível: o ser da consciência consiste em existir por si, e, portanto, fazer-se ser e deste modo superar-se” (EN, p. 117).

A ideia da Angústia representa papel tão destacado nos textos existencialistas, tanto em Kierkegaard e Heidegger quanto em Sartre que se precisa compreender melhor este fenômeno juntamente com a Má-fé, iniciando pelos seus conceitos para se chegar depois na paradoxalidade da existência humana.

⁴⁹ Em seu livro *Fenomenologia do Espírito*, quando tratou da independência e dependência da consciência-de-si – dominação e escravidão, Hegel aludiu que a consciência-de-si é Em-si e Para-si, porque é legitimada por outra consciência-de-si; ou seja, ela necessita chegar à sua verdade pelo reconhecimento de outra consciência-de-si, formando, assim, o desdobramento da unidade espiritual, ao qual Hegel designou como o “movimento do reconhecimento”.

Em primeiro lugar, a Angústia é um sentimento até certo ponto eminentemente filósofo-psicológico, e pouco ou nada tem a ver com aqueles estados nos quais os seres humanos comuns são aterrorizados pelo perigo e pelas dificuldades da vida, e que pode ser chamado de angústia, com os sentimentos que se experimentam quando uma carta não chega, ou uma criança adocece, ou o emprego ou o país são ameaçados. Não é preciso um filósofo para nos dizer que a vida é angustiante nesse sentido. Seja como for, tal espécie de angústia é transitória e esporádica, enquanto a espécie de Angústia a que se referem os autores citados direcionou-se à totalidade da existência humana, e não apenas a episódios sombrios que podem ou não ocorrer nela. Seu conteúdo, aquilo a que diz respeito, é a liberdade humana, pelo menos em Kierkegaard e Sartre, e o nada, em Heidegger.

Assim, nem todos sofrem aquilo que podemos agora designar como Angústia metafísica, mesmo que sejam livres e estejam pré-reflexivamente conscientes de o serem. “Ela é completamente excepcional” escreveu Sartre (EN, p. 79). De certo modo, é acessível apenas aos que chegam a uma consciência reflexiva de sua liberdade, não importa como, e que reconhecem que somos nós mesmos a fonte original da possibilidade ou, mais dramaticamente, que criamos nosso próprio mundo. Nas palavras de Sartre: “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão.” (EN, p. 72)

Já a Má-fé é um caso de “espírito de seriedade”⁵⁰, com uma diferença especial. Os seres humanos podem crer na filosofia da seriedade, sem jamais terem sabido ou

⁵⁰ A psicose de Roquentin, em *A Náusea* (SARTRE, 2006), mostra que sem o lastro de projetos concretos nos quais a liberdade tenha realidade, o sujeito se desvanece como nada e perde o próprio senso de realidade. Roquentin é uma espécie de experiência limite da liberdade: as verdades mais extremas da existência são descobertas pelo personagem que, por se compreender equivocadamente como um nada-em-si, deduz um niilismo prático pelo qual acaba desaparecendo. Apenas metade do processo foi realizado. Roquentin caiu na armadilha de pensar a própria condição dentro do “espírito de seriedade”. Roquentin é quase como que um aviso sartreano sobre essa última armadilha. Neste “espírito de seriedade” se crê nos valores transcendentais, escritos no céu, inteligíveis, independentes da subjetividade humana, colocados como coisas. Ele assim não é livre. O apelo sartreano é um convite para a tomada da liberdade concreta, não abstrata. A liberdade deve ser vivida, e não meramente conhecida. Em suma, a liberdade deve ser desejada em cada situação e em cada dimensão da existência. São os hábitos, práticas e condutas que devem ser repensados, e não apenas o conceito de liberdade. A liberdade deve ser realizada na prática, na existência, na vida. A Autenticidade não é o produto de um autoconhecimento porque, em sentido estrito, o autoconhecimento é impossível quando

pensado diferentemente. E nada, na estrutura do Para-si, exige deles outra crença. Sem nunca terem ascendido ao nível da Angústia, não têm qualquer Angústia de fugir ou tentar fugir. Enquanto que a Má-fé é precisamente isto: uma tentativa de repudiar em nossas vidas o que sabemos ser falso em nossa filosofia, o viver como se a concepção séria fosse verdadeira quando a sabemos falsa. Daí ser ela uma espécie de auto engodo⁵¹. A Má-fé é, pois, o rótulo genérico para todas essas atitudes. E já que devemos, de alguma forma, conhecer a posição da qual estamos tentando fugir, Sartre pode escrever com plausibilidade que “a fuga da angústia não passa de uma maneira de ter consciência da angústia” (EN, p. 89), e assim é certo que não podemos superar a Angústia.

Sem embargo, a Má-fé deve ser tão “excepcional” quanto à Angústia, pois

se eu sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de “não sê-la”, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Este poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto sou angústia para dela fugir. É o que se chama de Má-fé. (EN, p. 89),

Fundamentalmente, Sartre pensou que o que torna a Má-fé possível é precisamente a estrutura combinatória da existência humana: que os entes humanos são uma combinação de facticidade e transcendência. Pelo fato de essa combinação ser inerentemente instável, os entes humanos estão em perigo de acentuar um

o sujeito humano é esvaziado e não há nenhuma “essência”, universal ou particular, a ser conhecida – como já foi visto. A “essência” deve ser construída na existência, vivida como movimento. “Mas o resultado principal da psicanálise existencial deve ser fazer-nos renunciar ao espírito de seriedade. O espírito de seriedade tem por dupla característica, com efeito, considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e transferir o caráter de “desejável” da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material.” (EN, p. 763) Este “espírito” será melhor compreendido no último capítulo deste trabalho.

⁵¹ A Má-fé costuma ser descrita como autoengano, ou mentir para si mesmo, porque superficialmente é isso o que ela parece ser. Essa descrição, contudo, na melhor das hipóteses é uma simplificação excessiva; na pior, enganosa e equivocada. A Má-fé não pode ser autoengano pela simples razão de que o autoengano, no sentido de mentir a si mesmo, é impossível. Uma pessoa não consegue mentir para si mais do que consegue roubar numa partida de xadrez contra si mesma. Exemplo: Será que eu perceberia se tivesse tirado sorrateiramente dois peões do tabuleiro? Ninguém rouba sem saber que está roubando. Sempre que uma pessoa mente, ela sabe o que está fazendo. Como disse Sartre, “a essência da mentira implica, de fato, que o mentiroso sabe a verdade que está escondendo” (EN, p. 93). A mentira envolve uma tentativa deliberada de enganar e se baseia no fato de que a consciência de uma pessoa é uma consciência da qual o outro não está diretamente consciente. Mentir implica a existência de duas consciências externamente relacionadas, uma dualidade psíquica, isso não correspondendo, evidentemente, a argumentação sartreana, – já discutida, de que a consciência individual é *translúcida*, é consciência única.

aspecto combinatório em vez do outro. Os entes humanos podem viver e igualmente, considerar-se, em termos predominantemente objetivos ou em termos predominantemente transcendentos, quando por exemplo rechaço meu passado inteiramente, afirmando que ele nada tem em absoluto a ver comigo ou com quem sou. Em outras palavras, os entes humanos caem na Má-fé toda vez que são tentados a fazer afirmações de identidade com qualquer Finalidade (isso é quem eu sou ou tudo aquilo que diz respeito a mim) ou a negar que qualquer coisa serve para identificá-los. Sartre se refere à Má-fé como “metaestável”, querendo dizer que ela é um fenômeno inerentemente instável, efervescente, algo no qual entramos e saímos várias vezes e de vários modos.⁵²

2.3 AS CONSEQUÊNCIAS ONTOLÓGICAS DA INTERSUBJETIVIDADE SARTREANA

Agora, precisa-se “costurar” todos os conceitos trabalhados até aqui para que se possa entender a fenomenologia do encontro sartreana.

Como já explicado, o homem se revela em três dimensões existenciais: no mundo dos objetos (Em-si); na realidade humana ou consciência, também chamada dimensão antropológica (Para-si) e nas relações sociais, entre os diversos Para-si (Para-outros). Dentro desta última dimensão, as demais pessoas representam obstáculos potenciais a nossa liberdade. Isso significa que se nossa existência não fosse social, nos absolveríamos no ato da realização cotidiana de acumular coisas do ambiente, se imergiria em uma existência sem reflexão. A existência do outro tira-nos do estado de absorção inicial e nos alerta para o perigo sempre presente de que o outro é uma ameaça. Como ele relatou: “na medida que me nego como Outro e que o Outro se manifesta primeiro, ele só pode manifestar-se como Outro, ou seja, como

⁵² Uma vez que a Má-fé não é um conceito abstrato, mas concreto, e também um fenômeno existencial – a atitude, a disposição e a maneira de se comportar de pessoas reais, em situações reais, Sartre realizou um levantamento de exemplos específicos e concretos de pessoas em situação de Má-fé. Seus livros estão repletos de personagens em situação de Má-fé, alguns dos quais empenhados em superá-la e atingir a autenticidade, muito embora a maioria afunde nela ao longo da vida. Exemplos em *L'être et le néant* podem ser encontrados no item segundo do capítulo segundo da primeira parte, onde Sartre analisou as condutas: da sedução e provocação; garçons, atores e atitudes; homossexualidade e sinceridade, etc.

sujeito para-além de meu limite, quer dizer, aquele que me limita. Nada pode limitar-me, com efeito, a não ser o Outro”. (EN, pp. 366-67)

E, mais adiante, Sartre afirmou:

O Para-si se descobre comprometido no ser, investido pelo ser, ameaçado pelo ser; descobre o estado de coisas que o circunda como motivo para uma reação de defesa ou de ataque. Mas só pode fazer tal descoberta porque posiciona livremente o fim em relação ao qual o estado de coisas é ameaçador ou favorável. (EN, p. 600)

A ameaça, em Sartre, derivava de uma constatação de que os recursos naturais e afetivos não são abundantes, daí a concorrência natural e a descrição de que as outras pessoas são concorrentes em potencial e apenas colegas. Para ele, a interferência de uma subjetividade em outra subjetividade é um processo que acarreta mal-estar nas respectivas consciências em contato. A sensação do perigo é assim, inerente ao processo de constituição da subjetividade do Para-si, como ele afirmou:

O medo, com efeito, presume que eu apareça a mim mesmo como ameaçado, a título de presença no meio do mundo, não de Para-si que faz com que haja um mundo. O que está em perigo no mundo é o objeto que *eu* sou e que, como tal, devido à sua indissolúvel unidade de ser com o ser que tenho-de-ser, pode acarretar, com sua própria ruína, a ruína do Para-si que tenho-de-ser. O medo é, pois, descoberta de meu ser-objeto por ocasião do aparecimento de um outro-objeto em meu campo perceptivo. (EN, p. 368)

A segunda razão sartreana pela qual os outros despertam sentimentos negativos na pessoa tem a ver com o fato de os converterem em objetos. Como já visto, na teoria da intencionalidade, a consciência do homem é sempre uma consciência posicional no mundo, é sempre consciência de algo e nisto consiste sua realidade, ao passo que um objeto intencional é tudo aquilo a que a consciência se refere, seja percebido, criado, imaginado ou sentido. Sendo um “nada”, cada consciência procura se autocompletar absorvendo os objetos em volta, conferindo-lhes ordem, valor e instrumentalidade. Quando este processo se dá com os seres Em-si tem-se a apropriação natural do objeto, contudo quando se tem o encontro de duas consciências, de dois Para-si, o conflito se apresenta, como já descrito, inevitável. Isso porque cada consciência tentará incorporar a outra, tentará objetivar a outra, o que não será possível, já que embora objeto para a outra, a pessoa não se enxerga como objeto e sim como consciência, como liberdade que é.

Em passagens de sua exposição *Conscience de soi et connaissance de soi* e em *L'être et le néant*, Sartre explicou esta segunda razão:

Ora, se retornamos, num movimento perfeitamente cartesiano, ao próprio *cogito* para o interrogar a respeito de seu conteúdo, verificamos, por um lado, 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. (CSCS, p.99)

O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si. O Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim nadificado que eu sou é o *Em-si*. Logo, a realidade humana é desejo de ser Em-si [...] O ser que constitui o objeto de desejo do Para-si é, portanto, um Em-si que fosse para si mesmo seu próprio fundamento, ou seja, que fosse para sua facticidade aquilo que o Para-si é para suas motivações [...] O Para-si projeta ser *enquanto Para-si* um ser que seja o que é; enquanto ser que é o que não é e não é o que é, o Para-si projeta ser o que é; é enquanto consciência que o Para-si almeja ter a impermeabilidade e a densidade infinita do em-si; é enquanto nadificação do Em-si e perpétua evasão da contingência e da facticidade que ele tenciona ser seu próprio fundamento. (EN, pp. 692-693)

Diante deste entendimento, enquanto o pensamento sobre si mesmo não se reflete como agente e objeto, os outros são um doloroso lembrete de que se é um ser físico, corpo com propriedades. Por meio do olhar e de avaliações verbais, as pessoas são lembradas (geralmente de uma maneira dolorosa) de que são seres físicos cada vez que recebem comentários a respeito de seu peso ou altura, ou quando olham com reprovação para suas roupas. As pessoas são convertidas em objetos porque o outro não pode experimentar sua mente, só consegue interagir com ela, basicamente, como objeto. E ser um objeto é perturbador, porque, quando uma pessoa sabe que é uma coisa concreta, sua liberdade de ser ou fazer é limitada; e uma característica da consciência humana é resistir a qualquer tipo de confinamento não escolhido, não consentido.

Como referência desta última causa, Sartre nos disse:

Eis que ouço passos no corredor: alguém me olha. Que significa isso? Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas – modificações que posso captar e determinar conceitualmente por meio do *cogito* reflexivo.

Em primeiro lugar, eis que passo a existir *eu* para minha consciência irrefletida. É inclusive essa irrupção do eu o fato que mais comumente se descreve: eu *me* vejo porque *alguém* me vê, como se costuma dizer. Esta forma de descrição não é inteiramente exata. Mas, examinemos melhor: enquanto considerávamos o *Para-si* em sua solidão, era possível sustentar que a consciência irrefletida não pode se habitada por um eu: a título de objeto, o eu só se revela à consciência reflexiva. Mas eis que o eu vem frequentar a consciência irrefletida. Ora, a consciência irrefletida é consciência do mundo; aquele papel que só incumbia à consciência reflexiva – a presentificação do eu – pertence agora à consciência irrefletida. Só que a consciência reflexiva tem diretamente o eu por objeto. A consciência irrefletida não capta a *pessoa* diretamente ou como seu objeto: a pessoa está presente à consciência *enquanto é objeto para outro*. Significa que, de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tenho o meu fundamento fora de mim. Não sou para mim mais do que pura remissão ao outro. (EN, pp. 335-336)

A última razão explicitada por Sartre, causadora de sentimentos antagonistas, é que os outros roubam do indivíduo seu senso de primazia e controle. Como já foi mencionado, cada pessoa se enxerga enquanto mente, enquanto consciência, cada uma tem fins próprios e são resistentes às mudanças que não provém de escolhas internas. Sartre afirmou que a presença dos outros cria uma “hemorragia” no mundo do indivíduo, uma fenda que faz com que seu mundo se “desintegre”. De modo semelhante, ele descreve o outro como um “ralo” pelo qual o sentido de mundo do indivíduo e seu senso de segurança escoam e se perdem.

