

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS – DFMC

PSICANÁLISE EXISTENCIAL, EXISTENCIALISMO E HISTÓRIA: A DIMENSÃO SÓCIO-MATERIAL E
A AUTENTICIDADE NO PROCESSO DA CONSTRUÇÃO DE SI

Carlos Eduardo de Moura

SÃO CARLOS
2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS – CECH
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS – DFMC

Psicanálise Existencial, Existencialismo e História: a dimensão sócio-material e a
autenticidade no processo da construção de *si*

Carlos Eduardo de Moura

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

SÃO CARLOS
2015

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária UFSCar
Processamento Técnico
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M929p Moura, Carlos Eduardo de
Psicanálise existencial, existencialismo e
história : a dimensão sócio-material e a autenticidade
no processo da construção de si / Carlos Eduardo de
Moura. -- São Carlos : UFSCar, 2016.
619 p.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2015.

1. Existencialismo. 2. Psicanálise. 3.
Subjetivação. 4. Autenticidade. I. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato Carlos Eduardo de Moura, realizada em 29/05/2015:

Prof. Dr. Luiz Roberto Monzani
UFSCar

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
UFSCar

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva
USP

Profa. Dra. Thana Mara de Souza
UFES

Profa. Dra. Silene Torres Marques
UFSCar

Agradecimentos

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior) pela bolsa concedida no período de Agosto de 2010 a Setembro de 2011.

À FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo) pela bolsa concedida no período de Outubro de 2011 a maio de 2015, proporcionando-me dedicação exclusiva à pesquisa, bem como a participação em diversos eventos.

Ao Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, por também ter proporcionado o meu enriquecimento acadêmico.

Ao Professor Doutor Luiz Roberto Monzani, amigo e orientador que, pelos seus infalíveis *“olhos de lince”* e pela sua inigualável *maestria*, ofereceu-me a oportunidade de desenvolver este trabalho e contribuir para a formação de uma *Weltanschauung* mais enriquecedora.

À Professora Doutora Josette Monzani, amiga e mediadora, sempre renovando minhas esperanças e motivando-me a enfrentar os coeficientes de adversidade da vida com *paixão e criatividade*.

Ao meu companheiro de todos os momentos Michael Moura, pelo seu *“amor paciente”*, pelo equilíbrio, presença e confiança durante todo o período.....meu eterno amor!!!

À minha família amada, Carolina, José, Virgínia, Valter e Carol, pelo incentivo e apoio, direta ou indiretamente.....minha singela homenagem!!!

Resumo

Toda existência implica em duas estruturas definidoras do processo de subjetivação: a temporalidade e a historicidade. O “tempo humano” é vivido historicamente e, sendo assim, é preciso investir nas potencialidades da subjetividade sem desconsiderar o indivíduo sob o “peso” da História. A psicanálise existencial, o existencialismo sartriano e o conceito de História – percorrendo as aventuras filosóficas de Sartre em *L’être et le néant* (EN), nos *Cahiers pour une morale* (CM), em *Questions de méthode* (QM) e no *L’idiot de la famille* (IF) – possibilitarão estabelecer os caminhos necessários para se compreender uma singularidade concreta na perspectiva da relação *universal-singular*: será a relação indivíduo-sociedade enquanto vivência da sociabilidade. Este sujeito será apreendido como um universal singularizado, um universal concretizado (incorporado) em uma singularidade concreta, auto-constituída e constituída pela realidade de seu entorno. Compreender a subjetividade é compreender o *processo* de subjetivação, identificando subjetividade e liberdade para que o indivíduo jamais seja *coisa*, mas uma liberdade dada pelo prisma da ação. Não se pretende pensar aqui o sujeito como “entidade subjetiva” (*substância pensante*) e sim analisar o homem na perspectiva de um *processo de personalização*, de uma liberdade existindo em ato (livre) visando um fim que se deseja realizar (concretamente, no mundo).

O “processo de personalização” é *praxis* – não há como o sujeito deixar de agir –, é movimento (tensão, ação) e compromisso diante de situações objetivas. É neste sentido que o sujeito será solicitado a assumir uma posição frente às “resistências” que o mundo oferece à sua liberdade. O mundo, sendo *aquilo pelo qual a escolha da liberdade torna-se, pela liberdade, destino*, existirá como um em-si, mas em relação com o para-si, adquirindo sentido, significado e valor. Será o sujeito colocando-se diante dos fatos – pela mediação das *representações* destes fatos – sem que ele se torne *inessencial* perante eles: *o homem é o ser cuja aparição faz com que um mundo exista e mesmo a imitação interior da exterioridade, mesmo a alienação, supõem a liberdade*. O para-si, ser-no-mundo e desejo de ser, procurará instaurar em si uma “imobilidade” (“estabilidade”, “inércia”, “identidade”, “ἔξις”), isto é, uma particularidade (singularidade concreta) envolvendo a complexidade do universal e tornando-se, diante dela, *inerte*: o indivíduo será a síntese viva do universal que, por sua vez, o “determinará” (projeto inautêntico, má-fé). Neste contexto, ao falar de *interiorização* e de *exteriorização*, encontrar-se-á um problema: a exteriorização se dará por uma *práxis sistematizada* (institucionalizada – sistema normativo –, estruturada

socialmente, politicamente e economicamente). Deste modo, a psicanálise existencial (enquanto meio, disciplina auxiliar, instrumento), o existencialismo sartriano e a História permitirão construir a imagem de um sujeito que se esforçará a apreender a si mesmo para além de uma *ἔξις*, ou melhor, a construir a imagem de um sujeito (autônomo e autêntico) que se compreenderá a partir do movimento dialético entre dois polos indissociáveis: a *liberdade* e a *determinação*. Esta relação dialética entre o passado e a constituição do futuro implicará no carácter dialético da situação, na relação fundamental entre seres humanos realizando-se dialeticamente no mundo da matéria humanizada. Será, por fim, por intermédio da psicanálise existencial que se encorajará o sujeito a passar da *ἔξις* à *práxis*, a pensar sua singularidade concreta como “*essencial*”, a não fazer desaparecer esse *vivido real* ao conhecer ou perceber (perpetuamente) seu *si*: a materialidade do mundo e a História não poderão aniquilar os *vividos*. Com isso, desejar-se-á, ao menos, *preparar uma sociedade não fundada sobre a autodomesticação do homem, mas sobre sua soberania*.

Résumé

Toute existence implique deux structures déterminantes dans un processus subjectif: la temporalité et l'historicité. Le "temps humain" est connu historiquement et, par conséquent, il est nécessaire d'investir dans les potentialités de la subjectivité sans négliger l'individu sous le « poids » de l'histoire. La psychanalyse existentielle, l'existentialisme sartrien et le concept de l'histoire – couvrant les aventures philosophiques de Sartre dans *L'être et le néant* (EN), dans les *Cahiers pour une morale* (CM), dans les *Questions de méthode* (QM) et dans le *L'idiote de la famille* (IF) – permettra d'établir les chemins nécessaires pour comprendre une singularité concrète dans la perspective de la relation universelle-singulier: ce est la relation entre l'individu et la société comme l'expérience de la sociabilité. Ce sujet sera perçu comme un universel singularisé, universel concrétisé (incorporé) dans une singularité concrète, auto-constituée et constitué par la réalité de leur environnement. Comprendre la subjectivité est comprendre le processus de personnalisation, identifiant subjectivité et liberté pour que l'individu ne soit jamais une chose, mais une liberté donnée pour le prisme de l'action. Je ne penserai pas ici le sujet comme « entité subjective » (*substance pensante*), mais considérerai l'homme sur la perspective d'un *processus de subjectivation*, d'une liberté existant en acte (libre) visant un but qu'il désire réaliser (concrètement, dans le monde).

Le " processus de personnalisation" est acte libre – il n'y a pas comme le sujet ne parviennent pas à agir – la personnalisation est mouvement (tension, action) et engagement avant des situations objectives. C'est dans ce sens que le sujet sera demandé de prendre une position avant des «résistances» que le monde offre à sa liberté. Le monde, étant «celui par lequel le choix de la liberté devient, pour la liberté, destin », existera comme un en-soi, mais en relation avec le pour-soi, acquérant de sens, signification et valeur. Il sera le sujet dans la présence des faits – par la médiation des *représentations* de ces faits – sans qu'il devient *inessentiel* devant eux: *l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe et même l'imitation intérieure de l'extériorité, même l'aliénation , ils suppose la liberté.* Le pour-soi, être dans le monde et désir d'être, el cherchera à instaurer en soi-même une « immobilité » ("stabilité", "inertie", "identité", "ἔξις"), c'est-à-dire une particularité (singularité concrète) impliquant la complexité de l'universel et se devinant, devant elle, *inerte*: l'individu sera la synthèse vivante de l'universel qui, à son tour, le «déterminera» (projet inauthentique, mauvaise-foi). Dans ce contexte, parler de *l'intériorisation* et de *l'extériorisation*, nous allons trouver un problème: l'extériorisation se donnera par une *praxis* systématisé (institutionnalisé – système normatif –, structurée socialement, politiquement et économiquement). Ainsi, la psychanalyse existentielle (comme un moyen, discipline auxiliaire, instrument), l'existentialisme sartrien et l'Histoire iront construire l'image d'un sujet qui s'efforcera de se saisir à soi-même au-delà de *l'ἔξις*, ou plutôt à construire l'image d'un sujet (autonome et authentique) qui sera compris dans le mouvement dialectique entre les deux pôles indissociables: *la liberté et la détermination*. Cette relation dialectique entre le passé et la constitution de l'avenir traduira le caractère dialectique de la situation dans la relation fondamentale entre êtres humains qui se réalisent dialectiquement dans le monde de la matière humanisée. Il sera, enfin, la psychanalyse existentielle qui encouragera le sujet a passer de *l'ἔξις* à la *praxis* et de penser sa singularité concrète comme «*essentiel*» et ne fait pas disparaître ce vécu réel quand il connaît ou perçoit (perpétuellement) son *soi*: la matérialité du monde et l'Histoire ne pourront pas anéantir les vécus. De cette manière, nous ne désirons pas, au moins, *de préparer une société fondée sur la auto-domestication de l'homme, mais sur sa souveraineté.*

Sumário

Abreviaturas das Obras citadas de Sartre.....	p. 09
Introdução.....	p. 12

Capítulo I: ONTOLOGIA E HISTÓRIA

O PARADOXO DA LIBERDADE COMO *DESTINO*

1. A “existência e a essência” como <i>situação</i> : a <i>náusea</i> e a <i>praxis</i> no processo da construção de si.....	p. 18
2. O “desejo de ser” (o homem como <i>falta</i>) e o “projeto fundamental de si” A dimensão da emoção e a produção da singularidade concreta: o sujeito (historialização ativa) como revelador de ser.....	p. 26
3. O homem e a materialidade de sua condição (a consciência mergulhada no mundo): o fenômeno humano como <i>tensão</i> à luz do para-si enquanto “transcendência temporal”.....	p. 40
4. “É preciso esperar que o açúcar derreta” A “coisa espaço-temporal” e a “relatividade existencial”: a imaginação e o momento de recuperação a subjetividade.....	p. 52
5. O homem como o “ser das lonjuras” O “projeto de si” (contingente, original, gratuito e sem conteúdo) e o “coeficiente de adversidade do mundo”: o Espírito objetivo e a liberdade como <i>destino</i>	p. 69

Capítulo II: A RELAÇÃO CONSCIÊNCIA-OBJETO

A “INSTRUMENTALIDADE DO MUNDO” E A BUSCA PELA SUPREMACIA DO *COGITO*

1. A experiência do “nós” e a alienação O ser-no-mundo como criação e a relação Consciência-Ego: uma questão de ordem existencial e intervencional.....	p. 92
2. A temporalidade como facticidade e o “ciclo infernal de meios e fins”: as técnicas de apreensão da realidade e o para-si como <i>totalidade destotalizada</i>	p. 109
3. O Imaginário e o momento de recuperação da Subjetividade: A relação Em-si-Para-si e o estatuto ontológico do mundo antropomorfizado.....	p. 137
4. A “instrumentalidade do mundo” e a “pluralidade de consciências” O “Ego empírico”, o “si” individual e o “olhar” como situação: a relação “Consciência de si- Conhecimento de si” e o homem como “escolha”.....	p. 160

5. O “projeto fundamental” e o “devir-histórico”: a aventura da “supremacia do *cogito*” (a consciência como “presença-a-si”) no “agente histórico”p. 174

Capítulo III: O HOMEM COMO “PRAXIS-PROCESSO”

A “VIDA PSÍQUICA” E O MOVIMENTO DE PERSONALIZAÇÃO COMO HISTORICIDADE

1. O sujeito como “*praxis*-processo”: a relação “subjetividade-objetividade” como “risco” e “criação”p. 187
2. “Dever-ser”, “falta de ser”, “ideal de ser”: a “dialética da liberdade” e o homem como “Destino de espécie”p. 203
3. A “mineralização de si” e os “aparelhos coletivos”: o “instante libertador” na apreensão do *projeto* como “totalidade em aberto”p. 220
4. A “vida psíquica” e as estruturas do *ser objetivo*: a produção de si como uma questão de “ordem moral”p. 236
5. As “verdades historicamente constituídas” e o homem como “historicidade” e “percepção”p. 253
6. O “corpo estruturado” e o “olhar” como *situação*: o *cogito* e a “angústia ética”p. 277
7. O sujeito e a materialidade de sua condição na constituição do *Ego*: a “duração psíquica” na relação com o “mundo antropomorfizado”p. 300
8. A vida como “totalidade em curso”, a dimensão da “alienação” e o “*ser-com* institucionalizado”: o *processo de personalização* como “perpétua instantaneidade”p. 321
9. As “técnicas coletivas” e a “apreensão de si”: uma reflexão acerca da “escassez”, da “necessidade” e da “mistificação”p. 343
10. O homem: um “absoluto não substancial”?
O “desejo” e a “vivência de satisfação” sob o pano de fundo da *tensão* “liberdade orientada” e “temporalidade original”p. 374

Capítulo IV: A PSICANÁLISE EXISTENCIAL E O “VIVIDO CONCRETO”:

O “ESFORÇO DE CLARIFICAÇÃO” EM DEFESA DE UMA “HISTÓRIA DE LIBERTAÇÃO”

1. A “sócio-materialidade” como “desejo-coisa desejada”: o homem (“livre-determinação”, *sursis* a “autometamorfose”) como *negação* no seio da “vida socializada”p. 390
2. “Disciplina”, “inércia produzida” e a *vida* como “função libertadora”: o que dizer da psicologia clássica?p. 406
3. Por uma “moral do fazer”: os “possíveis sociais” do *ser-aí* e o fenômeno humano como

“ameaça”	p. 427
4. Os “imperativos” e a produção do “ser-no-meio-do-mundo-institucionalizado”: uma questão de “saber”	p. 448
5. O “corpo psíquico” e o “corpo- <i>praxis</i> ”	
A insuperável relação “consciência-mundo”: a Ontologia se faz História.....	p. 470
6. A consciência como a “conduta das condutas” no seio da relação “psiquismo-mundo”: a “possessão” e a “materialidade da linguagem” e do “mundo” à luz do “vivido irrefletido”	p. 491
7. A neurose de Flaubert: a “manifestação da recusa”, a “promessa de desrealização” (“esforço de despersonalização”) e o engajamento em sua “materialidade profunda” (“evolução personalizante”).....	p. 512
8. A “irreducibilidade do projeto existencial”: o “sacrifício <i>ek-stático</i> de si” e o “esforço de clarificação” na produção de um <i>Weltanschauung</i> como “escolha de ser”	p. 534
9. “Sexualidade” e “viscosidade do mundo”: o “drama livre do sujeito” como “angústia desmistificadora”	p. 556
10. Por uma “história de libertação”	
A construção de si enquanto “programa de vida” e “ritmo de temporalização” (a inserção no mundo de “Gustave-escritor”).....	p.577
Considerações finais	p. 601
Bibliografia	p. 609

Abreviaturas das Obras citadas de Sartre:

A náusea.....	<i>A náusea</i>
Baudelaire.....	<i>Baudelaire</i>
CDG II.....	<i>Les Carnets de la Drôle de Guerre (Carnet I)</i>
CDG.....	<i>Les Carnets de la Drôle de Guerre (CARNET III, V, XI, XII, XIV)</i>
CM.....	<i>Cahiers pour une morale</i>
CRD, II.....	<i>Critique de la raison dialectique, Tome II</i>
CRD.....	<i>Critique de la raison dialectique, Tome I</i>
CSCS.....	<i>Consciência de Si e Conhecimento de Si</i>
DL.....	<i>Determinação e liberdade</i>
EH.....	<i>L'existentialisme est un humanisme</i>
EN.....	<i>L'être et le néant</i>
ETE.....	<i>Esquisse d'une théorie des émotions</i>
IF, I [1971].....	<i>L'Idiot de la Famille, Vol. I</i>
IF, II [1971].....	<i>L'Idiot de la Famille, Vol. II</i>
IF, III [1971].....	<i>L'Idiot de la Famille, Vol. III</i>
IF, III [1972].....	<i>L'Idiot de la Famille, Vol. III</i>
I ^{on}	<i>L'imagination</i>
I ^{re}	<i>L'imaginaire</i>
Le Cérémonie des adieux.....	<i>Le Cérémonie des adieux</i>
Les écrits de Sartre.....	<i>Les écrits de Sartre</i>
Lettres au Castor.....	<i>Lettres au Castor : et à quelques autres</i>
Morale et Histoire.....	<i>Morale et Histoire . Les Temps Modernes. Julho-Outubro de 2005</i>
On a raison de se révolter.....	<i>On a raison de se révolter</i>
QM.....	<i>Questions de Méthode</i>
Que é a Literatura.....	<i>Que é a literatura</i>
Réflexions sur la question juive.....	<i>Réflexions sur la question juive</i>
S, I.....	<i>Situations, I</i>
S, III.....	<i>Situations, III</i>
S, IX.....	<i>Situations, IX</i>
S, VI.....	<i>Situations, VI</i>
S, X.....	<i>Situations, X</i>

Sartre no Brasil.....	<i>Sartre no Brasil: A conferência em Araraquara</i>
SG.....	<i>Saint Genet</i>
Sursis.....	<i>Sursis</i>
TE.....	<i>La transcendance de l'ego</i>
TS.....	<i>O testamento de Sartre</i>
VE.....	<i>Verdade e Existência</i>

“– Imagina, na cabeça, isto é, no cérebro, há nervos...esses nervos têm fibras e desde que elas vibram...vês, olho alguma coisa, assim e elas vibram, essas fibras...e assim que elas vibram forma-se uma imagem, não imediatamente, mas ao fim de um instante, de um segundo, e forma-se um momento, isto é, não um momento [,] mas um objeto ou uma ação; eis como se efetua a percepção, o pensamento vem em seguida...porque tenho fibras, e não porque tenho uma alma e fui criado à imagem de Deus; que bobagem!
[...] Que bela coisa a ciência, Aliócha! O homem se transforma, compreende-o...No entanto, lamento Deus!
[...] A química, irmão, a química!
[...] Mas então, que se tornará o homem, sem Deus e sem imortalidade? Tudo é permitido, por consequência, tudo é lícito? Não o sabias?”

(DOSTOIÉVSKI. *Os Irmãos Karamázovi*)

Introdução

Sartre, no Prefácio de *L'Idiot da la famille I*, afirma ser esta (monumental) obra uma continuação de *Questions de méthode*, seguindo o tema: “o que se pode saber de um homem, hoje em dia?” É neste mesmo aspecto, poder-se-á observar, que esta pesquisa desenvolveu-se segundo uma perspectiva semelhante: “o que se pode saber de um homem hoje, à luz do existencialismo sartriano, enquanto processo de subjetivação?” Em outros termos, procurar-se-á compreender a *pessoa* enquanto um “universal-singular”, como uma existência que, desde o nascimento, manifesta-se como um *acontecimento* objetivo e social, fator este que estrutura o fenômeno humano como *tensão*, *totalidade em aberto* e *processo*. Ora, o sujeito só nasce “em situação” (proto-história, pré-história), em e a partir de um “todo” em aberto (destotalizado e em constante movimento de totalização), *totalizado* e *universalizado* pelo período histórico a que pertence e, ao mesmo tempo, reproduzindo-se no seio desta universalidade enquanto “projeto” e “singularidade irreduzível”. Sendo esta uma *intersecção* (*tensão*) entre dois “extremos”, será preciso verificar as implicações *ontológicas* e *históricas* deste permanente “processo de personalização”.

Dizer que o “homem é projeto” levará à afirmação de que existir é “superar o sofrido”, é produzir-se em e a partir de circunstâncias iniciais já dadas e iluminadas por “intenções singulares”. Por consequência, apreender-se-á a *pessoa* como *passividade* (“o próprio projeto revela *seu passivo*: ele é fuga condicionada por certo dado”)¹ e como *atividade* (“livre negação do dado, superação rumo a...”)². Neste aspecto, aqui se falará em um “processo de personalização” que somente existe na medida em que se encontra enraizado na concretude do entorno e nas estruturas da “vida familiar”, manifestando-se, por sua vez, como “*praxis*-processo” e permanentemente intencionando a realidade circundante (a sócio-materialidade e sua *viscosidade*, os valores, as instituições) à luz de um fim: defender-se-á a *vida* como “produção referenciada” e como um “vivido irreduzível” (é o paradoxo que caracterizará o fenômeno humano). Não haverá, com isso, “processo da construção de si” sem “angústia ética”, sem uma “objetivação da subjetividade” e sem a “subjetivação da objetividade”, já que toda produção de si “exige uma temporalização interna” (“o açúcar precisa derreter”)³ no seio da temporalidade objetiva.

¹ IF, II [1971], p. 1294.

² IF, II [1971], p. 1294.

³ Cf. IF, II [1971], p. 945.

Como foi em Flaubert que Sartre procurou estabelecer mais sistematicamente os métodos psicanalíticos e marxistas e tendo em vista elaborar o seu percurso metódico acerca da Psicanálise Existencial (iniciado em *L'être et le néant*) e verificar a importância da Antropologia Estrutural e Histórica para a compreensão da relação entre o *singular* e o *universal* na constituição de uma subjetividade livre e condicionada (culminando em *Question de méthode*), a introdução do tema da "neurose objetiva" será fundamental para a elaboração do Capítulo III e IV da pesquisa, possibilitando a ampliação das análises em torno das implicações teóricas e práticas entre o passado individual de um existente e sua relação com o destino coletivo ("Espírito Objetivo") – relação pela qual a subjetividade se produz enquanto tal. Tratar-se-á, portanto, de compreender, à luz da psicanálise existencial, as relações "universal-singular", "subjetivo-objetivo", "regressivo-progressivo" na perspectiva do movimento de historialização do sujeito concreto (singularidade irreduzível) que, por sua vez, encontrar-se-á inevitavelmente inserido (engajado) em uma realidade estruturada universalmente.

Compreender o homem, portanto, é analisá-lo sob o pano de fundo de sua proto-história: eis a perspectiva que QM convida o leitor a se aprofundar. A *psicanálise existencial*, por consequência, surgirá como possibilidade de reencontrar o homem inteiro no adulto, em suas determinações presentes e, sobretudo, sob o peso de sua história, dessa "*chaga profunda* sempre escondida" – afinal "O que se precisa tentar conhecer é a origem dessa chaga 'sempre escondida' e que, *de todo modo*, tem origem [na] primeira infância."⁴ Sendo assim, a liberdade só se estruturará em meio à adversidade que é colocada pelo mundo e pelas coisas (possuidoras de qualidades, investidas de psiquismo e portadoras de um sentido derivado da relação consciência-mundo e da presença dos outros), o que significa afirmar que ela estará sempre situada e será sempre exercida diante dos limites que a situação impõe ao agente em e a partir da situação concretamente vivida (as vicissitudes da vida, a ação específica, o campo social, o desejo de plenitude, a *falta*, a *necessidade* e a *escassez*). Logo, o que se evidenciará no decorrer deste estudo, além da magnífica "coesão filosófica" das obras sartrianas – que vai se *enriquecendo* por meio de suas leituras cartesianas, kantianas, bergsonianas, hegelianas, husserlianas, heideggerianas, marxistas e freudianas (por exemplo, como afirma Deleuze: a CRD dá ao EN seu complemento necessário⁵) –, será a

⁴ IF, I [1971], p. 09.

⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. Il a été mon Maître. In: *L'île Déserte: Textes et Entretiens 1963-1974*. Éditions Préparée

“problemática” *tensão* Ontologia-História como possibilidade e condição de se falar de uma “Antropologia estrutural e Histórica” (ou de um “Prolegômeno a toda antropologia futura”).

Este “homem sartriano”, enquanto *processo* e *liberdade* (e não como coisa, entidade ou substância), tornar-se-á passível de compreensão pela sua efetiva exteriorização a partir de condições iniciais já dadas e diante de condições adversas (como ação livre ou *práxis*): será o sujeito manifestando-se, constituindo-se, concebendo-se e percebendo-se dentro de um campo de *significações*. A “antropologia” que aqui se defende não será justificada por causas deterministas (marxismo mecanicista, a história reduzida ao jogo de estruturas, condições *a priori*, *ἔξις*), ao mesmo tempo em que se observará que o processo de individuação (subjetivação, personalização) do sujeito se realizará em meio às estruturas de poder (Instituições, Grupos, Classes) que lhe servirão de “matéria-prima” à ação criativa. Diante destas estruturas, resgatar-se-á a *transfenomenalidade* da consciência de modo que ela se encontrará perpetuamente diante do *dado* (do objeto, do outro, de si mesma, da materialidade orgânica, da viscosidade do mundo), apreendendo-o de algum modo (engajamento, posicionamento) e permanentemente transcendendo-o: o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele.

Não se negará que se fala do homem como uma “espécie”, como um conjunto de características (abstratas e concretas) que permite categorizá-lo em “fenômeno humano”, contudo, ele se manifestará “historicamente determinado” (atualizando-se temporalmente em um campo social e prático que *orienta* sua temporalização) e “ontologicamente irreduzível” aos traços comuns que lhe permitem pertencer à raça humana. É neste aspecto que se considerará o homem (processo de personalização) como sendo “ao mesmo tempo um acontecimento *arquetípico* e certo *drama* que se desenrola em cada um de nós.”⁶ Defender-se-á, por consequência, a *psicanálise existencial* como um instrumento capaz de restituir o “homem particular e subjetivo” (singular), mergulhado em suas determinações presentes, sem perder o peso de sua história.

A *psicanálise*, no entender de Sartre, também será considerada como uma das mediações necessárias no interior de uma antropologia estrutural histórica: será ela a permitir a apreensão do movimento que *produz* a pessoa como tal (enquanto projeto

par David Lapoujade. Paris : Minuit, 2002, p. 112.

⁶ IF, II [1971], p. 1151. O grifo é meu.

autêntico de si) e a compreender esse *produto* no interior de uma classe, de uma sociedade e dentro de um determinado momento histórico. Em outros termos, colocar-se-á o Ego em permanente relação com a consciência reflexiva e como unidade transcendente dos sentimentos, estados e atos: “O *Eu* não se opõe ao Ego, ao contrário, faz parte dele e se relaciona mais particularmente com a ipseidade propriamente dita, bem como com os diversos setores da *praxis*.”⁷ A liberdade, o projeto de fundamento de si, a escolha e a translucidez da consciência, nesta acepção, são termos que não poderão ser suprimidos por nenhum tipo de determinismo psíquico, ao mesmo tempo em que não se negará que este conjunto de fenômenos humanos só se estruturará “nas malhas do determinismo” – é a vida como *drama*, *paixão* e como “livre unificação” unificando-se no mundo a partir de um projeto original.

Será impossível, portanto, psicanalisar o indivíduo desconsiderando-o de sua singularidade concreta. A psicanálise existencial, por não reconhecer uma “Natureza Humana”, afirmará a necessidade de compreender o homem a partir de sua “livre unificação condicionada” (na *tensão* “liberdade-necessidade”). Mas como considerar esta “livre unificação” se ele se encontra em um mundo que não é vazio de determinações? Como pensar em um sujeito que não seja submisso (*inessencial*) diante da coletividade ou de uma “identidade psíquica” (ἔξις)? Como evitar uma “cristalização de si” dentro do fluxo temporal dos *vividos*? Como estabelecer um projeto autêntico de si pelo homem dominado pela matéria humanizada? Será possível pensar na singularidade do sujeito diante da universalidade do grupo? Como captar o processo que produz a pessoa no interior de uma classe, de uma sociedade e no interior de um dado momento histórico – visando manter sua *autonomia* e *autenticidade* – ? São estas questões que surgirão no encadeamento teórico dos capítulos desta pesquisa.

Por fim, a História, o Existencialismo e a Psicanálise Existencial surgirão como possibilidade de se compreender a orientação do projeto fundamental de um sujeito e, deste modo, analisar uma questão fundamental ao exercício da autenticidade: as consequências sociais do desenvolvimento do processo de subjetivação através dos diversos modos de *ser*, de *fazer* e de *ter* num mundo (sócio-material) partilhado com Outros. Será a possibilidade de descrever e de explicitar, a partir do universo filosófico sartriano, as

⁷ IF, II [1971], p. 1294.

relações individuais e de grupo na construção e na percepção de si de uma *pessoa*. A relação fundamental entre os seres humanos se dará dialeticamente (*tensão*) e no mundo da matéria humanizada. Sartre fundará sua dialética sobre essa dimensão sócio-material e situará seu momento inicial na vida do indivíduo. Ele não subsumiu o sujeito a um “Espírito histórico do Mundo” (Hegel) e nem a um “determinismo econômico” (ou a qualquer tipo de mecanicismo) para explicar o movimento das vidas individuais ou da história dos homens e nem poderia fazê-lo, pois o homem é fundamentalmente livre – premissa que manterá por toda sua obra, ainda que assumindo sobre ela novas perspectivas.

O processo de subjetivação, portanto, não poderá ser compreendido fora da dimensão do homem concreto e de suas relações humanas (ser-em-situação), de seus pensamentos (falsos ou verdadeiros), de seus atos e de seus objetivos: o homem não será reduzido a um *objeto morto*, a um *resultado*. Ao contrário, a situação, sendo constituída por estruturas abstratas e universais e sempre à luz de uma fisionomia *singular* que o mundo reflete ao observador, manifestar-se-á como uma oportunidade única e pessoal de ser-no-meio-do-mundo-entre-outras-consciências. Assim, a transformação da *ἔξις* em *práxis* (autêntica, autônoma) será, necessariamente, o foco da psicanálise existencial e, ao mesmo tempo, um problema a ser estudado e isso sem que se recorra a uma solução *idealista* ou que se recaia em um *materialismo mecanicista*. Eis o desafio teórico que se procurará aqui apresentar.

CAPÍTULO I
ONTOLOGIA E HISTÓRIA
O PARADOXO DA LIBERDADE COMO *DESTINO*

1. A “existência e a essência” como *situação*: a *náusea* e a *praxis* no processo da construção de si

Pretende-se aqui, partindo-se da afirmação de que a existência precede a essência, mostrar que a subjetividade é “projeto” e, enquanto tal, liberdade situada. Sem uma Natureza Humana que lhe fundamente o seu existir-no-mundo, o sujeito encontrar-se-á condenado a ser responsável por aquilo o que faz de si, sem jamais poder refugiar-se na dimensão concreta da existência (fazendo-se homem-objeto) ou em uma interioridade apaziguadora (uma substância pensante isolada do peso do mundo). Com isso, concluir-se-á que o homem é *angústia*, transcendência (recoo nadificador) e produção de si engajado em um “mundo do imediato” (realidade estruturada, coletivizada e construída historicamente) e para além dele. Eis o “paradoxo” da condição humana: ontologia-história, liberdade-determinação, devir-estabilidade, existência-essência.

A psicanálise existencial tem como postulado uma das máximas de EN: “a existência precede a essência”. Sendo assim, o homem não se produz como algo estável e seguro, mas como *projeto de si*⁸ e sob o fundamento de uma subjetividade que jamais poderá ser *determinada* e constituída segundo relações causais: a hereditariedade, a educação, o meio (entorno) ou a constituição fisiológica de um ser existente não serão mais do que uma descrição do projeto de si a partir de “ídolos explicativos de nossa época”⁹ ou de ídolos psicológicos (tendências, apetites¹⁰). Logo, uma análise psicológica não pode partir do pressuposto de que o fato individual é produzido por leis abstratas e universais: o individual não será reduzido a esquemas universais. O problema central aqui está em considerar o abstrato existindo anteriormente ao concreto e degradar o concreto a uma organização de qualidades abstratas. A realidade humana manifesta-se pelos fins que persegue, ela “está sempre engajada no impulso de um livre projeto fundamental”¹¹ e, conseqüentemente, o que o sujeito faz de si mesmo dá-se a partir de seu *livre projeto* ou, como quer Sartre, a

⁸ EN, p. 596. Que se mantenha a ideia de que “A palavra ‘projeto’ designa, originalmente, uma certa atitude humana [...] que pressupõe como seu fundamento o pro-jeto, estrutura existencial; e esta palavra, enquanto palavra, só é possível como efetuação particular da realidade humana enquanto ela é pro-jeto.” (QM, p. 106).

⁹ EN, p. 604.

¹⁰ EN, p. 235. Ou ainda: “o estado de consciência é um mero ídolo da psicologia positiva.” (EN, p. 487).

partir “do impulso pelo qual ele se lança em direção a seu fim.”¹²

Sendo ele parte da subjetividade, o fim constitui o limite (transcendente) e o objetivo do projeto. Claro que é possível admitir que o homem, em Sartre, se define pelos seus desejos (por suas escolhas), mas é preciso evitar cair no erro de uma ilusão substancialista: o desejo não pode ser o *conteúdo* da consciência e o *sentido* que se atribui a ele jamais excluirá a ideia de transcendência. O problema da psicologia empírica, diz Sartre, 1º) é cair nesta visão substancialista do homem e 2º) considerar terminada uma investigação psicológica ao alcançar o conjunto concreto dos desejos empíricos do analisado (é o homem determinado pelo feixe de tendências observadas empiricamente). Eis um exemplo:

se eu desejo uma casa, um copo d’água, um corpo de mulher, como esse corpo, esse copo, esse imóvel poderiam residir um meu desejo e como meu desejo poderia ser outra coisa que não a consciência desses objetos como desejáveis? Evitemos, portanto, de considerar os desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência: eles são a própria consciência em sua estrutura original projetiva e transcendente, na medida em que ela é, por princípio, consciência *de* alguma coisa.¹³

Definir um indivíduo, na perspectiva de um para-si se produzindo a partir de seu livre projeto, pela sucessão de suas tendências ou pelo conjunto concreto de seus desejos (ambos observáveis empiricamente), é considerá-lo uma somatória (*totalidade totalizada*) de tais tendências e desejos. Pretende-se com isso ressaltar que a singularidade concreta da subjetividade (o “individual puro”)¹⁴ não deve ser desprezada em nome de circunstâncias exteriores. O perigo está em limitar-se (para compreender¹⁵ o modo pelo qual um sujeito constitui seu projeto de si) a ordenar uma sucessão de desejos empiricamente constatados para fundamentar a conexão (mecânica) entre desejo e ação na constituição (histórica) de uma singularidade. A interpretação psicanalítica esbarra em ligações genéricas (por exemplo, padrões de comportamento sexual, crenças religiosas) e relações concretas (o

¹¹ JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Éditions du Seuil: Paris, 1965, p. 255.

¹² EN, p. 602.

¹³ EN, p. 602.

¹⁴ Cf. EN, p. 604.

¹⁵ Segue-se, a partir daqui, a palavra “compreensão” no sentido colocado por Sartre em QM e na CRD: “a *compreensão* nada mais é do que minha vida real, isto é, o movimento totalizador que reúne meu próximo, eu próprio e o ambiente na unidade sintética de uma objetivação em andamento.” (QM, p. 97). “De fato, conservaremos a palavra ‘compreensível’ para designar toda *praxis* (do indivíduo ou de um grupo) *intencional*” (CRD, p. 161): “eu reservo a palavra *compreensão* para a apreensão totalizante de cada *praxis* na medida em que esta é intencionalmente produzida por seu autor ou por seus autores.” (CRD, p. 162).

conteúdo individual da vivência de tais padrões e crenças) para esclarecer o modo pelo qual alguém produz e vivencia sua subjetividade. Daí a crítica sartriana a toda análise psicanalítica que, por exemplo,

se satisfaz ao esclarecer as estruturas gerais dos delírios e não busca compreender o conteúdo individual e concreto das psicoses (por que este homem supõe ser tal ou qual personalidade histórica, em vez de outra qualquer; por que seu delírio de compensação se satisfaz com estas ideias de grandeza, em vez de outras, etc.).¹⁶

Em suma, buscar encontrar uma base sólida e estável para compreender uma subjetividade é uma tentativa (frustrada) de superar a contingência inerente a toda existência real.

Ora, não há Natureza Humana que possa garantir alguma estabilidade ou um *a priori* ao ser existente e como existir é existir-no-mundo, há duas dimensões (inseparáveis) que caracterizam o ser-no-mundo: 1) a concretude (exterioridade, homem-objeto) e 2) o *cogito, ergo sum* (interioridade, homem-sujeito). Mas, afinal, haveria uma primazia da existência sobre o conhecimento ou o primado da cognição sobre a existência? Segundo Sartre, “A consciência não é um modo de conhecimento particular, ela não se reduz ao conhecimento de si: ela é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito.”¹⁷ O homem-no-mundo é uma *totalidade (destotalizada)* concreta cuja existência encontra sua base em uma consciência não-reflexiva (um *cogito* pré-reflexivo que existe por si mesmo e é um absoluto) que, por sua vez, torna possível o ato reflexivo: “há um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano.”¹⁸ Contudo, como apreender a *totalidade concreta* deste homem-no-mundo? Como este ser-no-mundo é revelado?

“O ser nos será desvelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc.”¹⁹ Uma das respostas possíveis está em afirmar que a existência se revelará como “náusea”. Mas o leitor irá se deparar com dois problemas: de que modo explicar a existência em termos, conceitos ou realidade objetiva se sua base é subjetiva e, ao mesmo tempo, evitar a objetivação da existência sem reduzir o ser existente²⁰ à série de suas aparições? Roquentin vivencia esse drama ao procurar caracterizar sua própria existência concreta:

¹⁶ EN, p. 605.

¹⁷ EN, p. 17.

¹⁸ EN, p. 19.

¹⁹ EN, p. 14.

Nunca, antes desses últimos dias, tinha pressentido o que queria dizer “existir”. (...) [A existência] Está presente, à nossa volta, em nós, ela somos nós, não podemos dizer duas palavras sem mencioná-la, e afinal não a tocamos. Quando julgava estar pensando nela, creio que não pensava em nada, tinha a cabeça vazia ou apenas uma palavra na cabeça, a palavra “ser”. (...) [A existência] Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas (...).²¹

Ao procurar entender o significado desta angústia, náusea, mal-estar, que é a própria “existência”, Roquentin logo se depara com outro conceito fundamental do existencialismo sartriano: a contingência. Ele afirma claramente que ela não é uma ilusão ou uma aparência, mas uma pura gratuidade da qual não se pode fugir.²²

Aqui surge o segundo problema que se pretende ressaltar: diante da náusea, pode ocorrer a má-fé. Eis o que Sartre escreve em EH: “Àqueles que tratam de mostrar que sua existência é necessária, apesar de que é a contingência mesma da aparição do homem sobre a terra, os chamarei canalhas.”²³ É a crítica de Sartre àqueles que visam superar a contingência pela busca de um fundamento estável e necessário como *causa de si* e, nesse aspecto, o mal-estar de Roquentin vai surgindo na medida em que procura decifrar o sentido da liberdade, ao mesmo tempo em que percebe o hábito desta procura pela estabilidade:

Será isso a liberdade? Por baixo de mim os jardins descem languidamente em direção à cidade e em cada jardim se ergue uma casa. Vejo o mar pesado, imóvel, vejo Bouville. O dia está bonito. Sou livre [...]. Estou sozinho nessa rua branca guarnecida de jardins. Sozinho e livre. Mas essa liberdade se assemelha um pouco à morte. [...] Toda minha vida está atrás de mim. Vejo-a inteiramente, vejo sua forma e seus movimentos lentos que me trouxeram até aqui. [...] Só os salafários pensam que ganham. Agora vou fazer como Anny, vou sobreviver a mim mesmo. Comer, dormir. Dormir, comer. Existir lentamente, suavemente, como essas árvores, como uma poça d’água, como o banco vermelho do bonde. A náusea me concede uma trégua curta. Mas eu sei que voltará: é meu estado normal. Só que meu corpo está muito extenuado para suportá-la. Também os doentes têm fraquezas bem-vindas que lhes tiram por algumas horas a consciência de seu mal. Entedio-me, isso é tudo. É um tédio profundo, profundo, o coração

²⁰ “O existente é fenômeno, quer dizer, designa-se a si como conjunto organizado de qualidades. Designa a si mesmo, e não a seu ser.” (EN, p. 15).

²¹ A náusea, p. 188. Outro exemplo: “A existência não é algo que se deixe conceber de longe: tem que nos invadir bruscamente, tem que se deter sobre nós, pesar intensamente sobre nosso coração como um grande animal imóvel – do contrário não há absolutamente nada mais.” (A náusea, p. 195).

²² A náusea, p. 194.

²³ EH, p. 70.

profundo da existência, a própria matéria de que sou feito. Não me desleixo, muito pelo contrário: essa manhã tomei banho, me barbeei. [...] Estes [hábitos] não morreram, continuam a se azafamar, a tecer silenciosamente, insidiosamente, suas tramas; lavam-se, secam-me, vestem-me, como amas-secas. [...] Como me sinto longe deles [dos trabalhadores da rua Boulibet], do alto dessa colina. Parece-me que pertença à outra espécie. Eles estão saindo dos escritórios, depois de seu dia de trabalho, olham para as casas e para as praças com ar satisfeito, pensam que essa é a *sua* cidade, uma “bela urbe burguesa”. Não têm medo, sentem-se em casa. [...] Eles comprovam, cem vezes por dia, que tudo se faz por mecanismo, que o mundo obedece a leis fixas e imutáveis. [...] Mas eu *vejo* essa natureza, *vejo-a*... Sei que sua submissão é preguiça, que ela não tem leis: o que acreditam ser sua constância... Ela tem hábitos e pode mudá-los amanhã.²⁴

A “estabilidade” é impossível justamente porque há a primazia da “existência” (“plano da autenticidade total”)²⁵: o homem é *sendo* (é *tendo sido*). Há, nesta afirmação, três possíveis implicações: 1ª) o homem existe, 2ª) ele surge em um mundo e 3ª) e é definido posteriormente. Se o homem “é sendo”, ele “é” o que faz de si mesmo e é responsável por aquilo o que *é*, sem que se possa determiná-lo ou justificá-lo por alguma essência *a priori* ou *determiná-lo* por uma “natureza humana” – seja ela de ordem genética, biológica ou espiritual. É a afirmação fundamental do existencialismo sartriano: “não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser livre’”.²⁶ Não *determinado*, cada um é absolutamente responsável por aquilo o que faz de si mesmo, ou melhor, todo homem carrega sobre si a obrigação perpétua de (re)fazer seu *Eu (Moi)* – que constitui o ser livre – e criar-se a si mesmo como *essência*. A existência humana é contingente e absolutamente gratuita e não há qualquer conjunto de condições necessárias e suficientes (História, Matéria, Sociedade, Deus, substância, *ἔξις*, *eu transcendental*, *noumeno*) pelas quais os seres humanos sejam seguramente definidos ou passivamente determinados: “Sartre, partindo da consciência (de) si mostra como o homem é estruturalmente a origem de seus condicionamentos.”²⁷ Eis o absoluto da temporalidade: a ambiguidade (movimento dialético) da ligação entre o *necessário* e o *contingente*.²⁸

Esta é a manifestação da angústia pela obrigação do homem em produzir-se

²⁴ A náusea, p. 228.

²⁵ Cf. EH, pp. 26, 70 e EN, p. 483. Na definição de Sartre, “A essência é tudo aquilo o que a realidade humana capta de si mesma como *tendo sido*.” (EN, p. 70).

²⁶ EN, p. 60.

²⁷ MONNIN, Nathalie. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 129.

²⁸ Cf. CM, p. 34.

constantemente a si mesmo como ser livre e situado. “Esse eu, com seu conteúdo *a priori* e histórico, é a essência do homem. E a angústia, como manifestação da liberdade diante de si, significa que o homem está sempre separado de sua essência por um nada.”²⁹ A liberdade é revelada na angústia e caracteriza-se pela existência do *nada* entre tudo aquilo o que *motiva* a consciência (consciência *de* motivo, pois nela não há conteúdo) e a *praxis*: não há motivo *na* consciência, mas *para* a consciência. Como ressalta Sartre, o *motivo* (designado, significado) não é *coisa* (exterior, espaço-temporal), mas sempre pertencente à subjetividade e, sendo assim, é pura transcendência. O homem, negatividade, projeto e *praxis*, precisa “substituir a alienação pela angústia [necessidade da liberdade].”³⁰

É preciso, com isso, pontuar que esta “transcendência” só é possível por dois movimentos de nadificação: o movimento assegurado pela própria estrutura nadificadora do *cogito* pré-reflexivo (vazia de conteúdo, a consciência não é seu próprio motivo) e pela estrutura nadificadora da temporalidade – diante do passado e do futuro, a constituição de um *si* dá-se como um “ser à maneira de não sê-lo”. Mesmo em situação e inserido em um contexto histórico, a angústia sempre perseguirá o existente enquanto a manifestação da liberdade diante do processo da produção de si: é insuperável a interposição do *nada* entre o homem e sua essência. No entanto, como pensar a “passagem” do *nada* do plano ontológico à realidade histórica?

Pode-se partir da seguinte afirmação sartriana:

o ato está sempre além dessa essência, ele somente é um ato humano quando transcende toda explicação que se lhe dê, precisamente porque tudo que se possa designar no homem pela fórmula “isso é”, na verdade, por esse fato mesmo, é *tendo sido*.³¹

O homem está *situado* e o processo da produção de si tem como ponto de partida uma compreensão pré-judicativa (*préjudicative*) de sua essência (dada pela história, pela sociedade, por meio do contexto familiar, pela educação, por crenças e pela tradição), enfim, ele começa a “ingerir uma ideologia”, a aprender alguns reflexos condicionados (que são a base de sua adaptação aos interesses de classe e aos seus interesses particulares), é, enfim, referenciado pela classe e por uma humanidade (família, grupo) que continuam

²⁹ EN, p. 70.

³⁰ IF, I [1971], p. 143.

³¹ EN, p. 70.

cegamente a treiná-lo sobre o sentido da história³²:

os indivíduos, enquanto produtos de seu próprio produto (portanto, enquanto passivos e alienados) *instituem* relações entre si (a partir daquelas estabelecidas pelas gerações anteriores, de sua constituição própria e das forças e urgências da época) [– cada indivíduo suporta, na exterioridade radical, o estatuto histórico de suas relações com os outros].³³

No entanto, para não incorrer ao erro de uma visão determinista, casuística ou mecanicista que reduziria o humano ao resultado de um jogo de forças, é necessário que o leitor não se esqueça de que toda essência estará suspensa por um “nada de ser”. “A essência é tudo aquilo o que a realidade humana apreende de si mesma como *tendo sido*”³⁴ e a angústia (ou a náusea), conseqüentemente, jamais desaparecerá: a liberdade permanece como estrutura intransponível do ser humano. A máxima sartriana permanece, isto é, o fluxo da consciência separa-se de sua essência (do futuro, do passado, do dado) pelo “nada (reco) nadificador”, pela própria liberdade. Tudo aquilo o que o homem projeta de si como *ser futuro* já se encontra, desde o início, nadificado e reduzido à possibilidade (ao campo dos *possíveis*).