Contudo, apesar de os outros criarem sentimentos profundos de ansiedade e preocupação, Sartre tem certeza de que são necessários, de que se precisa deles.

Para Sartre, os indivíduos precisam e demandam atenção. As habilidades cognitivas, o repertório emocional e atributos morais que nos humanizam, só são possíveis no processo de interação com os outros. Ele mostrou grande interesse pela questão da dependência que temos uns dos outros, do surgimento da autopercepção e da identidade pessoal. Ele viu a interação com os outros como algo necessário para a emergência de consciência refletiva. Como já citado antes, antes de se envolver com os outros, o indivíduo é consciente, mas não autoconsciente. Com o exemplo efetivo visto antes, de uma pessoa espiando pelo buraco de uma fechadura até o momento em que, de repente, alguém chega por trás, vê-a fazendo isso e a converte em objeto, Sartre argumentou que só por meio do contato com os outros é que se alcança a plena autoconsciência.

Para Sartre: “O outro detém um segredo: o segredo do que sou. Faz-me ser e, por isso mesmo, possui-me, e esta possessão nada mais é que a consciência de meu possuir” (EN, p. 454). Em termos de desenvolvimento, cada indivíduo obtém seu senso de identidade pela assimilação de caracterizações objetivas fornecidas pelos outros. Ele argumentou que:

a noção de outro não poderia, em qualquer circunstância, ter por objetivo uma consciência solitária e extramundana, na qual sequer posso pensar: o homem define-se com relação ao mundo e com relação a mim; é este objeto do mundo que determina um escoamento interno do universo, uma hemorragia interna; é o sujeito que a mim se revela nesta fuga de mim mesmo rumo à objetivação. Mas a relação originária entre o eu e o outro não é somente uma verdade ausente que viso através da presença concreta de um objeto em meu universo; é também uma relação concreta e cotidiana que experimento a cada instante: a cada instante o outro *me olha*. (EN, p. 332)

Percebe-se, portanto, que a identidade do indivíduo é moldada pelas relações sociais que o mesmo possui no curso de toda a vida. A personalidade é formada reciprocamente por meio da interação social, primeiro pela assimilação, e mais tarde pela apropriação e projeção mais crítica das caracterizações objetivas que fornecemos uns aos outros.

Contudo, como deixa claro em *L'être et le néant*, os outros não são, de modo algum, as únicas coisas que as pessoas acham perturbadoras. Pelo contrário, tem-se tanto horror à nossa liberdade quanto fascínio por ela, se é tão ansioso ante a falta de sentido quanto animado pela perspectiva de criá-lo, e se tem tanto medo da vida quanto da morte. Por causa de todas as ansiedades que nos afetam, Sartre descreveu a vida humana como um “anseio conturbado” e afirma que a reação típica da maioria das pessoas à ansiedade existencial é “fugir”.

Sartre usou o termo Má-fé para se referir aos variados esforços das pessoas na tentativa de fugir aos aspectos perturbadores da condição humana. Fato interessante é que os relacionamentos com os outros se afiguram tanto como um meio que conduz aos projetos de Má-fé quanto motivadores para tais projetos. Diante da ansiedade profundamente arraigada que os indivíduos experienciam nas relações sociais, Sartre afirmou que os relacionamentos honestos e mutuamente produtivos — que chamamos de “autênticos”, são raros (quando não impossíveis).

A Má-fé é, portanto, uma tentativa muito comum de evitar reconhecer a liberdade ontológica do indivíduo e conseqüentemente evitar a responsabilidade gerada pela mesma.

Como explicado, diante da instabilidade e paradoxalidade da existência humana, pode-se muito bem fazer-se o questionamento sobre a evitabilidade da Má-fé como possibilidade, considerando-se que sempre se está, parece, em perigo de realçar demais uma em vez da outra de nossas dimensões constitutivas. Analisando isso, Sartre foi claro ao afirmar que o antídoto para os padrões de engano da Má-fé não deve ser encontrado em noções tais como sinceridade, honestidade e boa-fé. Na verdade, ele argumenta que a sinceridade é ela própria um padrão de Má-fé, uma vez que a crítica comum para "ser como você realmente é" afirma sobre a existência humana precisamente o tipo de fixação e determinação que falta a ela. Mas se a boa-fé não é melhor que a Má-fé, que outras possibilidades existem?

Em resposta ao questionamento acima, Sartre nos ofereceu sua conferência *L'Existencialisme est un humanisme* em 1946, e nela respondeu às inúmeras críticas de subjetivismo, de isolamento, solipsismo, egoísmo, desinteresse pelos outros a que sua visão do homem conduzira e tentou defender-se afirmando que o indivíduo nunca pode prescindir totalmente de si, de seu eu. Mas isso não significa que deva fechar-se em si. Ele bem pode compreender, abrir-se aos outros. E de fato isso acontece todas as vezes que ele escolhe.

E respondendo sobre qual contribuição o seu existencialismo humanista pode oferecer a todos nós? E sobre as implicações da nossa liberdade sobre a nossa responsabilidade, aqui está a defesa de Sartre na frente ética:

Com efeito, não há de nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. 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. Se a existência, por outro lado, precede à essência, e se quisermos existir ao mesmo tempo que construirmos a nossa imagem, esta imagem é válida para todos e para a nossa época inteira. Assim a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, porque ela envolve toda a humanidade. Se sou operário e prefiro aderir a um sindicato cristão a

ser comunista, se por esta adesão quero indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é nesta terra, não obrigo somente a mim mesmo: pretendo ser o representante de todos, e por conseguinte a minha decisão ligou a si a humanidade inteira. E se quero — assunto mais individual — casar-me, ter filhos, ainda que este casamento dependa unicamente da minha situação, ou da minha paixão, ou de meu desejo, tal ato compromete não só a mim, mas toda a humanidade no caminho da monogamia. Assim, sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem que escolhi; escolhendo-me, escolho o homem. (EH, p. 20-21)

Entretanto, como são questões de significativo impacto nas discussões éticas contemporâneas, o próximo capítulo analisará criticamente as últimas consequências da ética da responsabilidade ou da autenticidade⁵³ a partir da radicalização da noção de liberdade em Sartre.

⁵³ “Seja o que fôr, se quiséssemos procurar o termo mais adequado para caracterizar a moral sartreana, denominá-la-íamos uma “moral da autenticidade”, ao defini-la em suas condições subjetivas, ao passo que a ambiguidade a qualificaria melhor em sua objetividade. Todavia, esses dois aspectos são solidários, não devendo ser separados.” (JOLIVET, 1968, p. 75)

III – A ALTERIDADE EM SARTRE: AUTENTICIDADE E RELAÇÕES INTERSUBJETIVAS

O comportamento moral, embora emane de uma consciência subjetiva, é em grande medida relacional. Todo homem tem que ver, na sua vida diária, com a presença mais ou menos real e encarnada dos diversos pronomes pessoais. E todo pensador há que assumir, nas suas categorias filosóficas e em suas argumentações teóricas, a relevância do tu-ele e do vós-eles, a partir dos quais cabe dar sentido pleno à prática moral de qualquer sujeito, singular (Eu) ou plural (Nós). Não é possível explicar em profundidade o mundo moral da perspectiva da primeira pessoa; e uma vez que o pensamento se abre ao outro e aos outros, como pessoas ou sujeitos morais, já se está adentrando no caminho que conduz a fase política da ética. A exceção de Eu, todos os demais pronomes pessoais, que se introduzem mais cedo ou mais tarde em qualquer reflexão ética detalhada sobre verbos substantivados das três terminações reconhecidas em nossa língua (tão nucleares como o amar cristão e o comunicar dialógico; o dever ontológico e o valor axiológico; o conviver comunitário e o escolher existencialista...) conduzem à constatação clara da dimensão política da pessoa. Hoje não é possível pensar o ético sem o encontro com o político, como não é possível pensar o político sem pressupor o ético. Assim nos manifestam com maior ou menor insistência, a partir do Iluminismo, destacados pensadores de distintas tendências. Por exemplo, a pergunta ética formulada por Kant (o que devo fazer?) acabou derivando para a questão dos deveres do político moral e da instauração de um Estado republicano; a preocupação de Stuart-Mill com os desejos e prazeres do indivíduo se foram transformando no esclarecimento do bem-estar da coletividade. E já no século XX, as profundas reflexões de Lévinas sobre o rosto desembocaram na defesa da instauração da paz na comunidade; as análises de Ricoeur sobre o amor interpessoal se abriram para uma revisão do problema da justiça social; as primeiras reivindicações de Apel de fundamentar a ética na pragmática transcendental acabou evoluindo para um insistente interesse em aplicar princípios éticos certamente abstratos a complexos problemas sociopolíticos; a concepção de Rawls de uma fictícia posição original, a partir da qual se escolhem os princípios de justiça, pretendeu em realidade ajudar a dirimir os mais graves conflitos políticos das sociedades democráticas; a análise de Rorty da contingência do Eu conduziu a uma defesa de um liberalismo solidário, sensível a toda dor humana; a crítica ética de MacIntyre ao

projeto ilustrado desencadeou a revitalização da vida comunitária, como alternativa à tradição liberal moderna.⁵⁴

Assim, cedo ou tarde, ou indiretamente, na obra dos grandes filósofos da moral de todos os tempos aparece sempre o político, não como um acréscimo artificial à reflexão ética, mas como o preciso fruto de uma semente plantada em terra fértil. Ao pensar o mais pessoal do Eu ou sujeito moral (felicidade, liberdade, racionalidade, valor, dever, virtude...), tropeça-se sempre com os pronomes pessoais plurais. E são estes, tão reais como carnavais, que se apresentam ante o ser pessoal reflexivo e atuante, desencadeando o questionamento das dimensões e estruturas grupais, sociais e políticas nas quais se desenvolvem sempre as vidas singulares.

Não se pode hoje conceber a felicidade individual (éticas eudemonistas) sem contemplar a felicidade coletiva; nem propor o problema moral da liberdade (éticas existencialistas), sem referência às liberdades políticas; não cabe esclarecer os tipos de racionalidade prática (éticas comunicativas) sem se aperceber dos tipos de racionalidade manejados nas decisões políticas, nem é possível esclarecer o que são os valores e a sua hierarquia (ética axiológica), sem entrar na discussão dos conflitos de valores que se suscitam nas sociedades democráticas pluralistas; nem tem lugar uma autêntica análise da experiência pessoal do dever (éticas deontológicas), sem ter em conta os condicionamentos e as exigências sociais da consciência do dever; e para falar hoje da virtude (éticas aretológicas), faz-se necessário referir-se aos contextos sociais, políticos ou profissionais nos quais cabe assumir determinados hábitos de comportamento.

Por tudo isso, nesta parte da pesquisa, pretendeu-se analisar o projeto de autenticidade sartreano que foi, na verdade, mais bem-sucedido na conquista de uma espécie de substancialidade do que o projeto de inautenticidade, porque o primeiro reconcilia a pessoa com o que ela realmente é, um ser essencialmente livre, enquanto o segundo não passa de uma fuga na direção de uma inatingível identidade com o mundo dos objetos. Fugindo da liberdade, a pessoa não estabelece um fundamento; assumindo sua liberdade, porém, ela estabelece a própria liberdade como

⁵⁴ Para um aprofundamento sobre as várias teorias éticas, sugere-se a leitura de CEILLÉ, LAZZERI & SEMELLART (2006) e CANTO-SPERBER (2013).

fundamento. Assumindo sua liberdade a pessoa “se torna” o que é: livre, em vez de deixar de se tornar o que nunca poderá ser: não livre. Dizendo de outro modo: o desejo de estabilidade apenas pode ser satisfeito ao se abraçar a liberdade, uma vez que a liberdade é a única coisa que tem a ver com a pessoa que é estável. E ao final responder, como é possível uma vida de responsabilidades máximas e desculpas mínimas, se a consciência é pura transcendência da facticidade.⁵⁵

Inicia-se a discussão, argumentando-se que qualquer sociedade impõe aos membros regras de vida que constituem os valores do grupo; os costumes constituem, assim, normas que se apresentam, simultaneamente, como fato e valor.

Dentro de uma perspectiva deste tipo, o valor coincide com a heteronomia da prescrição coletiva, a ponto de, tal como escreveu Bergson, “A obrigação, que imaginamos como um vínculo entre os homens, liga primeiro cada um de nós a si mesmo” (BERGSON, p. 12). A gênese da moralidade compreende-se em referência à educação e, de uma maneira mais geral, a aprendizagem efetua-se por interiorização dos valores coletivos, através das instituições.

Todavia, deve-se confundir uma ordem social dada, a título de fato, e o ideal moral, que é da ordem do valor, considerando-se que a sociedade dá-nos valores, objetos de crença e de adesão coletiva, estreitamente dependentes dos costumes? A obrigação moral pode reduzir-se a uma crença, seja em que conteúdo social for? Pode depender de princípios universais e incondicionais ditados pela razão ao sujeito moral? Se a sociedade se impõe pela obrigação, em consequência a obrigação deve respeitar a uma liberdade?

⁵⁵ Metodologicamente neste capítulo terceiro, optou-se pelo recurso da Analogia (do grego *αναλογία* – analogia, “proporção”) é um processo cognitivo de transferência de informação ou significado de um sujeito particular (fonte) para outro sujeito particular (alvo), e também pode significar uma expressão linguística, correspondendo a este processo, igualmente conhecido por comparação. Segundo ABBAGNANO em seu *Dizionario de Filosofia*, corresponde o conceito “o sentido de extensão *provável* do conhecimento mediante o uso de semelhanças genéricas que se podem aduzir entre situações diversas” (p. 55). Assim, dentro desta perspectiva foram aduzidos Aristóteles e Bergson para explicar seus próprios conceitos e nesta explicação se comparou estes mesmos conceitos com o discurso sartreano, a análise dos respectivos discursos em referência aqui (Aristóteles, Bergson e Sartre), deu-se em paralelo, não em diálogo. Não houve diálogo entre os três sobre moralidade. Aristóteles e Bergson não falam de Sartre, como poderiam? Foi a pesquisa que fez o diálogo com os três e demais pensadores aqui presentes, ela que usou os conceitos dos três, como assim se mostrará até o final deste capítulo.

A dificuldade nos questionamentos acima consiste em inscrever a lei moral nos fatos, no plano do agir concreto, pois não existirá uma distância entre a injunção abstrata da regra e a intimação efetiva da ação concreta?

Para responder a estes questionamentos utilizando todos os conceitos e análises sartreanas já discutidas neste trabalho, afirma-se primeiramente que toda vida ética está “em situação”, exposta aos conflitos de deveres que resultam, muitas vezes, do encontro de exigências morais contraditórias. Aos dilemas da ação, o princípio da universalidade não dá resposta. O conflito de dever é, precisamente, o que educa o homem na reflexão moral, pela qual a consciência exerce a sua função crítica e opõe aos imperativos sociais a lei superior da exigência ética universal que a habita, ou seja, a liberdade. A consciência moral apresenta-se assim, muitas vezes, como uma instância de julgamento superior a qualquer “Espírito do tempo”. Seja como for, trata-se de evitar o confronto entre a pretensão universalista da moral formal da obrigação e do reconhecimento dos valores positivos enraizados dentro do contexto histórico e comunitário, visto que a moral só pode ter vida no mundo vivo, ou seja, na história real e não no céu inteligível das piedosas invocações.⁵⁶ E por isso que a mediação prática suscetível de vencer a antinomia depende da sabedoria prática do juízo em situação: esta sabedoria é *prudência*, no sentido aristotélico, pois sabe sempre que tem a ver com esta situação e esforça-se por se lhe adaptar o melhor possível, sem nada rejeitar, se possível, das exigências morais mais formais.

Como visto no primeiro capítulo, não é o homem que controla, conhece, uma situação singular, diante de algo singular, mas ele que está sob controle da singularidade. Isso significa que a singularidade faz exigências de escolhas e

⁵⁶ Para Sartre, conforme afirma Régis Jolivet, mesmo considerando a consciência a partir da existência, ela não é psicologizada: “Assim, entendida, a consciência permite eliminar o recurso à “vida interior” das psicologias clássicas, pelas quais Sartre sempre teve horror. De um lado, com efeito, julga, como bom hegeliano, que o exterior é, afinal de contas, antes de tudo o próprio conteúdo do interior, que a essência aparece na existência e se suprime, portanto, como antítese de fenômeno, identificando-se com ele. Do outro lado, a “vida interior” parece lhe ser o asilo da Má-fé, o álibi da mentira familiar aos “sórdidos” ou ainda “o subproduto” que o tédio destila “para as almas sensíveis”. Graças a noção de “intencionalidade”, tirada de Husserl, a vida “interior” fica radicalmente eliminada: não existindo a consciência senão como ultrapassagem perpétua de si rumo ao objeto, o “dentro” das psicologias clássicas desaparece em proveito exclusivo do “fora”, isto é, do mundo objetivo, sem o qual se desvaneceria como uma chama sem oxigênio.” (P. 30-31)

responsabilidades para o qual não se tem o recurso reconfortante das regras universais.

Poder-se-ia contra-argumentar que essa adaptação ao singular já foi intencionada em Aristóteles, quando afirmou que a ética em situações singulares, desafia prescrições precisas, o que ele chamou de *Phronesis* (φρόνησις)⁵⁷. Isso significa que o homem racional que pensa com clareza deve lidar com as circunstâncias mutáveis com prudência, significa que o melhor que se pode fazer é seguir o esquema geral conformando-o com a prática, entender que as singularidades pedem coisas diferentes em momentos diferentes.

Para Aristóteles, na φρόνησις, o movimento em direção ao concreto representa uma melhoria, o universal com o qual se começa é apenas um esquema, um esboço vago e geral e este movimento em direção ao concreto (práxis) é um preenchimento, dando carne e sangue e detalhe para o que era no início apenas uma ideia vaga e geral. Na φρόνησις se aceita a responsabilidade individual, melhorando o esquema geral no caso concreto.⁵⁸

Contudo, Aristóteles não questionava o esquema geral, não achava que havia uma crise de esquemas, como acreditou Sartre. Para este não basta querer a moral, trata-se de ser moral e não se pode sê-lo fora de uma comunidade determinada e

⁵⁷ O conceito mais exato está exposto a algum mal-entendido. Por exemplo, acredita-se que a prudência não é meramente competente pela deliberação moral, mas também pela filosofia moral. A teoria da phronêsis (e de todos os outros objetos da ética) é, porém, diferente da realização da phronêsis. Ali a prudência é somente analisada, aqui ela é praticada; aqui, trata-se de uma competência para casos particulares; ali, trata-se de algo que é comum a todos os casos particulares, de algo geral. Além disso, não se apresenta nenhuma razão instrumental, porém uma pragmática ou eudamonística, comprometida com a felicidade. Finalmente, a prudência tem um caráter prático, e não teórico, na medida em que, à diferença da razoabilidade (*synesis*) e da boa razoabilidade (*eusynesis*), não faz apenas juízos, mas também manda executar. Na medida em que diz o que se deve e o que não se deve fazer (VI11,1143a8ss.), ela tem um poder determinante da ação. Contudo, ela não consegue temperar aquelas forças que obscurecem a visão do fim correto, as paixões, e justamente por isso ela é remetida à cooperação com as virtudes de caráter. Para dar um exemplo: no comportamento corajoso, a virtude cuida para que não se reaja, no caso de perigo, nem de modo covarde nem temerário, mas com intrepidez, enquanto por intermédio da prudência delibera-se sobre o agir mais próximo. Uma faculdade de juízo genuinamente moral, portanto, não se verifica, assim como não se verifica uma faculdade de juízo moralmente indiferente. *Phronêsis* não é mais, mas também não é menos, do que uma faculdade de juízo prático-moral; com uma faculdade de juízo genuinamente moral se ocupa primeiramente Kant (cf. Höffe, 1990).

⁵⁸ Cf. CAPUTO, John D. *The End of Ethics*. In: *The Blackwell guide to ethical theory*. UK: Blackwell Publishers, 2000. pp, 111-128.

histórica, lutando-se continuamente por uma existência autêntica. Por outro lado, a imanência da moralidade concreta não pode cumprir a exigência de universalização que anima a aspiração ética. A moral não é apenas o que é reconhecido como regra dentro de e por uma comunidade, mas só pode tender para a sua maior realização com o auxílio e pela mediação de morais concretas.

Sartre sustentou que uma vez que os entes humanos, enquanto seres conscientes, são não autocoincidentes, eles são também seres cujo modo de existência é a liberdade. O Homem é, como Sartre notoriamente expressou, “condenado a ser livre” (HE, p. 24), precisamente porque não é completamente determinado, e, portanto, incapaz de ser sumarizado por um conjunto permanente de fatos. A sua Angústia e liberdade estão vinculadas uma à outra – por isso a ideia de que se está condenado a ser livre. A sua existência é algo que tem de confrontar e determinar por meio do existir, por meio das escolhas e decisões que toma. Os entes humanos, Sartre pensou, podem sempre confrontar sua existência em termos de escolha, enquanto padrões de atividade, podem sempre continuar ou descontinuar projetando-se no futuro.

Todavia, quando Sartre afirmou: “Assim, sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem que escolhi; escolhendo-me, escolho o homem.” (EH, p. 21), permanece a questão: o respeito pela regra coincidirá, necessariamente, com o respeito pelas pessoas?

Se não é uma questão de recusar o dever, pode-se simplesmente, quando se trata de o aplicar às situações concretas, repousar nele? Considerando-se que o trágico da existência confronta o homem com conflitos de deveres, em que esbarram por um lado, o respeito pela norma universal, e por outro o respeito pela pessoa humana, considerada na dimensão de absoluta singularidade.

Sartre não versou sobre o conteúdo da escolha e as consequências da responsabilidade diante da autenticidade, para ele a ideia de que os entes humanos são entes livres significa também que os entes humanos, por meio de sua capacidade de escolha, são sempre e completamente responsáveis pela forma de sua existência, e essa ideia de responsabilidade, sugere-se, fornece o antídoto para a Má-fé, mas ele

nada revelou sobre deveres éticos ou consequências individuais e sociais das ações humanas, ou seja, evita-se a Má-fé quando ativa e abertamente afirma-se a completa responsabilidade por tudo em relação à existência própria, e vive-se de acordo com isso, como ele próprio afirmou:

Porém, se realmente a existência precede a essência, o homem é responsável pelo que é. Desse modo, o primeiro passo do existencialismo é o de pôr todo homem na posse do que ele é de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência” (EH, p. 20).

A primeira vista, isso pode soar apenas como outro padrão de Má-fé, uma vez que a noção de “completa responsabilidade” pode soar como uma variação da “pura transcendência”, igualmente permeada de falsidade e distorção. Contudo para ele, quando o indivíduo se considera completamente responsável, ele não renega ou rechaça sua facticidade; ser completamente responsável requer o reconhecimento dos padrões de atividade que serviram para se definir até o presente, bem como responsividade para com eles. Percebe-se assim, a lacuna quando se quer analisar sob quais critérios esta responsabilidade individual está assentada, pois quando se diz que o homem é livre e irremediavelmente responsável pelas suas escolhas, há aqui um problema ético-prático de enorme claridade a ser observado: como avaliar esta responsabilidade?

Sartre diante deste questionamento argumentou que a forma de substancialidade alcançada por meio da autenticidade não é um estado estável, é logicamente impossível para a consciência atingir um estado fixo, e todas as tentativas de fazê-lo envolvem Má-fé. Por meio da autenticidade, a consciência não atinge a substancialidade de uma vez por todas. Essa substancialidade deve ser continuamente perpetuada e reassumida. A pessoa não pode simplesmente ser autêntica, ela tem de *ser autêntica*. Ou seja, tem que se esforçar continuamente para ser autêntica, sem nunca ser capaz de se tornar, – numa expressão em conformidade com a linguagem fenomenológica sartreana – uma “coisa-autêntica”. A autenticidade não é um fundamento permanente que alguém escolha estabelecer em determinado momento de uma vez por todas, mas fundamento metaestável, que a pessoa deve manter pela escolha constante de respostas autênticas à sua situação.

Compreende-se que a fenomenologia de Sartre fundamentalmente implicou a completa responsabilidade do sujeito humano por sua própria existência e revelou a dimensão ética total de sua filosofia. Condenados a ser livres, seres conscientes confrontam o mundo em termos de escolhas e decisões, e, assim, devem avaliar suas ações à luz dessa liberdade. Eximir-se da tarefa de avaliação é, uma vez mais, um tipo de Má-fé, uma vez que fazer isso envolve uma recusa a reconhecer o caráter distintivo da existência humana. A tarefa da fenomenologia, em contraste, foi precisamente combater essa recusa: despertar o Para-si para sua própria autorresponsabilidade. Contudo, o existencialismo sartreano incidiria em grave ilusão se pretendesse chegar a uma moral e talvez por isso Sartre nunca tenha escrito uma obra decididamente sobre uma “ética existencialista”⁵⁹. No contexto de *L'Être et le néant* nenhum juízo de valor seria possível ou, se preferir-se, todos os juízos de valor serão sempre possíveis, mas sem ser suscetíveis de qualquer justificativa, ou, se ocorrer alguma justificativa, proviria de razões extrafilosóficas, donde não se conseguiria conseqüentemente saber qual conduta revelaria a Má-fé e qual revelaria a autenticidade. Para tanto, Sartre invocou a “coragem” (EN, p. 550), que alguns autores, como Reimão, chamaram “conversão”, no meio de um destino absurdo.

Através da temática da conversão, Sartre procura definir a condição de possibilidade de toda a moral, por isso, a sua teoria da conversão integra-se no cerne do plano de uma filosofia moral, de uma moral ontológica, nunca levada a cabo; neste plano, a moral é concebida como possibilidade que o homem realizará convertendo-se. A conversão, para Sartre, equivale a recuperar para si a criatividade, pertença de Deus. A conversão, far-se-á através da reflexão purificante, a qual revela, por um lado, o valor absoluto do homem e, paradoxalmente, por outro, as suas absolutas contingência e Finitude. (REIMÃO, p. 411-412)

A *conversão*, portanto, é uma urgência: o homem, que é dado no ser, deve converter-se para salvar-se. Desse modo, parafraseando *L'Existencialisme est un humanisme*, a única esperança do homem estaria na conversão, e somente ela permitiria ao homem viver. É pela reflexão pura que o homem a alcançaria. Sartre anunciava já em *L'Être et le néant* esse papel para a reflexão:

⁵⁹ *L'Être et le Néant* foi concluído apresentando um conjunto de questões a respeito de valores e sua relação com nossa liberdade e prometendo dar-lhes respostas no plano da teoria ética, num estudo posterior. Sartre nunca escreveu este tratado de moral. Mas como se está percebendo nesta pesquisa, isso em nada impedirá de se compreender sua moralidade numa ética da autenticidade.

A reflexão pura, simples presença do para-si reflexivo ao para-si refletido, é, ao mesmo tempo, a forma originária da reflexão e sua forma ideal; é aquela sobre o fundamento da qual aparecerá a reflexão impura, e também aquela que jamais é dada a princípio, é aquela que é preciso alcançar por uma espécie de catarse (EN, p, 190).

Reimão apreendeu essas consequências e o que delas resulta:

Segundo *L'Être et le Néant*, o homem pode escolher existir na liberdade ou na alienação, isto é, viver segundo uma atitude de autenticidade ou segundo um atitude inautêntica; mas, a consciência, embora em *L'Être et le Néant* apareça claramente como um absoluto de existência e como um puro poder de neantização, o homem é aí apresentado sobretudo como uma liberdade que, a maior parte das vezes, se nega e fracassa como existência: a Má-fé prevalece sobre a autenticidade. Contudo, a liberdade autêntica deve tomar-se a si mesma com fim, assumindo a sua própria libertação. Deste modo, o acesso a autenticidade é anunciado em *L'Être et le Néant* como uma passagem da atitude natural à atitude moral sem a dependência da reflexão purificante; contudo, Sartre não diz concretamente, como vimos atrás, em *L'Être et le Néant*, em que é que consiste a conversão da liberdade, nem define o sentido que o homem deve dar à sua acção. Sartre reduziu aqui o empreendimento moral a uma perpétua tentativa de libertação da liberdade; mas uma liberdade que não se liberte senão em relação a si mesma e em função de si mesma mostra-se incapaz de decidir, pró ou contra, a autenticidade como valor supremo da vida humana; a liberdade deveria submeter-se às exigências de um critério superior; isto é, "uma moral supõe, não uma ontologia, mas uma metafísica". (REIMÃO, p. 394–395)

Em resumo, a questão básica revela que em Sartre as proposições morais não podem ser diretamente julgadas em termos de verdade e falsidade, como por exemplo, "x é (moralmente) bom" ou "y é (eticamente) verdadeiro", aqui as proposições dizem respeito ao mundo na maneira em que se pode supor que o são as proposições "x é vermelho" ou "y está correndo". Desta forma, não se revelaria em Sartre o que se pode chamar de conhecimento moral, e há então a possibilidade de que o próprio mundo tenha qualidades morais, nas mesmas condições das outras qualidades, como as cores; ou, ao menos, que os termos morais podem ser definidos exhaustivamente por conjuntos de termos incontestavelmente descritivos, de tal maneira que as proposições que usam tais termos, por força dessa transferência, sejam finalmente sobre, e apenas sobre, o modo de ser do mundo.