Em toda *praxis* (e na busca da realização de determinados fins) emerge a liberdade como possível negação (destruição, aniquilamento) daquilo o que se “é”, seja no presente ou no futuro. O mundo significado, a utilidade das coisas e a instrumentalidade da matéria humanizada permanecem transcendentemente e, embora o sujeito esteja engajado e comprometido pelos *possíveis* que quer realizar (ler um livro, escrever uma tese, casar, ter filhos, confessar-se, ser honesto), todo ato permanece como condição de questionar tais fins, tais significações e os possíveis que deseja concretizar: “estamos, a cada instante, lançados no mundo e engajados.”³⁵

A consciência (irrefletida) surge em um “mundo do imediato”³⁶ (em um mundo significado, dotado de sentido, de valor e de práticas instituídas coletivamente) que, por sua vez, mergulha o ser “em situação”, de maneira que o sujeito somente se (re)conheça na medida em que se reflete nestas condições pré-judicativas de sua essência (liberdade

³² Cf. IF, III [1972], pp. 167-168.

³³ CRD, p. 180.

³⁴ EN, p. 70.

³⁵ EN, p. 72.

³⁶ EN, p. 74.

orientada). Neste caso, história e ontologia coexistem por intermédio de uma consciência mergulhada em condições concretas (dimensão sócio-material³⁷, estrutura social, política, econômica e religiosa) e possibilidades abstratas iniciais (valores, normas, padrões, conceitos, verdades, discursos) deste mundo previamente estabelecido, mas sem que ela perca seu caráter nadificador:

não tenho, nem posso ter recurso a nenhum valor contra o fato de que sou eu que mantenho os valores no ser, nada pode me proteger de mim mesmo, separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas.³⁸

Afinal, meu pertencer a tal classe, nação, etc., não deriva só de minha condição ontológica, mas envolve certas técnicas de apreensão do mundo historicamente constituídas.³⁹

Há aqui um paradoxo: o “mundo do imediato” se estabelece por meio de uma pluralidade de exigências que irá condicionar ou padronizar as ações dos sujeitos, podendo falsamente servir como proteção contra a angústia ao substancializar ou *coisificar* os valores, sem que, todavia, se perca a evidência da liberdade. Embora o homem se crie a si mesmo como uma essência (procurando alguma estabilidade para sua existência), ele jamais deixará de ser contingente e gratuito. Todo existente é, originalmente, existência sem uma essência *a priori* que lhe garanta segurança: o sujeito é exatamente aquilo o que ele faz de si mesmo, ele é atividade, criação e *praxis*. É a impossibilidade de apresentar o sujeito como pura passividade (impotente, inessencial), como se fosse concebível neutralizar sua atividade e produzi-lo como “um conjunto coletivo que reage como uma coisa, como um meio material em que as excitações se propagam mecanicamente.”⁴⁰

A liberdade, revelada pela angústia, é a expressão mais evidente do nada que se insere entre o que motiva a consciência (realidade subjetiva) e a *praxis* (realidade objetiva). Todavia, embora a “defesa reflexiva” contra a angústia não substitua a *evidência da liberdade* e permaneça como *crença de fuga* (como se fosse possível eliminar a angústia),

³⁷ Ora, “o campo material também é campo social” (CRD, p. 588). Deste modo, pode-se compreender a dimensão sócio-material quando “entre o objeto e eu já deslizou uma transcendência humana que guia a minha transcendência; o objeto já está *humanizado*, significa o ‘reino humano’.” (EN, p. 467). Mas, como afirma Sartre, “Isso não significa, evidentemente, que tudo seja finalidade pessoal ou impessoal. As condições materiais impõem sua necessidade de fato”. (QM, p. 102).

³⁸ EN, p. 74.

³⁹ Cf. EN, p. 558.

sempre será possível adotar condutas diversas de má-fé.

Continua valendo o fato de estar ao alcance de qualquer um de nós tentarmos mediatizar a angústia mantendo-se acima dela e julgando-a como uma ilusão decorrente de nossa ignorância sobre as causas reais de nossos atos.⁴¹

Esse paradoxo traz uma importante revelação, a saber, a existência (na condição humana) de forças antagônicas que revelam o desejo de constituir uma maneira de existir comparável ao modo de ser das coisas (da estabilidade das coisas) e o esforço para remover as carências, as faltas e fazer cessar as tensões constitutivas da realidade humana sem que, ao mesmo tempo, se perca a dimensão da liberdade.

De um lado, deseja-se a inércia e o estado determinado da matéria inanimada e, de outro, tenta-se (re)estabelecer vínculos temporais (passado/presente, presente/futuro) que produzam atos livres (transcendentes), mas fundamentados em razões exteriores (e não nos atos em si) para retirar do sujeito agente o peso de seus engajamentos e responsabilidades. Procurando o conforto permanente de desculpas e visando reduzir a existência a um “ser o que se é e não ser o que não se é”, pretende-se realizar a absoluta positividade do em-si no para-si e, ao mesmo tempo, permanecer indeterminado. Esta busca do em-si-para-si caracteriza-se como uma espécie de defesa contra a angústia, um esforço de fuga concreto que se opera também no terreno da reflexão (cúmplice, impura): o homem aliena-se no próprio seio do *devoir*. Aqui está o problema:

Eu afirmo que *sou* minha essência à maneira de ser do em-si. Ao mesmo tempo, todavia, eu recuso considerar essa essência como sendo historicamente constituída e como se compreendesse o ato, tal como o círculo implica suas propriedades.⁴²

Diante desse paradoxo (*devoir*-estabilidade) é preciso encontrar, por meio de uma investigação ontológica, o fundamento dessa relação existência/essência na “realidade humana”.

2. O “desejo de ser” (o homem como *falta*) e o “projeto fundamental de si”

⁴⁰ S, VI, p. 246.

⁴¹ EN, p. 75.

⁴² EN, p. 77.

A dimensão da emoção e a produção da singularidade concreta: o sujeito (historialização ativa) como revelador de ser

O homem, ontologicamente falta e impossibilidade de constituir-se como identidade, é o ser pelo qual o *nada* vem ao mundo, ao mesmo tempo em que está condenado a ser o seu próprio *nada* – afinal, o para-si é “desejo de si” e impossibilidade de “satisfação”. Ora, não é o homem uma “paixão inútil”, “dilaceramento” e “consciência infeliz”? Todavia, é exatamente esse “fracasso” e esse “desejo de completude” que o possibilitará existir concretamente em um mundo estruturado por “escolhas humanas”: o homem é, enquanto *praxis*, “transcendência-em-direção-de-um-mundo-humanizado”. Nesse aspecto, a emoção dar-se-á como um modo pelo qual a consciência se lança e se manifesta no mundo para poder apreendê-lo e construí-lo e é esse “lançar-se-em-direção-de” que também possibilitará ao sujeito compreender o seu ser-no-mundo – daí a necessidade de se pensar nas implicações em torno da relação “consciência emocionada-objeto emocionante”. É por essa relação, como se verá, que o existente apreender-se-á como alguém incapaz de agir sobre o “já vivido”, o “fato histórico” e a “situação”: é o sujeito procurando desvelar-se como *liberdade-coisa*. Mas como conciliar tal conduta com o fato de que “o homem está condenado a ser livre”? Eis o que se procurará refletir.

⊕ homem é, ontologicamente, *falta (manque)* e, sendo assim, é originalmente existência sem essência: ele é o que faz de si mesmo. Existir é jamais coincidir consigo mesmo ou com a ideia que se produz de si. A “apreensão do ser como falta de ser em face do ser é, a princípio, uma apreensão pelo *cogito* de sua própria contingência.”⁴³ Há três observações necessárias para que se compreenda a *falta* como condição ontológica da existência: 1ª) ela não pertence à natureza do em-si, que é pura positividade (“o em-si não pode ser motivo de falta ao em-si”)⁴⁴; 2ª) ela aparece no mundo com a realidade humana (“A realidade humana, pela qual a falta aparece no mundo, deve ser ela própria uma falta”)⁴⁵ e 3ª) o homem, pleno de negação e “ao não ser o que é”, não se submete a um princípio de identidade (estabilidade, solidez, plenitude). Embora *deseje* tal princípio, o homem é o ser pelo qual o *nada* vem ao mundo. A “negação”, por sua vez, tem sua origem no nada e de

⁴³ EN, p. 116.

⁴⁴ EN, p. 123.

modo algum denominará um ser substancial. *Negar* não é somente expressar uma relação (lógica) gramatical entre um sujeito A e um predicado B, mas é exprimir a existência do *nada* se realizando por meio de uma atitude concreta e existencial.

É pela realidade humana que o nada vem ao mundo sob a forma de *negatividades* (*négatités*). “O para-si, como fundamento de si, é o surgimento da negação. Ele se fundamenta na medida em que nega *de si* certo ser ou uma maneira de ser.”⁴⁶ O nada, portanto, é uma característica ontológica do sujeito e se exterioriza por meio das relações concretas que estabelece consigo, com o outro e com a matéria inorgânica. Mas é preciso lembrar que todo processo da produção de si traz consigo uma negação implícita, pois, se a realidade humana é seu próprio nada, o que deve ser *negado* ou *nadificado* é o próprio *si* desejado. O sujeito somente constitui-se como existência dotada de significado, valor e sentido pelo próprio processo de nadificação ou negação de si e pela *presença* deste *si* nadificado: é o “*si-cómo-ser-em-si* faltado.”⁴⁷ No entanto, antes de fundamentá-lo como *valor*, é necessário que se estabeleça a relação entre o *desejo de ser* e o *projeto fundamental de si* como estrutura ontológica da realidade humana que, ao ser exteriorizada, designa uma singularidade concreta.

Toda relação do para-si com o *si* desejado traz em seu fundamento uma negação primeira, a saber, *o homem não é o que é*. Este *si* representa o projeto de “ser o que se é” (busca de estabilidade), mas, pelo recuo nadificador, o ser desejante (o para-si) se constituirá como um “não ser o que se é”. Como o sujeito não é um ser substancial (ele não é uma substância pensante), não há qualquer conteúdo na consciência, do mesmo modo em que não há fixidez ou estabilidade para fundamentar sua existência: como não há identidade, qualquer relação entre o para-si e o “si desejado” é dada como permanentemente ausente ou *negada*: “O que falta ao para-si é o si ou o si mesmo como em-si.”⁴⁸ Há, portanto, um perpétuo *desejo de ser* em-si-para-si que sempre fracassa na “presença” daquilo o que serviria de fundamento para o seu ser (ele não quer ser o fundamento de seu nada) – é o ato de lançar-se no mundo ou de intencionar o objeto para produzir-se como pura identidade.

⁴⁵ EN, p. 123. “Para comprovar que a realidade humana é falta, bastaria a existência do desejo como fato humano.” (EN, p. 123).

⁴⁶ EN, p. 124.

⁴⁷ EN, p. 125.

⁴⁸ EN, p. 125.

A *negação*, portanto, mergulha o sujeito em dois movimentos intrínsecos: coloca-o em relação com aquilo o que lhe falta e com o faltado. A realidade humana existe como *incompletude* (ela é uma totalidade destotalizada: “por princípio, a totalidade humana é destotalizada”)⁴⁹ e ela somente surge no mundo enquanto apreensão de si como *falta*. Em suma, ela “se capta em sua vinda à existência como ser incompleto.”⁵⁰ Esta é a condição ontológica que constitui a existência humana como tal, isto é, o desejo de ser um em-si-para-si como *desejo fundamental* (projeto fundamental), fazendo da realidade humana, por sua vez, um devir perpétuo de transcendência para uma coincidência de si para si (pura identidade e estabilidade) que jamais se realizará.

Este projeto fundamental de ser perfeita coincidência consigo (“ele seria o seu próprio fundamento, não enquanto nada, mas enquanto ser e manteria em si a translucidez necessária da consciência”)⁵¹ está fadado ao fracasso, já que o homem é uma *paixão inútil*. Não seria possível manter em si a translucidez da consciência e, ao mesmo tempo, realizar-se por meio de uma total coincidência consigo à maneira do em-si (estabilidade, fixidez, plenitude, pura identidade): se houver identidade, não se falará em “presença a si”. Não há como manter em si a translucidez da consciência e fundamentar uma existência segundo as características do em-si: “a realidade humana surge como tal em presença de sua própria totalidade ou do si como falta desta totalidade.”⁵² Deseja-se e persegue-se perpetuamente esta *totalidade* inalcançável, mas jamais a consciência se realizará como em-si sem perder-se como para-si. Neste aspecto, o homem é “por natureza, consciência infeliz”⁵³ (“a realidade humana é dramática, porque o destino do homem é o dilaceramento”).⁵⁴ Em outros termos, é o que se pode chamar de *existência*, “e, por isso, não queremos dizer uma substância estável que repousa em si mesma, mas um desequilíbrio perpétuo, uma arrancada a partir de si.”⁵⁵ Mas é preciso observar que essa realidade humana compreendida como

⁴⁹ CM, p. 178.

⁵⁰ EN, p. 125.

⁵¹ EN, p. 126.

⁵² EN, p. 126. Ou, como escreve Sartre em *Saint Genet*, “O futuro é incerto, somos o nosso próprio risco, o mundo é o nosso perigo. Não poderíamos existir em tempo algum para nós mesmos como uma totalidade.” (SG, p. 297). Do mesmo modo, em QM, Sartre afirma que “o projeto corre o risco de ser desviado [...] pelos instrumentos coletivos; assim, a objetivação terminal talvez não corresponda exatamente à escolha original.” (QM, p. 93). Em outras palavras, o “organismo prático” “está perpetuamente *em perigo* no mundo pelo Outro”. (CRD, p. 266).

⁵³ EN, p. 127.

⁵⁴ SG, p. 316.

⁵⁵ QM, p. 95.

“consciência infeliz” vai além de uma apreensão pessimista ou niilista da condição humana.

Essa estrutura ontológica da existência como *faltante* e *desejante* (projeto fundamental de *ser*) faz da reivindicação do para-si em fundir-se com o em-si a condição e a possibilidade de sua própria existência, inclusive fazendo-o manifestar-se concretamente na temporalidade histórica. O homem, condenado a ser o seu próprio nada, se produz no seio do mundo (motivado pela “nostalgia do absoluto”) por uma liberdade que se caracteriza como “transcendência da situação” (do dado). Com isso, há a necessidade dele submeter-se às estruturas do mundo para poder transcender toda forma de opressão, de maneira que a liberdade implique em certa passividade e isso por um sujeito que se volta contra si mesmo (a liberdade contra a liberdade): há dualidade no coração da liberdade e essa “dualidade” é a totalidade destotalizada.⁵⁶ Por conseguinte, é exatamente enquanto *falta* que o homem se lança na concretude da instrumentalidade do real para realizar-se como “si” (sob o pano de fundo de suas escolhas concretas). É nessa “necessidade ontológica” que o ser se historializa e se produz como singularidade irreduzível (relação singularizada com o em-si). Afinal, ele só pode ser o *si* que deseja enquanto “relação a si” e esta, por sua vez, só existe na medida em que há um ser-em-perpétua-relação-com-o-mundo.

Por exemplo, o para-si *não* é essa mesa, mas não porque ele “é nada” e sim por ter de ser o seu corpo e o seu passado – sem deixar de produzir-se como *falta* qualificada (relação a si e criação de valor) e de qualificar o mundo por suas escolhas concretas (relação com o mundo à luz de seu projeto).⁵⁷ Em suma, o em-si, como plenitude, não pode designar o ser como um *isso* (*ceci*), de forma que essa produção só se viabilize por um ser que é *falta* (desejo e incompletude) – para Sartre, “o desejo surge como o vivido ou *Erlebnis* de uma consciência encarnada, [e ele] apresenta uma evidente estrutura intencional: todo desejo é desejo de alguma coisa; enfim, o desejo é sinônimo de falta e incompletude.”⁵⁸ É enquanto tal que o existente se produz como ser-fora-de-si-no-mundo, em outras palavras, como um organismo prático que é transcendência constituindo-se como projeto: o homem é “transcendência e negatividade [...], logo, *transcendência-em-direção-de*”.⁵⁹

⁵⁶ Cf. CM, p. 345.

⁵⁷ Cf. CM, p. 163.

⁵⁸ CABESTAN, Philippe. *L'Être et la Conscience: Recherches sur la Psychologie et l'Ontophénoménologie sartriennes*. Paris: OUSIA, 2004, p. 246.

⁵⁹ QM, p. 105. Pode-se dizer que o “meu-ser-fora-de-mim-no-mundo [...] se revela como uma realidade em relação à qual estarei sempre fora, mesmo se ela me envolver e me arrastar, e que estará sempre fora de mim, mesmo se eu contribuir com todos para produzi-la.” (CRD, p. 543).

Trata-se, portanto, de se pensar no desejo-de-ser projetado na temporalidade objetiva (é o “tempo do mundo” vivido subjetivamente). Para Sartre a realidade humana surge como tal em *presença* de sua própria totalidade, ou seja, diante do *si faltado*. Ora, “a consciência somente pode existir *engajada* neste ser que a cerca por todos os lados e a repassa com sua presença fantasma – este ser que ela é e que, no entanto, não é.”⁶⁰ A consciência (espontânea, intencional, vazia, translúcida, autodeterminada) é reveladora de ser e, relacionada com o mundo (concreto e sensível), assume uma dimensão irreduzível e pessoal na medida em que a singularidade concreta, em situação e por meio de *seus* vividos, apreende e assume um determinado estado (qualidade, sentido, valor, significado) do mundo e reage diante dele: “nenhuma determinação é impressa em um ser vivo sem que ele a possa transcender com sua maneira de vivê-la.”⁶¹

Para falar desses “vividos” é necessário também considerar a existência na dimensão da emoção, uma vez que é preciso dizer algo acerca da relação “mágica” da consciência emocionada com o mundo (essa é uma maneira pela qual ela se manifesta). Se a “consciência emocionada” e o “objeto emocionante” unem-se por um ato sintético, a emoção se dará como um modo de apreensão do mundo e como um movimento de lançar-se ao objeto (ao mundo, na exterioridade) para dele “alimentar-se”: a emoção é uma maneira de apreender e constituir o mundo (“A emoção não pode ser separada das condutas que a expressam”⁶²). No caso, “os objetos são cativantes, eles encadeiam, apoderam-se da consciência”⁶³: trata-se de pensar sobre o fenômeno de uma consciência que se manifesta “cativa” do mundo (a emoção “é um modo de existência da consciência, uma das formas em que ela *compreende* [...] seu ‘Ser-no-Mundo’”⁶⁴). Mas, a partir desse contexto, como pensar na “primazia da consciência” em relação ao objeto emocionado?

A princípio, partindo-se do pressuposto de que a consciência emocionada é cativa de si mesma (e não de algo fora dela) e que há a possibilidade de superação deste “aprisionamento” pela “libertação” de que a “reflexão purificadora” é capaz de realizar.⁶⁵ A reflexão purificadora, pela redução fenomenológica, vê o objeto emocionado não como o

⁶⁰ EN, p. 127.

⁶¹ IF, II [1971], p. 653.

⁶² IF, II [1971], p. 675.

⁶³ ETE, p. 55.

⁶⁴ ETE, p. 62.

⁶⁵ ETE, p. 55.

portador de uma qualidade pura, mas como algo significado (“Ele é odioso”⁶⁶) por uma consciência (“Estou com ódio”) que se posiciona magicamente em relação a ele, de modo que o mundo passe a ser o correlativo dessa “atitude mágica”: ela (e somente ela) se faz inessencial pela essencialidade do objeto emocionado. É neste aspecto que

O método da fenomenologia pode servir de modelo aos psicólogos. Certamente, o procedimento essencial desse método continua sendo a ‘redução’, a ‘ἐποχή’, ou seja, a colocação entre parênteses da atitude natural.⁶⁷

A “redução” (ou *sursis*) é necessária, pois na emoção tem-se um fenômeno perceptivo em que a consciência emocionada apreende o objeto por perfis: ela capta no objeto algo que a excede infinitamente. A “consciência emocionada” só confere qualidades a um objeto, como afirma Sartre⁶⁸, por uma passagem ao infinito, ou melhor, ao oferecer uma qualidade (aparentemente) substancializada no objeto (passagem ao infinito). Assim, a *coisa* teria, *naturalmente*, uma determinada textura afetiva (uma essência a ser contemplada e assumida). Em consequência, a emoção revelaria a qualidade eterna e imutável do objeto que intenciona – seria o mundo constituído e fundamentado como alegre, triste, amável, terrível, cruel. A condição de possibilidade deste “mundo da emoção” dá-se pela produção, construção e criação de uma realidade qualificada sob o fundamento da *relação* (mágica) do objeto com a consciência. O mundo da emoção, portanto, se realiza por “sínteses individuais que mantêm entre si relações e possuem *qualidades*.”⁶⁹

Sendo (aparentemente) essas qualidades definitivas, imutáveis e substancializadas no objeto, elas não remetem somente ao seu estado presente, mas desvelam-se como “ameaça”, isto é, como um futuro que está previamente determinado e, à vista disso, também insuperável: o sentido do mundo já está dado. Tudo está constituído e estruturado *a priori*, com um aspecto emocional já determinado e com significações afetivas dadas: “vivemos emotivamente uma qualidade que nos penetra, que sofremos e nos ultrapassa de ponta a ponta.”⁷⁰ A consciência emocionada se degrada, transforma a realidade externa em

⁶⁶ “Todo sentimento é sentimento de alguma coisa, quer dizer, visa seu objeto de uma certa maneira e projeta sobre ele uma certa qualidade. Ter simpatia por Pierre é ter consciência de Pierre como simpático.” (I^{re}, p. 44).

⁶⁷ I^{on}, p. 140.

⁶⁸ ETE, p. 56.

⁶⁹ ETE, p. 56.

⁷⁰ ETE, p. 56.

um “mundo mágico”, mas ambas existem somente enquanto “relação de reciprocidade”, ou seja, enquanto a consciência encontra no mundo um correspondente afetivo de seu desejo. Na consciência emocionada, assim sendo, os *utensílios* sofrem uma modificação e são apreendidos de uma outra forma, isto é, sob o fundo unitário de uma determinada emoção: “certas regiões organizam-se à minha volta *a partir das quais* o horrível [o ameaçador, o agradável, o entristecedor] se anuncia.”⁷¹

Ora, a consciência (um absoluto não substancial) lança-se no mundo para dele “alimentar-se” e, nesse aspecto, é pela mediação de um “Eu” que ela tira do objeto todo o seu “conteúdo” (embora seja um conteúdo psíquico transcendente). Com isso, o “mundo dos utensílios” é substituído pelo “mundo mágico” de uma “consciência degradada”: “Chamaremos emoção uma queda brusca da consciência no mágico”.⁷² Contudo, o aspecto “mágico” da realidade não é “uma qualidade efêmera que colocamos no mundo ao sabor de nossos humores [...]. Há uma estrutura existencial do mundo que é mágica.”⁷³ Diante disso, há aqui três observações a serem feitas: 1ª) é esta relação mágica da consciência com o objeto que rege as “relações psíquicas” dos homens em sociedade; 2ª) o “mágico” rege a percepção que um sujeito tem do outro e 3ª) o “mágico” dá-se como “uma síntese irracional de espontaneidade e de passividade. É uma atividade inerte, uma consciência apassivada [*passivisée*]”⁷⁴ e “uma atividade encantada pela passividade, que se faz passiva e se afeta a si mesma enquanto atividade; é uma passividade praticada e significativa”⁷⁵ – como na relação do sujeito com os seus vividos e com o seu passado, em que ele se faz inessencial na presença deles:

nada de matéria que não condicione a *praxis* humana através da unidade passiva de significações pré-fabricadas; nada de objetos materiais que não comuniquem entre si pela mediação dos homens, nada de homem que não surja no interior de um mundo de materialidades humanizadas, de instituições materializadas e que não seja prescrito um futuro geral no seio do movimento histórico. Sendo assim, a sociedade, em seu movimento mais concreto, é atravessada pela passividade.⁷⁶

⁷¹ ETE, p. 61.

⁷² ETE, p. 62.

⁷³ ETE, p. 58.

⁷⁴ ETE, p. 58.

⁷⁵ CM, p. 42.

⁷⁶ CRD, p. 238.

Portanto, essa postura do sujeito em fazer-se *inessencial* por seus vividos poderia ser interpretada como um “tradicionalismo” ou um apego excessivo ao passado (o que Sartre considera uma espécie de *passéisme*)⁷⁷, remetendo, por sua vez, à atitude de um sujeito que justifica sua incapacidade de agir em nome de um “já vivido” ou de um “já feito” (é o passado como *estado*, caráter, *ἔξις*, destino, natureza). Trata-se aqui de uma conduta sustentada sob o pano de fundo de uma certa tentativa de produzir-se como *liberdade-coisa*. Esse “*passéisme*’ tão radical [...] representa, a princípio, certa tentativa para fugir da liberdade”⁷⁸ e da existência enquanto projeto e engajamento, visando, conseqüentemente, a estabilidade perpétua do ato de produzir-se no mundo. Todavia, ao reconhecer que a existência desse “desejo de ser” exterioriza-se em *situação*, é preciso também admitir que esta “produção de si” tem como condição e ponto de partida a sociedade: deve-se admitir que “as classes existem e que as relações de produção suscitam no indivíduo de classe aquilo o que se poderia chamar de um *a priori* afetivo [...] – eu quero dizer, afecções que parecem nascer unicamente de uma natureza humana”.⁷⁹

Como se observa na TE, tratar-se-ia de se pensar no “homem como um feiticeiro para o homem”⁸⁰, mergulhando-o e comprometendo-o com um mundo social que é, primeiramente, relação *mágica*⁸¹: o outro aparece como *coisa* (A se faz “consciência apassivada” na presença de B ou, dito de outra forma, A deseja o fundamento estável de um em-si-para-si, mesmo que este lhe seja imposto de fora). Mas, como não há identidade e sim “presença a si” (consciência (de) si), a consciência está sempre distante de si mesma por um nada (de ser) e, por conseguinte, encontra-se perpetuamente separada de si mesma e do mundo – o Mundo, o Objeto, o Eu, o Ego e o Outro se desvelam como “presença a”.

Deste modo, o desejo fundamental de realizar-se como em-si-para-si exterioriza-se concretamente no mundo, portanto, *em situação* e de modo pessoal (singular): “se o *sentido* do desejo é, em última análise, o projeto de ser Deus, o desejo jamais é constituído por tal

⁷⁷ CM, p. 195.

⁷⁸ Baudelaire, p. 156.

⁷⁹ IF, III [1972], p. 18.

⁸⁰ TE, p. 64. Trata-se da “própria inércia que, *confundida com a alteridade*, torna-se o princípio sintético e produz novas forças. Mas tais forças são negativas” (CRD, p. 241), gerando uma “petrificação” do ato, em que o objeto (*essencial*) adquire “vida própria”, de maneira que a realidade humana (*inessencial*) se converta na “realidade do homem-coisa” (em uma “*vida mágica*” – CRD, p. 241). Sartre quer mostrar aqui a “materialização do humano”, em que “os desejos e as necessidades da pessoa se objetivam e se alienam nos valores de uso da coisa em que se fazem quantidade [enfeitiçamento da quantidade ou *quantidade enfeitiçada*].” (CRD, pp. 241 e 244).

⁸¹ EN, p. 135.

sentido, mas, ao contrário, ele representa sempre uma *invenção particular* de seus fins.”⁸² O desejo fundamental de ser (abstrato e universal) se exterioriza sempre como o modo de se expressar (e de se fazer ser) de uma determinada maneira. Há essa estrutura ontológica fundamental na realidade humana (a universalidade do *desejo de ser em-si-para-si*) que se manifesta concretamente no mundo, mas que, por sua vez, também aponta para a produção de uma *situação singular* (a irreduzibilidade do sujeito enquanto “projeto”). Para Sartre, o *desejo* é idêntico à *falta* de ser e este é o exato fundamento da liberdade: “a liberdade só poderia surgir como o ser que se faz desejo de ser, ou seja, como projeto-para-si de ser *em-si-para-si*.”⁸³ A consciência não é um conceito abstrato, mas “uma subjetividade real”⁸⁴ exteriorizando-se concretamente no mundo.

O “desejo de ser, em sua pureza abstrata, é a *verdade* do desejo concreto fundamental”⁸⁵ e é preciso entendê-lo aqui sob o pano de fundo de uma *nadificação* que é *falta* de ser⁸⁶, em que a própria “liberdade é, precisamente, o ser que se faz falta de ser.”⁸⁷ Logo, “o desejo [...] é idêntico à falta de ser”.⁸⁸ Sendo a liberdade existência concreta (precedendo a essência) e no mundo, ela nunca se distingue das escolhas da singularidade concreta. Embora se deseje fundamentar a existência de uma estrutura ontológica da realidade humana estabelecida por meio de uma fenomenologia ontológica, deve-se observar que no processo da construção da subjetividade – analisável pelos desejos empíricos, pelas condutas, pelas inclinações, pelas tendências, pelos comportamentos e pelas ligações concretas entre as diversas *situações* que constituem uma determinada singularidade no mundo (o projeto)⁸⁹ – não há qualquer determinação *a priori* da singularidade (do sujeito livre e agente): eis os limites de uma análise ontológica que subsidiaria as investigações psicológicas de um indivíduo (para compreendê-lo, é preciso introduzi-lo na temporalidade histórica). É neste momento que se faz necessário trazer o tema da *responsabilidade* deste sujeito que é “revelador de ser” e “construção concreta de

⁸² EN, p. 612.

⁸³ EN, p. 613.

⁸⁴ EN, p. 27.

⁸⁵ EN, p. 613.

⁸⁶ Cf. EN, p. 613.

⁸⁷ EN, p. 613.

⁸⁸ EN, p. 613.

⁸⁹ “A mais rudimentar conduta precisa ser determinada simultaneamente em relação aos fatores reais presentes que a condicionam e a certo objeto futuro que ela procura engendrar. A isto chamamos *projeto*.” (COOPER, D. G. e LAING, R. D. *Razão e Violência: uma década da filosofia de Sartre*. Prefácio de Jean-Paul Sartre e trad. De Áurea B. Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 1976, p. 370).

si no mundo”.

Para isso, parte-se da ideia de que é o “recuo nadificador” que possibilita compreender a dimensão dos valores como consequência ética da metafísica de Sartre (estamos condenados a sermos livres: eis a base da moral sartriana)⁹⁰. Ora, o homem não encontra nenhum valor ou hierarquia de valores que lhe seja garantida *a priori* e as condutas, as legitimações, as justificativas, as preferências, as repulsões e as significações, por sua vez, implicam em responsabilidade de escolha: esta é a vivência da angústia ética no processo da construção de si. É preciso entender que “minha liberdade é o único fundamento dos valores e que *nada*, absolutamente nada, me justifica adotar tal ou tal escala de valores.”⁹¹ O único limite da liberdade é ela mesma e, se “estamos condenados à liberdade”⁹², somente a “minha liberdade corrói minha liberdade”⁹³. É diante desta inevitável gratuidade que o homem se depara com o “peso” das livres escolhas que recaem sobre ele e, na medida em que é ele que mantém os valores no ser, a angústia ética evidencia ainda mais a estrutura ontológica da condição humana, a saber, estar separado do mundo, de si mesmo e de sua essência pelo *nada* que o homem é (estrutura ontológica da consciência). Como tratado anteriormente, o para-si se define ontologicamente como falta de ser e o

desejo de ser somente existe e se manifesta no e pelo ciúme, pela avareza, pelo amor à arte, pela covardia, pela coragem, as milhares de expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade humana jamais nos apareça a não ser *manifesta por um tal homem*, por uma pessoa singular.⁹⁴

É pela angústia que o sujeito decide e realiza qual será o sentido do mundo e de sua própria essência. “A angústia é a apreensão reflexiva da liberdade”⁹⁵ sob o fundamento da existência do homem como um ser que surge para si mesmo como um fato injustificável.⁹⁶

“Esta intuição de nossa transcendência e de nossa gratuidade injustificável deve ser,

⁹⁰ Cf. CM, p. 447.

⁹¹ EN, p. 73.

⁹² EN, p. 530.

⁹³ EN, p. 525.

⁹⁴ EN, p. 611.

⁹⁵ EN, p. 74. Ou ainda: “a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser”. (EN, p. 64).

⁹⁶ EN, p. 116.

ao mesmo tempo, reveladora da liberdade humana.”⁹⁷ Há, com isso, duas consequências que se pretende ressaltar sobre esta “angústia ética” e sobre este ser (para-si) que se faz anunciar pela construção de si sob o signo de um valor: “Ser para-si é fazer-se anunciar aquilo o que se é por um possível sob o signo de um valor. Possível e valor pertencem ao ser do para-si”.⁹⁸ Primeira consequência: o existencialismo é um humanismo (é a defesa de um “existencialismo humanista”)⁹⁹. Isto se deve pelo fato de que o homem será o único legislador do “reino dos valores”, ao mesmo tempo em que não pretende abdicar de sua liberdade – ela é o único fundamento dos valores. É pela dimensão humana que eles chegam ao ser e encontram a sua justificativa na liberdade (situada) e na presença de um mundo que se desvela *humanizado*, já que é o homem que revela o valor, o sentido e a relação entre as coisas, significando-as: “o homem é justamente essa realidade material pela qual a matéria recebe suas funções humanas.”¹⁰⁰ Segunda consequência: a liberdade e a existência não podem ser limitadas por nenhum produto da razão ou do conhecimento. O problema é quando as verdades, os conceitos, as significações, os valores, as normas, as afirmações deterministas, a educação, as convenções e os padrões de comportamento tornam-se *coisas* pelas quais o homem também se faz *coisa*: é o sujeito guiado pelo “espírito de seriedade” (*l’esprit de sérieux*¹⁰¹).

O sujeito surge só e mergulhado na *angústia* mediante o projeto fundamental de constituir seu *ser*, ao mesmo tempo em que sofre o “peso” das responsabilidades que advêm de suas escolhas em face de si mesmo, do outro e do mundo – embora exista separado deles pelo *nada* que é. Condenado a realizar o sentido do mundo e de si mesmo, desde sempre *situado*, o indivíduo tem como ponto de partida uma compreensão pré-judicativa de sua essência e de seus *possíveis* (dados pela própria estrutura da realidade coletivizada). É enquanto projeto de fuga desta “angústia” que o “espírito de seriedade”

⁹⁷ Baudelaire, p. 39.

⁹⁸ EN, p. 610.

⁹⁹ “Será justo, enfim, que a este Existencialismo o qualifiquemos de ‘humanista’? Sartre defende tal qualificação, porque o Existencialismo confere ao homem o máximo de dignidade, atribuindo-lhe a legislação sobre si próprio, a primazia na situação eu-mundo, recusando, pois, paralelamente, a submissão a valores impostos e aos quais deveríamos submeter-nos.” (FERREIRA, Vergílio. III – Sartre. In: SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira, 3ª edição. Portugal: Editorial Presença, 1970, p. 190).

¹⁰⁰ CRD, p. 249. Ora, “o homem real não é só o ponto de partida, é também mestre do seu destino, criador do seu mundo e de si próprio.” (SCHAFF, Adam. *O Marxismo e o indivíduo*. Tradução de Heidrum Mendes da Silva. RJ: Civilização Brasileira, 1967, p. 186).

¹⁰¹ EN, p. 74.

representa a apreensão dos valores que cercam o existente a partir do mundo (da exterioridade), mas enquanto uma (aparente) substancialização *coisista* desses valores – o que representa uma relação *mágica* com o mundo, em que o sujeito se faz inessencial pela essencialidade da *coisa*: “o indivíduo como realidade prática se determina como inessencial [...], como um elemento mecânico.”¹⁰² Mas, se a liberdade não pode ser aniquilada por nenhum fator, como considerar que ela somente seja exercida *em situação*?

Para responder a questão, deve-se partir da premissa de que a liberdade – que “não é uma faculdade da alma humana que poderia ser considerada e descrita isoladamente”¹⁰³ – se dá em situação, seja ela na dimensão singular (indivíduo) ou coletiva (grupo). Neste sentido, é preciso resgatar a ideia de que o *ser individual* é uma unidade irrepetível e irreduzível, dotado de uma estrutura física (unidade) e de uma estrutura psíquica (uma também), de modo que ambas (físico/psíquico) lhe possibilitem exteriorizar-se como um *existente*, isto é, a exteriorizar-se de uma maneira criativa pela qual ele se insere no mundo e sustenta uma relação consigo, com o outro e com a realidade objetiva: eis o indivíduo *existindo* mediado por uma *praxis*, por um caráter, por concepções, opiniões e discursos, por disposições, valores e crenças.

Nesse aspecto, “Ser livre é *ser-livre-para-fazer* e *ser-livre-no-mundo*.”¹⁰⁴ A liberdade não é uma propriedade pertencente à essência do homem e nem uma virtude metafísica, visto que a relação existência-essência do ser humano não é a mesma relação existência-essência das coisas do mundo. Se a liberdade precede a essência do homem – e, ao mesmo tempo, a torna possível –, aquilo o que o sujeito produz de si estará sempre “em suspenso” (o ser-em-perpétua-sursis ou o homem como *projeto*)¹⁰⁵ pela liberdade. Somente há liberdade quando há *escolhas* e é por elas que o mundo existe como tal: o homem é um ser “significante em sua própria realidade, e é significativo porque é superação dialética de tudo o que é simplesmente dado.”¹⁰⁶ Como afirmado anteriormente, a “negação” vem ao mundo pela realidade humana e é a própria estrutura da consciência que realiza a ruptura nadificante com o mundo e consigo mesma – “atribui-se à consciência esse poder negativo

¹⁰² CRD, p. 263.

¹⁰³ EN, p. 59.

¹⁰⁴ EN, p. 551.

¹⁰⁵ IF, III [1972], p. 194.

¹⁰⁶ QM, p. 96.

frente a frente do mundo e de si mesma”¹⁰⁷ – e, ao propor (posicionar) *fins*, o sujeito terá como condição fundamental de toda ação a liberdade (“o ato é a expressão da liberdade”).¹⁰⁸

Ora, se “a liberdade não tem essência”¹⁰⁹, já que ela “não é *um ser*”¹¹⁰, ela só existirá pelos atos de um sujeito individual e único que se temporaliza (através dos condicionamentos) como ser livre e engajado no mundo (“Um ato é uma *praxis* temporalizante”)¹¹¹. Todas as *mediações* e os modos pelos quais o indivíduo produz e expressa a sua “percepção”, o seu “conhecimento” e a sua “prática de si” (comportamentos, desejos, atitudes, tendências, enfim, todas as suas “maneiras de ser”) manifestam a liberdade de suas ações e de suas escolhas “no mundo” (desvelando-o) e exteriorizam os diversos modos de “ser o seu próprio nada de ser”.

Assim, encontramos o ato fundamental de liberdade; é este ato que confere seu sentido à ação em particular que levo em consideração em dado momento: este ato constantemente renovado não se distingue de meu ser, é escolha de mim mesmo no mundo e, ao mesmo tempo, descoberta do mundo.¹¹²

Essas *mediações* (a instrumentalidade do mundo, saberes, discursos, o Outro, as técnicas de apreensão da realidade, cultura, família, sociedade, classe) pelas quais o existente se faz nomeável, qualificável, interpretável e classificável, apontam para uma realidade objetiva que é “movimento histórico”, isto é, para uma realidade produzida por relações concretas entre homens inseridos no mundo, na sociedade e na presença da matéria humanizada (dimensão sócio-material), o que pressupõe, por sua vez, uma exterioridade produzida por indivíduos, por grupos e pela *praxis* humana (fundamentalmente, pela relação indivíduo-sociedade e indivíduo-história: “cada consciência é agente da História, ela *se historializa*”)¹¹³ – “ontologia” e “história” coexistem.

Falar em “fato (acontecimento) histórico”, portanto, pressupõe a compreensão de que o sujeito existente se produz como tal mergulhado na dimensão inerte da exterioridade

¹⁰⁷ EN, p. 480.

¹⁰⁸ EN, p. 482.

¹⁰⁹ EN, p. 482.

¹¹⁰ EN, p. 485.

¹¹¹ CRD, p. 550.

¹¹² EN, p. 506.

¹¹³ CM, p. 43.

(é o vivido carregado de “desejos sociais” e de “condicionamentos subjetivos”)¹¹⁴, ao mesmo tempo em que ela lhe possibilita revelar-se como historialização ativa (já que sua liberdade só pode ser exercida *em situação* e a partir dela). “Sofrer o peso da situação” é agir a partir dos condicionamentos do entorno, o que torna possível pensar no aspecto “passivo” do sujeito, deste existente que nasce em um mundo já estruturado, significado, valorado e qualificado e onde o fato histórico (vivido) torna-se *situação*. Mas, enquanto relação de exterioridade com o “já determinado”, cada evento histórico (ou cada realidade objetiva do movimento histórico) está separado do sujeito por um *nada*: a relação consciência-mundo e a relação “consciência reflexiva-consciência refletida” estão separadas por um nada de ser.

3. O homem e a materialidade de sua condição (a consciência mergulhada no mundo): o fenômeno humano como *tensão* à luz do para-si enquanto “transcendência temporal”

O homem, enquanto processo histórico, se produz pelo ato de retomar seus vividos para poder transcendê-los (transcendência concreta). Como consciência-mergulhada-no-mundo-humanizado, a produção de si (singularidade irreduzível) tem como pano de fundo e condição de possibilidade as “determinações” da realidade coletivizada e estruturada: eis a liberdade como uma questão de ordem ontológica e histórica. Com isso, a condição humana é a de ser *praxis* a partir das *tensões* do seu ser-no-mundo, da maneira que o existente se produza como “pessoa”, ao mesmo tempo em que “humaniza” o mundo. É no contexto desta “liberdade em situação” que será introduzido o tema do “homem revolucionário” para se pensar na possibilidade de se resgatar a “essencialidade” da singularidade concreta, mas sem que se desconsidere o “peso” do mundo como *limite*, *resistência* ou *auxílio* (sempre à luz de suas escolhas). Estas, por sua vez, configurar-se-ão como um esforço de superação das determinações que recaem sobre o sujeito, determinações estas que se encontram estruturadas mesmo antes de seu nascimento (predestinação, família, classe). Por fim, defender-se-á que é a partir dessa “constituição passiva de si” que se falará de uma “dialética da ação” sobre o “coeficiente de adversidade” do mundo, o que configurará uma livre produção de si sustentada pela “liberdade projetiva”: é o homem em sociedade assumindo o seu *destino* para manifestar-se como “transcendência temporal”.

¹¹⁴ Cf. IF, III [1972], p. 31.

Como anuncia Sartre, “*um dos sentidos do processo histórico [finito desde o início] é a morte*”¹¹⁵ e o *Erlebnis* de cada consciência será transmitido pelo outro, de modo que o ato de retomar o vivido (impregnado de hábitos, costumes e ideologias institucionalizadas) implicará no ato de transcendê-lo (a transcendência concreta parte de uma situação concreta): “o fato histórico é uma singularidade”¹¹⁶, “um evento da subjetividade humana”¹¹⁷ e, enquanto tal, “a história é perpetuamente finita”.¹¹⁸ Logo, existir é, inevitavelmente e necessariamente, estabelecer uma relação (e produzir-se a partir dela) com uma “universalidade universalizante” (“generalidade generalizante”) e com a universalidade da matéria inerte (generalidade sem memória: “motor passivo da História”¹¹⁹) e humanizada (“Ela representa, portanto, a condição material da historicidade”¹²⁰). Portanto, ser-no-mundo é estar inserido (e comprometido) na generalidade das relações e deparar-se com a universalidade da matéria (ou com a História inserida na matéria sob esquemas gerais). Eis a finalidade de considerar “o homem em sua totalidade, isto é, a partir da materialidade de sua condição”¹²¹, como

uma forma de realizar e viver o universal em sua materialidade; ainda aqui, essa particularidade tem a sua opacidade própria que impede de dissolvê-la nas determinações fundamentais [Instituições, Instrumentos, infinitos culturais, Ideia de Natureza, Imaginários, Fetiches, Temporalidade Social].¹²²

A partir disso, pode-se dizer que a consciência não é independente do mundo objetivo e mais, é possível compreender que o mundo a condiciona e ela, por sua própria estrutura ontológica, transcende esse condicionamento: o indivíduo é a unidade (“produto”) de condições sociais e elemento ativo na construção de si e da realidade objetiva do movimento histórico. É pautando-se por estas questões que se poderá trabalhar a liberdade

¹¹⁵ CM, p. 43. A história se faz sob a base de circunstâncias anteriores e os sujeitos agentes que a engendra são finitos, mortais: não se duvida de que “a morte nos atinja e faça saltar os limites estreitos e monótonos de nossa banalidade [...]. De maneira que o empreendimento de uma vida se defina *contra a morte e por ela*.” (IF, III [1972], p. 437).

¹¹⁶ CM, p. 44.

¹¹⁷ CM, p. 46.

¹¹⁸ IF, III [1972], p. 437.

¹¹⁹ “Vamos ver que *somente* a totalidade inerte da matéria trabalhada [selada pela *praxis*] em determinado campo social, ao registrar e conservar, como memória inerte de todos, as formas que o trabalho anterior lhe imprimiu, permite [...] o *enriquecimento* contínuo do evento histórico.” (CRD, p. 200).

¹²⁰ CRD, p. 200.

¹²¹ QM, p. 107.

como um problema de ordem ontológica e histórica. Trata-se, como afirma Adam Shaff, de “compreender como o homem condicionado socialmente e subordinado aos processos objetivos da História [...] age de maneira consciente e sistemática, fazendo as respectivas escolhas entre diversas possibilidades.”¹²³ O homem é “criação” (passividade) e “criador” (atividade) da História, é *tensão* (movimento dialético) entre a dimensão singular e universal de seu ser-no-mundo, permanentemente convidado a procurar produzir as condições pelas quais ele adquire mais conhecimento em relação as suas “determinações” e aos seus “condicionamentos”: o homem revelar-se-á como *tensão* entre o universal e o singular, condição esta reveladora da liberdade humana.

Assim, descobrimos uma nova tensão no coração de nossa autenticidade: aquela de ser um absoluto vivente que nada pode mudar no tempo em que vivemos e aquela de ser irremediavelmente e necessariamente um futuro passado em que a liberdade será, ao mesmo tempo, nova e eu mesmo decidirei. Assim, o passado, como futuro estado sem defesa frente a frente dos decretos de uma liberdade, se introduz no coração do absoluto presente.¹²⁴

Com isso, o fenômeno humano não pode dar-se somente como o resultado passivo de forças exteriores, mas como *praxis*, de modo o homem possa agir cada vez mais “conscientemente” das escolhas que faz (escolhas sempre orientadas em direção a um fim): “o homem revolucionário é, a princípio, aquele que chega a tomar consciência [conhecimento], pouco a pouco, do sentido daquilo o que ele faz.”¹²⁵ Pode-se também aqui compreender o termo “revolucionário” ao trazer como pano de fundo a concepção de uma liberdade que não se dá pelo isolamento do homem em si próprio (uma espécie de solipsismo) e nem pelo total desprendimento dos condicionamentos sociais que constituem o seu entorno (como se fosse possível falar algo do homem concebendo-o como a-histórico ou fora-do-mundo). Só pode haver um “homem revolucionário” a partir de sua inserção nas *tensões* de seu-ser-no-mundo, ou seja, no movimento pelo qual ele se produz e “humaniza” o mundo (um movimento eminentemente dialético), evitando-se, com isso, a compreensão do existente humano (*praxis*, ação, singularidade), do mundo ou da História (universalidade)

¹²² QM, p. 56.

¹²³ SCHAFF, Adam. *O Marxismo e o indivíduo*. Tradução de Heidrum Mendes da Silva. RJ: Civilização Brasileira, 1967, p. 163.

¹²⁴ CM, p. 493.

¹²⁵ On a raison de se révolter, p. 336.

pela polarização da ideia de um “singular criado pela História” (desconsiderando-se a subjetividade) ou pela polarização da ideia de um “singular criador da História” (desconsiderando-se os “condicionamentos exteriores”).