A posição sartreana sustentou que essas proposições não são absolutamente descritivas, que a função delas, seja qual for, não é, ou não é exclusivamente, fatos ou descrever coisas e eventos – expressar verdades morais – e sim a de expressar atitudes e sentimentos e louvar as coisas a que dizem respeito, persuadir outros a

tomarem atitudes positivas ou negativas diante dessas coisas, e semelhantes. Sendo assim, em Sartre, não há finalmente nada de cognitivo acerca das proposições morais; que, no melhor dos casos, pode-se dizer em que acreditam as pessoas que as utilizam, porém nada mais sobre se tal crença é verdadeira, pois verdade e falsidade não têm nele qualquer aplicação⁶⁰.

Embora a abordagem sartreana jamais tenha sido primariamente linguística, a posição com que se deve identificá-lo é a de um não-cognitivism qualificado. Ao menos não há fatos morais nem valores que objetivamente se prendam a coisas Em-si, e o engano ontológico da humanidade, segundo ele, foi precisamente o de pensar que havia tais fatos e valores. Ao mesmo tempo, porém, é muito claro que os valores surgem no mundo enquanto este é vivido, e que são inseparáveis dos significados que mantêm uno o mundo de alguém através das estruturas situacionais do Para-si.

Assim, com referência ao meu mundo (para qualquer “eu”), as proposições avaliadoras são tão descritivas quanto quaisquer outras utilizadas para caracterizar as situações vividas. Como se vê, elas devem ser invocadas nas explicações internas da ação humana, já que todas elas surgem em resposta a certas lacunas do mundo. Assim os valores, como lacunas, têm tanto fundamento objetivo nas coisas quanto as *negatités*. Recorde-se que também o *nada* foi, em princípio, excluído do Em-si. Pertencendo, pois, à mesma categoria do *nada*, os valores são tecidos na trama do mundo-para-nós. E na verdade seria impossível engajar-se num mundo sem valores de, pelo menos, este grau de objetividade, já que eles são gerados pela própria estrutura do engajamento. A consciência reflexiva, para Sartre, pode ser chamada adequadamente de consciência moral, pois não pode surgir sem revelar instantaneamente valores. Tendo em conta que a posição dele introduziu uma discreta complexidade, pois ele foi um não-cognitvta em relação ao Em-si e um cognitivista no que concerne ao mundo do Para-outros e, como afinal se está em ambos esses mundos ao mesmo tempo, ele revelou com isto a essência de uma moral ambígua.

Como foi visto, a consciência não tem outra realidade salvo a de ser Outro, ou seja, ela já pressupõe o ser para ser, o que equivale a dizer que não se nadifica mas

⁶⁰ Pode-se, portanto, classificar Sartre como um não-cognitivista na teoria ética.

é nadificada. Se o Para-si é alienado desde sua origem pelo Em-si e a ligação é constituída como desejo de ser, falta de ser, e um estado puro da liberdade é nada. Mas o nada não é, nem se nadifica, a liberdade pela liberdade, nesse caso, sem suas consequências práticas, só pode ser a passagem de uma alienação a outra.

Sartre provavelmente foi influenciado por Bergson nessa questão, onde em *Les deux sources de la morale et de la religion* a moralidade é refletida em termos de moral estática e moral dinâmica, para assim compreender tanta ambiguidade na moral do Para-si-em-si, pois assim foi colocada os tipos de moralidade:

Há uma moral estática, que de fato existe, num momento dado, numa sociedade dada, que se fixou nos costumes, nas ideias, nas instituições; o seu caráter obrigatório resume-se, em última análise, à exigência, pela natureza, da vida em comum. Por outro lado, há uma moral dinâmica, que é impulso, e que se liga à vida em geral, criadora da natureza que criou a exigência social. A primeira obrigação, enquanto pressão, é infra-racional. A segunda, enquanto aspiração, é supra-racional. Porém, a inteligência sobrevive. Procura o motivo de cada uma das prescrições, ou seja, o conteúdo intelectual; e, visto ser sistemática, crê que o problema é resumir todos os motivos morais a um único. Aliás, só tem o embaraço da escolha. Interesse geral, interesse pessoal, amor-próprio, simpatia, piedade, coerência racional, etc, não há qualquer princípio de ação de que se possa deduzir, aproximadamente, a moral geralmente admitida. É certo que a facilidade da operação e o caráter simplesmente aproximativo do resultado que dá deveriam avisar-nos contra ela. Se regras de conduta quase idênticas se tiram, bem ou mal, de princípios tão diferentes, é provavelmente porque nenhum dos princípios foi considerado naquilo que tinha de específico. O filósofo foi buscá-lo ao meio social, onde tudo se compenetra, onde o egoísmo e a vaidade estão libertos de sociabilidade: não admira então que encontre em cada um deles a moral que lá pôs ou deixou. Porém, a própria moral permanece inexplicada, visto que teria sido preciso penetrar na vida social enquanto disciplina exigida pela natureza, e penetrar na própria natureza enquanto criada pela vida em geral. Ter-se-ia, assim, chegado à própria raiz da moral, que o puro intelectualismo procura em vão. (BERGSON, 1978, pp. 223-224)

Pela citação acima, Bergson distinguiu dois tipos de moral: a moral “estática” que corresponde à sociedade “fechada”, na qual a obrigação representa a pressão que a sociedade, que visa somente conservar-se, exerce sobre o indivíduo por meio de um sistema de hábitos mais ou menos assimiláveis ao instinto. Esta pressão exprime-se através de um conjunto de prescrições sociais impessoais a que Bergson chamou o “todo da obrigação”. Por outro lado, a moral “dinâmica”, que remete para a sociedade “aberta”, caracteriza-se pela aspiração e o impulso: é a das grandes individualidades morais, dos santos, dos sábios e dos heróis que, ao transporem-se para a humanidade em geral num impulso de amor, lançam um apelo à consciência

de cada um e mobilizam as multidões, não por referência a uma doutrina, mas pela eficácia própria de uma emoção.

Se a moral estática é “infra-racional”, é porque se impõe ao indivíduo, devido à pressão da sociedade, antes de qualquer reflexão. A moral “dinâmica”, quanto a ela, é “supra-racional”, no sentido em que a emoção que propaga pode traduzir-se num número muito grande de ideias ou de teorias racionais.

Percebe-se assim que é recusada uma explicação puramente “intelectualista” da moral, ou seja, que afirme basear a obrigação numa prescrição da inteligência ou da razão (à maneira de Kant, por exemplo). É claro que a natureza dotou o homem da inteligência, tal como o animal do instinto. Daí a ilusão, adotada pela maioria das filosofias morais, de que a origem da obrigação está na razão e de que qualquer conduta moral deve poder ser reduzida a um motivo primeiro inteiramente racional. Porém, esta tentativa está voltada ao fracasso: com efeito, a ação não depende tanto da inteligência como da vontade. Nenhum ideal, seja ele qual for, pode, só por si, criar uma obrigação imperiosa. Só uma emoção, que se prolongue em impulso para a vontade, constitui uma força criadora capaz de nos fazer agir: haverá sempre uma grande distância, considerou Bergson, entre a adesão da inteligência a uma doutrina ou a princípios racionais e uma conversão da vontade. E por isso que o “puro intelectualismo” se condena a ignorar a essência da obrigação e a desconhecer a sua dualidade de origem na pressão social e no impulso de amor, como duas manifestações complementares da vida.

Durante boa parte do tempo, o homem faz escolhas com base em instâncias não plenamente conscientes. Claro, decisões fundamentadas em estratégias de raciocínio formal são possíveis, mas elas sempre devem ser cotejadas com a memória de eventos passados para a formulação de soluções voltadas à obtenção dos resultados desejados. Especialmente em situações de incerteza, sistemas como esses são extremamente úteis para se agir com perícia e rapidez. De fato, é bem mais “econômico” valer-se de determinados sinais que analisar algumas situações em todos os seus detalhes.

Em conformidade com o que escreveu Bergson, nos últimos anos, a capacidade de as emoções influenciarem nossas decisões racionais está no centro de intenso debate. Segundo o neurologista português António Damásio (1996), todos os dias realiza-se ações concretas nada abstratas, das quais tem-se plena consciência no plano das consequências pessoais e sociais. Além disso, à diferença do que afirmava Descartes, razão e emoção não são esferas separadas: ao contrário, a razão é guiada pela avaliação emocional das consequências da ação. Não há, portanto, dualismo nenhum entre mente e corpo: a atividade da mente não coincide com o raciocínio puro, e a do corpo não se limita à satisfação exclusiva das necessidades físicas. Essa separação é um mito. Em seu caminho evolutivo, afirmou Damásio, a mente construiu a si própria de maneira a melhorar as chances de satisfazer necessidades humanas físicas e psicológicas. Para isso, a mente deve receber informações das estruturas neurais que elaboram as respostas afetivas aos estímulos e ao conteúdo da memória.

Um modelo abstrato de decisão racional não é apropriado para uma pessoa que deve realizar escolhas o tempo todo. Na verdade, nem sempre se está em condições de escolher entre opções claras e, além disso, muitas vezes deve-se decidir rapidamente entre condutas diferentes. Para o pesquisador, então, é necessário identificar um equivalente fisiológico (que Damásio acreditou ser um “marcador somático”) apto a discriminar os diferentes comportamentos e a auxiliar o homem a esclarecer tanto a natureza das decisões quanto suas implicações psicobiológicas. Por exemplo, um filme de terror provoca reações nada frias ou meramente racionais. Elas são literalmente físicas. As mãos podem transpirar, e os músculos do rosto e do estômago, se contrair. A própria memória desses eventos é capaz de reativar intensas reações físicas, ou, ao menos, a lembrança dessas reações. Isso induz a crer que a urgência de formular uma decisão implica a ativação das representações de eventos similares que vivenciamos no passado. Essas lembranças, no entanto, não são vividas como experiências abstratas: estão impregnadas das emoções a elas associadas. Mas como é possível reviver eventos passados e quais as consequências emocionais e afetivas de nossas experiências anteriores?

Contra o lugar-comum de que seria melhor não se deixar levar pelas emoções, as memórias emotivas são essenciais para a decisão. No plano subjetivo, as emoções

sentidas colocam o homem em guarda contra as escolhas associadas às sensações negativas e o faz tender para aquelas ancoradas a sensações positivas. No plano fisiológico, no entanto, o indicador de emoções expressas (os marcadores somáticos) o faz prever, com ótima aproximação, as consequências emocionais de toda ação possível.

O projeto ético sartreano foi todo condescendente com a moral “dinâmica” bergsoniana e o que agora se revela em Damásio como a capacidade de as emoções influenciarem nossas decisões racionais (muito embora Sartre não ter assim se expressado, nem muito menos usado Bergson em justificativa de sua moral da autenticidade, nem muito menos reduzido sua teoria emocional à marcadores somáticos, como Damásio) mas aproximando-se os discursos ver-se claramente a aproximação dos argumentos em ser contrário a definição de extremidades e limites da ética. Como já explanado, Sartre insistiu, que a normatividade ética é provisória, que o singular é inacessível pelos preceitos éticos universais, que o futuro é imprevisível e sendo assim precisa-se aceitar o excesso, a gratuidade, além de moderação e o dever. O discurso sartreano acreditou que a ética como sistema e normatividade geral termina onde começa a singularidade. Ele reconheceu uma espécie de metaprudência no comportamento humano diante do Para-si, devendo-se encarar a realidade sem se saber o que fazer, nem prevendo a realidade, já que não há regras a seguir. A metaprudência que se indica aqui no discurso sartreano é a sagacidade de se mover, de existir em um mundo onde não há mais acordo sobre a boa vida, porque há muitas boas vidas concorrentes.

Em oposição a Kant, Sartre sublinha que todos estão condenados a correr o risco de uma decisão que, por mais que empenhe o homem enquanto homem e não enquanto indivíduo isolado, nunca é a única válida, e, portanto, é sempre contestável. Quando afirmou “Sou, desse modo, responsável por mim mesmo e por todos e crio determinada imagem do homem por mim mesmo escolhido; por outras palavras: escolhendo-me, escolho o homem” (EN, p. 20), segue-se que, não se trata de respeitar o homem enquanto homem, já que o homem enquanto homem é uma abstração, ou, no melhor dos casos, se entende por isso uma certa essência ideal da humanidade, sendo uma pura possibilidade que corresponderá talvez à humanidade futura, mas que não faz mais do que mistificar a verdade sobre o homem de hoje. O

homem não vale apenas o que vale o seu mundo, o que valem os seus atos ou o que valem as relações humanas de que faz parte: ele confunde-se com a sua situação. Julgá-lo ou respeitá-lo independentemente desta situação é não só impossível, mas (ainda que fosse possível) imoral.

Outra razão filosófica para rejeitar o “humanismo abstrato” de tipo kantiano é relativa ao conceito de dever, pois se não for o ideal da autenticidade, então é o da libertação universal ou do reconhecimento recíproco das liberdades que impede o homem de escolher “seja o que for”. Mas não poder (moralmente) escolher seja o que for e agir conformemente ao dever são duas coisas diferentes. Sartre assim revelou-se defensor demasiado da espontaneidade do agir para aceitar o rigorismo kantiano.

A aspiração ética em Sartre deseja uma ordem objetiva, enquanto desejo de se realizar numa vida boa; e isso depende de uma sabedoria prática (*φρόνησις*), que, em ruptura com qualquer concepção normativa da moral, encontra a regra na deliberação pela qual cada um se esforça por dirigir a sua vida, em conformidade com um ideal de autenticidade já explicado. Ideal este que revela que o desejo de ser sua própria fundação pertence à imediata estrutura ontológica do Para-si, e, portanto, o Para-si não pode abandonar este desejo.⁶¹

⁶¹ Diante desta revelação, há que se fazer uma distinção entre Sartre e Heidegger nesta questão. Heidegger fez um alerta em sua *Brief über den Humanismus* a Jean Beaufret e a todos aqueles que ainda acreditavam, incluindo Sartre, que o Para-si, busca um fundamento, uma essência, como bem se sabe na famosa frase de Sartre “a existência precede a essência” (EH, p.18). Para ele, quando Sartre inverteu a formulação metafísica, continuou metafísico porque existência continuou sendo conceituada como atualidade e essência como possibilidade, caminho seguido pela história metafísica do ocidente. Para ele, Sartre ainda deixou intocado o ponto mais importante da questão, mantendo a interpretação do homem como uma substância. Para Heidegger a existência possui outro significado: “A essência do ser-aí, reside em sua existência... O homem desdobra-se assim no seu ser (west) que ele é o “aí”, isto é, a clareira do ser. Este “ser” do aí, e somente ele, possui o traço fundamental da existência, isto é, significa o traço fundamental da in-sistência ex-stática na verdade do ser. A essência ex-stática do homem reside na sua ex-sistência, que permanece distinta da existência pensada metafisicamente (HEIDEGGER, 2005. p. 26)”. A problemática da filosofia heideggeriana é ontológica. Preocupou-se com o esquecimento do ser e procurou, através de seu questionamento, remover os escombros que o relegaram a essa condição. Percebeu que, visando o ser, destacava o único ente que a ele tem acesso – o homem, isto é, o *Dasein*. Para ele há um processo de mútua e constante implicação entre o ser e o *Dasein* que justifica uma analítica da presença (ser-aí) tendo em vista uma ontologia fundamental. Esta intenção foi o fio condutor de *Sein und Zeit* e uma crítica a toda deformação filosófica que se autoproclama “humanista”. Heidegger examinou o mundo e descobriu que não é simplesmente um horizonte em que os seres são encontrados, mas uma matriz de relações em que eles têm significado. O homem nunca está solitário no Mundo. Ele ex-siste com outros homens e essa estrutura interligada é a base de toda a empatia. O homem não é a fonte do seu próprio Ser, mas descobre-se, por assim dizer, “lançado” no seu mundo. Não é independente de outros seres, mas está, pelo contrário, relacionado com eles e depende deles para ser o que é. Essa dependência é tão profunda que o homem tende a tornar-se absorvido em outros seres, a “cair” entre eles em tal grau que esquece até a sua abertura para o Ser, o seu verdadeiro eu. Na sua condição cotidiana, o homem é normalmente vítima dessa “queda”, colhido na subserviência a tudo o que os outros dizem e fazem.

O homem busca o ser às cegas, ocultando de si mesmo o projeto livre que constitui esta busca; faz-se de tal modo que seja esperado pelas tarefas dispostas ao longo de seu caminho. Os objetos são exigências mudas, e ele nada mais é em si do que a obediência passiva a essas exigências. A psicanálise existencial irá revelar ao homem o objetivo real de sua busca, que é o ser como fusão sintética do Em-si com o Para-si: irá familiarizá-lo com sua paixão. (EN, p 764)

Assim sendo, parece difícil proceder ao exame da autenticidade sartreana sem fazer referência aos indivíduos que as encarnam de maneira exemplar e que se podem indicar como modelos. Esta indissociabilidade da autenticidade e do homem autêntico tem a ver com o enraizamento do objetivo ético na práxis: Aristóteles estabelece, assim, um laço estreito, no livro VI da *Ética a Nicômaco* (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*), entre a sabedoria prática e o homem prudente, o próprio sábio⁶². Para Sartre (em conformidade com o que foi exposto aqui de Bergson) a autenticidade não é simplesmente uma questão de uma pessoa reconhecer que não existem desculpas para suas ações, ela precisa resistir por um ato de vontade a qualquer desejo para a desculpa e essa resistência conseqüentemente encontra-se no campo da sabedoria prática (*φρόνησις*), acima identificada.

Assim, convém recorrer à autoridade do exemplo, em vez de uma determinação conceitual da moralidade, que implicaria a possibilidade de encarar a totalidade dos casos particulares. O sábio dá o exemplo da virtude (em Aristóteles) e da autenticidade (em Sartre), que só se adquire pela educação; o problema da autenticidade passou a ser o da educação, daí a reflexão convocada por Sartre em sua *Psicanálise Existencial*

Com efeito, não convém catalogar a lista das condutas, tendências e inclinações, mas, outrossim, é preciso decifrá-las, ou seja, saber interrogá-las. Tal investigação só pode ser levada a cabo segundo as regras de um método específico. É este método que denominamos psicanálise existencial. [...]

O objetivo da psicanálise é decifrar os comportamentos empíricos do homem, ou seja, clarificar ao máximo as revelações que cada homem contém e determiná-las conceitualmente.

[...]

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. Uma vez que o método busca uma

Para Heidegger, sem dúvida, a subserviência à multidão é profunda e o ser humano vive como se fosse eterno, dominado pelo impessoal, livre da responsabilidade pelas decisões que faz algo com a vida.

⁶² In: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 2001.

escolha de ser, ao mesmo tempo que um ser, deve reduzir os comportamentos singulares às relações fundamentais, não de sexualidade ou de vontade de poder, mas sim de ser, que se expressam nesses comportamentos. (EN, p. 695-673)

Mas a educação proposta por Sartre passa longe de um academicismo ou intelectualismo, como bem explanou Cox:

Se a busca pela autenticidade fosse, necessariamente, um projeto intelectual, então somente as pessoas educadas buscariam a autenticidade, o que não é, absolutamente, o caso. A história mostra que as pessoas que não estudaram lutam para assumir suas liberdades, assim como mostra que um especialista na teoria do existencialismo pode ceder à não-autenticidade do anti-semitismo. Apesar de a busca pela autenticidade não precisar ser, necessariamente, um projeto intelectual, algumas pessoas são, no entanto, inspiradas a buscar a autenticidade como um resultado direto do estudo do existencialismo. Estudar o existencialismo realça as verdades existenciais, expõe a Má-fé e enfatiza a necessidade da liberdade e responsabilidade. Estudar o existencialismo pode ser um processo de profunda iluminação pessoal que influencia totalmente a natureza da pessoa e seu lugar no mundo. Numa época quando a filosofia é, muitas vezes, considerada simplesmente como um assunto acadêmico, juntamente com outros tópicos acadêmicos, a reivindicação de que um profundo desenvolvimento pessoal pode resultar do estudo da filosofia é grandiosa. (COX, p. 184)

Até porque, como já visto em Bergson, a inteligência pode, evidentemente, explicar, mas não convencer, incitar a agir; a moral é uma questão de vontade e de emoção e não de entendimento puro. Uma moral dinâmica, aberta, criadora, a dos místicos e dos santos, opõe-se à moral estática e fechada do entendimento e da sociedade.

IV – TEORIA DAS EMOÇÕES E PSICANÁLISE EXISTENCIAL

Quando se observa as críticas às ideias de Sartre em TE e ETE, talvez pelo seu esquematismo ou síntese exagerada (devidamente corrigidas em SN), muitas vezes esquece-se que existe um princípio fenomenológico sob o qual se ergueu toda a pesquisa sartreana e pela qual, coerente com este fundamento, ele construiu sua teoria da facticidade da liberdade: a intencionalidade. Se se quer discutir a intencionalidade da consciência, então as críticas devem ser dirigidas à Husserl, foi ele quem trouxe a discussão da totalidade e autonomia da consciência, como já analisado aqui. Sartre, a partir dos princípios básicos da fenomenologia, já assegurados por Husserl, encadeou uma série de deduções e as aplicou no mundo, trazendo deste mesmo mundo as induções que comprovassem a teoria husserliana da intencionalidade, e tudo isso o fez chegar na liberdade como definição do modo não mudando de ser do Ser Humano.

A facticidade da liberdade, promoveu em Sartre, a necessidade de oferecer uma filosofia em sentido pleno, com concretas dimensões práticas e operacionais. Ao falar, pois, de liberdade, se depara uma filosofia da história, uma metafísica, uma antropologia, uma ética, assim como com propostas concretas nos campos práticos indicados. Isto pode dar a impressão de que sua proposta de psicanálise se apresentou como um sistema ao estilo hegeliano. Mas isso é falso. Sendo a sua afirmação central a existência de sujeitos livres e criadoras, ela introduz no coração dessas estruturas um princípio de imprevisibilidade, que desloca toda vontade de sistematização definitiva. Quem pretender construir em torno do sujeito um aparato de pensamento e ação que funcione como um distribuidor automático de soluções e de palavras de ordem já reduziu a objeto aquilo que por princípio é inobjetével, não-inventariável, e não se deixa reduzir a uma definição, por ser a originalidade criadora, a novidade sujeito e situação histórica e, em suma, as perspectivas abertas, o que indica a presença e a vocação dessa existência superior que o sujeito implica. Esta abertura inesgotável faz com que nem sequer se possa falar, a rigor, de psicanálise, como se se tratasse de área do conhecimento da psique, pois são muito diversas as perspectivas das quais se pode abordar a realidade pessoal, embora se dê finalmente a convergência de todos eles nessa afirmação do sujeito como um *prius* ontológico e moral. Mas, sem ser um sistema, a psicanálise existencialista não se reduz a uma

atitude genérica e desestruturada: é filosofia que não recusa a sistematização nem o uso disciplinado dos instrumentos conceituais. É filosofia aberta, é fenomenologia, é metodologia, pois combina a fidelidade a certo absoluto humano com experiência histórica progressiva.

A Psicanálise sartreana nega que situações objetivas, ou motivos subjetivos conduzam jamais realmente à ação, como a psicologia acreditava até seu ETE e EN, onde as condutas humanas eram resultadas de uma determinação objetiva em um fundo psíquico subjetivo. Para Sartre, a situação objetiva nos leva a agir somente na medida em que se apreende, e a própria apreensão de uma situação objetiva é determinada por uma livre escolha de fins. Analogamente, as emoções só podem ser consideradas móveis num sentido derivado, uma vez que as mesmas só têm o peso que lhe é dado. **Não somos joguetes de nossas emoções; é o Ser Humano que as escolhe.**

É óbvio que as emoções, em certo sentido existem realmente. O erro está em considerá-las como “pequenas entidades psíquicas habitando a consciência” (EN, p. 682) e exercendo uma influência causal original, e não como manifestações de uma opção anterior. É também óbvio que há situações objetivas, ambientais. O erro consiste em acreditar, ou que essas situações objetivas podem induzir o Ser Humano a agir independentemente do modo como a consciência reflexiva ou deliberativa as apreende, ou então que a consciência simplesmente espelha uma realidade já estruturada. Afirmar que o mundo espelha a consciência, estaria mais perto da verdade do que dizer que a consciência espelha o mundo; e é, evidentemente, a percepção pessoal do mundo, não o mundo em si, que determina efetivamente o comportamento.

A deliberação, para Sartre, é apenas uma “apreciação dos meios em relação a fins já existentes” (EN, p. 549). “Todavia, essa apreciação objetiva não pode ser feita senão à luz de um fim pressuposto e nos limites de um projeto do Para-si em direção a esse fim” (EN, p. 551). “Numa palavra, o mundo só dá conselho quando interrogado, e só se pode interrogá-lo para um fim bem determinado. Por isso, a apreciação objetiva, longe de determinar a ação, aparece apenas no e pelo projeto de uma ação’ (EN, p. 554)

A causa verdadeira, o motivo real do comportamento humano é, assim, um projeto original de auto escolha livre no momento em que se destaca do Em-si para criar seu próprio mundo. E é em termos desse projeto original de ser e somente dele, que o comportamento recebe sua explicação última. “Hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica” (EN, p. 685) são “os grandes ídolos explicativos de nossa época” (EN, p. 685), mas não explicam nada. A única causa genuína do comportamento humano é o projeto fundamental de ser do indivíduo. E esse projeto é uma opção, não um estado; não está enterrado nas trevas do inconsciente. É antes uma determinação livre e consciente de si mesmo.

Cumprir tomar todo cuidado para evitar falsas interpretações. A liberdade para Sartre não consiste, como consistia para Dostoievski, em mero capricho. O projeto de ser do indivíduo, fundamental e livremente escolhido, exprime a “totalidade de seu impulso em direção ao ser, sua relação original para consigo, com o mundo e com os outros” (EN, p. 689). O homem, disse Sartre, é uma totalidade e não uma coleção. Um ato de capricho com o qual o indivíduo contraria sua opção original e torna sua conduta inexplicável é totalmente impossível. Pelo contrário, dado o conhecimento do projeto fundamental de ser de um indivíduo, é possível compreender “a mais insignificante e mais superficial de suas atitudes” (EN, p. 696).

Segundo Sartre, “é ao nível da escolha do próprio Adão (...) que se situa o problema da liberdade” (EN, p. 577), não ao nível da opção ou não, por parte de Adão, de comer a maçã. Dada a escolha de si mesmo, por parte de Adão, este só poderia comer a maçã. Ademais, para Sartre, uma opção subsidiária diferente, de Adão, implicaria outro Adão, que por sua vez implicaria outro mundo. A escolha de si, do indivíduo, naturalmente está sujeita a mudança em momentos de Angústia.

Outra falsa interpretação (já analisada no Capítulo II) a ser evitada, consiste em confundir a consciência que faz a escolha de um projeto inicial ou fundamental de ser com a consciência reflexiva ou deliberativa, que é subsequente a essa escolha. Sartre não aceitou a divisão freudiana do Eu em consciente e inconsciente. Ele mesmo, porém, distinguiu entre o que denominou consciência “reflexiva” e o que denominou consciência “pré-reflexiva” e insiste que é ao nível da segunda que as escolhas

fundamentais de si mesmo são feitas. É preciso insistir em que não se trata absolutamente de uma opção deliberada. E isso, não porque ela (a opção fundamental) seja menos consciente ou menos explícita que uma deliberação, mas, porque ela é o fundamento de toda deliberação e “uma deliberação requer uma interpretação a partir de uma opção original” (EN, p. 569).

Segue-se daí que a deliberação voluntária é sempre falseada. Quando delibero, “a sorte está lançada”, se me encontro deliberando, “é simplesmente porque entra no meu projeto original dar-me conta dos motivos de minha conduta ao invés de o ser por tal ou qual outra forma de descoberta (pela paixão, por exemplo, ou muito simplesmente pela ação” (EN 556-557). Evidencia-se facilmente que Sartre foi mesmo mais longe que Freud no que concerniu à ineficácia real da consciência reflexiva.

Sartre reconheceu, porém, que a consciência reflexiva pode decidir a se postar em oposição à consciência não reflexiva e que, às vezes, ela pode efetivamente obstruir os objetivos da consciência não reflexiva, exatamente como o fez Freud reconhecendo que o ego pode impor-se ao id e assim alterar o comportamento do indivíduo. Para explicar esses fatos sem comprometer sua crença na ineficácia última da consciência reflexiva, Sartre raciocinou como segue: Um homem, disse ele

pode tomar decisões voluntárias em oposição aos fins fundamentais que escolher. Essas decisões só podem ser voluntárias, isto é, reflexivas (...). Assim, por exemplo, (...) posso (...) decidir corrigir-me de minha gagueira. Posso mesmo conseguir corrigir-me (...). Bastará, com efeito, que eu utilize meios técnicos para obter resultado (...). Mas esses resultados apenas deslocarão a enfermidade que sofro; uma outra nascerá em seu lugar, exprimindo, a seu modo, o fim total que persigo (...). Essas curas são como a cura da histeria por tratamento elétrico. Sabe-se que essa medicação pode acarretar o desaparecimento de uma contração histérica da perna, mas ver-se-á, algum tempo depois, a contração reaparecer no braço. A cura da histeria só pode produzir-se em totalidade, pois a histeria é um projeto totalitário do Para-si (EN, p. 580).