O conceito de “homem revolucionário” que aqui se defende vai além da perspectiva de uma revolução que se daria somente a partir de uma ideologia ou de um partido político (embora funcionem como um modo de organização de grupos para a transformação da sociedade). Por exemplo, observando-se a crítica que Sartre faz no texto de 1946 intitulado *Matérialisme et Révolution* (sobre o “mito materialista” do revolucionário), é possível compreender como uma ideologia poderia dissolver a singularidade concreta em nome de um processo histórico que se realizaria por si mesmo (o concreto – singular – se dissolveria no abstrato – universal):

O que procuraram no comunismo não é a libertação, é um aumento de disciplina; nada temem tanto como a liberdade; e se renunciaram aos valores *a priori* da classe de que provém, é para encontrar os *a priori* do conhecimento e dos caminhos já traçados na história. Não há riscos, não há inquietação, tudo é seguro, os resultados estão garantidos.¹²⁶

O problema é que, neste aspecto, o sujeito concreto (livre, gratuito, sem um fundamento absolutamente seguro) desaparece, cedendo lugar à História para surgir como uma *Ideia* que se desenvolve segura, estável e por condições necessárias: não pode haver espaço para a contingência no movimento histórico, pois ele se fundamenta segundo Leis rígidas, muito bem determinadas e estruturadas.

Como possibilidade de superação de tal perspectiva, é preciso que se resgate a premissa de que só há “escolhas” diante de “possibilidades” por um mundo que se lança ao homem como *limite*, *resistência* ou *auxílio* e que se faz *presença* ao existente enquanto *situação*. Escolher é exercer a liberdade a partir (e para além) de determinadas condições e condicionamentos – estes se apresentam perante uma pluralidade de consciências (“heterogeneidade”: “Não há, portanto, *praxis ontologicamente* comum”¹²⁷) como *possibilidades* de ação:

a relação humana existe realmente entre todos os homens e que ela não é

¹²⁶ S, III, p. 215.

¹²⁷ CRD, p. 548.

outra coisa que a relação da *praxis* consigo mesma. A complicação que faz nascer estas relações novas não tem outra origem além da *pluralidade*, isto é, a multiplicidade dos organismos *ativos*.¹²⁸

Sendo assim, não é condição necessária que uma pluralidade de homens haja da mesma forma diante de condicionamentos iguais, isto porque – com a finalidade de preservar este *cogito* (ou o homem como o bem supremo) que insere sua ação nas “malhas do determinismo”¹²⁹ – os condicionamentos se diferenciam (e adquirem sentido) em relação aos interesses do indivíduo (de seus Projetos).

Este “homem revolucionário”, que cada vez mais adquire conhecimento do sentido de suas ações e engajamentos, insere-se no mundo por uma liberdade que não é imaginária e abstrata, mas real e situada; ele é criador e produto da História, socialmente condicionado e *escolhendo* em situação (só há possibilidade de ação dentro de um sistema de valores, de normas, de “verdades”, sempre a partir e por meio de *técnicas* de apreensão e de produção do mundo, de si e do outro). As técnicas de apreensão e de produção da realidade objetiva (humanizada), as escalas e os sistemas de valores (Educação, Família, Classe Social, Religião, Trabalho, Sistema Econômico, Localização Geográfica, etc.) é que introduzem o indivíduo no mundo e é a partir desse contexto que as escolhas se tornam possíveis.

Toda forma de sistema de valores (Instituições, Infraestruturas, conjuntura Histórica) implica na “conservação” e na “superação” do dado, e isso sempre sob o pano de fundo do surgimento ou da produção de contradições internas do próprio sistema – “o sistema humano é uma organização prática que produz, por si mesmo, seus efeitos.”¹³⁰ A totalidade é aberta, sustentada e produzida pelo homem enquanto totalidade (ele não é uma “somatória de partes”), mas absolutamente não-totalizável com o outro e com o Em-si que intenciona¹³¹ (a “totalidade fechada” é uma “pseudo-unidade”: é um “mito de unificação”). A família, por exemplo, pode ser compreendida como uma estrutura produzida à luz de condições econômicas, sociais e históricas de seu entorno (determinações abstratas e gerais) e constituindo-se como uma “coletividade condicionante” (determinações particularizáveis: relações intersubjetivas do pequeno núcleo familiar – pai, mãe, irmãos, etc.). Nessa concepção, a família é um modo pelo qual um grupo interioriza as determinações

¹²⁸ CRD, p. 198.

¹²⁹ EN, p. 527.

¹³⁰ CRD, p. 512.

¹³¹ Cf. CM, p. 477.

institucionais, transcendendo-as e produzindo a história concreta de uma singularidade (micro-organismo) irreduzível e, ao mesmo tempo, inseparável das estruturas de seu entorno (conjuntura histórica), suportando-a e totalizando-a a seu modo.

É preciso considerar que “a *praxis* individual nos mostrará que ela interioriza o exterior (desenhando pela própria ação um campo prático); [...] uma exteriorização *intencional* da interioridade”.¹³² Nascer, portanto, é estar inserido em um agrupamento e em um conjunto concreto, é vivenciar as determinações do entorno que, por sua vez, produzem singularidades a partir de uma espécie de “predestinação” que se inicia antes mesmo do nascimento: “o indivíduo encontra ao nascer sua existência pré-esboçada”.¹³³ A criança, por exemplo, vivencia os condicionamentos da célula social em que se encontra e é, como afirma Sartre, uma vivência que, a princípio, se dá “na ignorância”, isto é, na “ignorância da constituição passiva” de si.¹³⁴ Em outras palavras, é através de seus vividos que ela vai adquirindo a capacidade de ir além desses condicionamentos rumo aos seus próprios fins. O que há, a princípio, é a vontade do outro (objetivos estrangeiros) que, no caso, é imposta de fora, uma vontade interiorizada pela criança como sendo os seus objetivos: é a *vivência* (interiorização) dos condicionamentos no movimento de “constituí-los obscuramente como uma determinação *subjéctiva*”.¹³⁵ Como liberdade situada, o sujeito manifesta sua singularidade a partir dos únicos instrumentos de que dispõe para entender o seu entorno, para compreender-se e para manifestar-se como pessoa: os símbolos, os mitos, os “ídolos explicativos” de sua época, as ideologias, as técnicas de apreensão de si e do mundo e as massificações de seu contexto familiar. Donde se conclui que

a própria infância é social, os poderosos instintos naturais que eles procuram no fundo do coração são apenas o símbolo da legitimidade do seu nascimento. A ordem natural que percebem no exterior e em si mesmos é simplesmente a ordem social. A natureza é um mito social, o gozo solitário de si mesmo no seio na Natureza é um momento ritual da vida em sociedade.¹³⁶

Ora, as *escolhas* subjetivas tornam-se objetivas por um indivíduo, um “Eu” (Ego, Personalidade, Caráter) que busca constituir-se como *valor* pela mediação de um *projeto de*

¹³² CRD, p. 157. O grifo é meu.

¹³³ CRD, p. 289.

¹³⁴ Cf. IF, III [1972], p. 10.

¹³⁵ IF, III [1972], p. 11.

ser dotado de *significações* e enquanto *desejo de ser* (condições ontológicas) que se realiza somente em situação (condições históricas).

Assim, as significações vêm do homem e de seu projeto, mas inscrevem-se por toda parte nas coisas e na ordem das coisas. Tudo, em todo instante, é sempre significante e as significações revelam-nos homens e relações entre os homens, através das estruturas de nossa sociedade.¹³⁷

Mas é preciso ressaltar que este “Eu” não é um puro *Eu* (abstrato, universal, substancializado, transcendental), ao contrário, ele é singular, concreto e real, exteriorizando-se no nível das necessidades materiais, das relações sócio-materiais e das relações concretas com o Outro, consigo e com o Grupo (condições sociais existentes). Ao fim e ao cabo,

O homem é livre na medida em que possa proceder, em sua ação, desta ou daquela forma, empreender uma determinada ação ou deixar de fazê-lo. Tiramos ou limitamos a sua liberdade quando lhe tiramos, de uma ou de outra forma, a *possibilidade* de escolha.¹³⁸

Se toda ação humana, empreendida dentro da *tensão* universal-singular, é um engajamento de ordem histórica, a descrição de uma situação histórica vivenciada pelo sujeito agente (os fins – singularmente – elaborados pela mediação da História, ou melhor, *dessa* História – herdada, datada, coletivizada e correndo-se os riscos de uma *substancialização* do futuro) leva a uma interrogação acerca da natureza de suas ações, o que implicaria em uma investigação ontológica, já que “a História estuda a ação dos homens sobre o mundo, a ação do homem sobre os homens, a reação dos homens e do mundo sobre a ação primeira.”¹³⁹ É neste sentido que Sartre ressalta, motivado pelo seu marxismo e fiel ao seu existencialismo, a existência de uma *dialética da ação* sobre o mundo: ser-nada, unidade-multiplicidade, interioridade-exterioridade, finito-infinito, conhecimento-ignorância, subjetividade-objetividade, particular-universal. Dito de outra forma, é a *praxis* em relação com o *projeto* constituindo-se como *tensão (tendu*¹⁴⁰) entre a objetividade

¹³⁶ SG, p. 257.

¹³⁷ QM, p. 98.

¹³⁸ SCHAFF, Adam. *O Marxismo e o indivíduo*. Tradução de Heidrum Mendes da Silva. RJ: Civilização Brasileira, 1967, p. 169.

¹³⁹ CM, p. 56.

¹⁴⁰ QM, p. 66

(condições objetivas do meio e as estruturas do campo dos possíveis) e a subjetividade (a consciência enquanto transcendência como momento necessário do processo objetivo).

É transcendendo o *dado* e realizando *possibilidades* que o indivíduo se objetiva e se insere no movimento histórico: é o futuro enquanto possibilidade (“o campo dos possíveis é o fim em direção a qual o agente transcende sua situação objetiva”).¹⁴¹ Só há sujeito agente pelo movimento de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade, afinal, lançar-se no mundo (estruturado, significado, valorado, institucionalizado) é agir pela *passividade* e, ao mesmo tempo, fazer-se ativo pelo próprio *coeficiente de adversidade*¹⁴² das coisas, dos objetos, do mundo – coeficiente este que existe à luz de um fim (de um projeto) que o significa e lhe dá sentido. Dito de outro modo, o coeficiente de adversidade se faz possível e compreensível por um para-si que é *projeto de si* e projeto rumo às suas possibilidades, visando “realizar um ser-no-meio-do-mundo como projeto último de ser ser-no-mundo”¹⁴³ (“eu me projeto em direção aos meus fins”¹⁴⁴, pois o para-si é “um ser que é originalmente projeto, isto é, que se define por seu fim”¹⁴⁵) – ele se produz pelo movimento dialético interiorização-exteriorização.

Ora, na interiorização da exterioridade o sujeito depara-se com um objeto (seja ele concreto – matéria – ou abstrato – conceito, norma, valor, ideia) dotado de sentido (uma transcendência cristalizada) que compõe o seu entorno. Sendo ele previamente valorado e significado por uma pluralidade de consciências (matéria humanizada ou “ideia/conceito” institucionalizado), o objeto traz em seu *sentido* um *uso* também previamente determinado que *orienta* (condiciona, indica, padroniza) posturas, comportamentos, enfim, que *orienta liberdades*. Assim sendo, este objeto tem uma “universalidade universalizante” que, em outros termos, exterioriza uma pluralidade de interioridades. Imagine-se, por exemplo, placas de “Proibido Fumar”, “Silêncio”, “Menores de 18 não entram”, “Não pise na grama”, etc., que nada mais seriam do que matéria inerte (metal, madeira, plástico) trabalhada e significada pelo homem: eis o sujeito sob o plano da exterioridade refletindo sobre o objeto

¹⁴¹ QM, p. 64. Ou ainda, “as possibilidades supõem um mundo real, a partir do qual as possibilidades são pensadas.” (I^{re}, p. 218).

¹⁴² O termo utilizado por Sartre foi inspirado por Bachelard (*L'eau et les rêves: essai sur l'imagination de la matière*) – Cf. EN, p. 527 e p. 364; CM, p. 56 e S, III, p. 220. A Natureza e o Mundo como *coeficiente de adversidade*, como *resistência* ou como *auxílio*, são vivenciados como tais por uma *subjetividade*, isto é, pela mediação de uma *ação* (trabalho, *praxis*) que a insere no mundo: “em nenhum caso, a natureza por si só nos dá a impressão de resistência vencida, de revolta e de submissão, de fadiga.” (S, III, p. 212)

¹⁴³ EN, p. 433.

¹⁴⁴ EN, p. 495.

sua passividade.

Trata-se de uma consciência de significação e de uma intenção que acaba por aderir ao signo sob o pano de fundo de um “saber” exteriorizado em palavras, conscientizando o leitor das proibições objetivas que anunciam (é a existência de “uma esfera objetiva de significação”¹⁴⁶, pois “um signo conserva sempre uma certa exterioridade”¹⁴⁷). Dito de outra forma, observar-se-ia aqui um sujeito passivo e exterior a si mesmo em nome de um “nós” que seria precisamente a exterioridade da interioridade traduzida em “norma”, “proibição” ou “lei”. “É no movimento de interiorização que atravessa todo o ser que o ser surge e organiza-se como mundo, sem que haja prioridade do movimento sobre o mundo ou do mundo sobre o movimento.”¹⁴⁸ Entretanto, há sempre o risco eminente de, ao humanizar a Natureza, desumanizar o homem (que se perde a si mesmo na exterioridade) – embora mantenha-se aqui a premissa ontológica de que “O determinismo [...] de maneira alguma poderia aplicar-se aos fatos da consciência”.¹⁴⁹

Mas, para além de qualquer tipo de idealismo, entenda-se aqui que o indivíduo produz sua existência inserido, engajado e comprometido com o Mundo e a Natureza que o cerca (e não com os pés no mundo e a cabeça nos céus¹⁵⁰): tudo aquilo o que é dado no mundo como *resistência* ou *auxílio* se revela à luz de uma “Liberdade projetante”¹⁵¹. Uma consciência fora-do-mundo (o que levaria a pensar em um sujeito fora-da-situação ou a-histórico) em relação com o objeto (antropomorfizado: a realidade sócio-material refletindo um *estado* do mundo) jamais poderia remeter à Totalidade (destotalizada) de um para-si, ao contrário – e Sartre é bem enfático nesta questão –, somente é possível apreender (ainda que apenas conceitualmente) um existente (ou o modo pelo qual ele se exterioriza no mundo) como “um homem em situação no universo, totalmente esmagado pelas forças da natureza e que as transcende totalmente por seu projeto de captá-las.”¹⁵²

Inserido, portanto, em uma sociedade institucionalizada (padronizada e normatizada), a finalidade de todo empreendimento histórico, ideológico, político ou

¹⁴⁵ EN, p. 497.

¹⁴⁶ I^{re}, p. 87. Segundo o universo teórico da CRD, trata-se de uma “hemorragia da realidade objetiva, que se esvazia de seu sentido entre as mãos do agente, [que] assume *certa significação* quando é decifrada a partir da totalidade em andamento.” (CRD, p. 283).

¹⁴⁷ I^{re}, p. 112.

¹⁴⁸ EN, p. 52.

¹⁴⁹ I^{re}, p. 68.

¹⁵⁰ Uma bela frase de efeito utilizada por Sartre em S, III, p. 220.

¹⁵¹ EN, p. 533.

revolucionário dar-se-ia não por uma *verdade* abstrata (Idealismo), mas por sujeitos concretos entre relações concretas: a sociedade deveria proporcionar as condições para que o homem assuma livremente seu *destino*, *reconhecendo*, ao mesmo tempo, a liberdade dos outros. Eis o humanismo de Sartre:

Quando eu considero os fatos sociais particulares, eu tendo a pensar que o homem está perdido. Mas se eu considero o conjunto de todas as condições necessárias para que o homem exista, eu acho que a única coisa a fazer é enfatizar, valorizar e sustentar com todas as suas forças o que, nas situações políticas e sociais particulares, pode conduzir a uma sociedade de homens livres. Se não fizermos, aceitamos que o homem seja uma merda.¹⁵³

É em sociedade e a partir dela que o indivíduo, pela mediação de suas relações concretas, precisa assumir seu *destino* na medida em que ele se conhece e se define objetivamente (ele não é uma substância pensante) *no* mundo, isto é, tendo como referência as indicações que os objetos significados e valorados lhe oferecem (seu entorno é absolutamente referenciado): “cada um nasce com um destino pré-fabricado que a sociedade lhe exige cumprir”.¹⁵⁴

Posto que “O homem está em situação em sua obra como em seu Destino”¹⁵⁵, nascer é estar dentro da instrumentalidade do mundo e de um sistema teleológico (ideologias, valores, crenças) que o define, fazendo-o vivenciar as *resistências* da situação (coeficiente de adversidade das *coisas*) como condição de sua liberdade (“minha finitude é condição de minha liberdade”¹⁵⁶). Ora, “a coisa percebida, embora esteja presente, aponta para o futuro em direção a potencialidades para futuras ações”¹⁵⁷, ou seja, “as noções de ‘muito grande’, ‘muito frágil’, e ‘ameaçadora’ só fazem sentido no contexto do projeto”.¹⁵⁸ É inserido nesse universo de coisas-utensílio (que lhe transpassa de ponta a ponta) que o homem pode produzir-se como pessoa, mas enquanto inevitavelmente (ontologicamente) separado desse

¹⁵² S, III, p. 221.

¹⁵³ S, X, p. 217.

¹⁵⁴ IF, III [1972], p. 167. Do mesmo modo, “a *praxis* inscrita no instrumento pelo trabalho anterior define *a priori* as condutas, esboçando em sua rigidez passiva uma espécie de alteridade mecânica [humanização inumana da materialidade]”. (CRD, pp. 250 e 251). “Ou se preferirmos, é o objeto que designa seu homem como aquele de quem se espera uma certa conduta.” (CRD, p. 252).

¹⁵⁵ CM, p. 115.

¹⁵⁶ EN, p. 368.

¹⁵⁷ MORRIS, Katherine J. *Sartre*. Trad. de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 152.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 153.

estado (historicamente construído) de *coisas* (estado de mundo) pela própria liberdade (pelo *recoo nadificador*)¹⁵⁹: “é o próprio coeficiente de adversidade do mundo que me revela a maneira pela qual apreendo os fins”.¹⁶⁰

Pois bem, se lançar-se no mundo para constituir-se como pessoa deve, necessariamente, partir de uma *situação* que é histórica. O sujeito deve exercer sua liberdade e agir a partir (e motivado) de um entorno já vivido e pensado por outros existentes (outros para-si) o que, por sua vez, *define* previamente o modo pelo qual ele se manifestará (exteriorizará) no mundo (brasileiro, burguês, branco, heterossexual, etc.): seu mundo já está prenhe de sentidos, significados, deveres e modos de agir – afinal, tudo ao seu redor tem significação humana ou *praxis* humana cristalizada. É neste sentido que o indivíduo é definido *como natureza*, ou melhor, ele nasce “dotado” de uma *natureza* pela razão de outros homens existirem antes dele¹⁶¹. Inserido em um contexto normatizado (padronizado) por valores, normas, discursos e padrões de comportamento, enfim, cercado e condicionado por “ideias” que orientam a sua liberdade, o seu processo de subjetivação (construção de si) só pode concretizar-se na medida em que essa “natureza”, que lhe é imposta de fora (e sendo ela *ideia*), seja por ele subjetivada (interiorizada): em um primeiro momento é “natureza pelo Outro” (*Olhar* do outro/exterioridade) e, posteriormente, torna-se “natureza por si mesmo” (*Olhar* sobre si/interioridade) – constituindo-se uma espécie de “dialética mágica” do Eu, em que o Ego viria dos outros.¹⁶² Em suma, na “alteridade”,

cada um coloca a particularidade de sua *praxis* na maneira de se constituir e de deixar-se constituir como generalidade e essa generalidade de cada um caracteriza as relações de todos; cada um descobre no Outro sua generalidade, as relações *personais* se constituem nessa base.¹⁶³

Ora, como diz Sartre¹⁶⁴, transcender a situação implica em transcender a si mesmo, pois o objeto, imposto de fora pelo *olhar* do outro, se faz objeto interiorizado (pela

¹⁵⁹ Cf. EN, p. 554.

¹⁶⁰ EN, p. 533.

¹⁶¹ Cf. CM, p. 63.

¹⁶² Cf. CM, p. 430.

¹⁶³ CRD, p. 271. “O vínculo dos indivíduos entre si é – sob as diversas formas reais que ele pode assumir – o da alteridade como revelação imediata de si no Outro.” (CRD, p. 387).

¹⁶⁴ CM, p. 64.

educação¹⁶⁵) pelo próprio sujeito “olhado”. Todavia, deve-se ressaltar que o sujeito, ao *assumir* (interiorizar) e *transcender* (interiorizar-exteriorizar-reinteriorizar) o *dado*, faz de “sua natureza” um *dado passado*, posto que o ato de perpetuamente *intencionar* (tematizar) tudo aquilo o que lhe é “imposto” de fora (“o agente moral é determinado a produzir o seu ser, o ser que o complexo social já lhe atribuiu”¹⁶⁶) revele, pelo próprio movimento de “lançar-se em direção a” (modelos de comportamento, apreensão de si e prática de si previamente estabelecidas pelo grupo), a impossibilidade ontológica de se estabelecer uma *identidade* ao para-si (o *dado*, em si, jamais se tornará um em-si-para-si).

Portanto, enquanto inevitável *presença a si* e pelo próprio *circuito da ipseidade*, o para-si somente tematiza uma *imagem de si* (que, a princípio, lhe vem de fora – heterossexual, brasileiro, burguês, feio, intolerante, impaciente, etc.) que lhe escapa perpetuamente, tornando-se um *dado passado* constantemente resgatado pela consciência (mas nunca a título de “reflexo=refletidor”): na *presença de seu passado*, o indivíduo sempre participa (engaja-se) da situação que, inevitavelmente, transcende (intenciona, tematiza, interioriza, exterioriza). Afinal, “O para-si está presente ao ser sob forma de fuga; o presente é uma fuga perpétua em face do ser”¹⁶⁷ e a consciência, em sua estrutura translúcida, faz da cópula reflexo-refletidor uma relação de nadaificação – o pano de fundo aqui é um só: “A consciência tem uma consciência de si não-tética como atividade criadora.”¹⁶⁸ O para-si, ontologicamente *nada translúcido*, é negação da coisa percebida e, sendo assim, a consciência não é o mundo e nem o objeto percebido (intencionado): “o reflexivo está separado do refletido por um nada”¹⁶⁹, afinal, “O homem é livre porque ele não é si mesmo, mas presença a si.”¹⁷⁰

O para-si lança-se no mundo com a finalidade de fundamentar-se em “*Si*” na forma de um em-si-para-si (Valor): eis o projeto de realizar “a beatitude do ser-em-si-para-si [...], a gênese de Deus”.¹⁷¹ Ele quer fundamentar-se e realizar-se como *Valor* e, enquanto *desejo de plenitude, falta, temporalização, presença (a) si* e tentativa de fundar-se como o modo de

¹⁶⁵ Dito de outro modo: “eu sou objeto para o outro e objeto interiorizado (pela educação) por mim.” (CM, p. 64). Mas, para Sartre “A transcendência é [...] inevitável”. (CM, p. 64).

¹⁶⁶ DL, p. 42.

¹⁶⁷ EN, p. 158.

¹⁶⁸ I^{te}, p. 192.

¹⁶⁹ EN, p. 188.

¹⁷⁰ EN, p. 485.

¹⁷¹ PRADO JÚNIOR, Bento. O circuito da ipseidade e seu lugar em “O ser e o Nada”. *Dois Pontos*, v. 03, nº 2, p. 33, 2006.

Ser das coisas (“paixão inútil”), “o para-si somente se funda como nada, e não como ser”.¹⁷² Ontologicamente, o fenômeno humano só pode existir como *falta* e como impossibilidade de ser-em-si e de fundamentar-se no em-si como valor e, neste caso, a *ipseidade* é a expressão maior da tentativa do sujeito superar esse *fracasso* e essa *falta*, ao mesmo tempo em que é ela que os revela como projeto fracassado. O sujeito, ao exteriorizar-se concretamente no mundo para transcender essa “falta ontológica” e encontrar uma estabilidade eterna e segura acerca de si (sempre se partindo de uma *situação* historicamente *datada*), encontrará na imagem de si que produz o intransponível movimento de nadificação: é assim que o para-si existe para si mesmo como presença a si (“A ipseidade representa um grau de nadificação”).¹⁷³

Assim, o possível que o sujeito “é” dá-se como *presença* e à luz de uma relação reflexo-refletidor fundamentada como presença-ausência: é a “nadificação na forma do ‘reflexo-refletidor’”¹⁷⁴, em que o sujeito (realidade humana) é livre por estar “desprendido” de si mesmo (ele é “presença a si” e ser é escolher-se). Neste caso, o *possível* é singularizado como *meu possível*, ou seja, é para-si-possível e presença ao em-si como consciência do em-si que intenciona e que não é. “Aquilo o que procuro em face do mundo é a coincidência com um para-si que sou e que é consciência *do* mundo.”¹⁷⁵ O para-si transcende a si mesmo rumo aos *seus* possíveis e ao *Valor* que procura realizar (Si=Si; *Moi=Moi*). Pode-se observar que esse “movimento de transcendência” que ele realiza é o que Sartre chama de “transcender temporal”¹⁷⁶, pois é *no tempo* que o sujeito é *seus possíveis* ao modo de não sê-los e é *no mundo* que eles aparecem – passado, presente, futuro são momentos estruturados de uma *síntese original* (o sujeito é um todo e não uma mera somatória de partes e ele só pode ser o seu passado ao modo de não sê-lo).

4. “É preciso esperar que o açúcar derreta”

A “coisa espaço-temporal” e a “relatividade existencial”: a imaginação e o momento de recuperação a subjetividade

Pretende-se aqui refletir em torno deste sujeito que, condenado a manifestar-se

¹⁷² FLAJOLIET, Alain. Ipsité et temporalité. In : BARBARAS, Renaud(Org.). *Sartre: Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005, p. 60.

¹⁷³ EN, p. 140.

¹⁷⁴ EN, p. 485.

¹⁷⁵ EN, p. 141.

¹⁷⁶ EN, p. 141.

concretamente no mundo, deverá assumir uma maneira de ser (dever-ser, imperativos, liberdade orientada) em e a partir de uma realidade *antropomorfizada*, sem, no entanto, perder de vista o pano de fundo da transcendência e da temporalidade original no processo da produção do mundo e de si pelo sujeito agente. Mas como pensar a “subjetividade” e a “objetividade” sem que se faça a “polarização” de um dos termos em detrimento do outro? É preciso, para isso – e partindo-se de uma crítica ao materialismo mecanicista –, esboçar alguns apontamentos da ontologia fenomenológica sartriana (sobretudo acerca do tema da “imaginação”) para poder *resgatar* a dimensão do *cogito* sem que se desconsidere o “peso” e a importância (para a construção de si) do objeto concreto sensível: trata-se do sujeito lançando-se no mundo e produzindo-se pela relação tensional “objeto percebido-objeto em imagem” (que apontam para duas estruturas fundamentais da consciência). Falar-se-á, portanto, da aventura humana esboçando-se entre a possibilidade de manifestar-se como “liberdade-coisa” e a possibilidade de resgatar-se como livre subjetividade pela própria estrutura da consciência imaginante.

Como observa Flajoliet, “A relação do passado ao presente se constitui em uma negação *interna* e não externa. É um único e mesmo ser que se *nadifica* colocando-se à distância de si mesmo”¹⁷⁷ – em suma, o homem só se produz à distância de si. O que se quer realçar aqui é a ideia de que o sujeito, condenado a manifestar-se de alguma maneira no mundo, constantemente se depara com uma “concepção de si” (conceito, verdade, conhecimento) que “deverá” (*ter-de-ser*) assumir como um *dever-ser* (imperativos, modelos, padrões de comportamento) que vai se produzindo a partir de um mundo *antropomorfizado*, coletivizado, ou seja, construído historicamente – embora se encontre, inevitavelmente, separado (ontologicamente) dos imperativos que compõem o seu entorno:

Esse possível que eu tinha escolhido posso, a qualquer momento, abandoná-lo por outro possível, pois toda escolha original concreta de si mesmo é uma escolha radicalmente gratuita [immotivé]. A condição ontológica de possibilidade desse estado de coisas, é que o ipse tem de ser seu possível sem poder jamais pura e simplesmente sê-lo. (Se tenho de ser o possível, eu posso, por definição, não sê-lo e esta possibilidade é a razão

¹⁷⁷ FLAJOLIET, Alain. Ipsité et temporalité. In: BARBARAS, Renaud (Org.). *Sartre: Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005, p. 71.

ontológica da contingência da escolha concreta de tal possível.).¹⁷⁸

É a partir deste sujeito que transcende o seu passado¹⁷⁹, a *situação*, o seu entorno e, conseqüentemente, a si mesmo, que se faz possível compreender como a História implica na dimensão da liberdade (gratuidade, contingência, acaso), ou ainda, como o movimento histórico pode se produzir como *criação*: eis a “materialização de um futuro que não é o simples prolongamento do passado pelo presente. O passado é a situação, retomada e transcendida pela ação livre.”¹⁸⁰ Com isso, a *temporalidade* (a temporalidade original, a singularidade) jamais poderá ser suprimida por nenhum tipo de *universalidade*, pois desconsiderá-la seria o mesmo que introduzir o “Reino da Necessidade” no lugar do “Reino da Gratuidade”, inviabilizando a compreensão da História como *opacidade, liberdade e criação* (a temporalidade que não tenha como fundamento a liberdade é ilusória).¹⁸¹ Inserindo-a no devir histórico, o futuro só poderá ser sustentado e realizado sob o pano de fundo de uma camada de imprevisibilidade e a partir de um presente que é pura gratuidade, de maneira que o mundo se dê historicamente estruturado a partir da invenção de ferramentas, de técnicas, de tecnologias, de hipóteses, de “verdades”, de discursos científicos e ideologias, de ideias, de contradições e de soluções político-econômicas – jamais por uma Natureza Humana ou por uma Essência *a priori*: a contingência e a gratuidade das estruturas do mundo é o reflexo da contingência e da gratuidade da *praxis* humana. Não é a ação (engajamento) do homem no mundo que constitui a *concretude* do tempo?

Esta concretude, por sua vez, se dá por uma *universalidade* contingente (totalidade em aberto), formada pela pluralidade não determinada de sujeitos livres, de maneira que o *grupo* seja apreendido como *situação* e, ao mesmo tempo, ponto de partida do ato criativo. Ora, “toda liberdade é transcendida pelas outras liberdades, ela se torna *acaso* pelos outros e sua ação se torna objeto”¹⁸² a ser retomado (subjativado, interiorizado) e exteriorizado concretamente no mundo enquanto gratuidade, contingência e liberdade. Embora a situação apresente-se como uma série pré-determinada de eventos, a liberdade nela se

¹⁷⁸ Ibidem, p. 76.

¹⁷⁹ Nesse aspecto, escreve Sartre: “Sua própria aderência ao passado é justificável de uma psicanálise existencial.” (CM, p. 66).

¹⁸⁰ CM, p. 64.

¹⁸¹ Cf. CM, p. 64.

¹⁸² CM, p. 65.

insere como *invenção* (livre repetição) do *dado* e é aqui que se configura o movimento (dialético) histórico, isto é, uma “*perpétua repetição* [liberdade alienada, limitação da Natureza] e *perpétua novidade* [retomada do dado pela contingência, anti-Natureza]”.¹⁸³ É diante deste movimento dialético que há o risco de se utilizar de esquemas conceituais que apreenderiam o homem e o mundo pela mediação de um conceito equivocado de *causa*.

Em outras palavras, o que sempre se deverá evitar é o fato de tornar o homem (concreto) *inessencial* e o abstrato (ideias, conceito, universal) *essencial*, isto é, é preciso manter a perspectiva indispensável de que somente se pode considerar o Mundo Natural na medida em que ele for justificado pelo Mundo Humano e a partir de uma realidade (concreta ou abstrata) que *aparece* (existência fenomênica) ao homem de alguma maneira (mas uma realidade construída historicamente, portanto, finita, “heterogênea” e temporal).¹⁸⁴ Em termos ontológicos, entenda-se aqui o “aparecer” como a expressão da consciência que se posiciona diante do dado, ao mesmo tempo em que se encontra dele separada por um recuo nadificador (o sujeito não se reduz ao dado apreendido, embora só se produza como tal a partir dele). Assim, ser-no-mundo é, inevitavelmente, deparar-se com um paradoxo: de um lado, não se pode mascarar a realidade (ela está lá, cercando o indivíduo por todos os lados) e, por outro lado, não se pode dissolver a materialidade na *ideia*.

Trata-se, portanto, da problemática de se reduzir a matéria ao espírito ou o espírito à matéria. O que está vetado para Sartre é a eliminação da subjetividade, isto é, a redução do mundo a um sistema de objetos que se vinculam entre si por relações (Leis Universais e Eternas) independentes do fator humano (materialismo mecanicista), mas também a eliminação da objetividade em nome de uma subjetividade livre de quaisquer determinações conduziria a um equívoco acerca do fenômeno humano. Não se pode *conceber* (conceituar, nomear, estabelecer relações, categorizar, explicitar, descrever) a Natureza sem que se coloque sobre ela a dimensão do humano e nem conceber o humano sem a Natureza que o cerca por todos os lados: o que aparece ao sujeito é sempre um aspecto do mundo e o mundo encontra-se sempre dentro deste aspecto e, ao mesmo

¹⁸³ CM, p. 65.

¹⁸⁴ “O que chamamos liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural.” (QM, p. 96). A própria pluralidade de consciências (de projetos), que constitui o campo social (ou prático), – tensão permanente entre a “possibilidade de unificação” (formação da “homogeneidade”) e a “possibilidade de dispersão” (formação da

tempo, para além dele. É no mundo que o homem encontra os *possíveis* que deseja ser, ao mesmo tempo em que eles só existem pela mediação de uma realidade humana: no *circuito da ipseidade*, mundo e sujeito são interdependentes.

Assim, para que haja possibilidades neste mundo, para que vivamos este mundo com a possibilidade, é preciso que nós sejamos as nossas próprias possibilidades, que estejamos perpetuamente a ponto de nos anunciar a nós mesmos o que devemos ser.¹⁸⁵

Não é o Ego, singularizado, pessoal, a consciência em sua ipseidade fundamental surgindo e anunciando a si mesma um modo de se fazer ser (dever-ser) pela mediação do mundo?¹⁸⁶

Segue-se daí a impossibilidade de se suprimir a subjetividade humana, já que o homem não pode fazer-se *coisa* (objeto entre os objetos do mundo) para contemplar a Natureza em sua absoluta pureza (uma pura verdade objetiva), ou melhor, não se pode apreender e desvelar o mundo por um *olhar objetivo* despojado da gratuidade e da facticidade do fenômeno humano: o homem, transcendente, “perdura” em sua maneira de ser, engajado no circuito de sua ipseidade, mas “em perigo” no mundo e seguindo com a *sua* historicidade.¹⁸⁷ A própria História “é definida pela retomada intencional do passado pelo presente”¹⁸⁸, de modo que não se fala na existência de uma “história natural” (que segue com suas leis independentes das subjetividades) e sim de uma história humana (gratuita, contingente, aberta, finita). Contudo, mesmo assim se poderia correr o risco de se *reduzir* todo fenômeno humano psíquico a um condicionamento biológico (o homem como o resultado passivo de *estados* ou de processos físico-químicos, ou simplesmente de reflexos condicionados) ou à estrutura física do mundo (por um encadeamento de relações causais). Mas, para Sartre, a vida não se reduz à matéria e a consciência mantém-se irreduzível à vida (qualificada, nomeada, situada, valorada, classificada, datada) – daí o projeto sartriano de se pensar a vida para além de uma polarização materialista ou subjetivista da relação homem-matéria (ou para além de um realismo ou de um idealismo). Evita-se, desse modo, cair na concepção da vida como “um encadeamento complexo de fenômenos físico-químicos” ou

“heterogeneidade”) – “aparece sempre a partir de uma sociedade preexistente, ela nunca é inteiramente *natural* e já vimos que se expressa através das técnicas e das instituições sociais”. (CRD, p. 198).

¹⁸⁵ CSCS, p. 113.

¹⁸⁶ Cf. EN, p. 141.

¹⁸⁷ Cf. EN, p. 188.

¹⁸⁸ S, III, p. 148.

como um “momento irreduzível de uma dialética natural”¹⁸⁹ – segue-se daí a crítica de Sartre ao materialismo mecanicista, em que “a Natureza do homem reside fora dele, em uma regra *a priori*, em uma Natureza extra-humana, em uma história que começa nas nebulosas.”¹⁹⁰

Para o filósofo, o materialismo fundamenta-se por uma metafísica explicativa, utilizando-se de encadeamentos (esquemas) causais de fenômenos sociais que compreenderiam o psíquico pelo biológico e o biológico por leis físico-químicas: é “a explicação materialista do universo, ou seja, do biológico pelo físico-químico e do pensamento pela matéria”.¹⁹¹ Sendo assim, o problema da *causalidade materialista* segue um princípio, a saber, o objetivo de apresentar uma teoria que reduza o espírito à matéria e que dê conta de explicar o psíquico pelo físico. Todavia, como analisa o filósofo, como nem a ciência e nem mesmo a dialética poderiam oferecer um princípio estável e seguro para a fundamentação da *causalidade materialista*, ele considera o seu uso uma postura de má-fé. Eis a crítica sartriana aos marxistas fiéis ao materialismo mecanicista de sua época:

Mas se o materialismo é uma *atitude humana*, com tudo aquilo que ela comporta de subjetivo, de contraditório e de sentimental, que não venham a nós dá-lo como uma filosofia rigorosa, como a doutrina da objetividade.¹⁹²

O problema é que a causalidade materialista, enquanto ideologia, sustenta uma relação determinista entre homem-matéria (“*enchaînements mécaniques*”¹⁹³) capaz de explicar (equivocadamente) o modo pelo qual as relações concretas com o outro (condicionadas, condutas institucionalizadas) se consolidam em sociedade – relações que se estabeleceriam à luz do método dialético (materialismo mecanicista), ou seja, pelas leis (universais) da matéria dentro do processo histórico (o vivido concreto seria dissolvido na universalidade dessas leis). É diante destes equívocos que Sartre procura resgatar, fiel à sua compreensão de história e de liberdade,

o tema da subjetividade, tema constante na abordagem fenomenológica e existencialista. A subjetividade entendida como individualidade, como sujeito e como pessoa foi, a seu ver, excluída do materialismo histórico; agora, a subjetividade aparece como o ponto arquimediano do processo

¹⁸⁹ Cf. S, III, p. 155.

¹⁹⁰ CRD, p. 124.

¹⁹¹ S, III, p. 203.

¹⁹² S, III, p. 162.

¹⁹³ S, III, p. 149.

histórico, e esse processo é a busca do homem por sua humanização. A subjetividade está encarnada em um indivíduo concreto e atuante que está empenhado na realização de sua vivência a partir da cotidianidade.¹⁹⁴

É preciso observar que, ao se resgatar a *essencialidade* dessa *livre existência* que se produz como pessoa na presença da *inessencialidade* da matéria (no sentido de que a subjetividade não se reduz ao resultado de leis deterministas), não pode haver lugar para *certezas* eternas e imutáveis na experiência do homem acerca do mundo e de si mesmo (embora transforme, buscando tais “certezas”, a realidade concreta e a matéria em *ideia*).

É claro que Sartre não nega que a matéria se torna *ideia* (valorada, qualificada, significada, universalizada ou dimensão sócio-material), mas ela permanece *opaca* e *inerte*¹⁹⁵, revelando um sujeito que perpetuamente se depara com as adversidades do mundo: é o “Reino da Necessidade” (“a necessidade como *destino em exterioridade da liberdade*”)¹⁹⁶, onde a *coisa* aparece como opacidade e como coeficiente de adversidade.¹⁹⁷

É preciso aqui observar que a relação do sujeito com o objeto realiza-se por um vínculo que se manifesta pela mediação da percepção (do ato perceptivo), isto é, por aquele que observa os objetos que compõem o seu entorno. Com isso, parte-se do fundamento de que todo objeto é apreendido por inteiro na percepção, todavia, sempre dado por uma série de perfis (projeções, aparições¹⁹⁸). Sendo assim, o objeto é visto de certo modo na medida em que exclui uma infinidade de outros pontos de vista, de outros modos de apreendê-lo e que, por sua vez, escapam àquele que percebe (é por isso que na percepção um *saber* se forma acerca do objeto e, quanto mais olhado, mais ele revela suas particularidades). É sob esse universo teórico que a “natureza” ou o “real” precisam ser compreendidos. O homem é situado em um “mundo humano”, onde “A matéria nos escapa na medida em que é *a nós* e

¹⁹⁴ LIMA, Walter Matias. *Liberdade e Dialética em Jean-Paul Sartre*. Maceió: EDUFAL, 1998, p. 83. Para Sartre, “enquanto o reino da escassez não tiver chegado ao termo, haverá *em cada homem e em todos* uma estrutura inerte de inumanidade que, em suma, nada mais é do que a negação material enquanto é interiorizada. Compreendemos, de fato, que a inumanidade é uma relação dos homens entre si”. (CRD, p. 207). É neste reino da “escassez como destino” (CRD, p. 109) ou da “escassez” interiorizada, institucionalizada (em que “ela torna cada um *objetivamente perigoso* para o Outro” e o homem “*objetivamente* constituído como inumano” – CRD, p. 208), que o homem é convidado a superar as estruturas desumanizantes de seu ser-no-mundo.

¹⁹⁵ S, III, p. 165. “O homem vive em um universo onde o futuro é uma coisa, onde a ideia é um objeto, onde as violências da matéria se fazem ‘parteiras da História’. Mas é ele que colocou na coisa sua própria *praxis*, seu próprio futuro, seus próprios conhecimentos; se pudesse reencontrar a matéria selvagem na experiência, é porque seria um deus ou uma pedra.” (CRD, p. 248).

¹⁹⁶ CRD, p. 285.

¹⁹⁷ CM, p. 104.

¹⁹⁸ EN, p. 27.

em nós que ela se manifesta”¹⁹⁹ – trata-se de se resgatar a subjetividade.

A Natureza (a realidade, a matéria) só pode ser concebida como *pura objetividade* ao ser *objetivada* pela subjetividade (*cogito*), ou seja, ela se transforma em *ideia* (conceito, verdade) pela mediação do sujeito (“ela é a pura ideia de objetividade”)²⁰⁰: é preciso considerar, paralelamente, a existência do mundo e da subjetividade. Em outras palavras, não se concebe uma subjetividade fora do mundo e nem um mundo que se desvela e se ilumina sem o esforço (ação, *praxis*) da subjetividade – não se “afasta do mundo” “o homem concreto, vivo, com suas relações humanas, seus pensamentos verdadeiros ou falsos, seus atos, seus objetivos reais.”²⁰¹ Ora, apreender o real como pura ideia e independente do sujeito (como se fosse possível interiorizá-lo em seu estado puro) é o mesmo que concebê-lo não mais como um *real vivido*,

Pois o real é aquilo o que é impermeável a uma subjetividade [ele se transforma em ideia e em ideia objetivada, assim, o real se desvanece]: é esse pedaço de açúcar que espero, como diz Bergson, que derreta ou, se preferir, é a obrigação para um sujeito de viver semelhante espera. É o projeto humano, é minha sede que decide que ‘leva muito tempo’ para derreter. Fora do humano, ele não derrete nem lentamente e nem depressa, mas precisamente em um tempo que depende de sua natureza, de sua espessura e da quantidade de água onde mergulha. É a subjetividade humana que descobre a *adversidade* do real em e pelo projeto que faz de transcendê-lo em direção ao futuro.²⁰²

Além disso, todo objeto *aparece* por meio de uma infinidade de *relações* (a janela está lá, o livro sobre a mesa, a luminária à esquerda) com outros objetos (para existir, ele tem sua individualidade definida).

O mundo é um todo ligado, no qual cada objeto tem seu lugar determinado e mantém relações com os outros objetos. A própria ideia de mundo implica para seus objetos uma dupla condição: é preciso que sejam rigorosamente individuados; é preciso que estejam em equilíbrio com um meio.²⁰³

Se o objeto é um fenômeno com uma infinidade de faces, é preciso experienciá-lo,

¹⁹⁹ CRD, p. 247.

²⁰⁰ S, III, p. 212.

²⁰¹ CRD, p. 125.

²⁰² S, III, p. 212.

²⁰³ I^{re}, p. 170.

vivenciá-lo, “*dar a volta*”, “*esperar que o açúcar derreta*”²⁰⁴, afinal, “o objeto da percepção excede constantemente a consciência”²⁰⁵, já que ele (objeto, *coisa*, matéria-bruta) independe do pensamento para existir (a consciência não produz a matéria). Por consequência, todo objeto percebido revela a *atividade* da consciência por ser o correlativo de um ato sintético (saber e intenção), o que faz dele um *objeto concreto sensível* (dessa consciência que o visa, que o intenciona) e um *objeto de saber* (de um saber que informa e especifica a coisa intencionada como *este* ou *aquela*, acrescentando-lhe determinações): o mundo é “a totalidade do real, na medida em que é apreendida pela consciência como uma *situação* sintética para essa consciência”.²⁰⁶ Trata-se do objeto tornando-se presente *de fora* (elemento representativo) e *de dentro* (elemento de saber) ao mesmo tempo – o que constitui um *paradoxo*.²⁰⁷ O sujeito está lá, inserido e engajando-se no mundo, cercado de matéria-bruta e de outras consciências por todos os lados, mas que, pelo *vivido* e pela *situação*, apreende a *coisa* já significada e valorada (o mundo como “determinação” e “destino”). Afinal, “cada um em seu projeto faz aparecer o mundo, como invólucro de seu trabalho e de seus fins: [...] cada um tem *em sua própria situação* a possibilidade de descobrir o Outro como objeto atualmente presente no universo.”²⁰⁸

Mas este objeto (opaco: o Outro, o Mundo, si mesmo), em relação com a consciência (translúcida, intencional, puro ato, sem conteúdo), não é ela (e nem dela emana), de modo que ele jamais preceda a intenção, ao mesmo tempo em que ela jamais precede o objeto: a intenção se revela como tal na medida em que se realiza, ou seja, dentro mesmo desta *tensão* (consciência e mundo são dados de uma só vez).²⁰⁹ Em outras palavras, essa “tensão” revela a própria ambiguidade das coisas que, embora mantenham a sua indiferença de inércia, ao mesmo tempo se ligam entre si por “propriedades” (qualidades, sentimentos, isto é, enquanto matéria antropomorfizada) – o que Sartre analisa como sendo a “tensão íntima” das coisas.²¹⁰ No caso, o objeto “petrifica-se” (nele a ideia se torna coisa – transcendência transcendida) à luz de uma pluralidade de consciências, de maneira que, dentro dessa *tensão*, o próprio homem corre o risco de degradar-se em *coisa* (de alienar-se, cristalizar-se

²⁰⁴ I^{re}, p. 18.

²⁰⁵ I^{re}, p. 20.

²⁰⁶ I^{re}, p. 233.

²⁰⁷ Cf. I^{re}, p. 22.

²⁰⁸ CRD, p. 185.

²⁰⁹ Cf. S, I, p. 30.

²¹⁰ Cf. o texto de Sartre “L’homme et les choses” (S, I, pp. 226-270).

e fazer-se *passividade*): “a matéria trabalhada como exteriorização da interioridade, produz o homem que a produz [ele é obrigado a reinteriorizar a exterioridade de seu produto]”.²¹¹ No fundo, ele se fascina pela *coisa* pelo modo em que ela existe no mundo, isto é, como total adesão a si e como repouso.