A prova conclusiva de Sartre, de que a conduta do indivíduo é totalmente determinada por uma escolha livre, pré-reflexiva ou não reflexiva, de si, é, naturalmente, a experiência da Angústia, em que o indivíduo se vê compelido a reconstituir seu ser em extremo isolamento e sem auxílio exterior. Mas ele ofereceu ainda três argumentos adicionais. Um deles está contido no juízo: “Uma deliberação requer uma interpretação em termos de uma opção original”. Isso significa que, se um

indivíduo está tentando decidir entre ser médico ou advogado, sua decisão final só pode ser explicada na suposição de que há um valor ou desejo envolvente que guie o processo de deliberação. Na publicação *L'Existencialisme est un humanisme*, Sartre narrou como um rapaz lhe foi pedir conselhos durante a Guerra. Queria saber se devia ficar na França, com sua mãe, que não tinha outro meio de sustento, ou deixar a França para se engajar nas forças francesas livres no estrangeiro. Sartre disse que não aconselhou o rapaz porque uma pessoa não pode decidir por outra, da mesma forma como o indivíduo não pode decidir por si ao nível puramente reflexivo da consciência. O jovem, disse ele, já se tinha resolvido, era em termos de sua opção original, que ele escolhera um conselheiro.

O segundo argumento é baseado no

aparecimento frequente de conversões que me fazem metamorfosear totalmente meu projeto original. Essas conversões, que não foram estudadas pelos filósofos, inspiraram amiúde os literatos. Lembremo-nos do instante em que o Philoctetes de Gide abandona até seu ódio, seu projeto fundamental, sua razão de ser e seu ser; lembremo-nos do instante em que Raskolnikoff decide se entregar (EN, p. 586).

Esse argumento parece indicar que, quando se repudia totalmente os próprios valores constitutivos e se forja uma personalidade inteiramente nova, um Eu nu, vazio, acaba efetuando a escolha. Em outras palavras, as conversões radicais existem realmente e não podem ser explicadas como produtos de deliberação racional, paixão ou circunstâncias ambientais.

O terceiro argumento se baseou no sentimento duplo da Angústia e da responsabilidade. Para a maioria das pessoas, "consciência" significa o que Sartre chama de "consciência reflexiva", e elas poderiam muito bem sustentar que, se não estão conscientes de ter feito uma escolha de si própria ao nível da consciência reflexiva, então não se pode estar consciente disso de maneira nenhuma. Ademais, ao nível da consciência reflexiva, não se está consciente de se escolher. Para a maioria, ou senso comum, à consciência reflexiva, nosso comportamento aparece determinado, em grande escala, pela emoção e pelas circunstâncias do meio. Em Sartre "temos consciência plena da opção que somos. E se se objeta que seria preciso (...) ter consciência, não de ser-escolhidos, mas de nos escolher a nós mesmos

responderemos que essa consciência se traduz pelo duplo "sentimento" da angústia e da responsabilidade" (EN, p. 572).

Por senso de responsabilidade, Sartre entendeu a consciência de ser "o autor incontestável do próprio ser". O sentimento de Angústia é a percepção, "quer em surdina, quer em plena força", de que uma metamorfose abrupta do projeto inicial é sempre possível. Ora, para a pessoa que conheceu a experiência da Angústia em toda a sua intensidade, não pode haver dúvida, segundo Sartre, de que se é o autor livre de sua própria conduta afetiva ou que se pode, mediante uma subsequente livre opção, mudar completamente o projeto inicial. Sartre quase chegou a definir a experiência da Angústia como aquela que traz a percepção desses fatos à superfície aberta da consciência, quase. Mas como é que alguém, que não teve pessoalmente a experiência da Angústia em toda a sua intensidade, poderia saber se aquilo é possível?

A resposta de Sartre não é tão clara quanto se desejaria, mas parece ser a seguinte: A percepção pré-reflexiva ou não reflexiva da Angústia e da responsabilidade se manifesta à superfície da consciência, no sentimento de orgulho ou vergonha, ou seja, no engajamento emocional; e é perfeitamente claro, mesmo à consciência reflexiva, que, repetidamente, as pessoas se orgulham ou se envergonham de traços de seus comportamentos que não escolheram a esse nível da consciência, em síntese, as emoções são respostas da consciência à Angústia.

Depreende-se isso da sua defesa da fenomenologia emocional. Como analisado anteriormente, Sartre opôs-se à definição intropescionista das emoções (as emoções como estados de consciência internos) e à posição behaviorista (as emoções como resposta a um estímulo). Ele notou igualmente que a análise comportamental ou fisiológica não dá conta da experiência da emoção: é o sujeito em totalidade e não o corpo que é comovido. Sartre, então, propôs uma teoria fenomenológica das emoções, baseada na nossa experiência consciente do fenômeno, o que, justamente, é posto entre parênteses pela abordagem científica natural. Para ele, as emoções são respostas ativas, que têm algo a ver com os fins, permitindo "transformar" a situação que o sujeito não pode resolver de outro modo.

Segundo a exposição até aqui, Sartre se distanciou de uma psicanálise segundo critérios de cientificidade natural, que oferece um método experimental pensado através de requisitos científicos de demonstratividade, previsibilidade, fiabilidade etc. “Eles (psicólogos) querem estar diante de seu objeto como o físico diante do dele” (ETE, p. 13). Por consequência, o psicólogo acaba por retirar de sua investigação aquilo que mais interessa ao fenomenólogo: a significação. “Todo fato humano é por excelência significativo” (ETE, p. 25). Contudo, há que se ressaltar que a psicologia fenomenológica de TE e ETE, que operava dentro de uma postura de cientificidade ainda marcadamente husserliana, dentro do plano do conhecimento – como já explicitado, foi reconsiderado em QM: “Para nós, o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça na sua objetivação” (QM, p. 151-152).

Nesta obra, Sartre se empenhou na compreensão desta ambição “científica” husserliana, devendo a mesma ser situada e subordinada, ainda que não superada completamente, se se quiser tomar, em todo o seu alcance, as consequências de seu pensamento. Além disso, o projeto de uma psicanálise sartreana, justamente porque existencial, perderia a sua maior originalidade se se deixasse enredar na ideia de uma psicanálise científica que acreditasse no estudo de um Ego contido num sujeito, como se a consciência tivesse em si um ser próprio que não é afetado pela redução, que permanecesse como “resíduo fenomenológico”: “Eu sou para mim mesmo e estou-me dado constantemente, através da evidência de experiência, como *eu próprio*. Isto é válido tanto para o *ego* transcendental (mas também, em paralelismo, para o psicologicamente puro) como para o *ego* em qualquer outro sentido. (CM, p. 107).

Como tantos descobrem na Psicanálise, o problema crítico é sempre o de saber se a lei geral pode ou não ser aplicada a uma pessoa dada, nesse momento dado da sua história. Esse é o calcanhar de Aquiles de todas as leis gerais usadas para explicar os Seres Humanos individuais e é frequentemente um ponto que se passa por alto nas crenças demasiado simplistas e apressadas, na abordagem especial da ciência.

Sartre tampouco aceitou qualquer “explicação” em termos de determinismo pelo passado. Sartre foi demasiado inteligente para não saber que se está todos

sujeitos a influências determinantes, em todo e qualquer ponto. Existe determinação, pelo nascimento, para uma certa família de um certo status cultural e econômico; determinação pelos corpos, pelas necessidades instintivas, pelos traumas emocionais passados e assim por diante, *ad infinitum*. A única dificuldade, argumentou ele, é que nenhuma dessas explicações nos elucida o que se quer saber — por que uma certa pessoa, como Flaubert, num certo ponto da sua história, decide tornar-se escritor. E por que ela afirma essa decisão de mil e uma maneiras e graus diferentes, em mil e uma ocasiões diferentes? A realidade humana, insiste Sartre, identifica-se e define-se pelos fins que persegue (EN, p. 682), não pelas alegadas “causas” hipotéticas no passado.

Além disso, não se pode explicar a pessoa pelo recurso a discorrer sobre o meio. Sartre insiste em que o meio só pode atuar sobre o sujeito na medida exata em que este compreende aquele, em que o sujeito transforma o meio numa situação (EN, p. 700). Sartre quis dizer com o termo “compreende” que o indivíduo tem um relacionamento significativo com esse “meio”, essa situação presente.

O psicanalista, prossegue Sartre,

a cada vez, terá de reinventar uma simbólica, em função do caso particular sob consideração. Se o ser é uma totalidade, não é concebível, com efeito, que possam existir relações elementares de simbolização (fezes = ouro, alfineteira = seio, etc.) que mantenham uma significação constante em cada caso, ou seja, que permaneçam inalteradas quando passamos de um conjunto significante a outro. (EN, p. 701)

Sartre considerou também que a divisão da pessoa em ego e id não ajuda. Uma pessoa só é o seu id quando adota uma atitude passiva em relação a ele, isto é, em relação às chamadas forças inconscientes, impulsos etc. que Freud postulara.

Em todos estes pontos básicos, Sartre, como os demais psicólogos fenomenológicos, se alinha firmemente do lado das psicologias da “compreensão”, em vez das psicologias da “explicação”. Entretanto, a psicologia existencial não é, em absoluto, uma anarquia ou uma forma de misticismo, ela tem seus princípios e sua estrutura, está toda envolta em princípios fenomenológicos.

O princípio central da psicanálise existencial não será a libido, ou a vontade de poder, mas a escolha de ser do indivíduo. A meta da psicanálise existencial é redescobrir, através desses projetos empíricos, concretos, o modo original em que cada homem escolheu o seu ser (EN, p. 731). E ainda: A psicanálise existencial é um método destinado a trazer à luz, numa forma estritamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz uma pessoa (EN, p. 702).

Como já discutido aqui, ao se admitir que um Ser Humano é uma totalidade, argumentou Sartre, é óbvio que não se pode chegar a essa totalidade somando, simplesmente, diversas parcelas. Encontra-se, antes, numa escolha de um caráter inteligível, visto que não se é mais do que a escolha do seu próprio Eu como uma totalidade num relacionamento concreto com o mundo (EN, p. 730).

Em QM, a existência é uma possibilidade superior que se oferece a todo homem, em toda época e toda cultura, e exige, para ser alcançada, a decisão de romper com os automatismos e as ligaduras que a entram, e de responder ao chamado de exigências que põem o Ser humano à altura da sua liberdade. Este chamado encontra sempre resistências e dificuldades que tentam permanentemente a cada um (indivíduo, grupo, época) a se manter em níveis infra pessoais de existência.

Sartre conclui QM, pela necessidade de um método que seja ao mesmo tempo progressivo e regressivo, isto é, que tanto parta do dado individual e empírico na direção da totalização que é estabelecida assim através das mediações necessárias, quanto dessa síntese final no sentido do dado individual para esclarecê-lo devidamente. Ao mesmo tempo que se explica o indivíduo, por exemplo, pela época e a estrutura social em que vive, explica-se estas pelos seus projetos existenciais, isto é, pelas práxis individuais. O método, portanto, é analítico-sintético: é um vai e vem contínuo e auto esclarecedor.

Por isso, ante a realidade da história humana, com as suas grandezas e misérias, as suas possibilidades e inevitáveis condicionamentos, a psicanálise existencial rechaça o otimismo impaciente da ilusão liberal ou revolucionária, e o pessimismo impaciente dos fascismos, e define a sua posição como otimismo trágico:

sim, otimismo, pela possibilidade permanente de se decidir em favor da existência pessoal; mas trágico, pela consciência das dificuldades que ameaçam essa decisão, e de que essas dificuldades nunca serão desembaraçadas do todo.

A psicanálise sartreana é uma tomada de posição filosófica, antropológica, ética e política, que pretende reivindicar a centralidade do Ser humano, situando a existência humana no mundo, sem romper a sua pertença e a sua comunhão fundamental com ele, mas também sem reduzi-lo aos níveis inferiores da existência pessoal. Se a expressão da primeira dimensão da psicanálise existencial é o otimismo trágico, torna-se patente uma tarefa: não se trata de denunciar regressivamente as escolhas passadas do sujeito, sonhando com inexistentes paraísos futuros, e sim de resgatar as melhores inspirações do mundo, para pô-las efetivamente a serviço da humanidade, daí também sua dimensão política.

Diante de um Ser Humano político, a existência das emoções não possui a capacidade de obscurecer a consciência, não tende de maneira característica a promover a irracionalidade do juízo e da ação, não é sofrida ou suportada passivamente, muito menos possui conexões com condições corporais e fisiológicas de forma direta, pois da ontologia sartreana (e para ele sua ontologia é o fundamento de toda analítica do Ser) sua descoberta da facticidade da liberdade, da concepção do sujeito humano absolutamente livre, defendida em EN, a emoção não é efeito consciente ou o correlato de uma ocorrência fisiológica, nem um mecanismo comportamental, mas um modo específico de consciência de objetos nos quais o mundo e os indivíduos, são apreendidos como possuindo qualidade a um tipo específico.

As emoções não são tão bobas ou sem sentido, e embora, é claro, algumas venham acompanhadas de fortes reações corporais, as emoções em si são muito mais do que sentimentos e durante um longo período de tempo podem persistir com poucas explosões de sentimentos como tais. De fato, até mesmo os sentimentos estão sujeitos à interpretação das emoções que os acompanham. Se são agradáveis ou desagradáveis, por exemplo, isso vai depender das emoções às quais esses sentimentos estão ligados: as mesmas sensações de ardor que são deliciosas no amor ficam desagradáveis no medo não desejado. As emoções não são sentimentos,

mesmo quando a eles estejam ligadas. A emoção em si é uma forma de inteligência, é uma inserção política do sujeito no mundo, um conjunto de julgamentos, uma maneira de ver o mundo. A grande revelação de ETE e EN foi justamente de que a emoção pode durar anos, uma vida inteira até, na efetivação ou desvio de um projeto original.

O amor, como o ódio e a raiva, leva dentro de si a força para durar; é intratável, teimoso, exigente. O amor, por ex., não é só um episódio sentido fisicamente, não entra assim fácil na consciência. O amor, como toda sua carga emotiva, é um produto da vontade, e nesse desejo do amor a ideia de um romance passageiro é impensável.

No curso dos engajamentos práticos comuns, o homem vive emocionado, vive sendo interpelado a agir, como quando se vê algumas pessoas como necessitando-de-ajuda, o bonde como precisando-ser-apanhado, o fogo como precisando-ser-aceso (TE, p. 71-72). As qualidades emocionais, sugeriu Sartre, distinguem-se das demais qualidades especificamente por suspenderem ou promoverem o abandono da ação prática, ou por permitirem organizar o mundo do sujeito, aliviando o mesmo do peso da facticidade da liberdade, daí a melancolia, o medo, o aborrecimento. De qualquer maneira, as emoções sempre permitirão o autoconhecimento, seja porque promovem a auto ilusão ou a superação da Má-fé. Todas as emoções já trazem dentro de si gosto e interpretação, julgamento de valores ou estimativas de significados. Não são apenas agradáveis ou desagradáveis, mas *significativas*.

Um exemplo simples desse entendimento pode ser encontrado no orgasmo. O significado de sensações tão poderosas, mesmo naquele momento, depende inteiramente do contexto em que acontecem. Um orgasmo espontâneo no meio de um exame médico não é uma experiência agradável; um orgasmo induzido pelo estupro é uma experiência penosa. Já no contexto onde a performance sexual é preocupação maior, um orgasmo durante uma relação sexual pode ser agradável porque é principalmente uma vitória, porque era esperado.

Novamente, o Eu não é alguma coisa dada, herdada ou um lugar na sociedade, e sim uma criação, uma combinação do que se faz ou do que se fêz, o que se pensa e diz sobre si próprio e o que outros pensam e dizem de nós. O Eu sartreano, em

outras palavras, é notoriamente *subdeterminado*, no sentido de que quem ou o que se é seja sempre uma questão aberta, daí a emoção, que está sujeita a este Eu, ser uma maneira de ver o mundo. Num só dia pode-se fazer muitos papéis, múltiplos, cada um com seu próprio Eu (pai, filho, professor, estudante, amigo, inimigo, intruso ou centro de atenções).

Dentro dessa confusão e conflito ocasional de papéis, tenta-se escolher os nossos Eus “verdadeiros”, dando prioridade uns sobre outros, negando este ou aquele (“Eu estava fora de mim ontem à noite”) inteiramente. Mas, nessas questões, em raras ocasiões há uma escolha “certa”; não há Eu “verdadeiro” que domine todos os outros e, mesmo que um Eu, um conjunto de papéis dominassem, a identidade seria sempre uma escolha, sempre uma opção, sempre menos que um Eu, que é apenas dado.

O Eu é sempre muito mais que a soma dos seus fatos, além de ser definido não só por um lugar no mundo, mas também como se pensa a própria decisão de reagir a esse mesmo mundo.

A compreensão de que a multiplicidade se encontra tanto nas divergências entre pessoas que se reconhecem distintas em suas interioridades, como também dentro de uma mesma personalidade gerou críticas ao Eu sartreano⁶³, pois em um extremo de inventariança de Eus, a personalidade pode se tornar “pastiche”, significando que a pessoa seria um camaleão social, que age com seu pleno potencial em cada situação distinta. E nesta personalidade, nenhuma apreciação em termos de autenticidade é feita, pois nenhuma culpa ou desconforto é relatado por este Ser Humano, nenhuma sensação de superficialidade inquieta este Ser Humano, ele sabe que a identidade é uma construção temporária adequada a um momento muito específico, dentro de uma comunidade também muito específica.

Pode-se exemplificar da seguinte forma: Ele está numa igreja evangélica e se comporta conforme os preceitos da igreja, logo após vai para o Carnaval e se comporta conforme se espera de um folião, ou seja, um libertino. Ao final do dia, nenhuma contradição sequer é pensada, muito menos sentida. Pelo contrário, o bem-

⁶³ GERGEN, K. J. *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*. Nova York: Basic Books, 1991.

estar chega à beira da euforia, pois conseguiu realizar-se com sucesso em várias esferas da vida. Esta euforia faz tanto bem que este homem tenta repeti-la no dia seguinte, e no seguinte...

Diante de análises como a apresentada acima, precisa-se repetir o seguinte: liberdade e existência humana são para Sartre idênticas, porque um ser que, em face da plenitude e identidade do Ser-Em-Si, se percebe como carência, como nadação, como diferença, não pode ser senão livre. Uma das consequências dessa equiparação entre ser e liberdade consiste, então, em que essa liberdade deve ser concebida tão radicalmente que, perante ela mesma, já não é mais possível nenhum ato de liberdade, ou, com outras palavras: “O homem é condenado a ser livre”. Qualquer visão auto-contida do Eu é perigosamente incompleta. Se essa visão fosse verdadeira, cada um poderia apenas ser levado a pensar (ou a se enganar) que se é qualquer coisa que se deseja ser (generoso, heróico, o amante perfeito, uma pessoa fantástica), de fato, qual seria a diferença entre pensar e nos enganar?

A resposta sartreana ao risco de se ter uma personalidade “pastiche”, está justamente em ETE. Na emoção, como foi analisado acima, o sujeito precisa da presença de um outro real ou imaginário para se emocionar, assim como para se formar uma emoção precisa-se da conversa, do toque, do agir juntos ou separados em tempo passado ou presente. Socialidade dialogante, desde o primeiro instante, toda sua existência consiste, pois, em estar sendo desde a ek-sistência (desde o existir a partir de), desde a ex-centricidade (desde o ter seu centro a partir dos outros), de modo que alcance sua condição de centro próprio na intercomunicação com outros centros humanos, que, por sua vez, constituem-na ela própria a partir de suas respectivas centralidades.

Sendo-no-mundo, a realidade pessoal se evidencia como entidade relacionada, circunstanciada, onde a estrutura original e originária do Eu é sê-lo como um Eu que jamais poderia ser pensado como esse Eu sem suas circunstâncias peculiares, isto é, como um Eu-e-minhas circunstâncias. De onde também o fato de que no caso da relação pessoal prevaleça sobre quaisquer outras modalidades relacionais a permanente dialética do perder-se/encontrar-se, do despossuir-se-possuir-se, até o extremo de se poder afirmar sem vacilar que na relação humana só se possui aquilo

que se dá, e que unicamente possui aquele que dá. Que ninguém busque a humanidade no egocentrismo, no isolacionismo, no solipsismo, mas antes a identidade através da alteridade, a identidade na alterificação (em fazer-se alter).

Em todo o caso, a relação emocional gerada pelo encontro não é mera relação noética, epistemológica, raciocinante, incorpórea, espectral ou ectoplasmática⁶⁴, mas sim uma forma de ser bem humana, onde a emoção nasce, do desejo, da imaginação, da timidez, da admiração, da audácia daquele que ama; apresenta-se mais forte ou mais fraca quando o seu objeto estiver mais distante, indisponível, ausente, ou o contrário, se torne visível. Reconhecer essas dificuldades significa reconhecer a tensionalidade da realidade emocional.

E para agir, o Ser Humano precisa conhecer seu projeto, deve decidir entre coisas a ser feitas, quais ele irá fazer. Mas sobre essa escolha incide a responsabilidade sobre qual projeto adotar. Essa escolha fundamental foi chamada por Sartre de “projeto original”. É este projeto, essa escolha original de si próprio, que Sartre opõe ao caráter e aos complexos da psicanálise tradicional. Ele possui a vantagem de explicar o comportamento humano também pela dimensão do futuro, abrindo polêmica com Freud e o questionando, como ele acreditou que todo ato é simbólico e não pode ser imediatamente explicado pelo momento precedente? A explicação freudiana remetia unicamente ao passado para uma determinação inicial da libido que deve ser descoberta e interpretada pelo analista.

Só a ideia de projeto pode dar conta do futuro. Um complexo de inferioridade é, para Sartre, a projeção de um Para-si no mundo, em presença do outro. É uma maneira que se escolhe a si próprio: a estrutura organizada de um plano elaborado de comportamento fracassado. Quando se diz “sou feio” ou “sou estúpido”, nada mais se faz do que antecipar os julgamentos desfavoráveis dos outros: de acordo com seu projeto, se escolhe justamente aquelas empresas que os propiciem.

O Para-si que é emocional, não é uma entidade “real” (isso precisa ficar em evidência), ele só existe ao promover a nadificação do mundo, é pela negação do Em-

⁶⁴ Termo usado no espiritualismo para definir a energia espiritual "externizada" pelos mediums.

si que sua existência se revela, tudo que o Para-si emocionado pode saber de si, é o que ele não é. A emoção é uma intencionalidade que se constitui pela falta, pela carência, só é notada pela sua negação, niilificada, do resto da totalidade do mundo. A emoção está radicalmente separada do reino das coisas, ela nos permite identificar o nada que habita o mundo. Então pode a emoção ser algo diferente de uma intencionalidade? Não. A emoção não é ma-fé, como em ETE, ela pode ser, mas também pode ser autenticidade, isso dependerá do projeto, de suas restrições e dificuldades de realização. Ma-fé ou autenticidade solicitam uma psicanálise justamente porque não podem ser analisadas objetivamente, mas singularmente, na situação contexto em que a pessoa está inserida. Afirmar que fulano está de Má-fé exige que se possa saber sob quais fundamentos ele se fixa, se define, por isso a psicanálise existencial ser uma dialética entre a facticidade e a liberdade da pessoa.

Nesta dialética, as reduções que esquizofrenicamente encheram o panorama filosófico dos últimos séculos, os materialismos mecanicistas e dialéticos, absolutizaram o saber puramente objetivo e científico e pretenderam reduzir a objeto toda realidade, inclusive o Ser Humano, assim como os espiritualismos e idealismos pretenderam exaltar o espírito como realidade independente da natureza, negando a matéria ou situando o Ser Humano acima dos seus condicionamentos. A psicanálise existencial rompe com este esquema, com a proposta de um realismo que situa o Ser Humano na natureza, condicionado por todos os seus níveis de realidade: matéria, infraestrutura biológica, psicológica, social e econômica. Ela reconhece as resistências objetivas da realidade natural e aceita a sugestão idealista de que não há objeto sem consciência que a perceba. E, sobretudo, afirma-se que o Ser Humano está, ele sim, condicionado pela natureza na qual vive e da qual é solidário, mas não é escravo desses condicionamentos, já que está aberto e é chamado às mais altas possibilidades existenciais. É no nível existencial que se encontra o sentido do real, que o homem descobre, contrata sob palavra e projeta.

O Ser Humano é realidade em sentido forte: é o irreduzível a mera parte de qualquer totalidade orgânica. O que implica a afirmação da individualidade concreta de cada pessoa como personalidade aberta e vocação, chamada a realizar a plenitude da sua própria existência na relação com os outros. O indivíduo pessoal, dotado de

identidade própria, e não mera repetição numérica da espécie, não consente um princípio de individuação que seja simples multiplicação material.

Por isso, a psicanálise existencial não pode ser identificada com nenhuma forma de individualismo, porque a identidade pessoal tem como princípio de individuação a relação inter-humana, o fato primitivo da comunicação, o mundo emocional do sujeito. O Eu pessoal advém pela mediação do tu e do nós. O Eu não é uma mônada isolada, é uma intimidade irreduzível, que é simultaneamente encruzilhada de caminhos: fruto da oferta gratuita de outros e projeto vital ou vocação que somente no dirigir-se aos outros encontra o seu cumprimento. A psicanálise existencial é, necessária e essencialmente, comunitária. Redefine-se assim o egocentrismo solipsista com o qual a modernidade pretendeu estabelecer o antropocentrismo, sem cair nas reações extremas do sociologismo ou do coletivismo, inimigas da liberdade. Não, pois, *cogito ergo sum*, mas (se Sartre permitir um complemento à sua teoria e até extrapolando sua compreensão da transcendência da facticidade) *cogito-diligo ergo adsum*: penso e amo, logo eis-me aqui, disponível. Somente na relação se abre o orbe moral, descobrem-se valores que regem a ação e as exigências propostas à liberdade de cada um.

Não é possível explicitar aqui as fortes implicações práticas que a psicanálise sartreana tem e há de ter no campo da educação, da política, da psicologia etc. Em todos os campos práticos da atividade humana, a revolução que faça do ser pessoal concreto o centro real das suas preocupações é e será sempre a eterna revolução pendente.

Ainda assim, nessas implicações práticas, conhecimento não implica infalibilidade. A razão de ser dos sentidos é oferecer indicações úteis sobre aspectos do mundo que orienta o interesse humano. Contudo, essas indicações podem ser enganosas, e isso não é diferente dos indicativos emocionais, que diante de uma subjetividade humana torna a falibilidade mais possível. A psicanálise existencial sartreana configura-se como uma antropologia da falibilidade. Tal conceito, expressa e define a constituição transcendental do Ser Humano, que não admite senão mediações frágeis. A psicologia reflexiva, do senso comum, se descobriu em Sartre incapaz de oferecer a infalibilidade, pois estar emocionado é tomar conhecimento da

experiência da falta, ou seja, dos limites do conhecimento, pois a emoção não é só do sujeito, ela diz respeito aos outros, a uma totalidade.

Sendo a Emoção uma intencionalidade, uma forma de agir no mundo de um ser livre, então a atitude diante da Emoção é compreensiva e não explicativa, já que o Ser Humano não é o mesmo em dois momentos distintos. A lógica da relação da pessoa com seus estados emocionais (mentais, corpóreos, físicos) é algo completamente diferente, muito mais rico e complexo, do que tudo que se encontra no mundo material.

Diante disso, pode-se questionar os resultados de Sartre no estudo das emoções, a transcendência da facticidade (a liberdade como fato), mas não a fenomenologia, não a metodologia. Afinal a pergunta persiste: qual a estrutura de uma emoção? Pode-se encontrar outra resposta, a sua própria resposta, mas para tal, se quiser promove o diálogo com Sartre, precisa fazer ontologia fenomenológica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A compreensão das emoções, dentro da opção teórica onto-fenomenológica, de estudar as estruturas essenciais da experiência emocional, revelou que o Nada para Sartre está no ser do fenômeno, como acesso infinito no finito (EN, p. 13). A ontologia é pautada pelo monismo do ser para evitar o dualismo entre ser e aparecer. A aparição é finita, mas exige, para ser atingida, um ultrapassamento ao infinito. Este Nada aponta em Husserl para o problema da negatividade na consciência. O que seria um problema é a solução do dilema ser e nada para Sartre, pois o Nada, vivendo no Para-si e exigindo o Em-si, no fundo torna compreensível a dimensão transfenomenal do mundo, já que toda ação do ego é negativa por essência. A conduta da consciência é uma degradação do mundo, uma tentativa vã de tomar o lugar de absoluto do ser em si. Tal projeto oculto de todo humano de tornar-se o fundamento absoluto esbarra na descoberta de sua existência infundada. Em *L'être et le néant*, o nadificar da consciência é um ato de negar o Nada, o qual só pode ser efetuado por um ser que em seu ser deve ser seu próprio nada.