Em *La Transcendance de L’Ego*²¹², Sartre também anuncia que o objeto (espaço-temporal) se manifesta por uma infinidade de aspectos, em que toda afirmação sobre o objeto percebido (verdade, conceito, ideia) dá-se em um momento real da duração concreta, do contrário, poder-se-ia dizer que o sujeito viveria em um mundo onde os objetos com suas qualidades (calor, odor, forma, textura) teriam “forças que exerceriam sobre nós algumas ações”²¹³ – como se fosse possível conceber a passividade *na* consciência. O objeto se dá como tal pela mediação da experiência vivida (pelo vivido intencional), manifestando-se por inteiro e, ao mesmo tempo, por perfis e mantendo-se a independência da consciência sobre aquilo o que ela intenciona. No caso, o objeto visado (pela percepção) constitui-se por essa multiplicidade infinita de determinações e perfis e, conseqüentemente, por uma pluralidade de relações possíveis. Mas a imagem (ou o objeto em imagem) tem o número finito de determinações, já que não há nada nela que não tenha sido *produzido* pela consciência (que é pura atividade) – o objeto real, concreto, é mais rico do que o objeto em imagem.

Deste modo, o princípio teórico da relação “objeto-percebido” e “objeto-em-imagem” tem como pressuposto uma diferença de natureza, pois as imagens não possuem o mesmo tipo de existência das coisas e o objeto imaginado (em imagem) tem uma natureza diferente do objeto apreendido como real. Ora, a coisa real manifesta-se como ser-no-meio-do-mundo, posto que sua natureza objetiva dependa da realidade que compõe o seu entorno, isto é, de uma realidade que é apreendida como uma “totalidade” espaço-temporal pelo olhar humano. Assim, “A passividade de uma coisa espaço-temporal se constitui a partir de sua relatividade existencial.”²¹⁴ Mas o que significaria esta “relatividade existencial”?

Em primeiro lugar é preciso recordar que, para Sartre, a “função da imagem é

²¹¹ CRD, p. 158. No caso, seria possível dizer “que a ferramenta é um *significante* e que o homem é, *aqui*, um *significado*.” (CRD, p. 232). Em suma, é “o homem como produto de seu produto [*antipraxis, praxis* cristalizada, significações pré-fabricadas]”. (CRD, pp. 235, 237 e 238).

²¹² TE, p. 33.

²¹³ TE, p. 42.

²¹⁴ TE, p. 49.

*simbólica*²¹⁵ – a imagem é simbólica por essência. Porém, tal função não se soma à imagem da exterioridade (de fora), como se existisse uma espécie de estado de saber puro anterior à imagem e ao pensamento: “a imagem não ensina nada”.²¹⁶ Não há nada na imagem que não tenha sido colocado pela consciência e nela não existe nenhuma dimensão que seja inacessível à consciência ou que não tenha sido produzido por ela (a consciência é pura atividade). Na própria estrutura essencial da imagem os objetos se dão como ausentes, uma vez que “são afetados por um caráter de irrealidade”²¹⁷: “o objeto como imagem é um irreal.”²¹⁸ Por conseguinte, entre a consciência imaginante e o objeto irreal (o objeto em imagem) não pode haver nenhuma relação causal, caso contrário, seria possível pensar em uma dimensão passiva da consciência. Ainda que se considere o objeto em imagem como um “irreal”, Sartre não nega que há uma camada de “existência real” na imagem, já que ela remete a uma consciência imaginante enquanto *atitude imaginante* (lembrando-se de que “não há passagem de um mundo a outro, há passagem da atitude imaginante à atitude realizante”²¹⁹).

Em segundo lugar, a *coisa* é pura inércia e, sendo assim, *aparece* à consciência. E entenda-se aqui este “aparecer” na medida em que indica um objeto qualificado (“a qualidade é unidade de passividades objetivas”)²²⁰ que se dá por uma relação de *atualização*, isto é, por surgir como um *possível* que “vem ao mundo pela realidade humana”²²¹ e como algo que existe “realmente”: “o possível é uma estrutura do real.”²²² Ele é o que é na plenitude absoluta de sua identidade e, embora exista pela realidade humana, “o possível não poderia se reduzir a uma realidade subjetiva [a um simples dado da subjetividade psíquica]”²²³: o possível, que revela o para-si como *falta*, é uma estrutura objetiva do mundo e não um conteúdo de pensamento. Esse “modo de existência” não é independente do *vivido* e isso ao se considerar que “A influência de ideias pré-concebidas e de fatores sociais é aqui preponderante.”²²⁴

Portanto, falar de uma *relatividade existencial do objeto espaço-temporal* é também

²¹⁵ I^{re}, p. 128.

²¹⁶ I^{re}, p. 135.

²¹⁷ I^{re}, p. 158.

²¹⁸ I^{re}, p. 162.

²¹⁹ I^{re}, p. 245.

²²⁰ TE, p. 53.

²²¹ EN, p. 135.

²²² CRD, II, p. 50.

²²³ EN, p. 134.

mostrar a impossibilidade da identidade entre o para-si e o objeto observado: ambos dão-se por *relação* (mas enquanto “coisas-que-existem-à-distância-de-mim”). Enquanto “necessidade ontológica”, ser, para a realidade humana, é *ser-aí*, é estar espacializado, temporalizado segundo certa dimensão e orientação *no* mundo e em perpétua relação com os objetos (com um centro de referência objetivo ou referências intramundanas) e sendo por eles *orientado*.²²⁵ Contudo, é necessário evitar o erro de se conceber a relação sujeito-objeto por um fundo de temporalidade que a revelaria como uma ligação externa e abstrata entre duas substâncias intemporais. Consequentemente, o tempo não é uma quimera (“o tempo é *real*”²²⁶) e o homem não é um ser extra-temporal e nem onisciente: é preciso *esperar o açúcar derreter* para ver que ele derreterá (a temporalidade tem a estrutura da ipseidade por um para-si que se temporaliza existindo como um ser diaspórico).²²⁷ Eis aqui a própria possibilidade de “nadificação do mundo”.

O objeto em imagem é “presentificado” como nada, ele é afetado por certo nada em relação à totalidade do real, o que Sartre chama de “tese de irrealidade”: eis “a condição essencial para que uma consciência possa *formar imagens*: é preciso que tenha a possibilidade de colocar uma tese de irrealidade.”²²⁸ No ato de imaginar a imagem tem como pano de fundo a totalidade do real; ela está *fora* desse conjunto espaço-temporal denominado mundo²²⁹ e na percepção tem-se o ato pelo qual a consciência se coloca na presença do objeto visado (portanto, no tempo e no espaço). A atitude imaginante representa uma função particular da vida psíquica, sem que ela seja o resultado de uma operação ao acaso, pois se uma imagem aparece é por meio de uma atitude que traz um sentido e uma utilidade: “Imaginar é também produzir sentido.”²³⁰ Em outras palavras, “o pensamento toma a forma de imagem [...] para possuí-lo.”²³¹

Deste modo, existir é estar-no-meio-do-mundo e embora a consciência não seja uma coisa no meio do mundo entre outras coisas, ela não é passiva, indefesa às estruturas da realidade ou uma substância entre outras substâncias (e nem pode ser compreendida à luz

²²⁴ TE, p. 54.

²²⁵ Cf. EN, pp. 347, 355-357

²²⁶ EN, p. 168.

²²⁷ Cf. EN, p. 172.

²²⁸ I^{re}, p. 232.

²²⁹ É preciso lembrar que “a imagem e a percepção [...] representam as duas grandes atitudes irredutíveis da consciência.” (I^{re}, p. 156).

²³⁰ NOUDEL MANN, François. *Sartre: L’incarnation Imaginaire*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1996, p. 198.

²³¹ I^{re}, p. 158.

de um determinismo psicológico e sem possibilidade de transcendência). Por um lado, enquanto ser-no-meio-do-mundo, corre-se sempre o risco, pela mediação dos *utensílios* que compõem o entorno, do homem fazer-se *inessencial* pela mediação dessas realidades nomeadas, significadas, valoradas e hierarquizadas por uma dada função – ao mesmo tempo em que elas surgem para preencherem um *vazio* (e são solicitadas por este mesmo vazio a preencher: é o homem como *desejo e falta*). Existindo em meio a um entorno estruturado e manifestando-se no mundo como livre escolha de si a partir da realidade humanizada (que *orienta* sua transcendência), o indivíduo encontra-se, desde seu nascimento,

cercado de objetos precisos, cuja existência é determinada por seu papel e que são aureolados de um valor ou de um preço, ele se tranquiliza: eles lhe remetem o reflexo daquilo o que ele deseja ser: uma realidade *justificada*.²³²

Ou uma *liberdade-coisa* no mundo.

Por outro lado, *intencional*, a consciência se lança no meio do mundo e pela mediação dele (relação de interdependência Eu-Mundo) personaliza-se (singulariza-se) como *Eu* (Ego, Psique): trata-se da própria historicidade do para-si, mas segundo uma consciência que é recuo em relação ao mundo (para imaginar é preciso que haja mundo, mas também é preciso “negá-lo”). Em suma, “Para que uma consciência possa imaginar, [...] ela precisa ser livre”²³³, ou ainda, “A imaginação é a liberdade”²³⁴, “é [...] o momento da recuperação da subjetividade”²³⁵ – é o momento de se resgatar o *cogito* pelas próprias estruturas da realidade para se instaurar a liberdade nas malhas do determinismo.

O objeto em imagem, portanto, está fora do mundo real e, ao mesmo tempo, presente à consciência. No entanto, aqui não se defende a possibilidade de uma consciência fora do mundo, o que se configuraria como uma contradição à filosofia sartriana, pois “a liberdade da consciência não deve ser confundida com o arbitrário”²³⁶, como se fosse possível, na medida em que se produz um objeto irreal, negar o seu estar-no-mundo e a sua existência concreta. É importante compreender que a situação é condição do ato imaginário e esta “negação do mundo” representa a tese sartriana de irrealidade enquanto a

²³² Baudelaire, p. 99.

²³³ I^{re}, p. 234.

²³⁴ CM, p. 565.

²³⁵ CM, p. 565.

²³⁶ I^{re}, p. 234.

possibilidade da “nadificação” do mundo a partir da própria afirmação da realidade como conjunto sintético: imaginar não é negar o mundo, mas negá-lo de um certo ponto de vista para que o objeto real seja “presentificado” em imagem (a existência ou a inexistência do objeto tem como ponto de referência o mundo real). “Colocar uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é, portanto, manter o real à distância, libertar-se dele – em uma palavra, negá-lo”.²³⁷

É neste contexto que o I^{re} apresenta a “situação” como sendo um modo imediato de apreensão do real como mundo e para que exista uma consciência imaginante ela precisa estar “em situação no mundo”; é necessário que ela “esteja-no-mundo” – a imagem somente surge sobre um fundo de mundo e em relação a ele. Por consequência, o estar-em-situação-no-mundo desvela a realidade concreta e individual da consciência, “situação” esta que a “motiva” na constituição do objeto irreal que, por sua vez, revela uma natureza à luz de tal motivação. Desta forma, a condição do ato imaginário (ou da consciência imaginante) é estar em *situação* real e concreta na qual a consciência encontra-se mergulhada e engajada, caso contrário, não seria possível o surgimento de uma motivação (concreta) para que o ato imaginário (singular, isto é, produzindo o objeto irreal sob um ponto de vista e de uma *intenção particular*²³⁸ e *prática*) pudesse existir – é “*intenção prática* enquanto ela define por um fim os meios que deve *utilizar*, isto é, os possíveis que serão úteis e aqueles que rejeita como inúteis e nocivos.”²³⁹ Donde se conclui que estar-no-mundo remete ao ato de, ao mesmo tempo, constituí-lo e nadificá-lo.

Eis o ponto a que se pretendia chegar, ou seja, mostrar que a consciência é livre em relação à realidade que a cerca, mas por uma liberdade que se constitui a partir de um estar-no-mundo que se realiza (e se exterioriza) pela relação dialética entre o imaginário (subjetividade, interiorização) e a situação (exteriorização, realidade concreta). Resumindo,

Essa consciência livre, cuja natureza é de ser consciência *de* alguma coisa, mas que por isso mesmo constitui-se ela própria diante do real e a cada instante o transcende porque ela somente pode ser “sendo-no-mundo”, isto é, vivendo sua relação com o real como *situação*, que é [...] a consciência tal como ela se revela a si mesma no *cogito*.²⁴⁰

²³⁷ I^{re}, p. 233.

²³⁸ Cf. I^{re}, p. 235.

²³⁹ IF, III [1972], p. 166.

A radicalidade da consciência, enquanto liberdade, tem em sua base a condição de possibilidade de, a cada instante, produzir o irreal, mas por um movimento de transcendência que tem como condição o fato de estar perpetuamente “em situação”. A liberdade não se fundamenta por uma substância fora do mundo, do mesmo modo que a experiência do nada se dá “em relação” (pelo ato posicional e intencional) e “em situação” (no mundo; o *ser-aí*). O processo da produção de si jamais resultará em uma existência estável e tranquila à maneira do ser das coisas – é a própria instabilidade da relação “consciência-mundo”.

Ainda que haja o esforço permanente do existente em lançar-se no mundo para recuperar-se a si mesmo como um absoluto, evitando-se os riscos da gratuidade e da angústia no processo da produção de si (desejando alguma forma de estabilidade: Eu=Eu, *coisa*, estados, caráter, Ego) e visando desembaraçar-se do “peso” de suas escolhas, a “liberdade-coisa” dar-se-á sempre um projeto fracassado. Trata-se, no caso, de um sujeito que

possa reivindicar como sua obra a imagem que os outros têm dele; seu ideal seria de ser sua própria causa, aquilo o que tranquilizaria seu orgulho, e de ser produto, apesar disso, conforme a um plano divino, aquilo o que acalmaria sua angústia e o justificaria a existir; em uma palavra, ele reclama de ser *livre*, o que supõe que seja gratuito e injustificável em sua própria independência – e de ser *consagrado*, o que implica que a sociedade lhe imponha sua função e até sua natureza.²⁴¹

Contudo, e procurando-se pensar na existência como “tensão” dialética entre subjetividade-objetividade, irreal-real²⁴², interioridade-exterioridade, ontologia-história, não se pode eliminar a dimensão da liberdade e, sendo assim, o desejo de plenitude nunca possibilitará ao para-si se fundamentar como uma *coisa* (estável e dotada de uma essência) entre as *coisas* do mundo: há o desejo de ser o que se é e de não ser o que não se é. É a tentativa de *objetificar* o fluxo da vida e interiorizar o “si” que se projeta ser pela mediação da díade reflexo=refletidor e, ao mesmo tempo, assimilar o objeto intencionado à livre consciência:

²⁴⁰ I^{re}, p. 236.

²⁴¹ Baudelaire, p. 65. Em suma, “Ele quer criar a si mesmo, sem dúvida, mas tal como os outros o veem [liberdade-coisa].” (Baudelaire, p. 65).

²⁴² Nesse aspecto, comenta Guigot: “o próprio mundo só é posicional como tal pelo homem a partir de uma *tensão* entre o irreal e o real”. (GUIGOT, André. *Sartre: Liberté et Histoire*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 67).

trata-se de *possuir* para *Ser*, de ser livre no contexto de um universo feito, estável e seguro.

Assim, inserido em uma realidade estruturada e desejando-a como um mundo já significado e valorado à luz de uma essência *a priori*, o existente não quer constituir-se como aquele pelo qual a “negação” vem ao mundo (ele não quer ser a negação da essência), ao contrário, ele deseja que a dimensão do futuro seja a emanção do presente – afinal, a permanência é a possibilidade de ser conforme a essência. Busca-se, portanto, “uma fusão do *isto* existente com sua essência no futuro.”²⁴³ Nesse mundo “feito”, o abstrato *fundamenta* o concreto e o concreto *fundamenta* o abstrato (a existência concreta é essência e a essência é a totalidade do concreto): deseja-se a fusão (impossível) entre essência e existência, uma “totalidade temporal” em que passado-presente-futuro tornar-se-iam um só. O que se quer evidenciar com isso é que, embora o indivíduo procure a estabilidade do mundo para nela encontrar uma essência para si à maneira das coisas, a liberdade é sempre situada em um mundo real onde o sujeito “*se faz ser*” (produção, devir, criação) e o sentido de suas obras encontra efetividade na medida em que se manifesta na realidade que o cerca (isto é, no entorno que o provoca por todos os lados). “Um gesto, uma inspiração, um pensamento, podem, repentinamente, mudar o sentido de todo o passado: tal é a condição temporal do homem.”²⁴⁴ Responsável pela (re)significação de seu passado, cada conduta presente modifica, a todo instante, atos passados: “a vida no presente é espontaneidade, imprevisível e inexplicável”.²⁴⁵

É neste mundo-onde-o-sujeito-é e iluminado pelos fins que escolheu (futuro, não-ainda) que ele se encontra em perpétuo perigo e perpetuamente em questão: persegue-se um fim imaginário, interpretando os eventos reais a partir do não-real. Acontece que, ainda assim, é possível assumir uma atitude contemplativa diante do mundo real, mas o problema é que essa mesma atitude requer a “suspensão” (neutralização) das exigências do real (em detrimento da apreensão do mundo na “irrealidade” do imaginário): “não podemos colocar-nos ao mesmo tempo no plano [...] irreal que admiramos e no plano realizante da posse física.”²⁴⁶ De uma maneira ou de outra, a idealização do mundo (fusão entre essência e existência) está fadada ao fracasso (do mesmo modo que o projeto original), “pois o desejo é um mergulho no corpo [ou no coração] da existência no que ela tem de mais contingente e

²⁴³ EN, p. 230.

²⁴⁴ Baudelaire, p. 149.

²⁴⁵ Baudelaire, p. 151.

²⁴⁶ I^{re}, p. 246.

absurdo.”²⁴⁷ Nesse aspecto, “o imaginário não pode se manifestar nem como um alívio, uma levitação das coisas terrestres, nem como o objetivo final de uma desrealização infinita”.²⁴⁸

Em outras palavras, o mundo não pode ser *desumanizado*, já que “o surgimento da realidade humana no mundo organiza tudo em *situação* (relação de utilidade).”²⁴⁹ É preciso esperar que o açúcar derreta²⁵⁰, apoiando-se sobre as características da água e do açúcar para que ele derreta; é fazer do universo um *inessencial* ao preço de um *fim* que o homem fixa para si mesmo, mas, ao mesmo tempo, engajando-se em um mundo (ação, *praxis*) que adquire um caráter ambíguo: as *coisas* tornam-se *obstáculos* ou *instrumento* (auxílio) à luz de um fim. O sujeito engaja-se no mundo no seio de seus empreendimentos e é nesse movimento que ele toma (ou deveria tomar) consciência de sua liberdade criadora (sempre *situada*).

Aquilo o que ele constata, durante a própria ação, é que ele transcende o estado atual da matéria por um projeto preciso de dispô-la desta ou daquela maneira e que esse projeto identifica-se com o governo dos meios em vista dos fins; ele consegue, de fato, dispô-lo como desejou. Se ele descobre a relação de causa e efeito, não é submetendo-se a ela, mas no próprio ato que transcende o estado atual [...] em direção a certo fim que ilumina e define do fundo do futuro esse estado. Assim, a relação entre causa e efeito desvela-se na e pela eficácia de um ato que é, ao mesmo tempo, projeto e realização”²⁵¹,

Projeto este que se possibilita por uma existência mergulhada na materialidade do mundo, mas na perspectiva de uma matéria que “oferece uma translucidez perfeita”²⁵², pois é o indivíduo “que decide a natureza e o coeficiente de adversidade dos obstáculos”²⁵³ – e isso sempre à luz de um fim. O sujeito, pelo movimento de interiorização da exterioridade, inevitavelmente, exterioriza sua interioridade, produz uma *imagem de si* que é lançada no mundo e será a partir *desse* mundo (entorno, situação) que ele se apreenderá a si mesmo (percepção e concepção de si) como interioridade exteriorizada: “A interioridade se exterioriza para interiorizar a exterioridade.”²⁵⁴ Não seria um equívoco afirmar que “o

²⁴⁷ I^{re}, p. 246. Esta citação encontra-se em IF, II [1971], p. 1025 – colocada pelo próprio Sartre.

²⁴⁸ IF, III [1972], p. 518.

²⁴⁹ CM, p. 179.

²⁵⁰ CM, p. 181.

²⁵¹ S, III, p. 203.

²⁵² S, III, p. 165.

²⁵³ CM, p. 108.

²⁵⁴ CRD, p. 149.

homem não é um *para-si*, mas fundamentalmente um *em-si* suscetível de ser conhecido em sua objetividade e em sua exterioridade”²⁵⁵

Ora, mas o homem também se desvela na dimensão da “compreensão de si” e a partir de estruturas de conhecimento já determinadas pelo entorno (pela produção de si a partir de um *saber* já constituído ou pela simples reprodução de um fato passado): é o homem convertido em *ἕξις* pelas estruturas alienantes de seu meio. O passado enquanto *destino* (e o vivido como *caráter*) é o modo pelo qual o sujeito se dissimula da produção de si à luz de uma escolha gratuita e perigosa para, conseqüentemente, manifestar-se concretamente no mundo sob o fundamento de uma *natureza* (de um destino ou de um caráter: trata-se de vivê-los miticamente²⁵⁶). Perde-se, com isso, a compreensão de que é o homem a origem de todas as questões e ele não pode ser reduzido à falsa existência de verdades a-históricas (como, por exemplo, a uma natureza físico-química ou a um submissão passiva à materialidade do mundo). A escolha que o sujeito faz de si (ou a maneira de manifestar-se no mundo) não pode reduzir-se, por exemplo, às “obscuras químicas que os psicanalistas relegam ao inconsciente. Esta escolha [...] é *seu* projeto essencial”²⁵⁷, mesmo que seja “originalmente de má-fé.”²⁵⁸

O ato de colocar a si mesmo e o mundo em questão supõe um “questionador” e um “ser que é questionado”, lembrando-se também de que toda questão aponta para a possibilidade de um “nada”²⁵⁹ e de um “recoo nadificador”²⁶⁰, ou seja, a possibilidade de uma *resposta negativa* (a *questão* como *conduta* humana). Deste modo, o colocar-se em questão no seio mesmo do ser desvela: 1º) que a realidade do para-si é interrogativa; 2º) o que vem ao para-si é por escolha (o fato que lhe “pesa” dá-se à luz de um fim)²⁶¹; 3º) que o nada vem ao mundo pelo homem²⁶²; 4º) que a negação vem do para-si²⁶³ e 5º) que o homem é *falta*²⁶⁴. Afinal, “Aquilo o que sou, é aquilo o que eu era, porque minha liberdade presente coloca sempre em questão a natureza que eu adquiri.”²⁶⁵ Todavia, que não se

²⁵⁵ IF, III [1972], p. 225.

²⁵⁶ Como se observa em Baudelaire, pp. 131-132.

²⁵⁷ Baudelaire, p. 76.

²⁵⁸ Baudelaire, p. 76.

²⁵⁹ EN, p. 39.

²⁶⁰ EN, p. 58.

²⁶¹ EN, pp. 542-543.

²⁶² EN, p. 59.

²⁶³ EN, p. 210.

²⁶⁴ EN, p. 124.

²⁶⁵ Baudelaire, p. 157.

esqueça de que a conduta “inautêntica” pode servir de base para as escolhas em torno do processo da produção de si.

5. O homem como o “ser das lonjuras”

O “projeto de si” (contingente, original, gratuito e sem conteúdo) e o “coeficiente de adversidade do mundo”: o Espírito objetivo e a liberdade como *destino*

Parte-se do pressuposto de que todo projeto se dá sob o pano de fundo da relação do *acaso* com as estruturas do *coeficiente de adversidade* do mundo. Nesse aspecto, produzir-se como *pessoa* aponta para a inserção da existência na *tensão* “liberdade” (Ontologia, interioridade, temporalidade original, “presença a si”) e “necessidade” (História, Espírito objetivo, saberes constituídos, poderes institucionalizados, imperativos, exterioridade): é o paradoxo da liberdade como *destino*. Somente é possível falar do fenômeno humano sob o fundamento do movimento de “conservação” e “superação” das estruturas dessa realidade eminentemente humanizada (antropomorfizada), afinal, nascer é estar “predestinado” – é preciso inserir a liberdade nas malhas do determinismo (eis a irreduzibilidade do existente enquanto *páthos*). Tratar-se-á, portanto, de refletir sobre as duas dimensões (dialéticas, tensionais) da existência humana: ser ontologicamente livre e necessariamente alienado à luz do *fracasso* radical da vida psicológica (“fracasso” esse que pode ser traduzido pelo homem como “produto do mundo” ou como o “ser das lonjuras”).

Da ação do sujeito inautêntico (lembrando-se de que na maior parte do tempo fugimos da angústia pela má-fé²⁶⁶), na medida em que estabelece um *fim*, há o desejo de se excluir a dimensão do acaso e da contingência de suas condutas (sejam quais forem os subterfúgios), visando, com isso, se prevenir da pura gratuidade de seu projeto (negando-se até mesmo o próprio coeficiente de adversidade do mundo em nome de uma realidade seguramente pré-determinada). Mas “o projeto jamais tem *conteúdo*, pois seus objetivos lhes são, ao mesmo tempo, unidos e transcendentés”²⁶⁷ e ainda que se queira suprimir a dimensão do “acaso” (que é condição necessária da existência), será impossível esquivar-se

²⁶⁶ Cf. EN, p. 601. Ou ainda: “A reflexão purificadora [...] é rara e necessita de motivações especiais. Geralmente, dirigimos junto à consciência emotiva uma reflexão cúmplice que percebe, apreende, certamente, a consciência como consciência, mas enquanto motivada pelo objeto”. (ETE, p. 63).

²⁶⁷ QM, p. 71.

dele na medida em que o sujeito se relaciona com o fim posicionado. Ora, há uma “motivação” que se ilumina pelo fim, mas também há o plano da ação em que certos meios são utilizados em vista desse fim. Trata-se aqui de afirmar que todo projeto se dá sob o pano de fundo da relação do acaso (do imprevisto) com o fim proposto, ou seja, a partir da relação

da contingência externa com a contingência interna – [...] a realidade se apresenta ao empreendimento como uma relação variável, mas sempre definida entre o previsível e o imprevisível. [...] Trata-se [...] de reduzir ao mínimo o seu coeficiente de adversidade.”²⁶⁸

Em outras palavras, viver é “equilibrar-se” entre a dimensão da *necessidade* e a *contingência original* para poder reorganizá-las em uma ordem (não se suprime nem uma e nem outra). O projeto é “aberto” (é a “vertigem existencial”: o projeto como pura gratuidade²⁶⁹), ele é relação movente com o mundo, em que a produção de si só se realiza sob o fundamento de uma escolha constante (“o Para-si se descreve a si mesmo em termos de perspectiva”²⁷⁰). Eis aqui o fundamento da relação do sujeito consigo mesmo, dos seus vividos como sendo a maneira de produzir-se sem realizar a coincidência consigo – ao mesmo tempo em que deseja sê-la (não se trata de suprimir a busca do ser). Em outras palavras, viver é “estar em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade como coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade como síntese de uma multiplicidade”.²⁷¹

No universo teórico dos CM, por exemplo, é possível interpretar essa afirmação de EN inserindo-a no plano da História, compreendendo que é no coração da *tensão* entre a *falta de ser* (desejo de plenitude) e a impossibilidade de um fundamento estável de si (em-si-para-si-fracassado ou fracasso radical e constante) que a produção da subjetividade é mergulhada em sua finitude contingente e na condição necessária da liberdade: “Minha contingência é necessária a minha liberdade, mas minha liberdade assume minha contingência.”²⁷² Dialeticamente (tensão), a liberdade dá a dimensão de liberdade ao necessário e a contingência dá a dimensão da necessidade à “liberdade indeterminada” (o

²⁶⁸ IF, III [1972], p. 189.

²⁶⁹ Cf. CM, p. 497.

²⁷⁰ CM, p. 494.

²⁷¹ EN, p. 113.

²⁷² CM, p. 508.

homem é o movimento tensional entre dois universos inseparáveis: a Ontologia e a História): “a *praxis* poder ser em si mesma e ao mesmo tempo uma experiência da necessidade e da liberdade”.²⁷³ Pode-se pensar, portanto, na necessidade (livremente consentida) sob o peso das circunstâncias, existindo em e a partir de relações organizadas, institucionalizadas e reexternalizando uma interioridade (costumes, hábitos, valores, práticas) reificada que, por sua vez, acaba por estruturar as condições e os meios da reinteriorização (“a institucionalização como prática petrificada”²⁷⁴): é “a liberdade como necessidade”.²⁷⁵

Dentro desta concepção (*tensional*) do movimento dialético no processo da produção de si, a dimensão do “dever-ser” aponta para o “si” (singular) como valor à luz de um conjunto de imperativos do entorno estruturado (no caso, universais: instituições, cultura, sociedade, costumes, moral). Estes, enquanto tais, constituem e instituem um “lugar comum” que motiva e possibilita a exteriorização do sujeito, ou, dito de outra forma, possibilita o modo pelo qual ele se manifesta no mundo (condutas padronizadas, interiorização/exteriorização do proibido e do permitido, formação de uma “neurose objetiva” e de condutas neuróticas: “a neurose se confirma por sua *comunicação*”²⁷⁶). O problema, no entanto, encontra-se no fato de que o processo da produção de si (a maneira pela qual o indivíduo se torna *pessoa* – nomeada, classificada, valorada, qualificada) tem como ponto de partida e condição de possibilidade “saberes constituídos” e “poderes institucionalizados” (é o indivíduo *docemente* posicionado pela massa, interiorizando esses “saberes” e “poderes” e estabelecendo, a partir deles, um modo de estrutura e relação a si). “A característica do imperativo é a perseverança pela inércia, em uma palavra, é a materialidade [no interior do campo social].”²⁷⁷

Nesse aspecto, as contradições dos imperativos de uma época (contradições vividas em *tensão*) exteriorizam-se em determinações objetivas, constituindo a ossatura desse “lugar comum” e é nele que poderá haver uma “coincidência” do subjetivo e da subjetivação proposta pelo conjunto estruturado da sociedade (é a relação indivíduo-sociedade mediada pela conjuntura, pelos imperativos, pelos padrões morais e de comportamento). “Com

²⁷³ CRD, p. 165.

²⁷⁴ CRD, p. 636.

²⁷⁵ CRD, p. 638.

²⁷⁶ Cf. IF, III [1972], p. 206.

²⁷⁷ CRD, pp. 253 e 254.

efeito, pode-se dizer que foi *em sua sociabilidade*, ou seja, na relação com a sociedade em que vive, que o indivíduo [...] foi atingido pelo imperativo exterior.”²⁷⁸ Com isso, é possível afirmar que há no sujeito agente o peso da exterioridade e da objetividade dos imperativos (do dever-ser pré-estabelecido) e que, enquanto ser de ação, manifesta-se nesse entorno como unidade sintética de uma multiplicidade (ele, produzindo-se a partir das estruturas, é perpétua relação *tensional* interioridade-exterioridade):

a norma se apresenta como a minha possibilidade (caráter objetivo: é, ao mesmo tempo, a possibilidade de qualquer pessoa), mas é na medida em que ela me designa como sujeito possível do ato que a norma – qualquer que seja o conteúdo [...] – representa *a minha possibilidade de me mostrar como sujeito* [de dominar as circunstâncias exteriores ao invés de ser dominado por elas].²⁷⁹

Para Sartre, a normatividade – mesmo a que existe sob o peso da infância e interiorizada como hábito – desvela o sujeito como “projeto”, isto é, ela orienta liberdades, mas à luz de um “não-ainda”, de um futuro que é inevitavelmente independente de qualquer passado (a relação entre eles não é mecânica, de causalidade, de atualização ou de emanação). Ora, não é a proto-história de um indivíduo que lhe possibilita permanentemente produzir-se como “sujeito de interioridade”?

Contudo, deve-se compreender que o termo “interioridade” é usado como um recurso linguístico com a finalidade de demonstrar a necessidade de se resgatar a autonomia do sujeito (*cogito*) enquanto possibilidade de produzir-se como um *possível* iluminado por um “não-ainda” (futuro) e como *transcendência* em relação ao passado (ele jamais poderá *ser* o seu passado: é o Eu=Eu como malogro). Não há “interioridade” ou “exterioridade” na constituição da subjetividade, pois “nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela [a realidade humana] possa *receber* ou *aceitar*.”²⁸⁰ Não se recebe “fins” a partir de uma Natureza humana (interioridade) e nem de fora, mas da *tensão* dialética interioridade-exterioridade. Os fins são escolhidos (posicionados) à luz de um projeto e é somente na relação consciência-mundo que se produz a subjetividade e, desse ponto de vista, “a existência do *Dasein* precede e comanda sua essência”.²⁸¹

²⁷⁸ CRD, p. 511.

²⁷⁹ DL, p. 37.

²⁸⁰ EN, p. 485.

²⁸¹ EN, p. 488.

Ser-no-meio-do-mundo é produzir-se procurando realizar-se como o *si* que o existente projeta ser, mas à luz de um futuro enquanto resposta “provável” em relação a um dado (o vivido, o fato) passado – ainda que este seja esboçado em forma de estatística (o sujeito Δ , em situação \underline{X} , agirá de modo \underline{E}). É nesse contexto que o imperativo é considerado por Sartre uma “descoberta do futuro” enquanto “desqualificação do passado”, pois “O futuro puro [que não é preparado por nada; futuro a ser feito] do imperativo não é cognoscível nem previsível.”²⁸² Não se trata de *conhecê-lo* pelo presente (relação causal), mas de conhecer o presente (campo de ação iluminado por um “não-ainda” a ser feito) pelo futuro – “superar as condições presentes em direção de sua mudança ulterior, superar o objeto presente em direção de uma ausência é a mesma coisa.”²⁸³ Os imperativos, portanto, não podem ser compreendidos somente como “fator de repetição” ou apenas como “futuro incondicionado” (ambos coexistem dialeticamente). O futuro apresenta-se sempre como livre *possibilidade* do sujeito manifestar-se de um modo ou de outro no mundo, de (re)assumir seu entorno à luz de um projeto singular e a partir de *suas* escolhas, mas perpetuamente em e por meio da *situação*: a intenção é motivada pela situação.²⁸⁴

A relação passado-futuro (enquanto $\xi\zeta$, o passado histórico da tradição, ou determinação cultural, política, social, etc.) é o ponto de partida e condição de *possibilidade* do exercício da liberdade (ela não é *um ser*²⁸⁵): é o paradoxo da liberdade como destino. Dito de outra forma, “A representação da minha liberdade é o motivo que me impulsiona a realizar até o fundo a minha alienação”²⁸⁶, mas é exatamente “Desse compromisso entre a necessidade e a contingência, entre o rigor e a indeterminação, entre o ser e o dever ser, [que] nasceu o conceito de espontaneidade”²⁸⁷ e é ela que “engendra os possíveis”.²⁸⁸ Em suma, o “ser-no-meio-do-mundo” representa o homem em seu entorno, mas segundo uma existência que não pode apreender-se fora das experiências que faz em e a partir desta realidade que a cerca: “o desvelamento do real é um momento da ação: ele se revela ao projeto que o supera, ao mesmo tempo como campo prático e como ameaça constante

²⁸² DL, p. 38.

²⁸³ QM, p. 96.

²⁸⁴ Cf. ETE, p. 57.

²⁸⁵ Cf. EN, p. 485.

²⁸⁶ DL, p. 41.

²⁸⁷ S, VI, p. 159.

²⁸⁸ S, VI, p. 160.

(coeficiente de adversidade); seu ser é resistência e possibilidade.”²⁸⁹ Estar no meio do mundo, por consequência, é existir-em-sociedade e, sendo assim, não é possível “portar um só julgamento sobre minha espécie sem que ele seja condicionado, secretamente, por minha condição, minha família, minhas tradições e meu tempo.”²⁹⁰

Assim, nascer em um contexto estruturado, isto é, sob o fundamento de “mistificações organizadas” (técnicas de apreensão da realidade: economia, educação, cultura, política, família, etc.), remete a uma subjetividade que é produzida a partir das

determinações singulares de uma afetividade fundamental e oculta, que é nossa maneira real de viver nossa ancoragem *entre os homens*, em uma classe, em um meio particular, em uma “camada” social que se define no seio da classe pelos antagonismos que suscitam a divisão do trabalho e os conflitos de interesse que dele resultam.²⁹¹

Haverá sempre uma *tensão dialética* que se sustenta pelo movimento de “superação” e “conservação” da situação concreta, e isso sob o fundamento das (novas) determinações do “Espírito Objetivo” que, por sua vez, se manifesta pela singularidade concreta nele inserida:

a intuição [da] vida espiritual não é dada, [...] ela se faz; [a] lucidez da vida reflexiva [permite] reformular o ideal da possessão de si: o homem é, verdadeiramente, ele mesmo, tanto no bem quanto no mal, na extrema ponta da tensão. Trata-se sempre do mesmo esforço para se recuperar com sua “diferença” [é fazer nascer o *si* que deseja possuir].²⁹²

Portanto, nascer é estar “determinado” (*predestinação*) por uma realidade estruturada (classe, família, educação, valores, cultura) e, conseqüentemente, por um “eu” também previamente estruturado, “mas por um eu perdido”²⁹³: “o eu é um objeto que está diante de nós”²⁹⁴ (ou, pode-se dizer, está como *presença*). O *eu* como objeto aparece à reflexão na medida em que ela unifica as consciências reflexivas, isto é, o *eu* como polo da reflexão, um quase-objeto (mas sempre transcendente). Ora, mesmo a “ação supõe um determinismo [as malhas do determinismo²⁹⁵], ela insere sua eficácia na série dos efeitos e das causas, ela obedece à natureza para comandá-la [e transcendê-la]”.²⁹⁶

²⁸⁹ IF, II [1971], p. 666.

²⁹⁰ IF, III [1972], p. 86.

²⁹¹ IF, III [1972], p. 18. “Sabe-se que a própria afetividade é *prática*.” (CRD, p. 161).

²⁹² Baudelaire, p. 125.

²⁹³ S, X, p. 99.

²⁹⁴ S, X, p. 100.

²⁹⁵ Como em S, III, p. 200 e EN, p. 527.

²⁹⁶ Baudelaire, p. 42.

Livre, determinado, “desejo de ser” e *falta* (condições necessárias do fenômeno humano), o sujeito encontra no ato reflexivo (pela própria estrutura da consciência) a impossibilidade de se instaurar qualquer tipo de identidade entre *reflexo* e *refletidor*. Exteriorizando-se singularmente no mundo, o para-si tem como condição de existência a inevitável contingência do dever-ser que deseja realizar (desejo fracassado, posto que o verdadeiro fundamento de seu ser seja a “gratuidade” e o seu “injustificado” surgimento na exterioridade). Por conseguinte, ele não poderá, por mais que procure, obter a segurança de ser *deduzido* de algo que lhe seja *a priori*. Sua vida, na dimensão mais concreta, manifesta o paradoxo entre a *contingência* e a *necessidade* de ter de ser o seu ser ao modo de não sê-lo e, ao mesmo tempo, de exteriorizá-lo de uma determinada maneira no mundo (o modo de ser), sem, no entanto, jamais identificar-se a ele – trata-se, enquanto *praxis*, do constante esforço em não se transformar em objeto prático-inerte.

Fala-se aqui da perpétua luta do *cogito* em se livrar do “peso” do mundo (que a todo o momento o recorda como um ser que é “falta e incompletude”) para se fazer nascer com a mesma substância das coisas que o cerca: é o interminável jogo entre o em-si (objetividade, Ser) e o para-si (subjetividade). O vivido sustenta-se pela aventura entre o “livre manifestar-se” e as “determinações” que possibilitam exercer sua gratuidade: o processo da produção de si é tensional na medida em que impossibilita a priorização de um termo (singular, singularidade irreduzível da *praxis*, objetividade, *cogito*, matéria, universalidade das estruturas e dos saberes, Espírito objetivo, etc.) e a recusa de outro. Esta *tensão* é o modo pelo qual o homem se engaja na aventura humana que, como bem destaca Sartre nos CM²⁹⁷, tem fortes chances de terminar mal (o homem é uma “paixão inútil”): eis a conversão da contingência em *Paixão*, eis o homem engajando-se em seus empreendimentos e em suas escolhas. Em suma, é a *conversão* enquanto o “reconhecimento do espírito [para-si] como totalidade destotalizada.”²⁹⁸

O homem em sociedade é o homem produzindo-se em e a partir da “objetividade inumana do humano em que a finalidade e a ‘causalidade’, a necessidade e a liberdade, a exterioridade e a interioridade se interpenetram [é absurdo substantificar o processo].”²⁹⁹ É, afinal, todo este “jogo tensional” que constitui e viabiliza a fundamentação de uma

²⁹⁷ CM, p. 498.

²⁹⁸ CM, p. 17.

²⁹⁹ CRD, p. 668.

Weltanschauung do homem em sociedade: é a trama da vida subjetiva, a *paixão*, o πάθος (*páthos*), em suma, “a liberdade instaurando o finito e vivida na finitude como necessidade inflexível.”³⁰⁰ Ora, o para-si é negação, é a manifestação da existência no plano ontológico (a nadificação como base estrutural da consciência) e no nível da *praxis* histórica (esforço de superação da alienação). É sob esse pano de fundo que se realiza o processo da construção de si, em que o sujeito se manifesta como *pessoa* a partir da perpétua relação da consciência intencional (“Não há processo mental que não seja intencional”³⁰¹) com as determinações do plano histórico e com as estruturas que organizam a sociedade. O indivíduo, o para-si, o sujeito, não importa como nomeá-lo, é um vivido concreto e sua existência não é uma fábula: “a verdadeira subjetividade existe.”³⁰² Portanto, situado e livre, trata-se de pensar na *irreducibilidade* do existente: “a alienação só existe se o homem é, antes de tudo, ação; é a liberdade que funda a servidão, é o vínculo direto de interioridade como tipo original das relações humanas que fundamenta a relação humana de exterioridade.”³⁰³

Mas, como não se trata de reduzir o indivíduo ao conhecimento que dele se produz, falar em *subjetividade* não implica na *exigência* da fundamentação de um *saber* que revele o seu *ser* (sua natureza ou essência). Como se quer compreender o fenômeno humano enquanto movimento dialético (liberdade-determinação), a subjetividade precisa ser interpretada como uma questão de “autodeterminação”, de forma que “ela não seria definida nem como uma relação extrínseca do conhecimento ao ser, nem como a marca interna de uma adequação e nem como a indissolúvel unidade de um sistema”³⁰⁴ – por isso a afirmação acima de que o conhecimento não é uma exigência da subjetividade, ou seja, ela jamais se *fundamentará* por algum tipo de saber. Como projeto, o homem é o “ser das lonjuras”³⁰⁵, é “perspectiva de si a si”, é presença a si na medida em que realiza (manifesta) um modo de ser é, portanto, fuga de si e retorno a si: o homem é aquele que “se lança no mundo”, ele é perpétuo “ir além” de seu “ser-aí”, é eterna “objetivação” e “transcendência” (ele é esse “ser das lonjuras” e essa é a sua “verdade ético-ontológica”).³⁰⁶ À vista disso, o *ser* não se reduz ao *saber* (conhecimento) pela própria incapacidade deste em dar conta do

³⁰⁰ S, IX, p. 178.

³⁰¹ S, IX, p. 97.

³⁰² S, IX, p. 158.

³⁰³ CRD, p. 248.

³⁰⁴ S, IX, p. 158.

³⁰⁵ CRD, p. 285; Lettres au Castor, p. 471.

³⁰⁶ Cf. IF, I [1971], p. 143.

movimento pelo qual as determinações atingem o ser e se unificam em uma *tensão* que confere um “sentido sintético” ao vivido – afinal, a consciência não se reduz ao conhecimento, ou seja, a “consciência (de) si” não é dualidade (“o conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser”).³⁰⁷

Ainda que o sujeito se refugie no imaginário como uma “recusa do ser” (das exigências do real), enquanto *ipseidade* e *temporalidade* (movimento de nadificação, força dissolvente no seio do ato unificador, historicidade), “o passado, qualquer que seja, deve ser definido como *aquilo que foi*.”³⁰⁸ O sujeito existe concretamente no mundo e se manifesta no devir histórico, mas a estrutura ontológica da subjetividade o coloca permanentemente em questão em seu ser (não há identidade), já que ele só pode existir sob o modo de ser o seu ser sem jamais sê-lo. Donde se conclui que

o momento da verdadeira subjetividade [temporalização, tentativa de reconquistar e assumir sua própria aventura e sua contingência original para instituí-la em necessidade] é um absoluto temporalizado, mas trans-histórico.³⁰⁹

A subjetividade objetiva-se inevitavelmente, se faz “determinação” da cultura (do Espírito Objetivo) para, a partir do *dado*, fazer-se irredutível ao saber que a produz como tal (“o vivido como realidade concreta se coloca como *não-saber*”³¹⁰): “a História *está em curso* [e] *o ser permanece irredutível ao Saber*”.³¹¹ Contudo, somente se faz possível negar um “saber” a partir do conhecimento que o sujeito produz (e produziu) acerca de si (uma verdade, um discurso, uma apreensão e uma prática de si): é preciso constituir-se como objeto (reflexão) para poder transcender o saber instituído.

Nesse contexto, o sujeito (encarnação do universal na irredutível opacidade do singular) se *reconhece* a partir de sua projeção (manifestação, inserção) no universo de significações de seu entorno. Dito de outro modo, ele se lança no mundo para dele extrair os “conteúdos” de sua consciência, embora existam somente na medida em que se manifestam (ele é devir e impossibilidade de fazer-se ser ao modo da substancialidade das coisas). O processo da construção de si é uma interminável aventura, é a incansável busca de um conhecimento de si (“presença a si” exteriorizada em conceito, juízo, valor, qualidade:

³⁰⁷ EN, p. 15.

³⁰⁸ IF, III [1972], p. 652.

³⁰⁹ S, IX, p. 159.

³¹⁰ S, IX, p. 159.

subjetividade-objeto) sem, no entanto, poder reduzir-se a ele – a “exterioridade” (referências, noções, saberes, designações, determinações, conhecimentos) não se reduz à “interioridade” (e vice-versa). Do mesmo modo, interdependentes e irreduzíveis, a universalidade, a materialidade, o homem histórico, a necessidade coletivizada e o pensamento elaborado (e socializado: ele “é a *praxis* de um indivíduo ou de um grupo em condições determinadas, em um momento definido da História”³¹²) não se reduzem à contingência original, à primazia do *ser* ao *saber* e à trans-historicidade.

Dentro deste quadro teórico, é possível estabelecer que a base antropológica de Sartre seja o *paradoxo* (tensão, ambiguidade), e isso na medida em que

viver a contingência original é ultrapassá-la: o homem [unidade dissonante do finito e do infinito], irremediável singularidade, é o ser pelo qual o universal vem ao mundo e o acaso constituído, desde que seja vivido, adquire o aspecto de necessidade.³¹³

Ora, na exteriorização da interioridade, a *necessidade* surge pelo ato do sujeito engajar-se de uma determinada maneira no mundo, assumindo um sentido de si na realidade humanamente estruturada (é a relação do singular com o coletivo). “O sentido de uma conduta e seu valor não podem ser apreendidos senão em perspectiva pelo movimento que realiza os possíveis desvelando o dado.”³¹⁴ Como o homem não é uma pedra, ele não poderá deixar de exteriorizar-se e, embora a interiorização seja objetivante (ele se torna “objeto de saber”), jamais se “reduzirá” o “significado” ao “significante” – este, por sua vez, é apreendido (e compreendido) em sua presença real (vivido concreto, *praxis*) no mundo à luz do “patamar dialético onde a interiorização se converte em exteriorização”.³¹⁵

Em suma, o homem é desejo de ter um sentido (busca da satisfação de *Ser*; $Eu=Eu$; completude; movimento rumo ao ser) e, ao mesmo tempo, transcendência a todo dado (impossibilidade da coincidência com sua condição; espontaneidade do movimento de estruturação de si). Para Sartre, existir é “assumir o duplo aspecto da realidade humana, essa tensão interna que a define como liberdade em situação, como projeto de si encarnado no mundo”.³¹⁶ E é “essa tensão interna – que não é *nada* substancial – que se funda toda

³¹¹ CRD, p. 121.

³¹² CRD, p. 122.

³¹³ S, IX, p. 175.

³¹⁴ QM, p. 96.

³¹⁵ S, IX, p. 186.

³¹⁶ JEANSON, Francis. *Sartre por ele próprio*. Trad. de Vergílio Ferreira. Lisboa: Portugália Editora, 1965, p. 124.

intensão particular da consciência em direção ao mundo.”³¹⁷ Ora, este sujeito que se lança na realidade que o cerca (em e a partir dela) é *espontaneidade* e *praxis* e é motivado em exterioridade, mas sem cessar de ser consciência. Ele é *temporalidade original* (recuo nadificador, fuga da ordem causal do mundo e de si, relação nadificadora entre as três instâncias temporais, negatividade pura, espontaneidade) e *temporalidade histórica* (manifestação concreta de si, temporalidade psíquica) – eis a ambiguidade de sua condição.

Neste aspecto, o homem é, por um lado, relação prática consigo, com o Outro e com as coisas e é busca perpétua de uma fundamentação de si pela mediação dessas relações e, por outro lado, é consciência que existe seu corpo (a consciência como um absoluto), de maneira que o para-si, embora perpetuamente situado, não possa ser pensado sob a forma de relações causais – o que introduziria a dimensão da passividade na consciência. É nesse contexto que o Ego (massa opaca e inerte), por meio da relação consciência-mundo, é um esforço de recuperação de si do existente, o que, conseqüentemente, o constitui como *pessoa*. Trata-se do drama insuperável da existência, a saber, do fato de que o sujeito jamais coincidirá consigo, ao mesmo tempo em que se encontra condenado a buscar uma maneira de *ser* (a temporalidade psíquica organizada e ordenada em Ego).

Com isso, pode-se inferir que a base do processo da construção de si deste homem mergulhado no seio do mundo e em situação dá-se: 1) no plano ontológico (temporalidade original, liberdade absoluta e nadificação) e 2) no plano existencial (o Ego, que é o para-si existindo para si de uma determinada maneira – a temporalidade psíquica e a personalidade). Eis a *tensão* (1 e 2 indissociáveis) pela qual o homem, na perspectiva sartriana, se constitui como tal: ele é ontologicamente livre e necessariamente alienado.³¹⁸ Assim sendo, enquanto ser-no-mundo-no-meio-das-coisas (círculo da *ipseidade*), “o objeto nos define na mesma medida em que definimos o objeto”³¹⁹ e essa relação dialética (tensional) subjetivo-objetivo³²⁰ deve ser levada em consideração como sendo o pano de fundo do estudo das condutas de um existente, revelando-as, por sua vez, como a manifestação de um modo de ser no mundo (a partir de fins particulares) e como uma maneira de exteriorizar o seu engajamento em relação aos vividos (o vivido passado também como situação). Dito de outra forma, sua “situação concreta é definida como um ponto de

³¹⁷ JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 200.

³¹⁸ Cf. MONNIN, Nathalie. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, pp. 98 e 111.

³¹⁹ IF, III [1972], p. 12.

³²⁰ É preciso entender que “o objetivo e o subjetivo são indiscerníveis”. (CRD, p. 185).

vista particular sobre a situação histórica.”³²¹ Como se trata de pensar uma “produção de si” à luz de um “dever ser”, “é impossível decidir [...] o que é a *realidade* sem dispor de um sistema de valores.”³²²

Percebe-se, portanto, o “fracasso radical e constante” da vida psicológica à luz deste “dever-ser”, uma vez que o caráter que o sujeito procura fundamentar como *si* jamais pode ser “tocado” (ele não é uma coisa, uma substância ou possui qualquer dimensão de existência material), ao contrário, “ele é um fantasma, é um objeto do mundo.”³²³ Por outro lado, segundo uma “apreensão enfeitiçada de si”, ele se coloca ao abrigo da estabilidade constante de um caráter (ἔξις, alma, psique, estados), “ele se absorve inteiramente em um ser que lhe parece existir por necessidade e por direito, ele está protegido contra toda inquietude, ele se funda com o absoluto, ele está *justificado*.”³²⁴ É, no caso, o homem escolhendo se ver como se fosse um Outro, mas, por essa mesma escolha, faz da sua vida a história desse fracasso³²⁵.

Embora procure uma apreensão de si enquanto um olhar que se faz uno com o objeto olhado e deseje realizar a total possessão de si (Eu=Eu, Reflexo=Refletidor), o homem se revela como *tensão*, pois essa busca (fracassada) de um conjunto de traços, tendências ou impulsos que poderiam fundamentá-lo como um em-si-para-si (a “possessão de si” por uma *Natureza* que seria a *causa* da pluralidade de suas condutas: tendências, instintos, pulsões, complexos), dar-se-á como puro malogro na medida em que a consciência

se apreende, a princípio, em sua inteira gratuidade, sem causa e sem fim, incriada, injustificável, não havendo outro título à existência senão o único fato de que ela já existe. Ela não poderia encontrar fora de si pretextos, desculpas ou razões de ser, porque nada pode existir para ela se, a princípio, ela não toma consciência de si, porque nada tem outro sentido senão aquele que ela quer a ele ligar-se.³²⁶

Ora, a *natureza* só existe pelo movimento (orientado pela situação) do sujeito lançar-se no mundo para dele extrair os “conteúdos” que lhe possibilitaria fundamentar seu Ego (Eu, Psique), mas sempre à luz de um fim e enquanto superação de tal fim (já que nunca coincidirá com aquilo o que projeta ser): o homem é definido por seu “além de”. Seria o

³²¹ CM, p. 505.

³²² IF, III [1972], p. 12.

³²³ CM, p. 489.

³²⁴ Baudelaire, p. 18.

³²⁵ Cf. Baudelaire, p. 28.

mesmo afirmar que “o homem é um ‘ser das lonjuras’, que se define muito mais por seu fim e pelo limite de seus projetos do que aquilo que se pode dele conhecer”.³²⁷

O desejo de fundamentar-se em em-si-para-si (desejo de plenitude) traz consigo a conduta (e o esforço) de mascarar o desconforto da absoluta responsabilidade da produção de si (sobretudo na “presença” do olhar do outro). Contudo, a “temível” translucidez e gratuidade da consciência desvela a liberdade a que o para-si está condenado (ele é falta, incompletude). A consciência tira de si mesma suas leis (só ela pode limitá-la) e, conseqüentemente, “deve assumir uma responsabilidade total e criar seus próprios valores, o sentido do mundo e de sua própria vida”.³²⁸ A própria significação do mundo enquanto mundo se faz realidade pela dimensão humana (com a consciência, há uma dimensão da realidade que antes não existia): a consciência “opera sobre todos os planos e perpetuamente uma criação contínua.”³²⁹ Embora “o homem procura se ver como se fosse um testemunho inumano de si mesmo”³³⁰, “Essa essência fixa e singular que busca [natureza] somente aparece, pode-se dizer, aos olhos dos Outros.”³³¹

Mas o existente é essa *tensão* entre “desejo de plenitude” e “insatisfação” (falta, incompletude) na exata medida em que é “pura transcendência”: “o homem é sempre outra coisa.”³³² “Qualquer que seja a circunstância, qualquer que seja o prazer oferecido, o homem é perpetuamente um além; ele os transcende rumo a outros fins e, finalmente, em direção a si mesmo.”³³³ E não se trata aqui de um quietismo ou de uma negação do mundo – já que seu desejo de plenitude é projeto fracassado –, ao contrário, enquanto *tensão* e perpétua relação consciência-mundo, o movimento de transcendência desvela-se em ato e a partir de uma situação dada (há uma *circunstância* a ser transcendida). “Ele não a despreza, [...] ele a usa como um meio, conservando o olho fixo no fim que persegue”³³⁴ – por isso a “insatisfação” não significa a “irrealização” do mundo ou fuga da realidade.

Contudo, no plano da História o *dever-ser* pode apontar para uma conduta em que o sujeito não se apreenda como “tensão”, posto que se desvele por uma compreensão, uma

³²⁶ Baudelaire, p. 29.

³²⁷ Baudelaire, p. 37.

³²⁸ Baudelaire, p. 41.

³²⁹ Baudelaire, p. 41.

³³⁰ S, I, p. 195.

³³¹ Baudelaire, p. 41.

³³² Baudelaire, p. 91.

³³³ Baudelaire, p. 90.

³³⁴ Baudelaire, p. 90.

percepção e uma prática de si sob o pano de fundo da possibilidade ilusória de subjetivar-se como um “produto” do mundo (é o homem alienando-se pelas estruturas “inertes” da realidade). No fundo, essa “alienação justificada é o advento profetizado do ser-em-si como totalidade trabalhada graças à abolição consentida do para-si [é o Ideal de uma ética da alienação].”³³⁵ O homem se impõe ao homem mediado pela fixidez (passiva) da dimensão sócio-material: é a “mineralização do homem”³³⁶ produzindo a “humanização do mineral”³³⁷, uma “simbiose real do homem e da coisa, que tende a petrificar o homem para *animar* a matéria.”³³⁸

Ontologicamente, no entanto, é incompatível ao pensamento sartriano não manter a translucidez da consciência, a temporalização original e a intencionalidade do para-si que, conseqüentemente, remetem à impossibilidade de gerar algum tipo de identidade entre a consciência perceptiva e a coisa percebida. Sendo assim, é na ignorância e na constituição passiva de si que o sujeito se produz como “determinação subjetiva”, alimentando-se de seu entorno, das *verdades*, dos símbolos, das crenças e dos mitos que o estruturam (como o Espírito-Aranha envolvendo as coisas com sua baba para depois digeri-las). Trata-se, diante disso, “de restituir ao homem sua *essência* e sua primazia absoluta sobre a matéria inorgânica, essa *soberania* que caracteriza, em cada indivíduo, a *praxis* e que lhe permite definir os meios a partir dos fins escolhidos.”³³⁹

Em suma, essa realidade socializada transpassa o indivíduo de ponta a ponta, de modo que o existir implique no ato de nela engajar-se – mesmo que negando-a. O engajamento, portanto, “integra um corpo constituído, uma *Ordem* [...], retoma-a, a seu modo, e o novo adepto deve interioriza-la como *outra vontade* ou *vontade do Coletivo*, sustentada pela coação do serial, a do grupo juramentado”.³⁴⁰ Ora, mas é no contexto e na situação estruturada que esse sujeito engajado dispõe de conhecimentos para produzir a si mesmo e é a partir da existência histórica dos grupos e dos esquemas pré-fabricados da subjetividade, por exemplo, que se encontram as condições objetivas para se compreender uma neurose – considerando-se que, ao mesmo tempo, “todas as neuroses pessoais têm

³³⁵ IF, III [1972], p. 286.

³³⁶ CRD, p. 627.

³³⁷ Cf. IF, III [1972], p. 288.

³³⁸ CRD, p. 238.

³³⁹ IF, III [1972], p. 312.

³⁴⁰ IF, III [1972], p. 25.

sempre raízes na história”³⁴¹ e ela “implica sempre certa recusa, uma ruptura com o real.”³⁴² Mas, como se quer manter a primazia do *cogito*, é preciso afirmar que a *determinação* é uma apreensão subjetiva dos eventos objetivos que envolvem o sujeito, afinal, mantem-se aqui a ideia de que o processo da produção de si tem como base a relação consciência-mundo em que “perceber é *se situar* [à luz de] uma dialética da interiorização”.³⁴³

Portanto, por mais que o para-si deseje realizar-se como um em-si-para-si (Eu=Eu), o *ser* do *dever-ser* que intenciona dar-se-á no plano da *aparência* e isso justamente porque a consciência existe na medida em que *aparece*. Embora seja um absoluto vazio de conteúdo ela está, ao mesmo tempo, condenada a ser seu próprio futuro sob o modo de não sê-lo (não há nada nela que possa sustentar a substancialidade de um Eu): “o para-si é integralmente ipseidade e não poderia haver ‘eu-profundo’”.³⁴⁴ Mas, neste aspecto da relação “subjetividade-objetividade”, como compreender uma “neurose”?

Uma neurose, para ser compreendida no seio do processo de subjetivação, deve oferecer “elementos de objetividade” que a conduzam em nome de uma finalidade transcendente (no exterior e no próprio seio da imanência neurótica); fins gerais que transcendem fins particulares (liberdade orientada à luz da universalidade: “a ação comum torna-se *um processo orientado*”³⁴⁵) e, portanto, sem um agente pessoal específico (é o Espírito objetivo e sua determinação neurótica ou as determinações múltiplas da universalidade no plano sociocultural). Mas também é preciso concebê-la como um “fator de subjetivação”, isso na medida em que o sujeito – aqui, um agente pessoal – a apreende no coração do *vivido* como vontade *alienada* (imposta de fora pela tensão dos imperativos contraditórios de uma época). “Certamente, todo homem é uma totalização que se temporaliza e tudo o que lhe acontece o afeta, de uma forma ou de outra, em todas as suas partes.”³⁴⁶ É nesse aspecto, portanto, que “a neurose objetiva propõe sua *subjetivação* como o único meio de se escapar às insuperáveis contradições de uma época.”³⁴⁷

Dito de outra forma, é a partir das abstrações *a priori* do meio (que motivam a consciência) que o sujeito encontrará, na coerção do grupo (sociedade, trabalho, família) e

³⁴¹ VERSTRAETEN, Pierre. Sartre e son rapport à la Névrose objectif, III^e Tome. In: *Autor de Jean-Paul Sartre : littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 47.

³⁴² IF, III [1972], p. 27.

³⁴³ IF, III [1972], p. 12.

³⁴⁴ EN, p. 488.

³⁴⁵ CRD, p. 541.

³⁴⁶ IF, III [1972], p. 43.

em suas contradições objetivas (determinações múltiplas desse entorno), a singularidade de sua neurose. Donde se conclui que “um sistema teleológico e normativo [ou imperativo transcendente] se organizaria em e pelas perturbações mentais”³⁴⁸ do indivíduo neurótico. É, em suma, a neurose enquanto interiorização-exteriorização dos imperativos universais (impessoais; antinomias sociais; o prático-inerte cultural esboçando uma condição neurótica) e a singularidade vivida de uma estrutura familiar (singularidade irreduzível do neurótico ou a neurose como “solução” individual de uma *tensão* e de uma *perturbação subjetiva*). É assim que o sujeito se exterioriza concretamente no mundo (neurose objetiva) como, por exemplo, no caso de Flaubert que, pela neurose objetiva (os imperativos do Espírito objetivo), encontra uma maneira de escrever, de manifestar suas contradições: é a neurose como resposta a uma *perturbação objetiva* – como “a angústia [de Flaubert] diante do destino que o pai lhe preparava”.³⁴⁹

É por isso que, para se compreender a *praxis* como produtora de saberes e de valores e o indivíduo em meio a elas, deve-se partir da premissa de que

em toda situação histórica e concreta, cada comportamento exige, simultaneamente, ser interpretado de alto a baixo, com a condição de que alto e baixo sejam definidos em função da sociedade visada, de suas estruturas, das lutas de classes que nela se produzem.³⁵⁰

No entanto, o Espírito objetivo, antes de ser confundido com os traços de um idealismo hegeliano, ressalta Sartre em *IF, III*, precisa ser assimilado a partir de sua função instrumental na perspectiva do materialismo histórico. Assim,

o Espírito objetivo – em uma sociedade definida, em uma época dada – não é outra coisa que a Cultura como prático-inerte. Entendemos, a princípio, que na origem da Cultura há o trabalho *vivido, atual*, enquanto que, por definição, ele transcende e retém em si a natureza. Esse é o entorno dado durante um período determinado e o trabalho o desvela como, simultaneamente, aquilo que está presente e o campo dos possíveis a utilizar – para dar ao referido entorno um ser novo conforme o fim que fixou o trabalhador, enfim, a um certo estado do referido entorno que não

³⁴⁷ IF, III [1972], p. 199.

³⁴⁸ IF, III [1972], p. 39.

³⁴⁹ IF, III [1972], p. 490. Eis o que Sartre escreve, em S, IX, sobre o Espírito objetivo: “cada membro de um grupo ou de uma sociedade se julga a si mesmo e é julgado pelos outros, estabelecendo assim com outras pessoas uma relação de interioridade que se funda sobre uma informação ou um contexto comum.” (S, IX, p. 110).

³⁵⁰ IF, III [1972], p. 323.

existe ainda. Deste modo, o trabalho é, por si mesmo, anti-physis, isto é, sua definição é de ser natureza anti-natureza – aquilo o que é, precisamente, a essência de todo fenômeno cultural.³⁵¹

Ou ainda, pode-se dizer, o fenômeno cultural é entendido como ideologia a partir da noção de trabalho como *praxis* e como transcendência iluminadora do ser rumo a um fim sob o pano de fundo da matéria trabalhada no interior de um campo prático (estruturado, institucionalizado) – o “momento do trabalho” é o “momento humano em que o homem se objetiva, produzindo sua vida”.³⁵² É nesse “campo prático” (situação, entorno) que o processo da produção de si (em perpétua relação com a materialidade de seu entorno e enquanto relação concreta consigo, com o outro e com o mundo) realiza-se como movimento de interiorização do exterior e (re)exteriorização do interior (vivido concreto). Pela própria instrumentalidade da matéria e do saber prático e teórico que a ilumina, é definida a relação do homem com a natureza (relação mediada pelo trabalho, o que Sartre chama de *anti-physis*³⁵³). Portanto, é no nível da função instrumental do Espírito objetivo e na perspectiva do materialismo histórico que “o instrumento torna-se [...] um *órgão de percepção*: ele desvela o mundo e o homem no mundo.”³⁵⁴

Mas o vivido³⁵⁵, no plano refletido, converte-se em “produto” de um saber implícito no próprio ato que o engendra e ele se faz estrutura definida por um entorno também definido (linguagem – “espessa materialidade da ‘dentada sonora’”³⁵⁶ –, saberes, verdades, cultura, costumes, hábitos), onde a produção de si se realiza a partir de um “saber” (teoria, conhecimento) e de uma prática (ambos já instituídos: é o fim predeterminado pelo grupo como *destino*). O problema é que as ideologias, enquanto mitos de um sistema de valores que compõem esses “saberes”, fazem da “atualização viva da *praxis*” um movimento de *inércia* (atividade passiva), portanto, como uma “sintonia” e uma “docilidade” constantes entre a conduta prática e o real. “Essas passividades irreduzíveis, eu as chamo, *em seu conjunto*, o Espírito objetivo [que é a própria cultura, na medida em que ela se faz prático-

³⁵¹ IF, III [1972], p. 44.

³⁵² CRD, p. 224. “O sentido do trabalho humano é que o homem se reduz à materialidade inorgânica para agir materialmente sobre a matéria e mudar sua vida material.” (CRD, p. 246).

³⁵³ IF, III [1972], p. 45.

³⁵⁴ IF, III [1972], p. 45. “Ora, o próprio instrumento não é *força indeterminada*: ele é realidade organizada.” (CRD, p. 514).

³⁵⁵ Deve-se observar aqui que, em Flaubert, é possível compreender a palavra “vivido” como “consciência”. (Cf. S, IX, p. 108).

³⁵⁶ IF, I [1971], p. 619.

inerte].”³⁵⁷

Parte-se, por conseguinte, da ideia de que o existente é “integralmente ipseidade”, em que a produção de si precisa ser pensada como o movimento pelo qual o sujeito se lança no mundo e no interior de um sistema (estruturas e instituições reguladoras da vida) para constituir-se como *pessoa*, mas sem eliminar a dimensão do *vivido* enquanto *praxis*.

Não é que os sistemas não existam, mas é o homem que os produz por meio da objetivação da sua *praxis* que se inscreve no mundo inorgânico como um sinete e que se volta contra ele como prático-inerte.³⁵⁸

Esse “movimento da produção de si” (busca incessante de *ser*) também tem como fundamento e condição de possibilidade o para-si enquanto *projeto*; é o lançar-se em um futuro a ser feito (a um “não-ainda”), mas jamais sob as bases de um vazio absoluto ou de uma ausência plena de “determinações” – ao contrário, a condição da *praxis* é atravessar os condicionamentos e as estruturas do entorno do sujeito agente. Estar no mundo, afinal, é mergulhar em um universo de significações que acabam por orientar liberdades e instituir relações concretas (há uma “camada de determinação” no mundo que “motiva” a ação): a “aventura da liberdade” para o sujeito não é mais do que “a escolha que fez de si mesmo (ser isto, não ser aquilo), como o faz todo homem originalmente e de momento a momento, face ao historicamente definido de sua ‘situação’.”³⁵⁹

A compreensão de uma subjetividade passa pela dimensão objetiva em que, no contexto da universalidade (embora as massas existam: elas são “exterioridade interiorizada e controlada”³⁶⁰), é impossível de se realizar a síntese de uma pluralidade de subjetividades (*cogito*, consciência) com a objetividade. Ora, o homem não é uma *entidade* natural, embora não se negue as características universais acerca do que se pode compreender (e afirmar) do fenômeno humano (Pedro, este homem aqui, é um representante da espécie *homo sapiens* e que se concebe e se manifesta pela mediação da universalidade que compõe seu entorno: brasileiro, casado, heterossexual, branco, bonito, bondoso, calmo, eficiente, conservador, etc.). “O erro é crer que a ideia *unifica*.”³⁶¹ Mas, ainda assim, não é pelo mundo

³⁵⁷ IF, III [1972], p. 47.

³⁵⁸ DL, p. 43.

³⁵⁹ Baudelaire, p. 13.

³⁶⁰ CRD, p. 424.

³⁶¹ CM, p. 21.

(antropomorfizado) que o para-si se faz anunciar a si mesmo?

O problema é que, nesse contexto, os saberes e os conhecimentos estruturados de seu entorno (entendendo-se que “o Conhecimento [...] é certa relação do homem com o mundo que o rodeia”³⁶²) devem “fundar a ideologia – como justificativa de sua prática –, substituindo o ser-em-questão pelo ser-em-si puro e simples.”³⁶³ Mas é a partir do coeficiente de adversidade das coisas que o homem manifesta e exerce sua liberdade³⁶⁴ entre outras liberdades. Em EN, por exemplo, Sartre apresenta o sujeito na dimensão de uma existência-no-mundo-na-presença-de-outros³⁶⁵, e é este mundo coletivizado (propriedades coletivas das técnicas abstratas e universais de apreensão e construção do mundo) que permite ao existente (singular) *pertencer* de fato (concretamente) às coletividades, possibilitando-o manifestar de uma determinada maneira o seu engajamento no grupo (pela linguagem³⁶⁶, pela família, pela classe, por meio da raça, da sexualidade, da Nação, etc.): há “uma circularidade dialética” em que é possível apreender “o indivíduo como fundamento prático de um conjunto e o conjunto visado como produzindo o indivíduo em sua realidade de agente histórico.”³⁶⁷ No entanto, de qualquer modo, “a atividade ontológica do homem lhe permite transcender o dado do Mundo”.³⁶⁸

Observa-se, à vista disso, o esforço de Sartre em resgatar a “evidência” do sujeito como a única necessidade de fato, isto é, deste *cogito* (“Um estudo da realidade humana deve começar pelo *cogito*”³⁶⁹) que perpetuamente escapa à espécie enquanto liberdade constituinte (pensar-se ou apreender-se como espécie é estar sempre, por um recuo nadificador, na *presença* do dado e inserindo a contingência e o acaso na *natureza*). O corpo³⁷⁰ (organismo fixo, estrutura biológica: “o homem é um organismo material com

³⁶² CRD, p. 124.

³⁶³ IF, III [1972], p. 226.

³⁶⁴ “Situação e motivação identificam-se.” (EN, p. 533).

³⁶⁵ Ou, como nos *Cahiers*, apresentando o universal como uma categoria do ser-no-meio-do-mundo. (Cf. CM, p. 75).

³⁶⁶ A “linguagem é, ao mesmo tempo, uma atitude imediata de cada um em relação a todos e um produto humano”. (QM, p. 106). “De fato, as ‘relações humanas’ são estruturas interindividuais, cuja linguagem é o vínculo comum e que existem *em ato* a todo o momento da História.” (CRD, p. 181).

³⁶⁷ CRD, p. 155. Esta “circularidade dialética” dá-se também no sentido de que “o homem é ‘mediado’ pelas coisas na medida em que as coisas são ‘mediadas’ pelo homem.” (CRD, p. 165).

³⁶⁸ CM, p. 75.

³⁶⁹ EN, p. 121.

³⁷⁰ “O corpo é o instrumento que eu sou. Ele é minha facticidade de ser ‘no-meio-do-mundo’ enquanto eu o transcendo rumo ao meu ser-no-mundo” (EN, p. 399), portanto, ele é “o instrumento que manifesta a liberdade” (EN, p. 440): é “o corpo inteiro como instrumento vivido”. (CRD, p. 184).

necessidades materiais”³⁷¹) e as condições (universais) da vida (nascimento, morte) também se constituem como *situação* e representam a espécie humana: enquanto interiorização da exterioridade, a espécie existe a título de *dado* transcendido e retomado pelo existente (como *dado* preterificado³⁷², isto é, desvelando um para-si que é passado vivido e retomado). Para resumir: o sujeito é a sua facticidade ao modo de não sê-la (à luz da impossível síntese do Ser e da Existência). Desde que haja este ser-no-mundo-na-presença-de-outros (uma pluralidade de consciências) haverá sociedade (somente se nasce *em situação* e é impossível constatar homens sem passado, fora da história ou da sociedade). Embora se produza pelo fluxo incessante de seus vividos, “o Passado lhe oferece a imagem dessa síntese impossível do ser e da existência.”³⁷³

Para que se entenda melhor essa relação do sujeito livre com a História (sob o pano de fundo da dialética liberdade-determinação), é preciso

voltar à estrutura ontológica primeira e original do homem, do para-si, para apreender como um ser originalmente livre produz inevitavelmente suas alienações – do próprio fato de que ele é originalmente relação com o mundo, ser-no-mundo.³⁷⁴

A partir da contingência (relação) original com a exterioridade, pode-se dizer, o sujeito se produzirá (relações concretas consigo, com o outro e com o mundo) na sociedade e a partir dela – ele não pode negar a existência desse modo (institucionalizado) de coletividade e nem dissolver-se nele. Por conseguinte, é na sociedade que se poderia pensar na passagem da ontologia à antropologia³⁷⁵, “da ontologia à ética”³⁷⁶ e da ontologia à história: o homem emerge a seu modo como consciência e se situa como indivíduo na sociedade e a partir dela.³⁷⁷ Trata-se, portanto, de refletir sobre o homem como uma existência concreta inserida em condições determinantes já dadas e de se pensar em uma “passagem correlativa

³⁷¹ CRD, p. 158.

³⁷² Sartre utiliza-se do termo *passéité* (EN, p. 181).

³⁷³ Baudelaire, p. 157.

³⁷⁴ MONNIN, Nathalie. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 129.

³⁷⁵ Cf. CM, p. 124. Para Sartre, “o fundamento de uma antropologia é o próprio homem, não como objeto do Saber prático, mas como organismo prático que produz o Saber como um momento de sua *praxis*.” (QM, p. 110).

³⁷⁶ JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Éditions du Seuil: Paris, 1965, p. 255. A psicanálise existencial entraria aqui em uma perspectiva moral, já que “o resultado principal da psicanálise existencial deve ser a de nos fazer renunciar ao *espírito de seriedade*.” (EN, p. 674).

³⁷⁷ Cf. CM, p. 119.

do geral ao singular.”³⁷⁸

Mas é necessário, todavia, ter como premissa a concepção de que o fundamento de um fato histórico e uma afirmação qualquer a respeito do fenômeno humano ou da sociedade (sob o pano de fundo de uma *realidade* eminentemente humanizada, isto é, dotada de valor, significada, trabalhada, qualificada, conceituada, classificada e hierarquizada) têm sua origem na subjetividade humana, já que o *movimento histórico* (que produz “verdades”), a apreensão e a concepção do mundo (mesmo que *crystalizadas* na objetividade) são *vividos*, portanto, *finitos* e, ao mesmo tempo, *ilimitados*. Deste modo, evitar-se-ia cair no erro de aniquilar ou desconsiderar a relação entre o existente (subjetividade, *cogito*, temporalidade original) e o fato histórico (*objeto* ou *dado* na *presença* da consciência). Ora, “A análise da sociedade [...] tende a mostrar que [ela] é um fenômeno imediatamente dedutível de considerações ontológicas sobre a Totalidade destotalizada”³⁷⁹ e, sendo assim, só é possível se falar de um *absoluto*, seja ele qual for, na exata medida em que “Este absoluto é o homem.”³⁸⁰ Por conseguinte, toda “verdade” (a História, a noção de Progresso) que *pesa* sobre o homem com o teor de um *fato absoluto* será considerada “uma mistificação essencial que lhe roubaria a sua temporalidade vivida.”³⁸¹ Inevitavelmente, o homem “é” a partir de uma situação e, ao mesmo tempo, movimento de transcendência (movimento este enquanto base ontológica da existência): é o homem livre e orientado, ao mesmo tempo.

³⁷⁸ JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Éditions du Seuil: Paris, 1965, p. 255. Assim escreve Sartre : “sabemos bem que essa distinção entre vida privada e vida pública não existe de fato, que ela é uma pura ilusão, uma mistificação.” (S, X, p. 176).

³⁷⁹ CM p. 124. Neste sentido, que não se perca de vista o fato de que “a subjetividade é precisamente a destotalização da Totalidade”. (CM, p. 94).

³⁸⁰ CM, p. 46.

³⁸¹ CM, p. 47.

CAPÍTULO II

A RELAÇÃO “CONSCIÊNCIA-OBJETO”

A “INSTRUMENTALIDADE DO MUNDO” E A BUSCA

PELA SUPREMACIA DO *COGITO*

1. A experiência do “nós” e a alienação

O ser-no-mundo como criação e a relação Consciência-Ego: uma questão de ordem existencial e intervencional

Parte-se do pressuposto de que existir é encontrar-se situado em um mundo *antropomorfizado* e, a partir dele, estar condenado a assumir alguma *posição* (projeto, escolhas) diante dessa realidade, o que, por sua vez, constituirá a história individual do ser-no-mundo (compreendido como “espontaneidade pura” e “passividade-ativa”). Nesse aspecto, o processo da construção de si configurar-se-á como um “fluxo passivo do vivido” e como “presença carnal e indeterminada”: é o homem enquanto relação prática consigo e relação criativa com o “coeficiente de adversidade do mundo” – ou como *praxis* e temporalidade prática. Será sob esse pano de fundo que se poderá conceber o psíquico como sendo a objetivação da unidade ontológica do para-si, isto é, como vida psíquica produzindo-se na experiência concreta e abstrata da existência. A experiência do *cogito*, portanto, manifestar-se-á em toda sua riqueza concreta e como fenômeno psíquico e, enfim, como experiência singular no seio de uma realidade estruturada coletivamente. Em outras palavras, tratar-se-á do homem como “liberdade determinada” (tensão, angústia, engajamento, responsabilidade, dever-ser, experiência do “olhar”, o indivíduo como ser social) constituindo-se como pessoa à luz de certa “nostalgia do em-si”: eis a sociedade estruturando-se por meio das liberdades que a ela se submetem (e a transcendem) e possibilitando se falar de “formas de historicidade da existência”.

Existir em situação (*datada*) é submeter-se a um *mundo antropomorfizado* que *orienta liberdades* e, ao mesmo tempo, é lançar-se nele para além (transcendência) de toda *previsão* (de todo condicionamento) possível: “Minha história individual é, portanto, um esforço afirmativo – ou negativo – para tomar posição por relação a essa sociedade, seja nela me fundando [...], seja nela rejeitando-a.”³⁸² Contudo, ao afirmar que o sujeito *submete-se* à realidade *antropomorfizada*, é necessário ter como referência um para-si que é: 1) pura atividade, 2) objeto ativo para o outro e 3) passividade em relação ao em-si. É assim que o sujeito produz um *conhecimento de si* e uma *prática de si* enquanto *passividade*, isto é, ao relacionar-se com o em-si, com as *coisas* (objetos) que constituem seu entorno e

³⁸² CM p. 118.

por meio das relações que estabelece com o Outro, ele se faz *passividade*, porém, por uma dupla relação: pela passividade e também pela atividade. “A passividade é exatamente *minha ligação* com o Em-si; minha ligação ontológica e prática ao mesmo tempo.”³⁸³ O problema é que na relação do sujeito com a matéria (com a dimensão sócio-material em que o objeto adquire um sentido pelo movimento de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade, isto é, adquire o valor de uma transcendência petrificada, tornando-se um *universal* e adquirindo o valor de um “nós”) ou com o outro, há sempre o risco de se elevar esta *passividade* à qualidade de *passividade total*, de modo que o indivíduo, através de relações externas, se produza a si mesmo como um *inessencial*: “A experiência desse ‘nós’ corresponde a uma alienação”³⁸⁴, de maneira que “a estrutura da encarnação” corresponda à “inessencialidade do indivíduo” diante da “essencialidade presente do todo”.³⁸⁵

Se “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”, pode-se afirmar que ela sempre se encontra diante de uma presença concreta e plena que não é ela, ou seja, é possível compreender que a *intencionalidade* da consciência implica em uma subjetividade real que existe na presença de um objeto (em-si) que não é ela – “jamais o objetivo sairá do subjetivo”³⁸⁶, pois na medida em que ela *intenciona* o objeto (que ela não é), ela o transcende (o movimento de transcendência é o que a constitui). Ora, sua estrutura intencional revela a sua incapacidade de produzir o objetivo (“a consciência é impotente para constituir o objetivo”³⁸⁷): a matéria em estado bruto está lá, independe dela para existir. É por esta sua *impotência* que se utilizará o termo “passividade” e nunca para indicar uma existência que seria impotente para produzir e conservar a si mesma (ou melhor, “pura inércia”). O para-si é sua própria origem e seria inconcebível afirmar a existência de um sujeito que sustentasse uma maneira de ser (o modo pelo qual ele se manifestaria no mundo) em que ele não fosse a origem e a perpetuação (ou não) desse modo de ser. Inserido na objetividade do mundo, o para-si afeta a si mesmo de *passividade*, não como inatividade, mas enquanto *relação* de ser (para-si) a ser (em-si) – a consciência é

³⁸³ CM, p. 57.

³⁸⁴ NOUDELMANN, François. *Sartre: L’incarnation Imaginaire*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1996, p. 79.

³⁸⁵ Cf. CRD, p. 561.

³⁸⁶ EN, p. 28.

³⁸⁷ EN, p. 28.

“espontaneidade pura”, mas ela “não pode agir sobre nada”.³⁸⁸

Outro aspecto pelo qual se pode compreender essa “passividade”, se dá na medida em que ela representa um sujeito que apreende a si mesmo como *coisa* e isso na presença de um mundo já estruturado (que indica *possíveis*): “eu sou passivo por relação a essas possibilidades, elas vêm a mim de fora; enquanto eu sou *também* um objeto do mundo”.³⁸⁹ Só há passividade na medida em que “Eu me faço livremente passividade”³⁹⁰, portanto, um termo que deve ser compreendido como *movimento dialético com a atividade* ou “Síntese dialética com a atividade”.³⁹¹ A atividade é uma passividade transcendida ou uma passividade (o nascer em um entorno estruturado, significado e institucionalizado) contra a passividade (é a responsabilização do sujeito agente frente a frente do mundo por meio de uma *relação criadora*, isto é, de sua inserção em uma *situação* assumida, vivida e transcendida, seja pela aceitação, reprodução ou recusa de seu entorno). “O instalar em nós, o retomar, é instalar o objetivo em nós, é nos objetivar no seio de nossa subjetividade criadora.”³⁹² O sujeito só pode agir “sendo” e “fazendo-se” de tal modo (justo, bom, conservador, heterossexual, eficiente, submisso, resignado) e é sobre o que faz de si (imagem, conhecimento e prática de si) que ele poderá agir (“eu ajo por minha superfície de passividade”).³⁹³

Mas a consciência é fuga absoluta (“a consciência não tem ‘dentro’”³⁹⁴), é total recusa de ser substância e manifestação concreta como ser-no-mundo – “ser no mundo” no sentido de “movimento”³⁹⁵ – e é lançando-se nele que o sujeito *sofre* o peso das qualidades objetivas de seu entorno: é por *este* mundo (antropomorfizado) e nele engajando-se que o homem revela o modo pelo qual ele se manifesta concretamente como ser-no-meio-do-mundo-entre-outras-consciências – “a liberdade é uma estrutura do ato humano e só aparece no engajamento”.³⁹⁶ Diante das *coisas* que lhe “provoca” (que “toca” sua existência por todos os lados), ele se faz *passivo* para poder fazer-se *ativo* – eis aí “o horror e o charme

³⁸⁸ Cf. EN, p. 25.

³⁸⁹ EN, p. 65.

³⁹⁰ CM, p. 297.

³⁹¹ CM, p. 346.

³⁹² CM, p. 20.

³⁹³ CM, p. 447.

³⁹⁴ S, I, p. 30. Ora, “não há nem dentro e nem fora para o homem. Mas é, ao contrário, o poder de se engajar na ação presente e de construir um futuro, [a liberdade] engendra um futuro que permite compreender e mudar o presente.” (S, III, p. 205).

³⁹⁵ S, I, p. 31.

³⁹⁶ S, III, p. 207.

das coisas”³⁹⁷ para este homem que só pode produzir-se a si mesmo mergulhado (comprometido, engajado) *na* realidade que o cerca (em e a partir dela). “Tudo está fora, tudo, até nós mesmos, fora, no mundo, entre outros [...]: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre homens”³⁹⁸ que ele produz uma imagem de si.

O indivíduo só existe em situação, lançando-se, inevitavelmente, no “fluxo passivo e impetuoso do vivido”³⁹⁹ e estando, do mesmo modo, condenado a transcender (a ser livre) “toda sua presença carnal e indeterminada”⁴⁰⁰ pela mediação das determinações do mundo (*coeficiente de adversidade*). Ele existe como temporalização prática, portanto, no ato de atualizar sua existência encarnada, situada, “passiva” e manifestando-se, ao mesmo tempo, como possibilidade permanente de transcender todo o *dado* (criação, atividade, invenção de si): ele é um “falso universal” e “indeterminação inata”.⁴⁰¹ Deste modo, o para-si (em situação e em perigo no mundo) é liberdade engajada no mundo, nele agindo e fazendo-se passividade-ativa (“o organismo prático [...] *se faz* inércia dirigida para agir sobre a inércia”⁴⁰², pois “o organismo não pode agir sobre o entorno a não ser recaindo provisoriamente no plano da inércia”⁴⁰³), isto é, ele “sofre” as pressões e os limites de uma realidade estruturada e cercada por outras liberdades (pluralidade de consciências e projetos), mas é através desta realidade e em meio aos Outros que o sujeito *produz suas possibilidades e seus projetos* (ele se faz potência criadora pela mediação do *dado*). “Na verdade, eu *me crio* na dimensão do mundo.”⁴⁰⁴

O sujeito, ser-no-mundo, é criação de si *fora* de si na dimensão do mundo e, neste aspecto, age sobre si mesmo (já que é ser-no-meio-do-mundo-entre-outras-consciências) *indiretamente*, ou melhor, pela mediação da situação, de seu entorno, do outro e do mundo humanizado. Esta “ação sobre si”, deve-se observar, nunca é sustentada por nenhum tipo de natureza humana originária que lhe garanta com segurança e estabilidade o conteúdo de um fim a ser realizado pelos seus empreendimentos: “falsa é a ideia de Natureza, de natureza humana, de direito natural”.⁴⁰⁵ E não poderia ser diferente, posto que não se compreenderá

³⁹⁷ S, I, p. 32.

³⁹⁸ S, I, p. 32.

³⁹⁹ S, IX p. 301.

⁴⁰⁰ S, IX, p. 311.

⁴⁰¹ Cf. CM, p. 73.

⁴⁰² CRD, p. 148.

⁴⁰³ CRD, p. 168.

⁴⁰⁴ CM, p. 133.

⁴⁰⁵ IF, III [1972], p. 37.

o homem como sendo “um balé de moléculas regido de fora pelas leis da associação, que supõem a aplicação da temporalidade vivida ao princípio de inércia”⁴⁰⁶. Trata-se aqui de um “fetichismo” ou da redução do fenômeno humano (movimento dialético, produção da vida) a um “resultado médio”, dissolvendo o homem concreto nos objetos ou nos coletivos: se

os homens chocam-se entre si como moléculas físicas, a resultante de todas essas agitações contrárias é uma *média*; somente um resultado médio não pode tornar-se, por si só, aparelho ou processo; registra-se passivamente, não se impõe. [...] Escapa-se ao determinismo cientificista para cair no idealismo absoluto.⁴⁰⁷

Ora, o homem nasce mergulhado no mundo (*situado*, portanto), mas se produz perpetuamente à luz de um “não-ainda”. O indivíduo é *projeto* e exterioriza-se (singularmente) na realidade universalizada (sócio-materialidade, sociedade, instituição, leis, normas, costumes, hábitos, mundo antropomorfizado) por um “*Eu*” que se manifesta como unidade transcendente e passiva do ato criativo desse ser-no-mundo. Como quer Sartre, se há “relações moleculares” é porque existem indivíduos e relações singulares entre eles, contudo, elas jamais poderão ser consideradas “relações mecânicas”, posto que

não se trata, *em caso algum*, do choque de simples inércias: na própria unidade de seu próprio empreendimento, cada um supera o outro e o incorpora na qualidade de meio (e *vice-versa*), cada par de relações unificadoras é, por sua vez, superado pelo empreendimento de um terceiro.⁴⁰⁸

É o homem exterior a si mesmo e “seu êxito provém, necessariamente, de sua natureza, mas esta natureza é fortuita, ele não pode nem interiorizá-la, nem totalizá-la, transcendendo-a em direção a um sentido objetivo da vida humana.”⁴⁰⁹ Nesse aspecto, a temporalização do “homem real” (*praxis* ou temporalização prática) jamais poderá ser suprimida pela temporalidade psíquica (que nunca se constitui a si mesma, exatamente por ser uma sucessão de fatos)⁴¹⁰ ou pela massa opaca e inerte de um Ego. Além disso, sendo *projeto*, ele se define por um futuro e se utiliza da materialidade do mundo (e da existência dos grupos)

⁴⁰⁶ IF, III [1972], p. 69.

⁴⁰⁷ QM, p. 101.

⁴⁰⁸ QM, p. 101.

⁴⁰⁹ IF, III [1972], p. 259.

⁴¹⁰ Cf. EN, p. 194.

pela mediação da relação prática consigo, com o outro e com a exterioridade estruturada: o sujeito não é o Eu ou o Ego, mas o *agente*.⁴¹¹ Todavia, ainda que o sujeito (organismo prático) assuma como *seu* projeto as determinações que lhe chegam da exterioridade, é preciso compreender que o processo da produção de si somente se realiza sob as bases de circunstâncias anteriores, interiorizadas, transcendidas, conservadas ou modificadas – logo, sempre como *praxis*. Em outros termos, “O homem é *soberano* [a soberania é o próprio homem enquanto ato, enquanto toma posição sobre o mundo e o modifica].”⁴¹²

A temporalidade desse existente que se lança no mundo previamente estruturado para produzir-se como *pessoa* não pode reduzir-se a um encadeamento puramente lógico ou lógico-cronológico⁴¹³ de seus vividos (uma ilusão substancialista), de modo que a sucessão entre passado e presente siga uma “ordem de essências” – seria o homem como “consequência passiva” e interpretado à luz de condições anteriores ou absolutamente determinado *de fora* (nesse caso, mesmo o *Ego* precisa ser considerado como unidade psíquica transcendente). Em suma, trata-se de afirmar que

não pode haver ligação causal entre duas consciências: uma consciência não pode ser provocada *de fora* por outra consciência; ela constitui a si mesma segundo sua própria intencionalidade, e o único laço que pode unila à consciência anterior é um laço de *motivação*.⁴¹⁴

Em outras palavras, defende-se a construção de si como *criação* e como

pura liberdade; [...] ela começa por produzir seus próprios princípios, ela inventa, acima de tudo, seu fim; por isso ela participa da gratuidade da consciência; ela é essa gratuidade desejada, repensada, apresentada como fim.⁴¹⁵

Assim sendo, “Por psique nós entendemos o Ego, seus estados, suas qualidades e seus atos. O Ego sob a dupla forma gramatical do Eu e do Mim [*Moi*] representa nossa *pessoa*, enquanto unidade psíquica transcendente”⁴¹⁶ e “Esse mundo, presença virtual,

⁴¹¹ Cf. S, IX, p. 331.

⁴¹² CRD, p. 588.

⁴¹³ Cf. EN, p. 514.

⁴¹⁴ I^{re}, p. 140.

⁴¹⁵ Baudelaire, p. 42.

⁴¹⁶ EN, p. 197.

objeto provável de minha intenção reflexiva, é o mundo psíquico ou *psique*.”⁴¹⁷ Portanto, “o psíquico é a objetivação da unidade ontológica do para-si”⁴¹⁸ que se manifesta concretamente no mundo (na história, fazendo-a ao mesmo tempo em que é feito por ela). É enquanto *Ego* (que representa o conjunto de virtualidades que constitui o caráter e os hábitos de alguém e que se dá pela reflexão impura⁴¹⁹) que o ser-no-mundo existe como sujeito ativo e passivo, inserindo-se na realidade pela própria instrumentalidade e estrutura da realidade que o “estimula” por todos os lados. Dito de outra forma, é por meio dos estados, das qualidades e das ações de uma pessoa que ela se fará *objeto* julgado e valorado (Pedro é colérico, trabalhador, justo, eficiente, ciumento, tolerante, etc. e isso por uma espécie de “ontologia verbal”: Gustave se “substancializa”, “Ele é Gustave, ele é Flaubert, ele é criança”⁴²⁰). Existir, por conseguinte, é ser-nomeado-no-meio-do-mundo-entre-outras-psições produzindo-se *na* sociedade e *a partir* dela: eis o sujeito com qualidades historicizadas, isto é, originárias de sua própria história. As qualidades do Ego têm o “sentido grego de *ἔξις*”, “Mas também é preciso reconhecer qualidades de outro tipo que têm origem em nossa história [os *hábitos*]”⁴²¹ – que contribuem para a constituição *Ego*.

Em EN⁴²² é possível ver que o Ego não pertence ao domínio do para-si (ele é um em-si), ao mesmo tempo em que se dá como um existente do mundo humano e pela *relação* do homem com o mundo (círculo da *ipseidade*). Esta relação do para-si com o *si* que projeta ser – que é o puro movimento nadificador da reflexão – é uma relação de *opacidade* e não de *identidade*⁴²³, já que, diante da translucidez da consciência, o *Si* desejado não a habita (não existe *na* consciência). Há aqui, pode-se dizer, quatro pressupostos fundamentais que não podem ser abandonados: 1) a consciência é vazia de conteúdo, 2) ela só pode ser limitada por si mesma, 3) a consciência é a única que torna possível a unidade e a personalidade de um *Eu*⁴²⁴ (mas do Ego enquanto um objeto, com sua característica de opacidade, que está sempre distante dela) e 4) ela tem uma origem ontológica (a consciência é um “absoluto não

⁴¹⁷ EN, p. 205.

⁴¹⁸ EN, p. 201.

⁴¹⁹ Cf. EN, p. 198.

⁴²⁰ IF, I [1971], p. 152.

⁴²¹ EN, p. 197.

⁴²² EN, p. 139.

⁴²³ Ora, “o Eu é um centro de opacidade” (TE, p. 25), ou seja, “se apresenta como uma realidade opaca” (TE, p. 35).

⁴²⁴ TE, p. 23.

substancial”⁴²⁵).