Resultou disso que a antropologia filosófica do existencialismo sartreano foi uma abertura para uma dimensão social e política. A existência é efetivamente subjetiva ou individual, mas fundamentalmente aberta para o objetivo e para o intersubjetivo, para o mundo e para o outro. Não se é senão fora de si, no mundo, entre os outros. O solipsismo e a própria ideia da “vida interior” foram condenados. Eu existo, o outro existe, nós existimos no mundo – eis verdadeiros “acontecimentos ontológicos”, a condição e o limite de toda a especulação.

Daí também a ideia de “liberdade situada”, pois enquanto transcendência ou projeto assume-se o mundo livremente, o que quer dizer não só que se é capaz de o “desvelar”, mas também e, sobretudo, que se tem que decidir sobre o seu futuro. Não, contudo, no sentido em que se pode fazer aquilo que se quer simplesmente: dizer que se está situado, é dizer que a liberdade não é ilimitada, que ela se depara com obstáculos. No entanto, esses mesmos obstáculos apenas aparecem no horizonte de um projeto. Em suma, na perspectiva sartreana, o homem não funda o seu ser, nem o do mundo, nem o de outro, mas funda, por assim dizer, a humanidade e fundando

esta humanidade as implicações éticas e políticas são evidentes, pois, o sentido do mundo, assim como o da vida, nunca estará completo.

Como conclusão à época, pôde-se entender o projeto fenomenológico sartreano não somente como descrição do sentido do mundo efetivo, mas também dos possíveis, este *télos* de abarcar a totalidade de sentido, para não recair no velho modelo moderno, precisando-se salvaguardar uma intuição originária do mundo, a percepção como a relação mais próxima com a naturalidade. O projeto sartreano, assumindo o Nada no coração do humano, assumiu também que a consciência no seu escapamento enquanto ato de liberdade o faz por meio da negação. O homem é sempre no mundo, ou seja, o ultrapassamento de si e do presente são condições necessárias do Para-si.

É por isso que apesar das mudanças dos tempos, da época e das tendências, o espaço do encontro emocionais ainda é, para a identidade, um imenso recurso teórico e empírico. Será assim também quando espaço, tempo e mundo forem abissalmente diferentes dos atuais. Duas pessoas se encontrarão para dialogar e sentirão algumas coisas. Esse encontro será marcado pelo ritmo, pela atmosfera, pela linguagem e pelas imagens que cada um desenhará por si mesmo, a cada vez. O encontro e as emoções advindas dele continua sendo, para além de toda a epistemologia, o imenso campo de experimentação da experiência e do conhecimento. Isso continuará válido mesmo que essas expressões ainda conservem uma forte carga de ambiguidade, de indeterminação semântica e de obscuridade, como na analítica sartreana.

O vivido e o seu conhecimento (ou melhor, o *conhecimento vivido*) representam, de fato, uma controversa das múltiplas declinações desde os saberes sobre a mente até o comportamento e tudo o que concerne à experiência interior do homem. O desmoronamento dos conceitos e a fragmentação das conjeturas científicas desobstruíram o território, tornando o caminho do conhecimento mais fascinante e livre. O problema de como se podem fazer asserções que tenham relação com os estados emocionais e de consciência sentidos por outra pessoa ainda está longe de ser solucionado, mas em conformidade à Sartre e todo seu desprendimento

em revelar um humanismo possível aos seres humanos, vale a pena prosseguir neste objetivo.

Em síntese, somente o Ego pode possivelmente “adoecer”, somente uma personalidade pode sofrer uma perturbação, uma patologia (sempre psicofísica), pois somente o Ego se movimenta no mundo, possui uma história de relações. Não existe obviamente, um recolhimento ideal (nem “fenomenal”), através do qual o sujeito poderia reaprender-se como sujeito, já que sempre se é “atirado” para fora, para o mundo, para o meio dos outros: não era com um recolhimento, seja ele qual for, que se descobriria o Ego transcendental: “era na estrada, na cidade, no meio da multidão, uma coisa no meio das coisas, um homem no meio dos homens” (INT, p. 31). Pode-se afirmar assim, que o foco de toda a psicanálise sartreana é o Egológico, em relações concretas com os outros, no olhar, no amor, na indiferença, na arrogância, masoquismo e liberdade humana, tudo isso expresso por livres manifestações psicofísicas emocionadas. A vida dos seres humanos, mostrou Sartre, envolve escolhas ou projetos originais que são livremente empreendidos e podem ser modificados no curso da existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dizionario de Filosofia*. Dicionário de filosofia. 4ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTÓTELES. *Ἠθικὰ Νικομάχεια*. Ética a Nicômaco. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: UnB, 2001.

BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. As Duas Fontes da Moral e da Religião. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

CANON, W. B. The James-Lange theory of emotion: A critical examination and an alternative theory. *Am. J. Psychol.*, 39, nº 1/4, Dezembro de 1927, pp 106-124.

CAPUTO, John D. *The End of Ethics*. In: *The Blackwell guide to ethical theory*. UK: Blackwell Publishers, 2000. pp, 111-128.

CHALMERS, D.. Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2, 1995, 200-219.

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução Hélio Magri Filho. Petrópolis: RJ: Editora Vozes, 2007.

DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*, São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GERGEN, K. J. *The saturated self: dilemmas of identity in contemporary life*. Nova York: Basic Books, 1991.

GOLDSTEIN, Kurt. *The organism*. Nova York: American Book, 1939.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Meditações cartesianas e Conferência de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I (1950); editado por Stephan Strasser; tradução Pedro M. S. Alves. 1ª edição. RJ: Forense, 2013.

_____. *Die Idee der Phänomenologie – Band II Husserliana*. A ideia da fenomenologia. Edmund Husserl.edições 70, Lisboa, 2016.

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936). Husserliana, Band VI. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. 1ª edição. RJ: Forense, 2012.

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Tradução Marcio Suzuki. Aparecida, SP, Ideias & Letras, 2006.

_____. *Logische Untersuchungen. Zweite Band I. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis Husserliana*, Band XIX/1 The Hague: Martins Nijhoff Publishers, 1984. *Investigações lógicas: investigação para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. RJ: Forense, 2012.

_____. *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927-1931)*. Org. e trad. de T. Sheehan e R. E. Palmer. Dordrecht, Boston e Londres: Kluwer, 1997 (Husserliana: Collected Works VI).

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Ser e tempo. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 5ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2011.

_____. *Sein und zeit*. Ser e tempo. Organizador/tradutor: Fausto Castilho. Edição bilíngue. Campinas – SP: Editora Unicamp; Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Brief über den Humanismus*. Carta sobre o Humanismo. Tradução de Rubens Eduardo Farias. 2ª Ed. Rev. São Paulo: Centauro, 2005.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de L'esprit*. Trad. de G. Jarczyk e P.-J Labarriére: Paris, Gallimard, 1993.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. (Tradução de Déborah Danowski) São Paulo: Editora UNESP e Imprensa Oficial do Estado, 2001.

_____. *A Treatise of human nature*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

HODGKIN, Alan L. *The Conduction of the Nervous Impulse (The Sherrington Lectures VII)*. Charles C Thomas Publisher: Springfield, Illinois, USA, 1964.

JAMES. W. What is an emotion? In: *Essays in psychology*, pp. 168-187. The works of William James. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

_____. The principles of psychology 3 vols. Em: *The works of William James*, Cambridge: Harvard University Press, 1981.

JOLIVET, R. *Sartre ou a Teologia do Absurdo*. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Herder, 1968.

KANT, E. *Critique de la raison pure*. Traduction française avec notes par A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de Ch. Serrus: P.U.F., Paris, 10ª édition, coll. Quadrige, 1984.

KISIEL, Theodore e SHEEHAN, Thomas. *Becoming Heidegger: on the trail of his early occasional writings, 1910-1927*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2007.

LEWIN, Kurt. *Principles of topological psychology*. Nova York: McGraw-Hill, 1936.

PUTNAM, H. Robots: Machines or artificially created life? *Journal of Philosophy*, 61, 1964, 668-691.

REIMÃO, C. *Consciência, Dialética e Ética em Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

SARTRE, J-P. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques. A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 1966.

_____. *Esquisse d'une Théorie des Émotions. Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2012.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1995.

_____. *La Nausée. A náusea*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. *L'Imagination. A imaginação*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *L'imaginaire: A Phenomenological theory of the image*. Paris: Gallimard, 1940.

_____. *O Imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução Duda Machado. SP: Editora Ática, 1996.

_____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique. O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 20ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

_____. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943.

_____. *L'Existencialisme est un humanisme. O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, in SARTRE, J-P. *Situações I: críticas literárias*. Tradução: Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. in SARTRE, J-P. *Situações I*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. *Critique de la raison dialéctique. Crítica da Razão Dialética*, precedido por *Questão de método*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *L'idiote de la famille*. Gustavo Flaubert de 1821 à 1857, vol. I. Paris: Gallimard, 1972.

_____. *Situations IX*, Paris: Gallimard, 1972.

KIERKEGAARD, Søren. *El Concepto de la Angustia*: un mero análisis psicológico en la dirección del problema dogmático del pecado original. Traducción directa del danés, prólogo y notas de Demétrio G. Rivero. Madrid: Alianza Editorial. 2007.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, Pedro M. S. A ideia de uma fenomenologia primeira na fenomenologia de Edmund Husserl: uma tentativa de interpretação. *Philosophien 7*. Lisboa, Edições Colibri, 1996, pp. 3-37.

BARBARAS, R. *Sartre: Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

BEAUVOIR, Simone. *La Force de l'âge. A Força da Idade*. Tradução de Sérgio Milliet. 2ª ed. Rio de Janeiro, 2009.

BERTOLINO, Pedro. *Sartre: Ontologia e Valores*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre: PUC/RS, 1979 (mimeo).

CABESTAN, Philippe. *L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.

CANNON, Betty. *Sartre et la Psychanalyse*. Paris, PUF, 1993.

CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia política*. 2ª ed. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2013.

CARLO, Ierna; JACOBS, Hanne & MATTENS, Filip. *Philosophy, Phenomenology, Sciences*. Essays in Commemoration of Edmund Husserl. V. 200. Springer: Berlin, 2010.

CARRAUD, V. *L'invention du moi*. PUF, 2010.

CEILLÉ, Alain; LAZZERI, Christian & SEMELLART, Michel. História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil. Tradução Alessandro Zar. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2006.

CONTAT, Michel & RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre: chronologie, bibliographie, commentée*. Paris: Gallimard, 1980.

COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie*. Autour de l'intentionnalité et de la transcendance de l'ego. Bruxelles, Ousia, 2000.

COPLESTON, Frederick, S.J. *A History of Philosophy. Modern Philosophy: From the French Revolution to Sartre, Camus, and Levi-Strauss. Volume IX.* New York: Doubleday, 1994.

DENNETT, Daniel C, *Elbow Room. The Varieties of Free Will Worth Wanting*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1984.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode. Discurso do Método.* São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Euvres de Descartes, 11 vols. Paris: Vrin, 1974-1989 [ADAM, C. & TANNERY, P. (orgs.)].*

GONÇALVES, C. *Desilusão e História na Psicanálise de Sartre.* São Paulo: Nova Alexandria/Fapesp, 1996.

FLYNN, Thomas R. Sartre and Foucault: a cross-generational exchange. *Sartre Studies International*, Volume 10, Issue 2, 2004.

_____. Sartre at One Hundred—a Man of the Nineteenth Century Addressing the Twenty-First? *Sartre Studies International*, Volume 11, Issues 1 & 2, 2005, 1–14

_____. Sartre, Foucault and the Critique of (Dialectical) Reason. *Sartre Studies International*, Volume 16, Issue 2, 2010, 17-35

_____. Sartre on the Couch. *Sartre Studies International*, Volume 12, Issue 2, 2006.

HAAR, Michel. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique.* Paris: PUF, 1999.

HELDT, Caleb. The Magical and Bad Faith Reflection: desire and the image of value. *Sartre Studies International*. Volume 15, Issue 1, 2009: 54–73.

LAING, R. & COOPER, D. *Razão e Violência: uma década da filosofia de Sartre (1950-1960).* 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage.* Paris, Plon, 1962.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude.* 2ª ed. São Paulo: Editora Escuta, 2004.

MACANN, Christopher. *Four Phenomenological Philosophers: Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty.* London: Taylor & Francis e-Library, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Existence et Dialectique,* Paris, PUF, 1971.

MAYO, Elton. *The psychology of Pierre Janet.* Routledge & Kegan Paul Ltd, Broadway house: carter lane, london, e.c.4, 1951.

MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être.* Une lecture de L'Être et le néant. Paris: L'Harmattan, 2005.

MONTEIRO, Luís G. *Subjetividade e Poder em Jean-Paul Sartre e Michael Foucault: ciência, ética e estética*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC/SP, 1998.

MOUTINHO, Luiz D. S. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. Brasiliense, 1995.

_____. *O Dualismo Fundamental da Fenomenologia Sartriana* in: *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução a filosofia de Sartre*. Porto Alegre, RS: L&PM, 1995.

POELMAN, Johnnes A. *Os Fundamentos Filosóficos da Psicanálise Existencial em J. P. Sartre*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 1981.

PORTA, Mario Ariel Gonzáles. *A Filosofia a partir de seus problemas*. São Paulo: Loyola, 2004.

PRADO JUNIOR, Bento. *O circuito da ipseidade e seu lugar em "O Ser e o Nada"*. In *Dois Pontos: Sartre*. Curitiba, PR: UFPR, Vol. 3, nº 2, 2006.

QUINTILIANO, Deise. *A Problemática da 'Filia' em Jean-Paul Sartre*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

SARTRE, J-P. *Cahiers porune morale*. France: Gallimard, 1983.

_____. *Verdade e existência*. Tradução: Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

SOLOMON, Robert C. *True to our feelings: What our emotions are really telling us*. Oxford University Press, 2007.

VAN DEN HOVEN, Adrian. *Anticomunist capers in a pièce à clefs: Sartre takes aim at Beckett and Camus, rivals the Marx brothers and the Keystone cops, and pokes fun at his own philosophy*. *Sartre Studies International*, Volume 13, Issue 2, 2007: 126-137.

_____. *Historiality, Historization and Historicity and The Condemned of Altona*. *Sartre Studies International*, Volume 3, Issue 2, 1997.

_____. *Some Of These Days*. *Sartre Studies International*, Volume 6, Issue 2, 2000.

_____. *Sartre and Atheism An Introduction to the Round-Table Discussion of Ronald Aronson's Living Without God*. *Sartre Studies International*, Volume 16, Issue 2, 2010: 75-84.

SASS, Simeão Donizeti. *Esboço de uma teoria sartreana das emoções*. *Reflexão*, Campinas, 32 (92) 35-49, jul./dez., 2007.

_____. *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre – Ensaios Introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. *Para a compreensão da história em Sartre*. Revista Tempo da Ciência, 2004.

SILVA, Luciano Donizetti da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos – SP: Claraluz, 2010.