Nesse aspecto, se a consciência “esconde uma origem ontológica no em-si”⁴²⁶ e o fenômeno “precisa ‘aparecer’ à consciência”⁴²⁷, o “concreto só pode ser a totalidade sintética do qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos”⁴²⁸ – que nada mais é do que o homem no mundo ou o ser-no-mundo antropomorfizando na presença da coisa visada. O Ego, portanto, aparecerá à consciência como “um existente do mundo humano” e não como algo “da consciência”, ou seja, ele existe como “presença” segundo um desejo de *possessão* que jamais se realizará: é a consciência em sua ipseidade fundamental.⁴²⁹ Eis aqui a perspectiva sartriana que, segundo Coorebyter, não se pode perder de vista:

O *cogito* revela a cada vez o mesmo Eu, mas sua identidade permanece vazia (individuação do ser-consciente, sem conteúdo psicofísico) ou destotalizada [...]: a unificação (de) si deve ser interna ao vivido, permanecer pré-reflexiva. A Totalização do Ego está voltada ao fracasso.⁴³⁰

Seja qual for a estrutura de objetivação do sujeito, não há identidade entre a consciência e o Ego, a consciência e a vida psicológica ou ainda entre a consciência e algum tipo de apreensão reflexiva que o sujeito produza acerca de si (o Reflexo=Refletidor é um projeto fracassado).

Se todo esquema simbólico (que é um modo de representação e apreensão da realidade: imagem, ideia, afetividade, saber, linguagem, o objeto dotado de sentido) “é o objeto de nosso pensamento dando-se à nossa consciência.”⁴³¹ e “o papel do esquema é *presentificador*”⁴³², pode-se concluir que em todo esquema afetivo “A consciência separa-se do objeto enquanto raciocina.”⁴³³ Trata-se, portanto, de fundamentar o fracasso do sujeito desejante em produzir uma identidade pela mediação da relação reflexo-refletidor. Por exemplo, pode-se observar que, pelo exercício da *dúvida* (do *cogito* como um *Dubito*, mas

⁴²⁵ TE, p. 25.

⁴²⁶ EN, p. 37.

⁴²⁷ EN, p. 37.

⁴²⁸ EN, p. 37.

⁴²⁹ Ver EN, p. 140.

⁴³⁰ COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Paris: Éditions Ousia, 2000, p. 461.

⁴³¹ Cf. I^{re}, p. 137.

⁴³² I^{re}, p. 137.

⁴³³ I^{re}, p. 138.

enquanto uma dúvida que se exerce sobre a significação da existência⁴³⁴), a consciência reflexiva poderá dissociar-se daquilo o que a consciência refletida coloca. Os fenômenos psíquicos, por sua vez, fazem-se objetos para a consciência (*consciência de*), ou melhor, fazem-se qualificações transcendentais diante da sua translucidez. No *exercício da dúvida*, portanto, poder-se-á, no ato reflexivo, exercer uma *ἐποχή*, uma *sursis*, um “colocar entre parênteses”⁴³⁵ as “verdades” pelas quais o sujeito se produz, já que existir é “fazer-se” e exteriorizar-se de uma maneira ou de outra (“somos sob o modo de ser do dever-ser”⁴³⁶) – mas por uma consciência que é perpetuamente fuga a si em movimento de “fazer-se ser e com isso, superar-se”.⁴³⁷

Ora, a experiência de si dá-se pela mediação do *vivido*, por estruturas ontológicas fundamentais que se inserem no movimento concreto do sujeito no mundo, entre outras consciências e dentro (a partir e para além) do movimento histórico – é a vida produzindo-se na experiência concreta e abstrata da existência, fazendo-a e sendo feito por ela. Ao contrário de uma *relação mágica* com o mundo (pela reflexão impura), a reflexão não cúmplice se daria como “o trabalho crítico que se pode fazer durante toda uma vida sobre si através de uma *praxis*”.⁴³⁸ Como é no tempo que o para-si é seus *possíveis* ao modo de não sê-los (temporalização do para-si como nadação), é irrealizável a sua totalização (algo que se dá apenas na *morte*), já que ele é incompletude, movimento e *projeto*. Como a consciência não existe ao modo de ser da *coisa* (do em-si), ela não se define como *estado psíquico* e, enquanto tal, “Os problemas das relações do Eu (Ego) com a consciência são, portanto, problemas existenciais”⁴³⁹, isto é, remete a problemas *reais* (uma consciência *singularmente vivida*, empiricamente observável pelos atos e comportamentos e exteriorizando-se *no* mundo, mas não reduzindo-se a um objeto de conhecimento): a consciência tem por princípio a *consciência de si* e não o *conhecimento de si* – fala-se aqui da “consciência de si” *irrefletida, translúcida e espontaneidade pura*, em que *ser* e *aparecer* são a mesma coisa.⁴⁴⁰ Dito de outro modo, “A consciência de si não é dualidade”.⁴⁴¹

Como se quer evitar o erro de “atribuir ao conhecimento um ser substancial análogo

⁴³⁴ Cf. JEANSON, Francis. Le problème moral et la pensée de Sartre. Éditions du Seuil: Paris, 1965, p. 268.

⁴³⁵ EN, p. 111.

⁴³⁶ EN, p. 94.

⁴³⁷ EN, p. 104.

⁴³⁸ S, X, p. 105.

⁴³⁹ TE, p. 17.

⁴⁴⁰ Cf. TE, pp. 24-25.

ao de uma coisa, é preciso retornar ao *cogito* [que não é nada mais do que uma manifestação da consciência]”.⁴⁴² Deseja-se aqui, portanto, compreender o “Eu penso” em toda sua riqueza concreta e o fenômeno psíquico como objeto individualizável em um mundo antropomorfizado. Ao ver esta luminária, por exemplo, ela se torna *possuída* por mim e adquire um sentido singular ao ser pensada: ela já não é mais uma simples luminária (um objeto-luminária). A apreensão, a percepção ou a doação de sentido é uma questão de ordem *intervivencial*, isto é, do *vivido* enquanto a totalidade da vida psíquica de um sujeito: “a luminária que ilumina o livro que agora leio”, ela somente adquire sentido (significado, valor) ao ser considerada dentro de minhas vivências, de meus projetos, de minhas possibilidades, de minhas motivações. Logo, o mundo assume uma forma existencial (uma forma humana) que reflete ao indivíduo não apenas seu estar-no-mundo, mas seu estar-no-mundo-de-uma-determinada-maneira e diante de outras consciências – que também atribuem sentido, significado e valor ao mundo.

Trata-se de uma preocupação com o homem concreto e com os problemas de ordem moral e social que *situam* o ser existente no processo da constituição de si. Nesse aspecto, para Sartre a moral precisa ser compreendida como “o conjunto de imperativos, valores e critérios axiológicos que constituem os lugares comuns de uma classe, de um ambiente social ou de uma sociedade inteira.”⁴⁴³ É nesse sentido que a psicanálise existencial aparecerá como um problema ético: “A psicanálise existencial tem, precisamente, por papel desvelar o sentido ético dos diferentes projetos humanos e de evitar que a liberdade espontaneamente posta em jogo se volte contra si mesma.”⁴⁴⁴ Este movimento da produção de uma subjetividade, por sua vez, dá-se em relação com o em-si (mundo, objeto, passado) e por um sujeito que se constitui a partir de certo *nada de ser*.

É evidente que estes pressupostos existenciais constituem uma das bases fundamentais da psicanálise existencial: 1) na medida em que é preciso verificar (ou tornar claro) como o indivíduo se temporaliza para elucidar a maneira pela qual o *ser-aí* (*Dasein*) abre-se à presença das coisas no mundo e 2) ao admitir que a organização do psíquico se dê a partir da liberdade: é por ela que o para-si leva consigo a possibilidade de *nadificação*. Ao contrário das *coisas* – que simplesmente *são* –, o homem, mediante a liberdade, se faz, se

⁴⁴¹ EN, p. 19.

⁴⁴² CSCS, p. 86.

⁴⁴³ DL, p. 34.

⁴⁴⁴ JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Éditions du Seuil: Paris, 1965, p. 262.

modifica, se (re)produz e se aniquila constantemente a si mesmo. Sendo um ser de necessidade, ele está condenado a ser livre e a sempre produzir a si mesmo: o homem terá de continuar, sem desculpas, a inventar seu próprio *ser* a partir de seu *ser-aí*.

Ser, para a realidade humana, é *ser-aí* [tendo-sido-aí]; ou seja, “aí sentado na cadeira”, “aí, junto a esta mesa”, “aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção etc.” É uma necessidade ontológica.⁴⁴⁵

Com isso, a partir do existencialismo sartriano, é possível apontar para o paradoxo da condição humana (*liberdade* e *determinação*: “Um dos elementos maiores do pensamento sartriano é a circularidade da liberdade e do determinismo”)⁴⁴⁶ como fator básico da existência, primeiramente, pelo homem existir enquanto *ser* (ontologicamente) *desejante*, em segundo lugar, por ter a liberdade (processo, mudança, devir, perpétua nadificação) como condição fundamental da constituição de si e do mundo. Condenado à exaustiva e angustiante tarefa de fazer-se existir – de carregar o peso da responsabilidade de criação de si e do mundo até as últimas consequências e ver-se, novamente, reiniciar o mesmo processo de criação –, o homem traz consigo certa nostalgia do em-si. O projeto fundamental de sua existência é tornar-se um em-si-para-si (“o projeto fundamental da realidade humana é desejo de ser-em-si”)⁴⁴⁷ e realizar a plenitude do ser, a estabilidade, a cessação do movimento e do “projetar-se a”. É pela tentativa de aniquilar o constante devir da existência que o homem poderá fascinar-se pelo *em-si*, criando infinitas possibilidades de alienação: eis o problema!

Para Sartre, uma consciência *fascinada* é uma “consciência desatenta”⁴⁴⁸, que se deixa “encantar” pelo objeto. Pode-se, por exemplo, apresentar a má-fé como uma forma de alienação pela fascinação do em-si.⁴⁴⁹ Ela caracterizar-se-ia, no caso, como um fenômeno resultante da *nostalgia do em-si* e como uma tentativa de fuga daquele que não quer (ou não pode) suportar a si mesmo como absolutamente livre – é o sujeito movido pela busca da estabilidade e da plenitude. Mas é o próprio ato reflexivo (cúmplice, impuro) do homem de má-fé que o faz produzir-se (constituir-se, apreender-se) como algo estável e sem fissuras

⁴⁴⁵ EN, p. 347.

⁴⁴⁶ GUIGOT, André. *Sartre: Liberté et Histoire*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 79.

⁴⁴⁷ JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Éditions du Seuil: Paris, 1965, p. 256.

⁴⁴⁸ I^{re}, p. 63.

⁴⁴⁹ Cf. MARTIN-SANTOS, Luis. *Libertad, temporalidad y transferencia en El psicoanálisis existencial: para una fenomenología de la cura psicoanalítica*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A., 1964, pp. 16-17.

(uma forma de autoconsciência: Pedro é garçom, é caridoso, é generoso, enfim, ele “é” à maneira de sê-lo). “O ser para si é, necessariamente, assediado por um ser ‘si mesmo’ [...], é como se dissesse que a consciência quer ser ser-absoluto, como a existência absoluta e substancial da coisa, sendo ainda consciência.”⁴⁵⁰

Em consequência, a apreensão que o indivíduo de má-fé tem de si – e entenda-se aqui a má-fé como uma forma de autoconsciência – não se dá apenas pelo estabelecimento de afirmações abstratas, mas concretamente, no mundo e por meio de relações concretas. Eis o sujeito fazendo-se dotado de *ἔξις*. Assim, o indivíduo de má-fé em Sartre “pretende enganar-se a si mesmo e intenta viver como se fosse algo estável e sólido, um ser ‘em-si’.”⁴⁵¹ Mas, como “o homem é uma paixão inútil”⁴⁵², o *dever* e a condição fundamental de sua existência (*desejo de ser ens causa sui*, a liberdade e a realidade de seu *nada* potencial) estarão sempre presentes em suas manifestações, fazendo-o buscar e criar novas determinações para superar a (insuperável) *angústia* ou o *absurdo* da existência.

É deste modo que as estruturas da temporalidade na existência podem constituir-se como formas autênticas ou inautênticas de apreensão e percepção de si, o que significa afirmar que o movimento de transcendência da temporalidade implica na existência de dois aspectos do processo da produção de si: 1º) o sujeito constituindo-se por meio de um movimento *pseudotranscendente* (diante das “resistências” do mundo, o homem deixa-se *enfeitiçar* pela opacidade das coisas no mundo) e 2º) a construção de si pela *transcendência* (contingência, *conversão*) – em suma, a *tensão* está no coração da autenticidade⁴⁵³, ou, com outras palavras, “a passagem da irreflexão para a reflexão é um drama livre da pessoa.”⁴⁵⁴

“A conversão é a atualização total da liberdade”⁴⁵⁵ ou o “projeto [do para-si] de se pôr em questão como *existente*, ao invés de buscar condensar-se em *ser*, aceitação do fato de que o modo de ser do existente é ‘diaspórico’”⁴⁵⁶ sem, no entanto, procurar convencer-se

⁴⁵⁰ CSCS, pp. 107-108.

⁴⁵¹ MARTIN-SANTOS, Luis. *Libertad, temporalidad y transferencia en El psicoanálisis existencial: para una fenomenología de la cura psicoanalítica*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A., 1964, p. 17.

⁴⁵² EN, p. 662.

⁴⁵³ Cf. CM, pp. 492-493.

⁴⁵⁴ CM, p. 13.

⁴⁵⁵ MARTIN-SANTOS, Luis. *Libertad, temporalidad y transferencia en El psicoanálisis existencial: para una fenomenología de la cura psicoanalítica*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A., 1964, p. 47. Para Rizk, a conversão é “a aparição de uma outra maneira de existir, que não suprime o projeto original mas o transforma em tema de um colocar em questão a si mesmo.” (RIZK, Hadi. *L'action comme assumption de la contingence*. In: BARBARAS, Renaud(Org.). *Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005. p. 153).

⁴⁵⁶ VE, p. 13.

em renunciar a *ser*, o que seria uma postura de má-fé – enquanto *ipseidade*, “a autenticidade só pode ser obtida *na* e *pela* historicidade.”⁴⁵⁷ É pela *transcendência* que se torna possível falar de formas da historicidade da existência: o para-si (existência transcendente) é ato (dimensão objetiva do para-si com o mundo) e projeto, mas, por *atos*, “é preciso entender toda atividade sintética da pessoa, isto é, toda disposição de meios em vista de fins, [...] o ato representa uma síntese psíquica transcendente que [o para-si] deve viver.”⁴⁵⁸

A princípio, pode-se dizer que esta “construção de si” tem como base ontológica o projeto fundamental da busca perpétua do para-si, para fugir da angústia, em fundir-se (ou fundamentar-se) em em-si (caráter, Ego, *ἔξις*) a partir de sua *situação* (dimensão histórica da “construção de si”). É neste aspecto que a *reflexão cúmplice* dá-se como o modo pelo qual o para-si procura a segurança, a estabilidade e a proteção de uma essência “petrificada” de si, de maneira que o conjunto de suas condutas unifiquem-se (e isso também pela mediação do *olhar* do outro) não como devir ou totalidade destotalizada, mas como totalidade acabada (alienação, identidade). Mas o sujeito é suas possibilidades ao modo de não sê-las, ele está na presença das coisas (objetos como em-si concreto) enquanto potencialidades objetivas que, pela mediação da instrumentalidade do corpo, serão realizadas ou não (mas, inevitavelmente, delas está separado por um recuo nadificador) – vejo, pelo comportamento empiricamente observável, que Pedro está impaciente, eufórico e colérico (embora o para-si, em sua própria densidade, mantenha algo de oculto ao *olhar* externo). O objeto intencionado (diante da consciência, seja ele concreto como esta mesa ou abstrato como minha tristeza ou ainda como a dor e a saudade da lembrança de um amor que se foi) *existe* como “presença-ausência” para o para-si reflexivo – é o que Sartre chamaria de possibilidade de torná-lo presente (*présentifier*) por meio de estados ou qualidades.⁴⁵⁹

É pela mediação desta “presença-ausência” que o sujeito produz um ponto de vista ou um julgamento acerca do *dado* que intenciona: é a *opacidade* do objeto na presença da translucidez absoluta da consciência intencional. Ora, não é na presença desse *estado* do mundo ou da *coisa* que o para-si (que é *falta*) projeta realizar-se (no futuro) como em-si-para-si (plenitude)? Mas, como inevitável projeto fracassado (*paixão inútil*), todo “o

⁴⁵⁷ CDG II, p. 138.

⁴⁵⁸ EN, p. 198.

⁴⁵⁹ Cf. EN, p. 199.

conjunto psíquico organizado com seu futuro permanece somente *provável*⁴⁶⁰: o refletidor está condenado a ser a nadificação contínua do refletido (projetado). Embora o objeto (psíquico) apareça como uma totalidade acabada que se apreende como um possível (um provável que o para-si projeta ser), mantém-se a estrutura ontológica desse para-si (unidade diaspórica, portanto, totalidade destotalizada) que é consciência absoluta, translúcida, sem conteúdo e separada por um nada de ser do objeto desejado: “a coesão íntima do psíquico não é outra coisa que a unidade de ser do para-si hipostasiado no em-si.”⁴⁶¹

Mas, como anuncia Sartre, essa “coesão íntima” pode dar-se como *coesão mágica* entre um encadeamento de “vivididos” (de estados e qualidades vivenciados: ódio, tristeza, rancor, alegria), construindo uma temporalidade psíquica em que o sujeito “sofreria” essa coesão de vivências como se ele não a tivesse produzido – pela reflexão impura, o para-si (inerte, passivo) apreender-se-ia como um em-si-para-si ou como *identidade* (ἔξις). Aí está o perigo de se recorrer a uma interpretação mecanicista do psíquico enquanto a objetivação da unidade ontológica do para-si, ocultando-se a temporalidade original (pura espontaneidade) e degradando-se o sujeito em qualidades internas e *a priori* (fora do devir histórico), portanto, determinado pelo *vivido* anterior e produzindo-se como mera sucessão de formas passadas (à luz de uma reflexão impura). Por exemplo, “Admitir-se-ia o ódio, mas na condição de suprimi-lo de toda historicidade e de fazê-lo uma determinação geral da espécie [uma abolição da história]”.⁴⁶²

Segundo a análise de Mouillie acerca dessa questão, pode-se dizer que: “Com a objetivação (o ser-para-outro, a linguagem, a *praxis* coletiva), nossa vida subjetiva se retoma regularmente como tética: o indivíduo projeta uma imagem dele e vive através dela”.⁴⁶³ Deste modo, todo *vivido* (condutas, emoções, afetos, pensamentos, práticas) dá-se como um movimento de (re)totalização de um estado passado (“minha vida é retotalização perpétua”)⁴⁶⁴, embora a *praxis* nele se insira como um movimento de destotalização que produz novas objetivações a serem (re)interiorizadas – afinal, o sujeito não é uma emanção do passado, posto que seja *praxis*, mas define-se como “presença à”, ou ainda, como presença ao passado sob a forma de fuga (o para-si como transcender nadificador).

⁴⁶⁰ EN, p. 199.

⁴⁶¹ EN, p. 201.

⁴⁶² IF, III [1972], p. 401.

⁴⁶³ MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psychè*. France : Presses Universitaires de France, 2000, p. 66.

Contudo, há uma experiência degradada da temporalidade originária da consciência espontânea: eis a dimensão da reflexão impura.

Pela reflexão impura o sujeito mergulha nessa degradação mágica da temporalidade original (do plano irrefletido: “O pensamento irrefletido é uma possessão”⁴⁶⁵), visando realizar-se como o *Si* que projeta ser (*Si=Si, Eu=Eu*), revelando um “mundo fantasma” e um “infinito de indiferença anti-histórica”⁴⁶⁶ no qual ele se lança para fazer-se *ἕξις*, Natureza e Identidade, ou seja, como estrutura intransponível de sua psique (estados e qualidades *na* consciência). A temporalidade original converter-se-ia em em-si (projeto fracassado), em um *fora* onde o para-si acreditaria coincidir com a imagem de si que projetava ser (uma totalidade totalizada) – embora estivesse condenado a existir como totalidade destotalizada.

A presença do para-si ao ser *como totalidade* decorre do fato de que o para-si tem de ser, à maneira de ser o que não é e de não ser o que é, sua própria totalidade como totalidade destotalizada.⁴⁶⁷

Situado, engajado no mundo e produzindo-se pela mediação de uma exterioridade humanizada, a produção, a percepção e a consciência de si têm como pano de fundo uma negação original (negação radical) que o para-si jamais deixará de ser. Há o mundo e, fora dele, *nada* (isso no sentido de que o homem somente se produz dentro-do-mundo-e-da-história e que “Esse *nada* é a própria realidade humana, como negação radical pelo qual o mundo se desvela”⁴⁶⁸): o que se mantém é a premissa de que “O para-si *não* é o mundo”.⁴⁶⁹ Desta maneira, falar da consciência de si, isto é, da construção de uma subjetividade que se produz *no* mundo e *na* história, exige uma reflexão em torno da dimensão do ser-para-o-outro, em que “o caminho da interioridade passa pelo outro”⁴⁷⁰ e

o para-si do outro não é um fenômeno oculto que se daria somente como a conclusão de um raciocínio por analogia. Ele se manifesta originalmente a meu para-si e [...] sua presença como para-outro é condição necessária da constituição do para-si como tal.⁴⁷¹

⁴⁶⁴ CRD, p. 159.

⁴⁶⁵ I^{re}, p. 151.

⁴⁶⁶ Cf. EN, p. 205.

⁴⁶⁷ EN, p. 217.

⁴⁶⁸ EN, p. 218.

⁴⁶⁹ EN, p. 219.

⁴⁷⁰ EN, p. 275.

⁴⁷¹ EN, p. 132.

O sujeito se apreende como objeto (de reflexão) para si mesmo e torna-se objeto para o outro – que o *olha*. No entanto, há um esforço daquele que é *olhado* para obter o reconhecimento de sua livre subjetividade, no qual a produção de seu ser-para-si dependerá de seu ser-para-o-outro. O sujeito “é livre, mas *em condição* e é essa relação da condição com a liberdade que nós procuramos precisar sob o nome de situação.”⁴⁷² Deve-se, deste modo, atentar para o fato de que toda situação (“o conjunto das próprias condições materiais e psicanalíticas que, numa época dada, definem precisamente um conjunto”)⁴⁷³ constitui-se por meio de uma diversidade de subjetividades. O que isso significa? Que, para o sujeito, “o sentido do mundo lhe está *alienado*”⁴⁷⁴, isto é, que ele está diante de uma significação (sentido, valor) do Mundo (“a totalidade dos seres, enquanto eles existem no interior do circuito da ipseidade”)⁴⁷⁵ previamente estabelecida por outras subjetividades e na presença da significação do seu entorno, também previamente estabelecida por outras subjetividades (grupo, tradição).

Como afirma Sartre, o sujeito surge em um mundo *já visto* e definido por outras temporalizações⁴⁷⁶, ele está contextualizado, situado e manifestando-se concretamente em um ambiente previamente estabelecido que lhe servirá de motivação para o exercício de suas escolhas e de sua liberdade:

os dados do caráter empírico [...] manifestam a transformação de uma situação por uma escolha original, são complicações dessa escolha e, em suma, em cada um deles coexistem todas as contradições que o afligem, mas reforçados e multiplicados em consequência do seu contato com a diversidade dos objetos do mundo. A escolha [...], esse balanceamento perpétuo entre a existência e o ser, [...] se manifesta por meio de uma atitude concreta e particular.⁴⁷⁷

Pelo processo de construção de si o sujeito se experimenta como objeto (significado, dotado de sentido, de valor e cristalizado em em-si) no mundo e sob o olhar do outro.

O outro é mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha

⁴⁷² EN, p. 564.

⁴⁷³ EH, p.106.

⁴⁷⁴ EN, p. 565.

⁴⁷⁵ EN, p. 140.

⁴⁷⁶ EN, p. 565.

⁴⁷⁷ Baudelaire, p. 94.

de mim *tal como apareço* ao outro. E, pela própria aparição do outro, estou em condições de produzir um julgamento sobre mim como sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao outro.⁴⁷⁸

O sujeito é objetificado (“sou como o outro me vê”, “o outro me revela como sou”, “sou como me vejo”) diante do *olhar* do outro e de seu próprio *olhar* (diante de si mesmo). Mas, sob o modo de ser do para-si, ele apenas pode afirmar que, por exemplo, “é covarde diante do outro” ou que “é covarde diante de si” por meio de uma relação de *distância* (recoo, posicionamento, perspectiva) que sua consciência estabelece com o em-si (objeto, *ἔξις*, estado, qualidade, emoção): ele se faz ser frente e frente do outro e de si à maneira de não sê-lo. Pelo olhar do outro o sujeito constitui-se como ser qualificado, significado, dotado de um sentido e de um valor que terá de “suportar” sobre si.

Deste modo, “O olhar do outro vai ficar diante de mim, como se ele viesse ao meu encontro; entretanto, longe de me acolher, ele tende, ao contrário, a me petrificar”⁴⁷⁹: eis o sujeito alienando-se na presença do olhar do outro. No entanto, para não incorrer ao erro, é preciso apresentar três premissas para o processo da construção de si pela perspectiva do *olhar*: 1º) não há um estado ou qualidade *a priori* que, potencialmente, torna-se ato; 2º) as significações advindas do ser-para-o-outro que “pesam” sobre um indivíduo é de sua estrita responsabilidade (“ninguém pode viver-se sem fazer-se, isto é, sem transcender rumo ao concreto o que fizeram de sua pessoa”)⁴⁸⁰ e 3) toda significação é significação de si (irado, covarde, capaz, vaidoso, tímido, etc.) diante do outro. Enfim, “o para-si remete ao para-outro.”⁴⁸¹

Se o para-si remete ao para-outro, existir no mundo é pertencer a um universo de significações que serão descobertas, reveladas e fundamentadas à luz de uma diversidade de fins, ou melhor, por uma diversidade de consciências: “no coração da objetividade, uma

⁴⁷⁸ EN, p. 260.

⁴⁷⁹ MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être: Une lecture de l'être et le néant*. Paris: L'Harmattan, 2005, p. 43.

⁴⁸⁰ IF, I [1971], p. 648. Também se lê em Genet, “não somos torrões de argila e o importante não é o que fazem de nós, mas o que nós mesmos fazemos com o que fizeram de nós” (SG, p. 61) e em S, IX, “cada um é sempre responsável por aquilo o que fez de si – mesmo que não possa fazer nada além do que assumir essa responsabilidade. Eu creio que um homem possa sempre fazer alguma coisa do que fizeram dele.” (S, IX, p. 101). É, em suma, a máxima sartriana de que o homem é sempre o responsável por aquilo o que faz do que foi feito dele: “o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele”. (QM, p. 63).

⁴⁸¹ EN, p. 261.

objetividade-para-o-outro me escapa.”⁴⁸² O mundo constitui-se por uma pluralidade de projetos e escolhas e, ao viver em um entorno “infestado” pela presença do Outro, o nascer passa a indicar uma existência que está, desde sempre, inserida em um mundo significado e situado. Diante disto, é preciso ressaltar a seguinte observação: não se trata de colocar a questão de saber a significação que um objeto qualquer possa ter em si no mundo, mas evidenciar que é pela pluralidade de sujeitos que as significações vêm ao mundo em si. Esta pluralidade de projetos, de liberdades ou de consciências remete à existência de relações humanas fundamentadas a partir da díade sujeito-objeto (o Outro como objeto ou a imagem de si exteriorizada à luz do olhar externo), mas sempre indicando relações entre consciências livres, ao mesmo tempo em que se constituem como *liberdades para si* fazendo-se *objeto para o olhar do outro*.

A própria sociedade, no caso, encontra a origem de suas estruturas pela mediação dessas liberdades e dessas objetividades que norteiam as relações humanas (este homem, ser-no-mundo, se produz em situação, a partir e para além dela) – como visto anteriormente, trata-se de compreender a sociedade como um fenômeno dedutível de condições ontológicas acerca da Totalidade destotalizada. Sendo assim, pode-se observar que o homem exerce sua liberdade a partir das facticidades que o constitui como ser-no-mundo: ele existe *em situação*. É pelo conjunto de suas facticidades (circunstância histórica, corpo, ego, classe social, trabalho, ideologia, família, crença, passado) que o sujeito exerce sua liberdade e se produz como tal (as facticidades não *determinam* a liberdade, mas é somente a partir delas que ela pode ser exercida). Em suma,

a existência de qualquer um forma um todo que não pode ser dividido: o dentro e o fora, o subjetivo e o objetivo, o pessoal e o político ecoam, necessariamente, um sobre o outro, pois eles são os aspectos de uma mesma totalidade e não se pode compreender um indivíduo, qualquer que seja, senão vendo-o como um ser social.⁴⁸³

2. A temporalidade como facticidade e o “ciclo infernal de meios e fins”: as técnicas de apreensão da realidade e o para-si como *totalidade destotalizada*

Sendo o indivíduo um ser social, o “vivido” dar-se-á por um conjunto de escolhas e

⁴⁸² Cf. CRD, p. 184.

⁴⁸³ S, X, p. 176.

decisões (engajamento) a partir do enfrentamento inevitável das estruturas do entorno: é a temporalidade manifestando-se como facticidade sob o pano de fundo da relação consciência-objeto (passado, mundo, Outro) enquanto irreduzível “escolha de ser”. Esta “escolha” se faz possível em e a partir da realidade antropomorfizada, ou seja, mediada pelas estruturas alienantes da sociedade e mergulhada na pluralidade de sistemas significantes (designando um “modo de ser” e um “modo de agir” – como no caso das técnicas coletivas de apreensão da realidade). Mas o indivíduo é ser-no-meio-de-um-em-si-de-indiferença e só há “significado” por um “significante” que é ação, transcendência e criação. Segue-se daí os exemplos da “linguagem” e da “sexualidade”, no caso, compreendidos como *situação* (é o homem como “produto” das estruturas na mesma medida em que as supera). Com isso, pretende-se mostrar que o fenômeno humano somente se sustenta por uma perpétua contingência e a partir das estruturas universais da realidade. É o mundo (coletivizado, humanizado, instrumentalizado) como oportunidade única e pessoal da produção (concreta) de si: a humanidade é uma aventura individual enquanto que o indivíduo se faz “presença a si” pela mediação dos traços do universal.

A facticidade é um “inteiramente vivido” por meio de um conjunto de decisões e enfrentamentos de *atos*. No passado, ela pode ser compreendida como a totalidade de fatos irreversíveis (o passado como em-si) que traz consigo compromissos e engajamentos (“modos de viver”) dotados de significado e sentido que *condicionam* o exercício da liberdade atual. O presente carrega “resíduos” de livres decisões anteriores que “pesam” sobre o sujeito. “Mas, longe de ser esse *resíduo* originalmente um limite da liberdade, é, graças a ele – isto é, graças ao em-si bruto, enquanto tal – que ela surge como liberdade.”⁴⁸⁴ A própria temporalidade, a partir deste contexto, entra como *facticidade*, pois o passado apresenta-se enquanto *tal* diante de um futuro que é apreendido como *projeto* ou como *enfrentamento* (atividade, *praxis*, ato criativo) por meio da liberdade. A cada *fato* o indivíduo assume a totalidade de seus *vividos* visando um fim qualquer e, ao mesmo tempo, cria seu projeto, produz-se a si mesmo e (re)apropria-se da totalidade de seu vivido passado.

Todo projeto é compreensível e realizável a partir de uma estrutura fundamental que inclui tanto a escolha de um modo de ser-no-mundo (movimento de (re)exteriorização)

quanto a edificação da imagem de si que é produzida (movimento de interiorização, homem-sujeito): o projeto se opera sobre cada uma de suas escolhas concretas. O sentido e o significado dos *vividos* (passados) são iluminados pelo *projeto* (definido por um fim) que é “sempre o esboço de uma solução ao problema do ser.”⁴⁸⁵ O mundo é a imagem de uma “escolha de ser”, a imagem daquilo o que o sujeito se faz ser e, sendo assim, seu projeto é uma resposta criada diante da exigência de um modo de ser e expressa a maneira pela qual ele se relaciona com o em-si e com sua própria facticidade (relação objetal). Se a emoção, por exemplo, é um modo pelo qual a consciência manifesta sua relação com o mundo, ela “manifesta certamente a *facticidade* da existência humana.”⁴⁸⁶

Um sujeito qualquer, por exemplo, diante de um compromisso social (uma reunião, uma apresentação, uma defesa de tese) reage com excessiva ansiedade (podendo apresentar sudorese, taquicardia, náusea, excitação, dificuldade respiratória, tremor, calafrio, vertigem, cólica) que, por sua vez, apresenta-se como manifestação corporal de ordem psíquica. A percepção e a apreensão que este sujeito constrói de si, na perspectiva existencial, pode derivar de uma “degradação da liberdade” por identificar seu projeto de si com a imagem de um *em-si passado* e de experiências (cristalizadas) vivenciadas na infância: “ele viveu a história a partir de uma infância, constituindo-a como portadora de um destino já esboçado”.⁴⁸⁷ Tal alienação – em que o passado adquire força e poder “independentes” do sujeito – sustenta-se, por exemplo, pela conservação e repetição de uma significação vivenciada na infância. É como se houvesse uma fixação (conservação) repetitiva da criança, apreendida como impotente, diante de forças externas superiores (como na presença da autoridade paterna ou materna). “Cada um pode observar em sua infância a aparição fortuita e perturbadora da consciência de si”⁴⁸⁸ na própria aventura da experiência da alteridade, da existência do outro. Mas o indivíduo “fascinado” por determinadas experiências de seu passado poderá abandonar (transcender) sua *fixação* e *ressignificar* todo o universo simbólico que a sustenta para enfrentar o futuro pelo esforço constante de um projeto autêntico de si.

Dotar o sujeito de caráter e por ele *coisificá-lo* (torná-lo *inessencial* diante da

⁴⁸⁴ EN, p. 527.

⁴⁸⁵ EN, p. 507.

⁴⁸⁶ ETE, p. 66.

⁴⁸⁷ IF, III [1972], p. 343.

⁴⁸⁸ Baudelaire, p. 20.

essencialidade de uma *ἔξις*), implica na negação da gratuidade e do absurdo de sua existência. Outros três exemplos de conduta poderiam ser interpretados à luz do existencialismo: 1) o sadismo, quando o sujeito é reduzido, pela violência, à carne inerte ou a um objeto que docilmente se submete aos desejos do outro; 2) o masoquismo, em que o sujeito se oferece como objeto – passivo – diante do desejo do outro e 3) a experiência (angustiante) do olhar, da produção e da percepção do ser-para-outro de um indivíduo – ou de seu ser-no-meio-do-mundo-para-o-outro.⁴⁸⁹ A angústia se dá na medida em que o *olhar* do outro é sempre ameaçador (por exemplo, punitivo, castrador), significação esta em que é preciso, como dito anteriormente, romper com uma *fixação* passada. No sadismo e no masoquismo trata-se de realizar o projeto de unificar liberdades e romper com qualquer tipo de dualidade: é o desejo de possuir o corpo e a consciência do outro⁴⁹⁰ (como a aranha, que envolve a presa em sua teia para depois absorvê-la por completo). Em resumo,

Como primeira tentação – libertadora de nossa angústia – aparece-nos a possível coisificação redutora. O existente, segundo nos mostrou Sartre, pode intentar reduzir o outro à natureza de *coisa* que ele pode manejar. Opostamente, pode intentar metamorfosear-se em *coisa* que o outro pode manejar.⁴⁹¹

Para que se compreenda essa *relação objetal* enquanto “escolha de ser”, é preciso ter em mente a ideia de que o objeto recebe do sujeito significado, sentido e valor dentro do campo de seus vividos e à luz de seu projeto, fazendo com que uma realidade inerte torne-se “humanizada”: “entre o objeto e eu já deslizou uma transcendência humana que guia a minha transcendência; o objeto já está *humanizado*, significa o ‘reino humano’.”⁴⁹² No entanto, há algo que surge diante do sujeito que vai além dessa relação de instrumentalização (além das coisas manejadas instrumentalmente) do mundo: o Outro. Há, neste momento, o irromper de uma nova realidade que não se reduz à simples objeto ou instrumento inerte. O homem mergulha em uma nova situação: a do *olhar*. Não apenas o mundo e as coisas (inertes) revelam a dimensão da liberdade ao ser existente, mas também a presença de outras consciências (livres). No fenômeno do *olhar* vivencia-se uma nova

⁴⁸⁹ EN, p. 305.

⁴⁹⁰ Cf. EN, p. 306.

⁴⁹¹ MARTIN-SANTOS, Luis. *Libertad, temporalidad y transferencia en El psicoanálisis existencial: para una fenomenología de la cura psicoanalítica*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A., 1964, p.149.

⁴⁹² EN, p. 467.

dinâmica: o ato de objetivar e ser objetivado. Não se pode captar o outro do mesmo modo que se apreende uma mesa ou uma bola de bilhar: a existência de outra subjetividade traz ao mundo ações imprevisíveis. “Com o olhar do outro a ‘situação’ me escapa ou, para usar uma expressão banal, mas que traduz bem nosso pensamento: *eu não sou mais o mestre da situação*”⁴⁹³ e essa existência se dá em meio a uma realidade historicamente estruturada.

É neste aspecto que a existência humana se manifesta como ser-no-meio-do mundo produzindo-se em e a partir do *peso* das relações objetais que fundamenta e estrutura um entorno – afinal, “viver é agir e submeter-se”.⁴⁹⁴ Todavia, mantém-se a perspectiva de que este sujeito oprimido pelas estruturas alienantes da realidade humanizada encontra-se diante de uma liberdade que “só pode ser oprimida se, por qualquer lado, se prestar a isso, isto é, se, para o [olhar do] Outro, ela apresenta os exteriores de uma coisa.”⁴⁹⁵ Assim, o sujeito que vivencia *concretamente* as opressões e as proibições do meio sobre si (pelo seu corpo, a partir de seus gestos, em sua carne, em suas vísceras) não pode tolerar mais as justificativas de sua situação a partir de ideias abstratas (um materialismo mecanicista, um Idealismo ou um determinismo biológico) – o que implicaria em dissolvê-lo na Ideia (conceito, termo, *verdade*).

Ora, não há como fundamentar um *fato* simplesmente por uma essência *a priori* (por uma estrutura qualquer) que seguiria Leis Universais que invalidariam o *vivido concreto* em nome de Verdades a-históricas que proporcionariam um discurso seguro e estável acerca da relação do homem consigo, com o outro e com o mundo. Ao contrário, a partir de seu nascimento e mergulhado em uma sociedade estruturada, “o homem deve ter a contingência do fato e, entretanto, diferir do fato por seu poder prático de preparar o futuro e, conseqüentemente, de transcender o presente, de se deslocar de sua situação.”⁴⁹⁶ Afinal, “nascer em situação” é estar mergulhado em uma pluralidade de sistemas significantes (leis, linguagem, símbolos, estruturas de poder, Escola, Estado, Família, Economia). Há uma variedade de sistemas significantes que remetem a uma pluralidade de consciências e, “a aparição do outro faz surgir na situação um aspecto que eu não desejei, do qual não sou o

⁴⁹³ EN, p. 304.

⁴⁹⁴ CRD, p. 134.

⁴⁹⁵ S, III, p. 218.

⁴⁹⁶ S, III, p. 218. Entenda-se aqui o “poder prático” não como fuga do mundo (uma espécie de fuga solipsista), mas como um modo de indicar um sujeito que se lança no mundo, nele engajando-se e comprometendo-se a partir de suas escolhas e ações (seus empreendimentos) e à luz de *seus* projetos.

mestre e que me escapa por princípio, já que é *para o outro*.”⁴⁹⁷

As diversas significações pelas quais o sujeito se depara são *objetivas* e fazem parte da estrutura organizacional da realidade concreta: “existe, de fato, outra coisa em ‘meu’ mundo além de uma pluralidade de significações possíveis; existem significações objetivas que se dão a mim como não criadas por mim.”⁴⁹⁸ Estar ou nascer em situação é o mesmo que encontrar-se engajado em um mundo significado e significante que coloca o sujeito frente a frente de significações que não são, necessariamente, as suas ou não determinadas por ele. Ao conferir significação (revelando o ser) no mundo, não apenas qualifica-se a existência de algo como um “isto” ou um “há um isto”, mas também significa-se algo posicionando-o como objeto dotado de valor e sentido que será reafirmado ou negado por outras subjetividades, de modo que “a significação do objeto que então se revela resiste a mim e permanece independente de mim.”⁴⁹⁹ E o que isto implica? Em poucas palavras, que toda significação é contingente e pode ser totalmente independente da escolha do sujeito: ela torna-se *coisa* (em-si). Assim, nascer é estar em um mundo previamente significado em que as coisas revelar-se-ão dotadas de qualidades que serão, posteriormente, experienciadas (vivas, interiorizadas) pelo indivíduo. O objeto significado aponta para a existência de um processo e de um movimento de subjetivação ao indicar ao sujeito uma determinada conduta a ser seguida, um modo de ser ou um modelo de ação previamente estabelecido: todas as formas de subjetivação implicam em determinadas práticas de si. É a existência diante de coeficientes de adversidade.

Estes *coeficientes de adversidade* (como a dimensão sócio-material ou a matéria humanizada) estabelecem o aspecto organizacional da adversidade humana que, ao designarem um “modo de ser” ou um “modo de agir”, engajam o sujeito em determinados fins a que se submete (não ultrapassar 60 km, faixa de pedestre, proibido pisar na grama, não fumar neste local, entrada permitida para maiores de 18 anos, etc.). Dentro desse processo de subjetivação

eu me submeto aos fins de uma realidade humana *qualquer* e realizo-os por técnicas *qualsquer*: eu sou modificado em meu próprio ser, pois eu *sou* os fins que escolhi e as técnicas que os realizam; fins quaisquer, técnicas

⁴⁹⁷ EN, p. 304.

⁴⁹⁸ EN, p. 555.

⁴⁹⁹ EN, p. 556.

quaisquer, realidade humana qualquer.⁵⁰⁰

O mundo aparece à realidade humana por mediação de tais técnicas e é por elas que ele é modificado. Nos CM, por exemplo, Sartre afirma que o materialismo (o trabalho humanizando, a Natureza) é a representação que o homem produz de si mesmo por meio de determinadas técnicas⁵⁰¹, ou ainda, é o homem tornando-se sujeito na exterioridade, fazendo do mundo o reflexo daquilo o que faz de si (círculo da ipseidade). É o homem de ação que, enquanto pessoa real, trabalha a realidade e sua produção (que é a matéria trabalhada) não pode aparecer no meio do mundo sem manter relações infinitas com o conjunto da materialidade pela mediação dos homens e o conjunto de homens pela mediação da materialidade⁵⁰² – é a matéria tornando-se “ideia”.

Mas, se de um lado “uma ideia é sempre prática”, por outro lado ela é “porvir do ser” e “esboço de um comportamento”⁵⁰³ – ela está lá, preenchendo o objeto humanizado, mas dando-se por *relação* ao sujeito perceptivo e aguardando, na opacidade de sua inércia, ser por ele interiorizada. Pela adversidade das coisas no mundo (universalizantes, totalizadoras), o sujeito manifesta seu coeficiente individual da adversidade: é o exercício de sua liberdade em situação (re)significando seu entorno. O exercer a liberdade é possível por uma existência que é “ser-no-meio-de-um-em-si-de-indiferença”.⁵⁰⁴ O objeto significado, por sua vez, torna-se *coisa* porque um ato significativo lhe é atribuído, mas é pela possibilidade de transcendência da coisa significada que a liberdade produz o objeto como tal. Ora, “anteriormente não havia nem isto, nem aquilo, nem aqui –, e o dado assim *designado* não é formado de maneira qualquer, é existente em bruto, assumido para ser transcendido.”⁵⁰⁵ Como diz Sartre em EN, é preciso “sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula ‘ser livre’ não significa ‘obter aquilo o que se quis’, mas ‘determinar-se, por si mesmo, a querer (no sentido lato de escolher).’”⁵⁰⁶

A liberdade, portanto, é o ato de ultrapassar o dado, é um modo (específico, singular,

⁵⁰⁰ EN, p. 556. Essas técnicas podem ser estéticas, políticas (CM, p. 149), intelectuais (CM, p. 327), a linguagem como técnica social e universal (EN, p. 563), a lei como técnica (CM, p. 580), as técnicas contemporâneas do Saber (QM, p. 93): como “saber andar, saber segurar, saber julgar [...], saber falar, saber distinguir [...] o verdadeiro do falso” (EN, p. 557).

⁵⁰¹ Cf. CM, p. 59.

⁵⁰² Cf. IF, III [1972], p. 189.

⁵⁰³ Cf. VE, p. 32.

⁵⁰⁴ EN, p. 553.

⁵⁰⁵ EN, p. 553.

⁵⁰⁶ EN, p. 528.

irredutível) de transcender a *coisa significada*. Toda relação objetal implica no posicionamento do sujeito diante de *presenças* (intencionadas, separadas por um nada) pelas quais ele exerce sua liberdade e é por meio *delas* que se pode compreender – dentro do movimento de produção e percepção de si – a importância das *técnicas* como *mediação* entre o sujeito, o outro, o mundo e si mesmo: não há subjetividade fora da história, da sociedade, do mundo. Nos CM, outro exemplo, Sartre apresenta a Economia como uma ação técnica em que o homem faz de si mesmo pura inércia sobre a inércia do mundo⁵⁰⁷. Porém, partindo-se do pressuposto de que toda ação é criação, a mudança da escolha da técnica conduz também a uma mudança do próprio homem, do mundo e do indivíduo (singularidade concreta). “A ação do homem é a criação do mundo, mas a criação do mundo é a criação do homem.”⁵⁰⁸

Como observou Sartre em EN, toda simbolização é consequência da estrutura do ser-no-mundo.⁵⁰⁹ O homem se produz pela mediação de sua ação no mundo e “se há, de fato, a aparição do novo no mundo, tal aparição no Ser é sob o modo de produção *técnica*.”⁵¹⁰ Sartre ainda oferece ao leitor outro exemplo dessa produção técnica enquanto apreensão e inserção no mundo: “Esse mundo visto através do uso que faço da bicicleta, do automóvel, do trem, para percorrê-lo, revela-me um rosto rigorosamente correlato aos meios que utilizo, logo, *o rosto que oferece a todos*.”⁵¹¹ – é o sujeito produzindo-se no mundo (criação) inserido na multiplicidade de outras consciências. É a partir deste “ato criativo” que se compreende a existência como produção de uma “existência-no-mundo-em-presença-dos-outros”⁵¹² – embora não se deduza a presença do outro pela estrutura ontológica do para-si –, de maneira que o mundo revela-se por intermédio de *técnicas coletivas*⁵¹³ constituídas.

É preciso lembrar de que “nascer” é estar situado desde sempre em um entorno já estruturado (classe, nação, linguagem, cultura, localização geográfica), de maneira que a apreensão de si e do mundo vai se configurando pela mediação de tais técnicas já instituídas e que, enquanto tais, conferem à realidade suas significações: “pelas estruturas

⁵⁰⁷ CM, p.82.

⁵⁰⁸ CM, p.129.

⁵⁰⁹ Cf. EN, p. 641.

⁵¹⁰ CM, p. 568.

⁵¹¹ EN, p. 556.

⁵¹² EN, p. 557.

⁵¹³ EN, p. 557.

permanentes de uma sociedade e de uma época [...] encontramos a significação”⁵¹⁴ ou a “realidade-em-si voltada em direção a mim”⁵¹⁵. Contudo, que não se perca de vista que “É à luz de um fim que meu lugar adquire significação”⁵¹⁶, ou ainda, à luz do futuro e do não-ser que o ser-aí poderá ser compreendido: o futuro (projetado) “intervém por todos os lados”.⁵¹⁷ Para Sartre, serão estas técnicas que determinarão a inserção de uma singularidade na coletividade (nacionalidade, profissão, estado civil, classe social). No entanto, as técnicas coletivas não podem ser apenas compreendidas como uma forma abstrata e universal de produzir subjetividades ou de fazer um indivíduo pertencer a um determinado grupo, visto que uma singularidade concreta não pode reduzir-se ao resultado de forças coletivas e dissolver-se numa coletividade qualquer.

A linguagem (instrumento de realização⁵¹⁸ e técnica de apreensão do mundo), por exemplo, pode ser entendida como um “fenômeno de expressão”. Pedro fala com seu amigo e somente compreende-se o que ele diz pela apreensão da significação das palavras que ele emprega (estrutura gramatical das frases, uso de vocabulário, expressões, contexto cultural, o idioma) e pela maneira em que ele utiliza sua voz e sua expressão corporal: seu amigo percebe que ele está irritado (tenso ou calmo). Há uma compreensão global (a verbal e a corporal) que permite captar o sentido daquilo que Pedro fala: realmente, Pedro está irritado. Emitir o juízo “Pedro está irritado” só é possível pela existência de um contexto social e cultural que identifica gestos e palavras como representantes simbólicos de um estado de irritabilidade: é um sistema de referência construído (historicamente) a partir da relação entre sujeitos. As representações são compostas de expressões socializadas e todo signo é significante ao designar uma situação objetiva.⁵¹⁹ Dado a importância da linguagem enquanto um saber técnico que insere o indivíduo no mundo, é preciso refletir um pouco mais em torno deste conceito.

A linguagem, como saber (técnica coletiva) não se constitui apenas enquanto

⁵¹⁴ CM, p. 37.

⁵¹⁵ CM, p. 136.

⁵¹⁶ EN, p. 538.

⁵¹⁷ EN, p. 536.

⁵¹⁸ S, I, p. 190.

⁵¹⁹ As patologias mentais, por exemplo, somente existem em sociedade, isto é, elas são referenciadas a um sistema de comportamentos (historicamente construído, portanto, *a posteriori* ao sujeito) que padronizam aquilo o que poderia ser identificado como sanidade ou normalidade. O corpo não é apenas uma estrutura biológica, mas também expressa mecanismos de poder; ele existe no interior de uma cultura, de uma sociedade e é significado por um sistema de crenças (discursos heteronormativos, valores, normas, verdades, padrões de comportamento, hábitos, costumes).

conhecimento abstrato e universal, pois, na perspectiva de uma singularidade concreta, ela representa uma vivência única e irreduzível deste saber: é o ato de “torná-la minha através das deformações e das seleções provinciais, profissionais, familiares.”⁵²⁰ Com isso, pretende-se evitar a redução do humano à categoria de *inessencial* (apreendendo-o como resultado passivo) diante de técnicas que se aplicariam por si mesmas (e elevadas à categoria de *essenciais*). Deve-se ter como premissa, para não incorrer a este erro, “que a existência material é irreduzível ao conhecimento [e] que a *praxis* transborda o Saber”.⁵²¹ Caso contrário, “o papel do homem será reduzido ao de um piloto que utiliza as forças determinadas dos ventos, as ondas do mar e as marés para dirigir um navio.”⁵²² Mas é “falando-se” que as palavras, as regras, as *técnicas* e as conexões gramaticais constituem-se como tais. É o homem que as fundamenta e, como resultado, toda unidade sintética que sustenta uma determinada linguagem dá-se por intermédio de um projeto livre: “é no interior do projeto livre da frase que se organizam as leis da linguagem; é falando que faço a gramática; a liberdade é o único fundamento possível das leis da língua.”⁵²³

E para evitar qualquer interpretação fixista, estruturalista ou mecanicista do comportamento humano (ou da linguagem), é preciso entender que se mantém aqui a premissa da impossibilidade do homem ser o resultado passivo de forças ou estruturas culturais, sociais ou psicológicas – e a *linguagem* não foge da aversão sartriana a qualquer tipo de determinismo. Em uma entrevista a Bernard Pingaud, Sartre afirma que

O homem é [...] o produto da estrutura, mas enquanto ele a superar. [...] O homem recebe as estruturas – e neste sentido podemos dizer que elas o fazem. Mas ele as recebe enquanto ele mesmo está ‘*engajado*’ na história, e ‘*engajado*’ de tal modo que ele não pode deixar de destruí-la para delas constituir outras novas que por sua vez o condicionarão.⁵²⁴

Em *Que é a literatura*⁵²⁵, Sartre é claro ao afirmar que aquele que se utiliza da linguagem – da fala, portanto – encontra-se *em situação*. Aquele que fala está investido de palavras, recebe-as do mundo exterior, mas as manipula ao interiorizá-las (a partir de sua interioridade, de sua subjetividade) e é neste campo que encontrará as condições de sua

⁵²⁰ EN, p. 557.

⁵²¹ CRD, p. 122.

⁵²² EN, p. 561.

⁵²³ EN, p. 562.

⁵²⁴ CORDIER, Stéphane, et al. *Sartre Hoje*. L’Arc Documentos. São Paulo: Editora Documentos, 1968, p.112.

ação, de sua *praxis*: “Falar é agir”.⁵²⁶ Dentro do processo da construção de si, a palavra lança o sujeito no meio do mundo e faz do mundo sua própria imagem. Nomear, classificar verbalmente uma conduta é revelar um modo de ser a alguém: ver é ser visto e ser visto é ver.

Ao dizer “Genet é ladrão”, sua existência passa a existir enormemente, a existir para todos, integra-se no espírito objetivo, assume dimensões novas, é recuperado: “a palavra é ‘coisa compartilhada’, ‘socializada’”.⁵²⁷ Falar é revelar uma situação a partir de um projeto de ser, é engajar-se no mundo para transformá-lo ou reproduzi-lo visando um fim qualquer. Na CRD, Sartre afirma que a palavra é matéria⁵²⁸, – e complementa em IF – “um quase-objeto [poder significante], um produto da cultura que é preciso interiorizar”⁵²⁹ e que deixa sua marca no indivíduo materialmente, produzindo reações por ser veículo de sentidos, de significados e representar o intercâmbio da diversidade de projetos. Do mesmo modo em *Que é a literatura*, na CRD Sartre nos diz que o sentido de cada frase não se restringe ao ambiente da singularidade, mas “cada falante altera *para todos* as significações”⁵³⁰, de modo que “a palavra tanto separa quanto une”⁵³¹.

Em outros termos, a *palavra* é

dotada de um passado, de um futuro, de uma essência objetiva constituída pela evolução histórica dos costumes, pela sabedoria das nações, por um valor positivo e muitas vezes por um antivalor que atestam, ambos, as contradições da ideologia em vigor ou das ideologias que se opõem.⁵³²

Nesse aspecto, a palavra (objeto sonoro e veículo de significação⁵³³) requer duas categorias para que se realize como intercâmbio entre subjetividades: a) a dimensão objetiva do sujeito (sua estrutura biológica: corpo, ouvidos, tímpano, cordas vocais, cérebro) e b) a dimensão

⁵²⁵ Que é a Literatura, p. 14.

⁵²⁶ Que é a Literatura, p. 20.

⁵²⁷ SG, p. 266.

⁵²⁸ CRD, pp. 180 e 447. Em IF, lê-se: “os sistemas de valores e as ideologias, quando são *verbalizadas*, permanecem no espírito ou, ao menos, na memória, porque a linguagem é matéria e sua elaboração lhe deu inércia material [pensamento mineralizado].” (IF, III [1972], p. 47). “A frase circula de boca em boca, dir-se-ia, como uma moeda de mão em mão. E, de fato, o discurso é um objeto sonoro, uma materialidade. Além disso, é verdade que a frase ao ‘circular’ ganha uma dureza inorgânica, torna-se Coisa trabalhada. (CRD, p. 409).

⁵²⁹ IF, II [1971], p. 783.

⁵³⁰ CRD, p.180.

⁵³¹ CRD, p. 180.

⁵³² IF, II [1971], p. 783.

⁵³³ Cf. SG, p. 295.

subjetiva (sentido, significado, signos, interioridade). Para Genet, por exemplo, as palavras teriam “virtudes metafísicas”⁵³⁴, ou seja, a palavra pronunciada (palavra-sujeito) torna-se palavra-objeto: “A *palavra é coisa*”⁵³⁵ e a “linguagem é gesto, o gesto já é linguagem; ele é feito para *aparecer*, ele se gasta ao significar.”⁵³⁶ Mas, como compreender o ato de falar à luz do existencialismo sartriano?

A princípio, a partir de duas afirmações fundamentais: 1ª) falar é escolher um conjunto de significações estabelecidas pelas relações que se organizam no interior de uma frase enquanto produção de uma livre conexão significante; 2ª) falar é estabelecer uma síntese que será apreendida pelo outro, ou melhor, que será decifrada e (re)significada pelo outro. Para Sartre, o *acontecimento frase* (regras e leis que se organizam no interior de um livre projeto que designa relações entre palavras) difere do *acontecimento natural* (manifestação de uma lei da física – termodinâmica, mecânica, eletromagnetismo, óptica). Há primeiro o ato de falar (livre projeto, singular, designando uma síntese de significação no interior da frase) e, posteriormente, as leis (universais) da fala. Contudo, a linguagem enquanto Saber não se dá pela priorização do universal em prejuízo do singular – ou vice-versa. A fala é livre projeto de designação (“A *fala é gesto*”⁵³⁷), mas é preciso refletir melhor acerca da relação dialética que se pode estabelecer entre uma singularidade e uma universalidade, a saber, é preciso ter como fundamento da linguagem na relação universal-singular/singular-universal que este tipo de saber técnico sustenta-se pela fala enquanto livre projeto de designação que se realiza “na dependência da escolha de um para-si pessoal e deve ser interpretada a partir da situação global desse para-si.”⁵³⁸ A *situação* é a matéria prima de toda ação criativa e ela só é possível e compreensível em uma realidade repleta de *sentido* (universo coletivizado no qual se encontra o para-si).

Ora, o sujeito, ao interiorizar a exterioridade faz com que o objeto adquira um sentido, seja pela reprodução ou negação de um sentido anterior – é o que Sartre chamaria de “transcendência cristalizada”⁵³⁹ (transcendência transcendida) do objeto visado. Mas se a consciência se preterifica (ela *est passéifiée*), somente será possível falar em um “tornar-se o que se deve ser” na perspectiva de um “era”. O produzir-se a partir de um universo de

⁵³⁴ SG, p. 433.

⁵³⁵ SG, p. 372.

⁵³⁶ SG, p. 372.

⁵³⁷ SG, p. 372.

⁵³⁸ EN, p. 562.

significações e de sentidos já estruturados remete a uma subjetividade que intenciona um passado (“o passado é em-si”⁵⁴⁰) que, enquanto possibilidade de surgir como móbil à consciência, poderá aparecer na forma de um saber (“o passado morto infesta o presente com o aspecto de um *saber*”⁵⁴¹) petrificado e coagulado em em-si e como estrutura objetiva do mundo.

Nesse caso, pode-se dizer, a “palavra falada” (discurso sobre si) remete a uma apreensão mistificada e alienada de si, isto é, a uma “fidelidade a si” à luz de um $Eu=Eu$ (o ser-para-outro como o ser-em-si do sujeito) no seio da “recorrência” ou da “fundamentação de si” pela reciprocidade mediada (“juramentada”: determinação inerte do futuro) do *olhado* – seu ser-para-si se sustenta pelo seu ser-para-outro (as palavras, ao “nomearem” o “vivido passado”, reduzem a subjetividade a sua manifestação objetiva). Mesmo assim, o passado “acha-se apartado de nós por uma espessura de nada, ele não pode agir, a menos que seja *retomado*; por si mesmo, carece de força.”⁵⁴² Dito de outro modo, é pela supremacia da consciência que os móveis, os motivos e os valores (instituídos por gerações anteriores) serão mantidos ou negados. Todo passado, seguindo-se este raciocínio, dar-se-á como *coisa*, como um “fora” (como um em-si) ou, no caso, como um saber *para* o sujeito – que se torna *presente* ao ser por ele retomado.

Assim, “a consciência, a qualquer momento em que ela se apreende a si mesma, apreende-se como engajada e esta própria apreensão implica um saber dos móveis do engajamento”.⁵⁴³ É neste sentido que engajar-se de uma determinada maneira no mundo (e o mundo como *presença*) é estabelecer uma relação com tais *saberes* sem que eles sejam compreendidos (ou apreendidos) como propriedades permanentes e imutáveis da realidade e também sem apreendê-los como o reflexo de conteúdos *da* consciência – afinal, o homem é pura gratuidade e ausência de fundamento. Do mesmo modo que o mundo pode ser *auxílio* ou *resistência*, os móveis e os motivos recebem o peso e a medida à luz de um projeto (livre produção de um fim e do ato a realizá-lo), em que todos se organizam como unidade pela liberdade (espontaneidade livre). O mundo, as estruturas e tudo aquilo o que compõe o entorno do indivíduo têm um sentido, ou ainda, dão-se como uma transcendência

⁵³⁹ CM, p. 58.

⁵⁴⁰ EN, p. 494.

⁵⁴¹ EN, p. 494.

⁵⁴² EN, p. 494.

⁵⁴³ EN, p. 494.

cristalizada. Enquanto tais, encontram-se determinados no “fora” (no mundo, no espaço) e nele aparecem com conexões previamente estabelecidas com outros objetos. Portanto, pode-se dizer que o objeto que compõe o entorno “tem um *uso* natural: isso significa que impõe ritos”⁵⁴⁴ (maneiras de agir, modos de usá-lo, determinados comportamentos), posto que sejam a exteriorização de nossa interioridade e objetos que se endereçam ao “nós” (grupo, coletividade): é o perigo de se estabelecer um *Erlebnis* cristalizado em *estados*.

Mas eis que o significado e as estruturas sociais compõem o entorno de um existente e, como tal, impõe uma determinada maneira de ser (gestos, posturas, ritos, comportamentos), portanto, ele reflete uma universalidade de consciências (cristalizadas) na exterioridade. “A atitude coletiva [sucessão mecânica de ritos] absorve os indivíduos [manipulação da comunidade dos vivos], utiliza-os e se afirma de maneira absurda como a realidade material que os suprime para seu proveito”⁵⁴⁵ – nesse caso, pode-se dizer, é a dimensão sócio-material que “move” o espírito (essencialidade do “rito” *versus* a inessencialidade da pessoa). Contudo, o sujeito sempre está na presença de significações (transcendentes) que refletem a pluralidade das exigências do mundo revelando suas escolhas que, ao mesmo tempo, o faz descobrir o *nada* que separa sua livre significação do objeto humanizado (transformado em “essência”).

Como o homem *não é* (o para-si é seu próprio nada, pois ele não pode coincidir consigo mesmo⁵⁴⁶), ele se sustenta por uma perpétua contingência⁵⁴⁷ e por uma relação a si que é pura ausência: não há qualquer tipo de identidade⁵⁴⁸. Assim, é no plano da ação que o objeto significado revela a dimensão dos “possíveis” e não uma condição determinante que emanaria do próprio objeto ou de uma significação *a priori* em que sua essência precederia sua existência. Por exemplo,

O despertador que toca de manhã remete à possibilidade de ir ao trabalho, *minha* possibilidade. Mas captar o chamado do despertador como chamado é levantar-se. Assim, o ato de levantar da cama é tranquilizador, porque evita a pergunta: “Será que o trabalho é *minha* possibilidade?” – e, em consequência, não me deixa em condições de captar a possibilidade do quietismo, da recusa ao trabalho e, em última instância, da morte e da negação do mundo. Em resumo, na medida em que apreender o sentido da

⁵⁴⁴ CM, p. 58.

⁵⁴⁵ IF, I [1971], p. 615.

⁵⁴⁶ EN, p. 114.

⁵⁴⁷ EN, p. 119.

⁵⁴⁸ EN, p. 125.

campanha do despertador já é ficar de pé a seu chamado, tal apreensão me protege contra a angustiante intuição de que eu sou – eu e mais ninguém – quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar.⁵⁴⁹

É, portanto, pela ação que o objeto adquire um sentido *universalizante*, de maneira que a exterioridade *orientaria* a liberdade e exigiria do existente um comprometimento – ainda que o sujeito se fizesse *passividade*. A ação, portanto, sempre partirá de uma determinada situação e não há indivíduo que não esteja inserido em situação e é a partir dela que ele compreenderá um *sentido* construído livremente, não apenas *dado*, mas posicionado, escolhido e intencionado diante de si (em vista de um fim) e por um livre transcender de determinados meios: existir é estar mergulhado “no círculo infernal de meios e de fins.”⁵⁵⁰

É aqui que o método de análise regressiva (“*regressiva*, uma vez que partirá do vivido para reencontrar, pouco a pouco, todas as estruturas da *praxis*”)⁵⁵¹ encontraria sua função, isto é, tornar claro os esquemas gerais (estruturas gerais) para apreender uma singularidade em pleno processo de construção de si em situação (na história, em sociedade, na família). “Toda possibilidade singular, de fato, articula-se em um conjunto.”⁵⁵² Ora, apreender um objeto é apreendê-lo tendo como pano de fundo o mundo e, neste aspecto, a *percepção* vai além do objeto considerado, pois se trata de posicioná-lo em meio às significações que o contexto lhe atribui, ou ainda, é o ato de apreender o objeto “a partir da totalidade absoluta de todos os existentes, pois meu ser primeiro é ser-no-mundo.”⁵⁵³ É nesse aspecto que uma estrutura singular somente é interpretada à luz da coletividade (dimensão sócio-material, família, sociedade) e para além dela (transcendência). Em consequência, a linguagem (pela fala) é livre projeto:

Reencontramos aqui, simplesmente, a característica original de toda situação: é por seu próprio transcender do dado como tal (o aparelho linguístico) que o livre projeto da frase faz surgir o dado como *este dado* (estas leis de sintaxe e de pronúncia dialetal). Mas o livre projeto da frase é precisamente o propósito de assumir *este dado-aqui*; ele não é uma assunção qualquer, mas o apontar de um fim ainda não existente através de meios existentes, aos quais confere justamente seu sentido de meio.⁵⁵⁴

⁵⁴⁹ EN, p. 72.

⁵⁵⁰ IF, III [1972], p. 167.

⁵⁵¹ CRD, p. 134.

⁵⁵² EN, p. 505.

⁵⁵³ EN, p. 505.

⁵⁵⁴ EN, p. 563.

Toda situação e toda forma de técnica coletiva encontrarão sua existência por um sujeito – ou por uma coletividade humana qualquer – que é transcendência temporal pela estrutura nadificadora da temporalidade. A temporalização do para-si como nadificação e a apreensão negativa que sustenta a relação da consciência consigo mesma (relação a si) e com o ser (recoo nadificador diante das coisas no mundo) são inseparáveis. A situação, seja ela qual for, e as técnicas coletivas não podem constituir-se com uma totalidade acabada, pois a livre interiorização de um condicionamento dar-se-á pela “livre determinação do existente pelo ainda-não-existente e do ainda-não-existente pelo existente.”⁵⁵⁵ As técnicas coletivas e os esquemas de apreensão e interpretação do mundo (universais) existem na medida em que são interiorizados, negados ou sustentados por um ser (singularidade concreta) que é liberdade. Em suma, toda situação “contém e sustenta estruturas abstratas e universais, mas ela deverá ser compreendida como a *fisionomia singular* que o mundo nos oferece, como nossa oportunidade única e pessoal”⁵⁵⁶

Logo, a coletividade jamais será capaz de instaurar “verdades eternas e imutáveis”, ainda que se conceba que a espécie humana não seja “apenas uma abundância irracional e contingente de escolhas individuais, às quais nenhuma lei poderia ser atribuída.”⁵⁵⁷ Todavia, as leis, as técnicas de apreensão da realidade existem, orientam liberdades em um mundo estruturado, institucionalizado e habitado por *coisas* e em sua absoluta riqueza (coeficiente de adversidade e utensilidade). Ora, a liberdade e as escolhas não se desvelam sob o pano de fundo dessa “realidade antropomorfizada”? Por consequência, nenhuma lei, esquema ou técnica encontrarão sua *verdade* por revelação divina, mas como *praxis* histórica. É comprometido e de alguma maneira engajado nessa “imprevisibilidade e adversidade do entorno”⁵⁵⁸ e inserido em um pluralidade de consciências (projetos, liberdades) que a existência se produzirá como “singularidade concreta” (irreduzível) – é o mundo como oportunidade única e pessoal da produção de si.

Se um contexto (ou situação) histórico é capaz de fornecer um conjunto de técnicas e esquemas definidos que condicionam a ação humana (de uma singularidade ou de uma coletividade), tais técnicas e esquemas nunca deverão ser apreendidos como Leis Naturais

⁵⁵⁵ EN, p. 563.

⁵⁵⁶ EN, p. 595.

⁵⁵⁷ EN, p. 564.

⁵⁵⁸ Cf. EN, p. 554.

eternas e imutáveis. Há o conjunto de relações abstratas que constituem o grupo, mas, por outro lado, as relações universais e abstratas encontram sua base e sustentação pela livre escolha individual daqueles que participam dessas coletividades. O homem

não se constitui como si mesmo a partir de uma essência de homem dada *a priori*; mas, ao contrário, é no esforço para se escolher como si pessoal que o para-si mantém em existência certas características sociais e abstratas que fazem dele *um homem*; e as conexões necessárias que acompanham os elementos da essência do homem somente aparecem sobre o fundamento de uma livre escolha: nesse sentido cada para-si é responsável em seu ser pela existência de uma espécie humana.⁵⁵⁹

Só há escolha e produção de si por uma existência que é transcendência das significações (dos *dados*) que vêm ao mundo por outros para-sis: o sentido das coisas no mundo reflete no sujeito o constante perigo da alienação (perigo este que se dá a partir de condições sociais reais, de problemas reais e por relações concretas): é preciso pensar “a *praxis* individual, sempre inseparável do meio constituído por ela, que a condiciona e a aliena”.⁵⁶⁰

A Alienação é um modo de relação do sujeito com a sociedade e consigo, é o sujeito concreto vivendo-entre-outras-consciências e relacionando-se, constantemente, consigo, com o outro e com o mundo para que possa produzir-se como *pessoa*. Sua existência, deste modo, manifesta-se a partir (e para além) de Instituições, de Sistemas de valores vigentes, em meio a uma política consolidada, mergulhada na matéria humanizada (trabalhada) e em condições sociais previamente estabelecidas. São, portanto, “relações entre homens na medida em que se estabelecem em *instituições* e se fazem viver institucionalmente”⁵⁶¹, relações pelas quais o homem se dá como *produtor* e “*produzido*”, ou melhor, como *condicionado* em e a partir de seu entorno – afinal, “o modo de relação da matéria trabalhada com o agente é [...] o imperativo”⁵⁶², e isso por um sujeito que “se objetiva e se aliena na História. Mas esta nunca é alheia ao homem, posto que é seu próprio produto”.⁵⁶³ “Dentro deste ‘horizonte’ Sartre jamais deixou de reivindicar a vigência da liberdade individual”.⁵⁶⁴ Mas a questão aqui exige cuidados.

⁵⁵⁹ EN, p. 564.

⁵⁶⁰ CRD, p. 178.

⁵⁶¹ IF, III [1972], p. 47.

⁵⁶² IF, III [1972], p. 47.

⁵⁶³ LINDO, Augusto Pérez. *Acción e Inercia Social en el existencialismo dialéctico de J. P. Sartre*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 46.

⁵⁶⁴ Ibidem, p. 48.

Há, neste contexto, a problemática (uma questão antropológica, já que o mundo se fundamenta pela relação entre homens) da ligação do *cogito* com o *objeto* (seja o objeto de reflexão ou a matéria humanizada), isto é, da total (e aparente) independência do objeto produzido daquele que o produziu, de maneira que haja uma separação absoluta do produto de seu criador – separação esta em que o homem se subordina ao objeto (o homem como *inessencial* na presença do objeto, dele independente, como um *essencial*). A pessoa surge de tal modo em meio a uma dimensão sócio-material ou de ideias, conceitos, verdades, valores e discursos já definidos por um agrupamento humano anterior, que a própria temporalização (originária) realiza-se em um mundo definido temporalmente: é a simultaneidade das diversas temporalizações. Ora, a alienação se insere no fenômeno humano quando aquilo o que o homem produz ganha existência autônoma e independente, em que o *produto* (Ego, caráter, sócio-materialidade) qualifica-se como *essencial* na presença do homem (*praxis*, agente) qualificado como *inessencial* (o homem-criador passa a ser homem-criatura em um mundo *natural* e não humano). Como afirma Adam Schaff, é

O domínio da realidade sobre o homem, da realidade que escapou ao seu domínio, rouba-lhe a sua humanidade, limita o desenvolvimento da sua personalidade, faz do homem um acréscimo para o mundo das coisas: da máquina, do aparelho burocrático do Estado [tecnologias de poder com a finalidade de administrar o homem], etc.⁵⁶⁵

Este homem, convertido em objeto dentre outros objetos no mundo (na temporalidade Histórica) reflete uma realidade “desumanizada”, de maneira que o processo de produção de si do sujeito inserido em situação (Estado, família, nação, cidade, classe, tradição) se realize a partir de uma *relação mágica* com a exterioridade, onde o entorno adquire uma existência autônoma e aparentemente independente das escolhas dos indivíduos, de modo que a prioridade aqui se inverta: falar-se-á da autonomia do mundo socialmente organizado e do indivíduo que a ele, passivamente, se subordina. É claro que somente há a dimensão mágica do mundo porque a consciência o vivencia como tal (a consciência perceptiva), ou seja, a vivência do mundo enquanto mágico dá-se como ligação imediata entre o objeto (percebido) e sujeito (centro de referência sensível). Enquanto um ser inserido no mundo, dele

⁵⁶⁵ SCHAFF, Adam. *O marxismo e o indivíduo*. Trad. de H. Mendes da Silva. RJ: Civilização Brasileira, 1967, p. 177.

vivemos e suportamos o seu significado e é com a nossa própria carne que o construímos [...]. A consciência, mergulhada nesse mundo mágico, arrasta consigo o corpo para esse mundo, na medida em que o corpo é crença. A consciência acredita nessa crença.⁵⁶⁶

Mas, nesse aspecto, tratar-se-ia de conceber e impor um *limite* à liberdade?

Não no sentido de uma liberdade *determinada* ou *fora-do-mundo* (portanto, de uma liberdade mítica), mas na medida em que o sujeito se exterioriza segundo uma existência que se produz a partir de um viver-entre-outras-consciências-situadas (e como ser-para-outro) e na presença de um mundo significado e estruturado socialmente e historicamente. É um manifestar-se como “*presença*” diante do *dado* (uma temporalização original que se historializa tornando a história possível⁵⁶⁷) e é por ela que o sujeito se temporaliza a partir do *dado* como possibilidade de transcendê-lo (um “mundo transcendente que se aloja no porvir infinito da indiferença anti-histórica”⁵⁶⁸): a história é originalmente contingência (a história como liberdade e criação).⁵⁶⁹ É claro que não há uma temporalidade anterior à História (Sartre não cairia nesse erro), mas um movimento de temporalização do para-si que revela um sujeito que se temporaliza a partir de uma *condição* qualquer, isto é, *dentro* do mundo (*dado*, situação, História, valores, entorno). Mas há uma condição insuperável que é inerente à estrutura do para-si, isto é, um lançar-se ao mundo sob o fundamento de uma *temporalização original* que possibilita e viabiliza a própria produção da História: não há repouso, identidade, pois o para-si é *desejo de ser* e *negação interna* (“a negação interna é um nexos ontológico concreto”⁵⁷⁰) do ser do objeto (intencionalmente visado) que ele não é, ao mesmo tempo em que está condenado a exteriorizar-se no mundo de alguma maneira.

É assim que o para-si se realiza em sua plena liberdade e (in)determinação (pura gratuidade situada) e, enquanto uma *negação interna* que remete a uma *negação externa*, ele está perpetuamente em questão em seu ser como não sendo o ser que *intenciona* (que *deseja*) – isto também pelo fundamento da nadificação do “reflexo-refletidor”, que, por uma

⁵⁶⁶ ETE, p. 59. Ou ainda: “O corpo não poderia aparecer, de fato, sem sustentar, com a totalidade daquilo o que é, relações significantes.” (EN, p. 385).

⁵⁶⁷ Cf. EN, p. 322.

⁵⁶⁸ EN, p. 205.

⁵⁶⁹ Cf. QM, p. 64.

⁵⁷⁰ EN, p. 212. No caso, o para-si encontra-se esmagado por aquilo o que nega e toda relação *mágica* ou *fascinada* que ele estabelece com o objeto que intenciona “jamais se dá como *fusão*. Porque a condição para

relação mágica da consciência com o objeto, o refletidor *identifica-se* (falsamente) com o refletido (é “a passagem do mundo a um tipo de existência mágica”)⁵⁷¹. A inserção do sujeito, desde seu nascimento, entre outras consciências e na presença de uma multiplicidade de “istos”, dá-se pela condição insuperável de uma consciência que se realiza como *não sendo* este ou aquele *isto* no mundo (*relação negativa*). Enfim, o *dado* revela a consciência como um *absoluto*, ao mesmo tempo em que a insere no mundo. É sob esse pano de fundo que a liberdade em Sartre deve ser pensada:

Eu penso que efetivamente uma teoria da liberdade que não explica ao mesmo tempo o que são as alienações, em qual medida a liberdade pode se deixar manipular, desviar, voltar-se contra si; tal teoria pode, muito cruelmente, enganar qualquer um que não compreende tudo aquilo o que ela implica e que crê que a liberdade está em todo lugar.⁵⁷²

A liberdade somente pode ser exercida em situação e o homem é livre apenas em um mundo contextualizado, significado, dotado de sentido e valor: “é *nesse mundo* que o para-si deve ser livre, é levando em conta essas circunstâncias – e não *ad libitum* – que ele deve escolher-se.”⁵⁷³ O sujeito não apenas vai escolher-se, mas também vai engajar-se numa relação de (re)conhecimento com o outro (*outro-sujeito*) ou irá simplesmente apreendê-lo como objeto (*outro-objeto*). O aparecimento do outro é fundamental no movimento de significação do mundo, visto que o sujeito se vivencia como objeto (ato reflexivo) em situação e sob o olhar do outro. O transcender esse outro, si mesmo e o mundo rumo aos fins que se deseja realizar não poderá mais ser compreendido apenas como um ato de livre transcendência do *dado*, mas, enquanto mergulhado e comprometido com um mundo significado também por outras existências, cada conduta do sujeito agente implicará em uma diversidade de condutas significantes e exteriorizadas destas outras existências *nesse mundo* – afinal, “Há olhos por toda a parte e, atrás desses olhos, consciências.”⁵⁷⁴

Ora, assim sendo, a História “*identifica-se*” com o movimento de exteriorização do homem no mundo entre outras consciências, em que o indivíduo humano é liberdade de escolha ao mesmo tempo em que a História condiciona as escolhas pelas quais ele se engaja

que haja fascinação é que o objeto se destaque com relevo absoluto sobre um fundo de vazio, isto é, que eu seja precisamente negação imediata do objeto e nada mais que isso.” (EN, p. 213).

⁵⁷¹ EN, p. 335.

⁵⁷² S, X, p. 223.

⁵⁷³ EN, p. 565.

na realidade (eis aí o problema dos esquemas explicativos tomarem-se um *sistema de referência* ao indivíduo ou à sociedade, alienando o sujeito que nela se produz). Todavia, por mais que se produza um sistema de referência que queira dar conta dos mistérios do fenômeno humano (dar-lhe uma essência, uma Natureza Universal e imutável ou estabelecer um determinismo biológico ou histórico), tratar-se-á de recuperar a *autonomia* do indivíduo em relação a tais sistemas. Não se pode, por exemplo, transformar “o proletariado em espécie zoológica”⁵⁷⁵, isto é, considerar os membros de um agrupamento qualquer como produtos passivos de fatores universais: seria a instauração de uma “solidão sem esperança e sempre repetida”.⁵⁷⁶ Diante disto, há que se refletir um pouco mais sobre o sujeito agente na presença deste mundo condicionante.

Deve-se resgatar, com isso, a ideia de que toda ação, conduta ou comportamento são atos significantes⁵⁷⁷ e objetificados como *dados* (em-sis) no mundo, em que o objeto significado (a matéria humanizada) indicará condutas e fins a serem realizados: “o para-si se lança em um mundo no qual as condutas-objetos designam fins.”⁵⁷⁸ Abandonado em meio à complexidade destes *dados* e *fins* – previamente estabelecidos pelo outro, pela sociedade ou pela família, por exemplo –, o homem os apresenta para si mesmo e posiciona-os diante de si, caracterizando sua existência como um *livre projetar-se a dados* e fins: é o homem constituindo-se como *singularidade concreta* no mundo. É assim que as técnicas surgem frente o olhar humano, ou seja, pelo exercício da liberdade o indivíduo (singularidade concreta e irreduzível) posiciona os *dados* e o *outro* sob o fundo do mundo e pela mediação de sua ação concreta significada a partir de *seus* fins. O mundo está marcado por uma pluralidade de fins e as técnicas apenas surgem pelo ato de posicionar o projeto livre do outro (o seu vivido *exteriorizado* e objetificado) e ao constituí-lo como mediação técnica entre o sujeito e a realidade.

O para-si *faz surgir* as técnicas no mundo como *condutas do outro* enquanto *transcendência-transcendida*, uma vez que toma posição em

⁵⁷⁴ Baudelaire, p. 138.

⁵⁷⁵ S, VI, p. 140.

⁵⁷⁶ S, VI, p. 140.

⁵⁷⁷ “O homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significativo, já que nunca se pode compreender o menor dos seus gestos sem superar o presente pelo futuro e explicá-lo pelo futuro. E, além do mais, um criador de signos, na medida em que, sempre adiante de si mesmo, ele utiliza certos objetos para designar outros objetos, ausentes ou futuros.” (QM, p. 96).

⁵⁷⁸ EN, p. 565.

relação ao outro. É nesse momento, e somente nele, que aparecem no mundo burgueses e proletários, franceses e alemães – homens, enfim.⁵⁷⁹

O Estado, por exemplo, constitui-se por uma estrutura de leis, normas e regras universais (abstratas) que visam o exercício do seu poder sobre toda a comunidade: “o Estado pode ser visado como o destino de cada cidadão [e] o conjunto atomizado dos cidadãos [...] aparece como o destino do Estado”.⁵⁸⁰ Embora universal, o poder estatal enquanto técnica tem uma estrutura enraizada nos indivíduos (na singularidade concreta) e em suas relações mais próximas (marido/mulher, pai/filho, professor/aluno, gerente/funcionário). Essas relações, por sua vez, caracterizam-se como vínculos de poder por meio de práticas uniformizantes, massificadoras e criadoras de identidades⁵⁸¹ – o poder é coextensivo ao corpo social –, mas elas só se constituem como tais (produção capitalista, casamento, família, comportamento sexual) a partir das vivências exteriorizadas e objetificadas de cada singularidade. A partir das condutas concretas com o outro, do *fazer* concreto definindo-se a partir de um projeto singular (ser um bom profissional, constituir família, relacionar-se com uma pessoa do sexo oposto, ser monogâmico), o poder estatal enquanto técnica encontra sua força e seu fundamento. O indivíduo é condicionado por estas relações de força, mas ao mesmo tempo em que as condiciona. Agir é posicionar-se diante das condutas concretas do outro, negando-as, reafirmando-as ou reproduzindo-as. “Logo, o para-si é responsável pelo fato de que as condutas do outro se revelem no mundo como técnicas.”⁵⁸² O *vivido* (projeto livre) exteriorizado converte-se em técnica e esta, ao ser interiorizada e exteriorizada por relações concretas entre sujeitos, faz com que haja um *fora* (contexto, situação) pré-estabelecido: é o sujeito (absoluto) fazendo-se em um mundo absolutamente pleno.

No fundo, trata-se de um problema em que a pluralidade de consciências, neste contexto de estruturas de poder, permanece *serial*: a consciência de si dá-se sob o fundamento de relações de reificação (“na série, cada um é condicionado por todos os

⁵⁷⁹ EN, p. 566.

⁵⁸⁰ CRD, p. 245.

⁵⁸¹ Se há Governo, necessariamente, há a existência de instituições. Os procedimentos burocráticos, legislativos e organizacionais, as reflexões, as táticas e os cálculos executados por um Governo viabilizam uma forma de poder voltado sobre a massa populacional que, por sua vez, orienta liberdades. Na CRD, escreve Sartre: “as massas ‘atomizadas’, pela falta de ligação política, são *materializadas* pelas forças de massificação.” (CRD, p. 243).

⁵⁸² EN, p. 566.

outros, mas *externamente*⁵⁸³). As Instituições, por exemplo, são estruturas (com objetivos sociais) que produzem leis que prescrevem um dever-ser (imperativos, valores, condutas, leis) e definem sanções. Desta forma, o grupo, no nível da organização, “se produz a si mesmo sob a forma de um *grupo institucionalizado*: isso significa que ‘os órgãos’, funções e poder vão se transformar em instituições”⁵⁸⁴ – é neste contexto que, observa Sartre, o sujeito converte-se em um “indivíduo institucional”. Nessas relações humanas “institucionalizadas”, por consequência, constitui-se uma “totalização objetiva do tempo vivido” (uma exterioridade interiorizada como *vivência* e produzindo um campo prático), em que

A duração aparece, então, como objeto material, como mediação entre dois atos que se determinam um ao outro em sua interioridade, ela pode ser definida pela tradição, pela lei e, sendo assim, a homogeneidade dos instantes encobre a heterogeneidade da situação.⁵⁸⁵

Mas é preciso resgatar aqui a ideia de que todo este universo de determinações externas (aparentemente homogêneas) refletem a presença de um sujeito que é “interioridade” e “*praxis*” diante deste “dever-ser” que pesa sobre ele: “os homens estão ligados entre si por *relações de interioridade*”⁵⁸⁶ e ele “só se torna *coisa* para o outro e para si mesmo na medida em que, antes de tudo, é posto pela própria *praxis* como liberdade humana.”⁵⁸⁷ Ora, tornar-se um “sujeito de interioridade” é, mais uma vez, inserir nesta dinâmica do “visar o passado” (o passado como modelo normativo de um dever-ser) a temporalidade originária do para-si enquanto um existente que “é o que não é e não é o que é”. A partir disso, o processo da criação de si somente realiza-se pelo sujeito agente na medida em que se encontra inserido (comprometido) em um mundo absolutamente estruturado: “o agente prático é transparente a si, como unidade unificante de si mesmo e do seu entorno.”⁵⁸⁸

Sartre oferece ao leitor um claro exemplo deste processo de subjetivação que se dá como escolha absoluta realizando-se neste mundo compreendido como absolutamente

⁵⁸³ IF, II [1971], p. 816.

⁵⁸⁴ CRD, p. 573.

⁵⁸⁵ CRD, p. 188.

⁵⁸⁶ CRD, p. 191.

⁵⁸⁷ CRD, p. 190.

⁵⁸⁸ CRD, p. 150.

pleno: “Descartes é um absoluto desfrutando de uma data absoluta e perfeitamente impensável em outra data, pois ele fez sua data fazendo-se a si mesmo.”⁵⁸⁹ O sujeito não se produz a partir de uma entidade subjetiva *a priori* (Deus, Razão, Espírito, Ideia), mas é historializando-se na superfície de uma “História em curso” que é, ao mesmo tempo, plenitude, movimento, devir, contingência e mutabilidade: “‘em curso’, porque o Espírito objetivo se renova”.⁵⁹⁰ O processo da construção de si, sob o pano de fundo de uma totalização em curso, não fará do sujeito uma *totalidade totalizada*, pois o para-si é sempre *presença a si* e *presença* diante de um determinado estado (movente) do mundo: “essa totalização não pode ser senão uma aventura singular em condições singulares e [...] ela produz os universais que a iluminam e ela os *singulariza*, interiorizando-os”.⁵⁹¹ Toda totalidade da temporalização “nunca é acabada, ela é totalidade que se nega e foge, é desprendimento de si na unidade de um mesmo surgimento, totalidade inapreensível que, no momento em que ela se dá, já está para além desse dom de si.”⁵⁹² No processo da produção de si a consciência temporaliza-se como totalidade, mas enquanto é para si mesma sua própria incompletude: não há qualquer tipo de identidade.

É assim que o sujeito, engajado neste mundo *datado*, mergulha na contingência e nas resistências de seu entorno, construindo sua subjetividade enquanto historicidade, de modo que toda “historicidade e este ser no mundo e esse circuito de ipseidade, o para-si que sou, vive tudo isso à maneira do desdobramento reflexivo.”⁵⁹³ Pela reflexão o sujeito – que é presença a si – realiza um duplo movimento ao produzir-se: a interiorização e a objetivação. Somente é possível experienciar-se como ser de desejo sexual, por exemplo – seja qual for sua forma exteriorizada –, no devir temporalizado, como presença a si de sentimentos, sensações e ideias constituídas pelo fluxo concreto de um projeto de si ou, como diz Sartre, “pela sucessão de *atos* psíquicos, *atos* da consciência”⁵⁹⁴, enfim, como realidade e enquanto relações concretas entre homens. Historializar-se é constituir-se como um *si* enquanto puro devir assumindo livremente seu passado sem que se justifique ou fundamente sua existência pela mediação de estados ou conteúdos da consciência: a existência caracteriza-se com um ser que não é aquilo o que é e é aquilo o que não é. “Os

⁵⁸⁹ EN, p. 567.

⁵⁹⁰ IF, III [1972], p. 56.

⁵⁹¹ CRD, p. 140.

⁵⁹² EN, p. 84.

⁵⁹³ EN, p. 188.

deveres, os ritos, as obrigações precisas e limitadas desapareceram de uma só vez. Injustificado, injustificável, ele faz, bruscamente, a experiência de sua terrível liberdade.”⁵⁹⁵

É por um mundo *datado* (plenitude de ser e totalidade evanescente) que o indivíduo se apreende como totalidade destotalizada e é também por ele que toda subjetividade se faz possível.

Assim, o fenômeno primordial do ser no mundo é a relação originária entre a totalidade do em-si, ou mundo, e minha própria totalidade destotalizada: escolho-me integralmente no mundo integral. E, assim como venho *do* mundo a um “isto” em particular, venho de mim mesmo como totalidade destotalizada, ao esboço de uma de minhas possibilidades singulares, posto que só posso captar um “isto” em particular sobre o fundo de mundo por ocasião de um projeto particular de mim mesmo. Mas, nesse caso, assim como não posso captar tal “isto” salvo sobre fundo de mundo, transcendendo-o rumo a tal ou qual possibilidade, também não posso projetar-me para-além do “isto”, rumo a tal ou qual possibilidade, salvo sobre fundo de minha última e total possibilidade. Assim, minha última e total possibilidade, enquanto integração originária de todos os meus possíveis singulares, e o mundo, enquanto totalidade que vem aos existentes pelo meu surgimento no ser, são duas noções rigorosamente correlatas.⁵⁹⁶

Escolhe-se a si mesmo no mundo ao mesmo tempo em que se descobre o mundo, ou melhor, escolher a significação do mundo é escolher a si mesmo: “o movimento significativo [...] é em si mesmo projeto.”⁵⁹⁷ O sujeito, ao negar-se ou afirmar-se como “ser sexual”, por exemplo, faz surgir uma dimensão de sua subjetividade no mundo produzindo-a em uma situação *datada* rumo aos *possíveis* que constituem seu ser-no-mundo. As coisas significadas, dotadas de sentido e valor refletem as escolhas singulares e a imagem (o ser) que o sujeito produz de si. É neste aspecto que a consciência é escolha, engajamento, liberdade e responsabilidade por uma existência que é a totalidade de seus empreendimentos.

O para-si é a totalidade (em aberto) de suas temporalizações, é a “unidade do drama”⁵⁹⁸ da aventura do *existir* (do processo da construção de si), de maneira que cada conduta seja considerada, ao mesmo tempo, em relação ao sujeito enquanto “totalidade

⁵⁹⁴ EN, p. 194.

⁵⁹⁵ Baudelaire, p. 52.

⁵⁹⁶ EN, p. 505.

⁵⁹⁷ QM, p. 106.

⁵⁹⁸ CRD, II, p. 266.

orgânica” (o conjunto de significações que constitui a *pessoa*) e como “encarnação” do mundo (a totalidade livre do organismo prático à luz de *suas* encarnações). É nesse contexto que a sexualidade do indivíduo pode ser compreendida a partir do “peso” (violência) de suas determinações (de sua história, das estruturas do dever-ser da sociedade) e como movimento de interiorização desses imperativos “*pelo corpo em sua materialidade* [o sexo como forma de *incorporação*]”.⁵⁹⁹ Este “peso” se dá pela significação prática do entorno produzindo-se *caralmente* no existente pelo processo de interiorização (no caso, pela “penetração dos imperativos” a partir do outro) e, mais especificamente, pela “fascinação” das relações parentais – pai-filho, mãe-filho. Ora, afirma Sartre, diante desse modo de encarnação,

Se o analista intervém, será precisamente para realizar a descompressão [a superação da relação *fascinada* com o outro] e para explicitar como conjunto sinteticamente ligado de significações transcendentais aquilo que realizam plenamente e obscuramente as condutas sexuais.⁶⁰⁰

A vivência conflituosa dos imperativos exteriorizar-se-á pelas perturbações do corpo à luz do desejo (este, conduzindo aquele, sob uma relação conflituosa) e sustentar-se-á pela manifestação prática de um entorno (interdições, valores, padrões de comportamento) que, por sua vez, será “encarnado” e “incorporado” pelo sujeito e exteriorizado por suas “condutas carnis” – o que implica na construção de relações concretas com o Outro (que aceitará, incluirá ou excluirá esse sujeito agente do grupo: “o grupo deve constituir sua *praxis* comum pela *praxis* individual dos agentes que o compõem”⁶⁰¹). De um lado, trata-se da *praxis* sexual como forma de interiorização-exteriorização (incorporação) do dever-ser de uma coletividade; de outra parte, fala-se da ação violenta exercida sobre o corpo e sobre o ritmo orgânico do sujeito ao impor-lhe determinadas condutas (uma forma de *castração*⁶⁰²). É a partir desse contexto e compreendendo-se o homem como um “universal-singular”⁶⁰³ que Sartre fará suas análises em torno da sexualidade.

A motivação fundamental do filósofo é a de superar a passividade radical do psíquico

⁵⁹⁹ CRD, II, p. 266.

⁶⁰⁰ CRD, II, p. 267.

⁶⁰¹ CRD, p. 154.

⁶⁰² Cf. CRD, II, p. 268.

⁶⁰³ Cf. IF, I [1971], p. 07.

(ou da inerte determinação do psicológico)⁶⁰⁴ substituindo-a pela noção de “condutas passivas” e na defesa de um organismo prático: “o organismo permanece definido por uma relação com o futuro”⁶⁰⁵ – é o homem como projeto. Sendo assim, a “passividade” (impotência), “a alienação, o prático-inerte, as séries, os grupos, as classes, os componentes da História, o trabalho, a *praxis* individual e comum, ele viveu, vive tudo isso na interioridade”⁶⁰⁶ e enquanto encarnação (uma postura, uma conduta assumida frente à realidade circunvizinha) do coeficiente de adversidade da realidade antropomorfizada e sob o ponto de vista da “indeterminação”. O para-si, deste modo, não pode ser reduzido a um estado qualquer de “indiferença” na presença das determinações e da vida imposta pelas estruturas, sobretudo no plano da sexualidade (das condutas sexuais encarnadas). Em outras palavras, é a relação carnal constituindo-se por uma mediação institucionalizada e socializada. Em suma, “o problema da vida sexual está implicitamente presente (como possibilidade *da incorporação*)”⁶⁰⁷, não como uma questão referente a um caráter inato (ou por estruturas cerebrais biologicamente determinadas), mas definido a partir dos diferentes meios e grupos que compõem a sociedade (instituindo também um campo de possibilidades, um campo prático previamente determinado pela coletividade) – eis a conduta sexual situada no conjunto social.

Por consequência, é

Sobre o plano da *praxis* total que caracteriza o indivíduo e o mobiliza sempre por completo, não importa o que faça [...], no próprio nível do social, das opções éticas e das relações com as instituições [que] o sexo está presente como determinação sintética em interioridade e como relação de imanência recíproca⁶⁰⁸

– trata-se da constituição do corpo-*praxis*, mediado pelas estruturas objetivantes, em *corpo carnal*: é a disposição do indivíduo “carnal” em suas relações de reciprocidade à luz da conjuntura histórica e do Olhar do Outro (ambos produzindo o “campo dos possíveis” para a “conduta sexual” do corpo-*praxis*). No universo teórico de EN, é a *possibilidade* desse para-si

⁶⁰⁴ Ou, poder-se-ia dizer, contra uma psicologia com o caráter de “um certo cientificismo purista ou um fetichismo da ciência que [desvaloriza] a psicologia em nome do objetivismo e que, na luta contra o idealismo, [caia] no mecanicismo.” (BLEGER, José. *Psicoanálisis y dialéctica materialista: Estudios sobre la Estructura Del Psicoanálisis*. Buenos Aires: PAIDÓS, 1958, p. 121).

⁶⁰⁵ CRD, II, p. 268.

⁶⁰⁶ CRD, p. 142.

⁶⁰⁷ CRD, II, p. 270.

projetada pela realidade humana como sendo *seu* possível: é o corpo do outro como situação. “O corpo do outro como carne me é imediatamente dado como centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente em torno dele”⁶⁰⁹ – ele traz consigo um universo de relações significantes com o mundo. Por consequência, é estabelecido com o outro uma relação de *fascinação*⁶¹⁰ na tentativa de encarnar (*encarnação*) o corpo do outro.⁶¹¹

Pode-se dizer que toda esta estrutura do sujeito desejante refere-se ao projeto original (iluminado pelo ideal de possessão) manifesto na dimensão da sexualidade enquanto processo de historialização e sob o pano de fundo das “proibições da moral” e dos “tabus da sociedade” – embora a estrutura original do desejo permaneça. A sexualidade aqui se coloca à luz das determinações de uma história individual, isto é, das determinações que cercam a pessoa desde seu nascimento, portanto, no mundo e na presença de outros.⁶¹² Mas, na CRD, II, Sartre acrescenta o fato de que “a carne se torna ato”, facticidade “transcendida rumo a”⁶¹³ e contingência carnal do vivido fazendo-se passividade para agir sobre a passividade. Portanto, para o filósofo, a relação sexual é uma relação de contingência que se produz entre livres organismos e, ao mesmo tempo, como produto de uma sociedade. O indivíduo julga a si mesmo (apreensão e compreensão de si) em e a partir das relações que estabelece com os outros, de modo que a sociedade encontra e sustenta seu universo de valores (condutas, normas, imperativos) em e a partir da livre encarnação das singularidades que a compõe. Afinal, “a relação fundamental dos sexos se define como um campo de possíveis *no interior* dos limites objetivos [relação de produção, as instituições, a *praxis* totalizante, a educação e as tradições]”⁶¹⁴: é o indivíduo sexualmente socializado.

Ora, como quer Jean-Paul Sartre em QM⁶¹⁵, ao se procurar desvelar o fenômeno humano, deve-se evitar a substituição da dimensão da História por uma concepção qualquer de Natureza para, a partir disso, interpretar a sexualidade como uma maneira da pessoa

⁶⁰⁸ CRD, II, p. 270.

⁶⁰⁹ EN, p. 384. Como também aparece em EN, pp. 431 e 433.

⁶¹⁰ Cf. EN, p. 436.

⁶¹¹ Cf. EN, p. 430.

⁶¹² Sobre esse tema, conferir EN, pp. 447 e 448.

⁶¹³ É preciso compreender, com isso, que “O objeto do desejo é uma realidade concreta imediatamente presente” (CRD, II, p. 271) e que, enquanto *relação*, é particularizada em cada caso (o sujeito desejante *encarna* as determinações a seu modo através de *sua* opção totalizante, constituindo a realidade prática ou a estrutura ético-prática de seu *corpo-praxis*).

⁶¹⁴ CRD, II, p. 273.

⁶¹⁵ QM, p. 47.

vivenciar a totalidade de uma condição a partir de sua aventura individual – e não se pode negligenciar a dimensão do concreto, ou seja, a relação social e material do sujeito agente. Esta “negligência” está fadada ao fracasso, pois o processo da construção de si realiza-se por escolhas individuais e concretas – a aventura humana não é uma abstração. Portanto, para Sartre, a escolha que um sujeito faz de si é sempre um ato de escolher-se em situação concreta realizando uma singularidade irreduzível. É a partir do “projeto de si” desta singularidade concreta que se podem desenvolver condições universalizantes, já que sua existência dá-se concretamente no mundo em meio a uma diversidade de consciências partilhando (por afirmação ou por negação) a significação do mundo pela mediação de relações concretas: “a humanidade é uma aventura individual que se passa na dimensão do universal. O individual, que vem a si mesmo sob os traços do universal, é o destino da humanidade.”⁶¹⁶

3. O Imaginário e o momento de recuperação da Subjetividade: A relação Em-si-Para-si e o estatuto ontológico do mundo antropomorfizado

A existência é um empreendimento individual que se faz sob o peso das estruturas dos grupos, de modo que assumir a “aventura” da produção de si implica no ato de apreender-se como *contingente* no seio da *necessidade* (ou, temporalizar-se engajado em uma realidade temporalizada: “totalizar-se significa temporalizar-se”⁶¹⁷). Essa “temporalização” tem como pano de fundo a consciência enquanto *desejo*, lançando-se no mundo e apreendendo-o em imagem (o objeto como correlativo noemático do desejo). É a partir desse contexto que será possível colocar a consciência imaginante como pura espontaneidade e a imagem como ato e criação e isso com a finalidade de se resgatar a *subjetividade* do processo da construção de si desse existente mergulhado em um contexto historicamente definido. Em consequência, toda “escolha de si” revelar-se-á em e a partir de uma unidade espaço-temporal da realidade absolutamente plena (período histórico, técnicas de apreensão do mundo) – é nela que a produção de si remete a outra dimensão do para-si, a saber, o ser-para-o-outro (dimensão social condicionante).

Mostrar-se-á, com isso, que só há subjetividade inserida em um “sistema referencial”, o que torna possível falar da “historialização” como possibilidade de superação

⁶¹⁶ CM, p. 437.

⁶¹⁷ CRD, p. 143.

de um “destino-natureza” (dever-ser/dever-fazer). Mas essa “superação” revelará o homem como aquele que faz a história na mesma medida em que é feito por ela, mas à luz do jogo dialético do “descontínuo no contínuo”, da “*praxis* e da *exis*”, do reflexo-refletidor, do universal-singular, da passividade-ativa (ou atividade-passiva): é pela “determinação do acaso” que a singularidade concreta se apreenderá como tal – eis o movimento do para-si (em relação com o em-si) recuperando-se a si mesmo na dimensão existencial da escolha.

A existência é a realização de um empreendimento individual e, ao mesmo tempo, escolha de um mundo especificado, datado e contextualizado que, por sua vez, estrutura o entorno. O transcender a si mesmo e o mundo significará a superação de uma determinada “condição” concreta ou de um ser concreto existente (temporalizado e temporalizando-se), posto que o sujeito, ao lançar-se no mundo, não poderá encontrar uma *condição (de fato)* para a concretização do seu ideal de fundamentar-se como um em-si-para-si. E não é a subjetividade o movimento de “reconquistar minha própria aventura, assumindo [...] sua contingência original para fundá-la em necessidade, enfim, na medida em que *eu me produzo*”⁶¹⁸ É o projeto fundamental de si que, embora irrealizável, possibilita a existência: a base ontológica da condição humana é a *falta* e o *desejo de ser*.

Esse “desejo” pode ser compreendido a partir da afirmação de que ele somente “se define por seu objeto”⁶¹⁹, isto é, pelo objeto intencionado (tematizado, posicionado), seja ele concreto (especializado *no mundo*) ou abstrato (enquanto objeto de reflexão) – mas surgindo sempre como algo *ausente*. É nesse aspecto que o objeto desejado (apresentando-se em imagem para a consciência desejante) se manifesta como “presença-ausência” (objeto “irreal”) sob o pano de fundo da nadificação do mundo (da coisa desejada) – o objeto aqui é um correlativo noemático do desejo, ou, dito de outra forma, é o desejo fazendo surgir o objeto (irreal) como uma quase-observação (o que constitui uma relação mágica com a coisa imaginada)⁶²⁰. Em outras palavras, “O ato de imaginação [...] é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que

⁶¹⁸ S, IX, p. 159.

⁶¹⁹ CM, p. 564.

⁶²⁰ Cf. a análise de REIMÃO, Cassinao. *Consciência, Dialética e Ética em J.-P. Sartre*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005, p. 121.

desejamos, de modo que dela possamos tomar posse”⁶²¹ – confere-se magicamente “presença” (concreta e real) ao objeto imaginado. Todavia, ele se encontra “isolado” do mundo concreto, mas magicamente presente ao para-si – é por este *analogon* que se apreende o objeto ausente como “presença real”: o

ato imaginador [...] é o de uma consciência que visa um objeto ausente ou inexistente através de uma certa realidade que chamei [...] de *analogon*, e que funciona não como um signo, mas como um símbolo, isto é, como a materialização do objeto visado.⁶²²

É nesse momento da aparição temática do objeto desejado que se pode exercer o ato de se “colocar em questão” a própria natureza desse desejo de plenitude (Ideal da Imaginação).

Ora, para Sartre a imaginação isola o objeto do resto do mundo⁶²³ e pela própria estrutura ontológica do para-si (o recuo nadificador) o sujeito supera toda síntese causal que o reduziria ao “resultado de” alguma coisa (determinismo): a consciência age sobre si para negar-se como totalidade estável (existir é estar condenado, no seio mesmo do desejo de plenitude, à perpétua inserção destotalizante do nada). Se a consciência imaginante desvela-se como pura espontaneidade, o objeto imaginado não pode *agir sobre ela* (não há passividade na consciência): a imagem é *ato* e não uma coisa. Em outras palavras, “a imagem representa aquilo o que [a consciência] deseja”⁶²⁴, mas um desejo que se produz sob a condição de um para-si que está em situação-no-mundo. O pano de fundo aqui é um só: o para-si é presença a si e, enquanto tal, está perpetuamente em questão em seu ser, ou seja, ele é “tema” para si mesmo (presente a si na forma de desejo) no seio de sua *praxis*. Logo, ele é a própria impossibilidade de ser aquilo o que *intenciona* – no caso, é o objeto manifestando-se como um *analogon* ou um objeto de desejo presente na ausência (“o desejo é descrito a partir do ‘*analogon* afetivo’ que engendra”).⁶²⁵ Em suma, trata-se da liberdade surgindo em e pela tematização do objeto, de maneira que o imaginário manifeste-se como *criação* (eis o momento de recuperação da subjetividade)⁶²⁶: “É pela liberdade que podemos *imaginar*, isto é, nadificar e tematizar, ao mesmo tempo, objetos do

⁶²¹ I^{re}, p. 161.

⁶²² IF, II [1971], p. 662.

⁶²³ Cf. NOUDELMANN, François. *Sartre: L’incarnation Imaginaire*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1996, p. 18.

⁶²⁴ GUIGOT, André. *Sartre: Liberté et Histoire*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 56.

⁶²⁵ Ibidem, p. 74.

⁶²⁶ Cf. CM, pp. 564-565.

mundo.”⁶²⁷

O para-si, portanto, é projeto de ser e desejo de ser, é um ser que está perpetuamente em questão em seu ser sob a forma de projeto de ser: “o colocar em questão é o fundamento prático de nosso ser e isso não pode ser suprimido, quaisquer que sejam as respostas”.⁶²⁸ O processo da construção de si de um sujeito dá-se por um fazer-se a si mesmo por meio de um *possível* (enquanto aquilo que falta ao para-si): eis o indivíduo doando-se significado, sentido e valor. Sendo assim, o “para-si se define ontologicamente como *falta de ser*”⁶²⁹, de modo que a “falta também pode exprimir-se perfeitamente em termos de *liberdade*”.⁶³⁰ O sujeito enquanto *falta, desejo de ser e liberdade* é o modo de ser concreto desta descrição ontológica da condição humana. É assim que todo processo de produção de si (projeto de si) dá-se pelas escolhas do sujeito a partir de uma determinada situação e de um contexto historicamente definido (linguagem, economia, política, cultura, sociedade, religião, família, trabalho). Pelas livres escolhas o sujeito historializa-se no mundo apropriando-se de certas técnicas e da matéria humanizada – ou da dimensão da História inserida na matéria por meio de esquemas generalizadores – e é pela mediação delas que ele significa suas condutas.

Como resultado, o mundo é historializado e *marcado* por técnicas que aparecem como objetos no mundo e que poderão ser subjetivados por outras singularidades. Todo projeto de construção de si é historialização, é movimento de livre escolha dentro de um mundo *datado*, situado e contextualizado: é *nesse mundo* que a liberdade é exercida e se depara com as *resistências* da realidade significada. Portanto, o ato reflexivo em que o sujeito se coloca a si mesmo em questão se dá sob *esse mundo* como pano de fundo e, diante disto, pode-se afirmar que exercer a liberdade não significa escolher o contexto histórico em que surge o agente livre, mas sim afirmar que o sujeito é livre ao exercer uma escolha de si no mundo, seja ele qual for: “eu escolherei meus próprios possíveis do conjunto concreto e finito dos possíveis de minha sociedade histórica.”⁶³¹ Afinal, o para-si é o movimento de colocar-se a si mesmo em questão em face do Ser (ele “se desvela a si

⁶²⁷ CDG, p. 167.

⁶²⁸ IF, III [1972], p. 224. Em outras palavras, “a realidade humana é o existente cujo ser está em questão em seu ser. É evidente que este ‘estar-em-questão’ deve ser considerado como uma determinação da *praxis* e que a contestação teórica só intervém na qualidade de momento abstrato do processo total.” (QM, p. 104).

⁶²⁹ EN, p. 610.

⁶³⁰ EN, p. 610.

⁶³¹ CM, p. 342.

mesmo [...] no imediato do perpétuo colocar em questão (*Erlebnis*)⁶³² e movimento de transcendência (ou “A existência como escolha de ser e falta de ser”⁶³³).

O processo de construção de si de um sujeito no fim do século XVIII e de outro indivíduo no início do século XXI implicaria na existência de diferentes realidades de “subjetivação”, pois cada um desses indivíduos encontrar-se-iam inseridos em um contexto de técnicas e de referências teóricas e práticas distintas pelas quais exerceriam suas escolhas e significariam suas condutas concretas (historialização à luz da livre escolha).

Surgindo em um mundo onde Pedro e Paulo falam de certa maneira, pegam a direita quando andam de bicicleta ou dirigem um carro etc., e construindo como objetos significantes essas livres condutas, o para-si faz com que haja um mundo em que *se pega a direita*, em que *se fala francês*, etc.; faz com que as leis internas do ato do outro, que estavam fundamentadas e sustentadas por uma liberdade comprometida em um projeto, convertem-se em regras objetivas de conduta-objeto, e essas regras tornam-se universalmente válidas para toda conduta análoga, enquanto que o suporte das condutas ou agente-objeto torna-se, além disso, *qualquer um*.⁶³⁴

Pedro, por exemplo, historializa-se no contexto do fim do século XVIII, portanto, numa época com técnicas (ciência, tecnologia, economia, teorias, verdades, comportamentos, leis, saberes) específicas de um período datado. Diante deste mundo situado historicamente – que se faz *presença* –, Pedro produz sua subjetividade a partir do recuo nadificador de sua consciência no mundo, isto é, frente a frente das coisas significadas e mergulhada no âmago de uma *plenitude de ser*: é o mundo enquanto tal constituído pelo conjunto das especificidades – saberes e práticas: “todo saber é prático”⁶³⁵ – que compõem seu entorno. O processo da construção de si (ou a escolha de si de Pedro) realiza-se no coração *deste mundo* especificado (enquanto plenitude de ser) e seus projetos, as possibilidades e as técnicas que compõem seu entorno, bem como suas resistências, encontram sua plenitude *neste mundo datado* e não em outro. A escolha de si de Pedro (casado, monogâmico, burguês, protestante, conservador, amante das artes, competente, versátil, comunicativo, fumante) deu-se em e a partir *deste* entorno (residente em Paris no fim do século XVIII), ou seja, “*naquele mundo*; e como foram somente aquilo que

⁶³² CM, p. 494.

⁶³³ CM, p. 484.

⁶³⁴ EN, p. 566.

⁶³⁵ IF, III [1972], p. 310.

escolheram ser, o *foram absolutamente* em um mundo [...] absolutamente pleno.”⁶³⁶

Sartre acrescenta uma observação sobre as técnicas, afirmando que tanto as *materiais* (como o uso de um automóvel, de um avião, de um computador, da televisão) quanto as mais *sutis* (ocupação de um cargo profissional, relação familiar, cargo político, relação professor-aluno ou outros tipos de relações de poder) farão com que a escolha de si de um sujeito dar-se-á em uma unidade espaço-temporal específica de um mundo (*entorno*) absolutamente pleno. O mundo (especificamente Paris) no final do século XVIII onde Pedro encontrava-se oferecia uma infinidade de possibilidades de escolhas para a sua produção de si. Como exemplifica Sartre, “Descartes é aquilo que escolheu ser, é uma escolha absoluta de si a partir de um fundo de conhecimentos e técnicas que tal escolha assume e ilumina ao mesmo tempo.”⁶³⁷ Assim, Pedro, Paulo, Descartes fizeram suas datas (a data, a situação, o entorno ou o contexto como um absoluto vivido) fazendo-se a si mesmos absolutos (irredutíveis) em datas absolutas.

Cada existente cria suas determinações ao significar, *ressignificar*, interiorizar e (re)exteriorizar as técnicas anteriormente estabelecidas sem jamais eliminar o ato criativo e a livre invenção no processo de construção de si. É a criação de fins e o “livre projetar-se a” oferecendo sentido, significado e valor às condições presentes. A ação⁶³⁸, a livre invenção e o ato criativo de um organismo singular, pela mediação das técnicas coletivas, modificam ou reproduzem o entorno e as próprias técnicas em função de determinados fins. As condições materiais dadas encontram seu significado presente por um determinado fim e segundo um determinado projeto. O presente significado somente existe em função de um fim (ou de fins) sustentado pelo livre projeto de um organismo individual ou de um grupo. As técnicas e a dimensão sócio-material, conseqüentemente, não são significadas e não encontram sentido e valor por causas materiais ou em uma origem material determinada mecanicamente ou ainda por condições *a priori* da *psyché* humana, mas sim pela *praxis* na qual o sujeito produz e reproduz sua vida: é o ato de (re)organizar um mundo anteriormente estabelecido. Ora, as técnicas não são verdades inquestionáveis (elas não são *totalidades totalizadas*), pois, pelo ato criativo e pela livre invenção, o sujeito nadifica-se na plenitude de

⁶³⁶ EN, p. 567.

⁶³⁷ EN, p. 567.

⁶³⁸ É preciso salientar que, para Sartre, a ação é “interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade. Agir pela passividade sobre o passivo, que, de uma só vez, torna-se ativo (coeficiente de adversidade). Objetivação do subjetivo.” (CM, p. 56).

ser (em *tal* mundo datado), que é tudo aquilo o que ele pode ser: “é a livre invenção e o futuro que permitem iluminar o presente, é o aperfeiçoamento da técnica com vistas a um fim que permite avaliar o estado da técnica.”⁶³⁹

Posto isso, seria incorreto afirmar que o indivíduo, surgindo em um determinado período histórico e, conseqüentemente, diante de técnicas específicas e determinadas, teria a sua construção de si (suas escolhas de si *no* mundo) empobrecida pelas possibilidades humanas previamente determinadas (saberes, ciência, tecnologias, valores, etc.). Ao contrário, o sujeito se historializa no cerne de uma “plenitude de ser”, no caso, na plenitude de *seu* mundo e de *seu* contexto histórico sob o fundamento de “uma espécie de nada absoluto, impensável e indecifrável”⁶⁴⁰ que “não poderia limitar de forma alguma o para-si que escolhe a si mesmo”⁶⁴¹ – uma “escolha” que se faz enquanto ser-para-o-outro (*olhar*) e em uma realidade coletivizada. Ora, o sujeito apreende a si como objeto, na mesma media em que o outro o posiciona como objeto de reflexão (ele é egoísta, desonesto, hipócrita, falso): seu ser-para-si depende de seu ser-para-outro. A produção de uma subjetividade realiza-se pela apreensão do *olhar* deste outro-objeto (movimento de interiorização, de apropriação da objetivação), um *olhar* que também revela a dimensão social condicionante (constituída pelas *técnicas*) da produção de uma subjetividade.

A objetivação, deve-se ressaltar, não se dá fora do mundo, mas a partir de uma situação: “quando o para-si se afirma em face do outro-objeto, ele descobre, ao mesmo tempo, as *técnicas*. Desde então, ele pode apropriar-se delas, isto é, *interiorizá-las*.”⁶⁴² A técnica é um puro abstrato e, ao ser interiorizada e subjetivada, realiza-se como conduta significativa: seu ponto de partida é a situação, o contexto social, a dimensão sócio-material, o *olhar* do outro fixado na matéria. Contudo, age-se visando um fim e a técnica integra-se à ação pelo livre movimento de transcendência do dado em direção ao fim que se deseja realizar. Por exemplo, “O Feudalismo, enquanto relação técnica de homem a homem, não existe: não passa de um puro abstrato, sustentado e transcendido por milhares de projetos individuais de tal ou qual homem, vassalo em relação a seu senhor.”⁶⁴³

Se toda conduta significativa tem como pano de fundo as técnicas (estruturas

⁶³⁹ EN, p. 567.

⁶⁴⁰ EN, p. 566.

⁶⁴¹ EN, p. 566.

⁶⁴² EN, p. 567.

⁶⁴³ EN, p. 567.

abstratas instaurando *verdades*: valores, normas, leis, padrões de comportamento, tradição, discursos), ao ser exteriorizada encontrará seu fundamento em estruturas abstratas previamente estabelecidas (*naturalizadas*, instituídas) e nelas o existente se fará inessencial pela essencialidade do institucionalizado (as condutas coletivizadas tornando-se imperativos). “A existência do passado o torna uma *tradição* [o passado retomado e ativo: cultura, Espírito objetivo]. Este tipo de ação do passado sobre o presente é *interioridade*”⁶⁴⁴, é, afinal, uma *liberdade orientada* realizando-se na História – agir é engajar-se “em um mundo em perpétua *mudança orientada*”.⁶⁴⁵ A própria materialidade do mundo humanizado estrutura relações entre homens (reciprocidade mediada pela ordem ou pelos imperativos da matéria trabalhada: a “unidade passiva como *ligação material de interioridade* [impõe] um destino comum a homens”⁶⁴⁶). É deste modo que a reciprocidade entre indivíduos “apresenta-se como vínculo fundamental concreto e vivido.”⁶⁴⁷ Mas o objeto produzido, que remete a uma (ou mais) utilização (conduta a ser seguida) padronizada pela sociedade (coletividade, grupo), só existe enquanto prática inerte do sujeito, pois o objeto (*coisa imperativa*) “se impõe ao agente como não *devendo* ser modificado por nenhuma intenção subjetiva”⁶⁴⁸ e dá-se, conseqüentemente, como estrutura inerte a ser reproduzida (é a *situação* estruturada por imperativos e imposto ao homem em uma determinada sociedade).

O existente, portanto, está perpetuamente situado no tempo e no espaço (Pedro, 30 anos, casado, brasileiro, pai, conservador, católico, classe média), mas, enquanto *projeto* (também situado, datado, temporalizado), é transcendência rumo à dimensão concreta (das relações, da matéria humanizada) das estruturas abstratas que compõem tal situação, o período ou o momento histórico no qual ele está inserido: “O fato Histórico torna-se situação.”⁶⁴⁹ O sujeito, existência histórica, está condenado a tomar decisões que fazem de seu ser-no-mundo o reflexo da plenitude de suas escolhas (*ele é suas decisões*) e “não há uma parte dele que possa ser influenciada mecanicamente por sua decisão.”⁶⁵⁰ Sendo *projeto*, toda escolha remete a um futuro que está na perspectiva do passado e doando

⁶⁴⁴ CM, p. 28.

⁶⁴⁵ IF, III [1972], p. 439.

⁶⁴⁶ CRD, p. 246.

⁶⁴⁷ CRD, p. 189.

⁶⁴⁸ IF, III [1972], p. 48.

⁶⁴⁹ CM, p. 45.

⁶⁵⁰ CM, p. 28.

sentido a ele. Todo *vivido* (*Erlebnis*) remete a uma construção de si *desejada*, portanto, sempre retomada e julgada pelo próprio agente (interiorizada) e exteriorizada no mundo fazendo-se objeto de reflexão (ou de apreensão) também para *outro* (para um *olhar* que lhe vem de fora) – decidir sobre si dá-se, do mesmo modo, a partir do *olhar* de outra existência. É inevitável que o *vivido* se transforme em *história-objeto* e passe pelo julgamento do outro.

Julga-se o outro a partir de uma totalidade fechada, isto é, enquanto objeto exteriorizado (cristalizado, fixado, alienado, fetichizado) e não mais como um puro devir. Mas o objeto exteriorizado é julgado em interioridade (subjetivado, interiorizado) e há, por assim dizer, um incessante movimento dialético “interioridade-exterioridade” no qual o próprio ato de julgar encontra-se, ao mesmo tempo, sob o peso da História e para além dela. O *vivido* é História (contexto social, político, econômico, cultural, religioso) pela mediação de julgamentos que são *historialidade* (vivências singulares deste contexto universal): a subjetividade se produz por um perpétuo movimento de *historialidade* e *historização*. O ato de julgar traz consigo um sistema referencial (técnicas, culturas, valores), mas só é *ato* por um sujeito que age visando um futuro que ainda não existe – é, no fundo, o processo de *historialização*. Assim escreve Sartre:

Chamarei historialidade o projeto que o Para-si faz de si mesmo na História: ao decidir dar o golpe de Estado do 18 Brumário, Bonaparte se historializa. E chamarei historização a passagem ao objetivo da historialização. Ela tem como resultado a historicidade ou o pertencer objetivo a uma época.⁶⁵¹

A historização é o movimento de superação de um contexto ou de uma época anterior (pelo sujeito enquanto consciência transcendente) ou, como define Sartre, é a passagem da historialização à historicidade. A liberdade de um indivíduo existe enquanto movimento de livre historialização fazendo-se *destino* para si (um “destino-natureza de ser diante dos valores objetivados”)⁶⁵², mas também a ser reafirmado, reproduzido, negado ou superado por outros homens. O projeto existencial encontra sentido, valor e significado na historicidade (não há sujeito *a-histórico*), isto é, a partir das relações concretas do indivíduo consigo (uma prática de si), com o outro e com o mundo. Mas não se trata de “suprimir o homem desintegrando-o no Universo”⁶⁵³, ao contrário, é preciso compreender que o

⁶⁵¹ VE, p. 117.

⁶⁵² CM, p. 16.

⁶⁵³ CRD, p. 123.

“existente não pode ser assimilado por um sistema de ideias”⁶⁵⁴ e sim a partir da “*insuperável opacidade da experiência vivida.*”⁶⁵⁵

Tais relações concretas exteriorizam-se sempre dentro de um determinado período histórico (este será o ponto de partida de uma retomada de si ou de um voltar-se sobre si), mas, uma vez que é *projeto*, o sentido que lhe é conferido deixa de ser um vivido (ou um vivido concreto) para existir na dimensão de um puro em-si (ideia, conceito, verdade, passado) que será novamente interiorizado para ser exteriorizado no mundo pelo sujeito agente em um perpétuo devir. “Assim, tem-se que se fazer histórico contra a história mistificante, isto é, historializar-se contra a historicidade.”⁶⁵⁶ Todo vivido é interiorização, é movimento em direção a um futuro e exteriorização: jamais se escapará da historicidade. Fazer-se histórico não implica, necessariamente, em passividade, pois é possível negar o instituído, o institucionalizado para superá-los. Ora, negar uma condição é negar visando afirmar um futuro que se quer realizar, portanto, um futuro que não é atemporal ou fora de uma historicidade: só é possível negar uma época a partir dela para, deste modo, instaurar (novos) fins concretos. Deve-se, com isso, resgatar a noção de que toda “*ação histórica é necessariamente parcial.*”⁶⁵⁷ Mas, afinal, o que entender desta afirmação?

Parte-se do pressuposto de que as circunstâncias *orientam* liberdades a ponto de constituir reações semelhantes para uma pluralidade de consciências – é o homem na presença do universal produzindo conceitos, ideias e decidindo acerca de si, do outro e do mundo sob o peso desta universalidade de liberdades orientadas. É, em outras palavras, a ideia fazendo-se *coisa, objeto, realidade exterior*. Em VE⁶⁵⁸, Sartre apresenta ao leitor três estados da *ideia*: 1º) a *verdade*, como coisa do mundo, é projeto de decifração de um em-si à luz de um fim, isto é, da apreensão dos “*istos*” como meios (a ideia implica em uma *praxis*, uma *conduta*) ou uma tematização dos *possíveis*; 2º) é o comportamento absorvendo-se no objeto (é um *vivido*: objetivo e subjetivo complementam-se) e criando-o como tal e 3º) tornando-se ideia (abstrato-concreto-abstrato), ela será (re)absorvida por outro: ela se faz *coisa* (transcendência-transcendida).

Ora, o sentido de uma totalização é esboçado na objetividade e visa a superação das

⁶⁵⁴ QM, p. 19.

⁶⁵⁵ QM, p. 18.

⁶⁵⁶ VE, p. 118.

⁶⁵⁷ CM, p. 30.

⁶⁵⁸ VE, p. 30.

contradições que vão se desvelando no devir histórico; é um *sentido* que se ilumina por essas contradições sob o peso da materialidade. Cada época histórica aponta para um “dever ser/dever fazer” estruturado pelos imperativos interiorizados que, por sua vez, têm sua fonte na materialidade do Espírito objetivo. O Espírito objetivo, por consequência, solicita um campo prático (condutas) que tem correspondência com as estruturas objetivas da sociedade, possibilitando que elas se manifestem como *verdades*. Contudo, “é preciso totalizar e transcender rumo a uma síntese a partir de contradições dadas e que se revelam na contingência.”⁶⁵⁹

Além disso, a História, o contexto e a situação, são sempre retomados por uma existência que é *consciência* (relação Ontologia-História), portanto, configuram-se por “limites” transcendentais, perpetuamente retomados e transcendidos (negados, superados ou reafirmados e reproduzidos): trata-se “de definir o homem como esse agente prático que faz história sob a base de circunstâncias anteriores.”⁶⁶⁰ Para obter um efeito determinado, fixado e plenamente previsível de uma universalidade (agrupamento, coletividade) é preciso conseguir uma resposta mecânica, fixada e determinada das singularidades que a compõe: “O determinismo é tranquilizador: aquele que conhece pelas causas pode agir pelas causas e todo o esforço dos moralistas foi, até aqui, para nos persuadir de que éramos peças montadas que se poderiam governar por pequenos meios.”⁶⁶¹

É necessário, conseqüentemente, supor um movimento de pura inércia da consciência (uma absoluta passividade). Contudo, o que ocorre é o “desejo” de fazer-se pura inércia, uma espécie de “passividade consentida” em que o sujeito se produz passivamente e apreende-se como *inessencial* sob o *peso* da exterioridade (significada, dotada de valor e sentido). Existir é realizar o duplo movimento de um “lançar-se à” para retomar-se como sujeito (nomeado, qualificado, significado, valorado) pelas escolhas que faz de si no mundo. Ao *fazer-se* – portanto, ao *escolher-se* – como tal (monogâmico, heterossexual, conservador, burguês, individualista, consumidor, autoritário, egocêntrico), o sujeito faz a História (institui relações concretas) na medida em que é feito por ela (“o homem, feito pela história, faz a história, na mesma medida em que é feito por ela”⁶⁶²): fazê-la é também trazer a dimensão da não-História, ou ainda, a dimensão do *acaso*. Em outros termos, “o totalizador é sempre,

⁶⁵⁹ IF, III [1972], p. 56.

⁶⁶⁰ IF, III [1972], p. 297.

⁶⁶¹ Baudelaire, p. 39.

⁶⁶² Sartre no Brasil, p. 50. Ou ainda: “o homem faz a História na exata medida em que ela o faz.” (CRD, p. 180).

ao mesmo tempo, o totalizado [...] sob a translucidez da livre *praxis* individual [e sob] o subsolo rochoso da necessidade”.⁶⁶³

Não se pode cair em um dogmatismo anti-histórico ou em estruturas inumanas (é preciso “evitar tanto o relativismo quanto o dogmatismo”⁶⁶⁴), ao contrário, a aventura humana (produzir a história e ser produzido por ela no cerne da contingência) tem como base e fundamento a compreensão prática dos empreendimentos humanos, mas enquanto constituição histórica de grupos e considerando-se o grau de indeterminação no qual eles são produzidos – o que poderia ser chamado de jogo dialético do “descontínuo no contínuo”⁶⁶⁵ ou da “*praxis* e da *exis*”⁶⁶⁶ sob o pano de fundo da (re)exteriorização do passado comum interiorizado.

De fato, a memória, os papéis desempenhados, os sucessos obtidos, etc. Criam uma *exis* particular para certos indivíduos *enquanto membros do grupo*. E já é um primeiro retorno do *Ser*, uma vez que o passado é superado [não existe costume que não seja, ao mesmo tempo, adaptação ao presente a partir do futuro].⁶⁶⁷

Pelo grupo, por exemplo, o indivíduo identifica-se como proletário, branco, heterossexual, monogâmico, brasileiro, etc., mas é exatamente pela mediação dessas “determinações do acaso” (jogo dialético, liberdade orientada, situação, singular-universal) que ele se compreenderá como tal: “O indivíduo orgânico suporta livremente certos sofrimentos esperados para passar ao estatuto de indivíduo comum (ou seja, para ter e exercer poderes práticos)”.⁶⁶⁸ Em outros termos, é sob circunstâncias anteriores (o homem como ser social e historicamente condicionado), assumidas ou negadas, que lhe será possível falar de uma compreensão, de uma percepção ou de uma prática de si: “Mas o acaso é, ao mesmo tempo, aquilo o que me torna compreensível”.⁶⁶⁹

Em outras palavras, pode-se dizer que, pela relação significado-significante, o homem é definido (significado) em seu contexto (coletivizado) e mediado pela liberdade enquanto *destino*, de maneira que as coisas-utensílios de seu entorno o designam como uma *pessoa*

⁶⁶³ CRD, p. 157.

⁶⁶⁴ CRD, p. 668.

⁶⁶⁵ CRD, II, p. 104.

⁶⁶⁶ CRD, II, p. 105.

⁶⁶⁷ CRD, pp. 433 e 346.

⁶⁶⁸ CRD, p. 492.

⁶⁶⁹ CRD, II, p. 456.

pertencente a um contexto antropomorfizado que, por sua vez, o insere em uma determinada época (contexto histórico, social, cultural). No processo da construção de si, ele se apropria singularmente desse entorno segundo uma “relação *real* de totalização interiorizada e de exteriorização retotalizante”.⁶⁷⁰ Relacionar-se com o real, portanto, é mergulhar o existente no contexto de uma totalização histórica (perpetuamente em curso), em que “o macrocosmo [temporalização macrocós mica] pode se encarnar em um microcosmo [micro-temporalização]”⁶⁷¹ – em outros termos, “uma micro-temporalização individual pode exprimir a *sequência histórica no nível de sua particularidade* na irreduzibilidade de seu regime temporal específico.”⁶⁷²

Ora, o homem é condicionado pelas estruturas sociais sob o peso das estruturas do prático-inerte, em que a vida social orienta temporalizações (repetições, estereótipos), mas, sem que se perca de vista que a história é finita do mesmo modo que os homens, que a produzem, são contingentes (finitos, gratuitos) e sem justificativa (acaso, não-saber): “é preciso admitir que a finitude de uma temporalização individual ou micro-orgânica *pode* encarnar a finitude de uma temporalização de um *período histórico*”.⁶⁷³ É preciso, no entanto, também admitir que este condicionamento dialético de duas finitudes pela mediação do prático-inerte tem um período de eficácia, isto é, um período em que a coesão interna dos grupos e dos indivíduos que a compõem se definem pela totalização em curso (sincronia entre a temporalização individual e a temporalização histórica), mas que, pela própria *praxis-processo*, a sincronia converte-se em relação diacrônica com o universal (“as contradições são o motor da História”⁶⁷⁴ e ela se *destotaliza* sem cessar: é o “jogo dialético do contínuo e do descontínuo”⁶⁷⁵, a “relação dialética de contradição e de complementaridade”⁶⁷⁶, do reflexo-refletidor⁶⁷⁷ ou “a dialética do universal e do singular”⁶⁷⁸) – a História é finita na perspectiva da finitude dos agentes que a produzem. Afinal, “A contradição interna entre o universal e o singular é realizada em interioridade em cada um pela aparição do novo no seio da repetição [costume] (que permanece

⁶⁷⁰ IF, III [1972], p. 433.

⁶⁷¹ IF, III [1972], pp. 433-434.

⁶⁷² VERSTRAETEN, Pierre. Sartre e son rapport à la Névrose objectif, III^e Tome. In: *Autor de Jean-Paul Sartre: littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 41.

⁶⁷³ IF, III [1972], p. 435.

⁶⁷⁴ IF, III [1972], p. 436 e p. 443.

⁶⁷⁵ IF, III [1972], p. 436.

⁶⁷⁶ IF, III [1972], p. 443.

⁶⁷⁷ IF, III [1972], p. 649.

repetição).”⁶⁷⁹

Dentro dessa relação temporal entre o “instituído” e o “ainda-não-instituído”, todo “livre organismo prático” (histórico, condicionado, transcendente), enquanto movimento de produção e apreensão de si, do outro e do mundo, está condenado à insuperável relação tensional “dentro-fora”, justamente por ser uma consciência que perpetuamente interioriza (subjativa, encarna) as estruturas da exterioridade na mesma medida em que as retoma: o evento é tanto apreensão (interiorização) quanto superação (transcendência). Em outros termos,

o ser vivo não pode perseverar a não ser renovando-se [relação *temporal* do futuro com o passado através do presente]. Em poucas palavras, a unidade viva se caracteriza pela descompressão da temporalidade do instante; mas a nova temporalidade é uma síntese elementar da mudança e da identidade [desintegração reintegrada].⁶⁸⁰

Sendo assim, a inércia não vem apenas de uma “inércia física” (da materialidade orgânica e inorgânica), mas pelo movimento de uma *constante retomada* do evento⁶⁸¹ que, realizada por uma pluralidade de consciências, pode tornar a exterioridade *essencial* (estática, cristalizada, substancializada) e a subjetividade *inessencial* (alienada, passiva). O acontecimento externo, ao ser subjetivado por um vivido, torna-se objeto ao *olhar* do outro e é submetido ao seu julgamento – que poderá afirmá-lo (coesão de um grupo) ou negá-lo (fissura, cisão no grupo): “mesmo se ele é preparado, necessário, inteligível e compreensível, o evento se apresenta sempre com uma profunda contingência porque ele inclui o acaso.”⁶⁸² A produção de si, portanto, dá-se por um duplo movimento – que é a condição da existência humana –, a saber, o absoluto da liberdade e a possibilidade da “inércia” do homem em face das coisas “fazendo-se” *coisa*.

Se a liberdade existe *em situação*, toda ação histórica encontra sua eficácia quando um *abstrato* (Ideia, verdade, valor) se faz *coisa* (concretiza-se, exterioriza-se pela *praxis* humana e pela mediação de suas relações). “Para que uma ideia seja apresentada a título de

⁶⁷⁸ IF, III [1972], p. 498.

⁶⁷⁹ CRD, II, p. 455.

⁶⁸⁰ CRD, p. 167.

⁶⁸¹ CM, p. 41.

⁶⁸² CM, p. 41.

proposição, é preciso fazer dela um objeto”⁶⁸³, mas, segundo Sartre, um *pseudo-objeto* por tratar-se de uma realidade exterior ainda não plenamente compreensível (opaca). Toda ideia é assimilada pela consciência e é por este movimento de interiorização que torna possível a “universalização” – embora sempre em aberto – de uma pluralidade de consciências, revelando o objeto ou a dimensão concreta da ideia (exteriorizada) por meio das “escolhas inertes” daqueles que produziram tal universalidade. Enquanto *subjetividade*, o homem está sempre separado do objeto ou da História por um recuo nadificador, todavia, age-se historicamente através da História, pois ela é o ponto de partida e a condição do sujeito agente: “a História é pseudo-reflexiva, perpétuo jogo de reflexo-refletidor com a nadificação que faz avançar a História.”⁶⁸⁴

O movimento histórico se dá pelos sujeitos fazendo-se ativos (criação, invenção) e também por aqueles que são *afetados* pelo peso da História (sujeitos fazendo-se inertes). Entretanto, considerar o “universal” uma pura subjetividade (fusão de consciências, totalidade, Espírito, Idealismo) ou conferir à dimensão material a possibilidade de ação histórica é, em ambos os casos, negar a individualidade irreduzível da pessoa e negar as condições para uma construção de si autônoma. O sujeito “sofre” a ação do meio, dos costumes, da sociedade, das instituições, da religião, das ideologias, da política e da economia (dimensões objetivas de estruturas universais), mas ele não pode se esquecer de que *toda* consciência é transcendência destes condicionamentos (ela não é o meio, a ideologia ou os costumes). A História não se dá por causalidades físicas, por leis mecânicas, naturais ou psíquicas, uma vez que cada sujeito histórico não é um absoluto *a-histórico* e toda universalidade, conseqüentemente, torna-se um *relativo*.

É o movimento de superação de um dado rumo a outro dado em que se conservará ou se negará o anterior que, por sua vez, será também conservado ou negado. Assim, toda conservação será, na verdade, uma “pseudo-conservação” e todo absoluto será um absoluto-relativo: não há qualquer tipo de fixidez ou identidade. O problema não está no mundo, na matéria, na dimensão das coisas ou nos fatos, mas no próprio homem fazendo-se problema histórico a partir do mundo, da matéria, das coisas e dos fatos. É a partir destas perspectivas que se poderá entender o significado de *agir*.

Toda ação e todo ato implicam na utilização e na superação da materialidade do

⁶⁸³ CM, p. 30.

⁶⁸⁴ CM, p. 31.

mundo que, necessariamente, passam por uma série de movimentos causais derivados da própria matéria (como demonstram a mecânica, a termologia, a ótica, a termodinâmica, o eletromagnetismo), mas também por movimentos não causais (como demonstra a ontologia fenomenológica: consciência, liberdade, acaso, contingência). É por esta relação dialética consciência-mundo que a subjetividade faz da História a não-História, da significação a não-significação e é nela que está a própria condição de existência da temporalidade, isto é, na negação de algo fixado anteriormente (causalidade mecânica, estruturas determinantes) fazendo do homem mera passividade no mundo. Só há instituição por que há a dimensão da consciência de um indivíduo (singular, prático) encarnando as estruturas de um universo institucional preexistente e reproduzindo-as ao exteriorizar-se no mundo.

Isso quer dizer que as relações entre os homens são, a cada instante, a consequência dialética de *sua atividade* na medida em que elas se estabelecem como superação de relações humanas recebidas e institucionalizadas.⁶⁸⁵

O indivíduo histórico não surge por intermédio de uma relação *substancializante* ou *essencializante* com o objeto histórico (como se um e outro emanassem de uma substância ou da Totalidade de uma Consciência Universal (Espírito, Deus): a relação consciência-mundo não se dá por uma operação natural de pura passividade. É claro que o sujeito é objeto da História, mas na medida em que se submete ao peso ou à “violência” das instituições e de um universo já humanizado; ele se faz objeto, é transcendência transcendida pelo *olhar* do Outro, mas é sujeito ao retomar – ao seu modo – aquilo o que lhe é proposto de fora (padrões, modo de ser, verdades, significações, normas, estruturas). “A liberdade constitui a História criando a duração concreta e absoluta da não-repetição.”⁶⁸⁶

A “Totalidade” de um evento histórico é *Destotalizada* ao carregar em suas estruturas a dimensão do *acaso* (negação, criação, invenção, liberdade, contingência, pluralidade das consciências, exterioridade) que, por sua vez, será retomado pelas estruturas de uma sociedade e de uma época: eis a dimensão da significação (da interpretação e da valoração de um evento). Sendo assim, “o acaso é introduzido na significação”⁶⁸⁷ de maneira que “Na História, também a existência precede a essência.”⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ CRD, p. 180.

⁶⁸⁶ CM, p. 34.

⁶⁸⁷ CM, p. 37.

Como na consciência há adequação entre *ser* e *consciência de ser*, toda significação aparece como fator ativo no processo histórico, em que o sujeito será aquilo o que fará de si, assim como a História será aquilo o que se faz dela. A tradição e os costumes em uma sociedade, por exemplo, tornam-se um meio de se organizar e estruturar o presente visando à realização de um futuro também estruturado. A “universalidade” dos atos (as relações concretas que se estabelecem com os Outros e com a matéria humanizada), pelos quais os homens decidem sobre si mesmos, produz uma (aparente) essência do homem, uma *natureza humana* pela cristalização dos valores e pela institucionalização e padronização das práticas de si: é a tentativa de fazer do passado um *essencial* e aniquilar (ou, ao menos, ocultar) o *acaso* no movimento histórico para produzir a estabilidade do mundo e da própria subjetividade. No entanto, o futuro é sempre *hipotético*, ele ainda não é ou está por se fazer: não se pode eliminar a condição injustificável da existência.

Pode-se muito bem pensar em uma *subjetividade orientada*⁶⁸⁹ (condutas, comportamentos, valores, discursos, ideologias) pela coesão de um grupo, mas sempre há o risco de que o *acaso* nele penetre, tanto pelo indivíduo que compõe tal agrupamento, quanto por outro grupo que não partilha das mesmas orientações.

Assim, há sempre uma parte de inesperado. Inesperado-esperado, exterioridade-interioridade, contingente-necessário, inventado-submetido, material-espiritual, perpetuamente unificado-fragmentado por esta própria unificação, objeto-sujeito, perdido e reencontrado, o evento é brusca concentração contingente análoga à aparição de um pensamento em um espírito, pois esta forma instável desenvolve-se nele palidamente por mil movimentos que o esquartejam, cada consciência integrando-se com o tempo a outros sistemas instáveis.⁶⁹⁰

O evento histórico se faz atividade *enfeitada* pela passividade ou por uma passividade em que o sujeito se afeta a si mesmo enquanto agente (é a significação de si como pura passividade na presença do mundo, do outro e de si é, enfim, a passividade como pura invenção), isto é, como simples reprodução da significação da exterioridade que compõe seu entorno: seu *vivido* subordina-se ao “Espírito-Uno” (Pensamento, Ideia, Totalidade, Unidade das Consciências, Substância) da coletividade. É possível, portanto, compreender esta tentativa de “fuga de si” pelo universal como um movimento pelo qual o indivíduo quer

⁶⁸⁸ CM, p. 38.

⁶⁸⁹ Termo utilizado por Sartre nos *Cahiers* (CM, p. 40).

justificar-se como determinado (por um destino) para desengajar-se da total responsabilidade e gratuidade daquilo o que faz de si, ou ainda, para fugir da absoluta responsabilidade daquilo o que faz do que fizeram dele.

Esta “fuga” é, na verdade, “passividade ativa” (atividade passiva, *praxis*, destino), pois a apreensão de si passa pela abstração (reflexão, representação, significação, conceitualização, idealização) em que a ação é motivada pela representação que o sujeito tem de si mesmo ao apreender suas ações no mundo: ação-abstração e abstração-ação são elementos indissociáveis em um mesmo movimento dialético. Todavia, “essa inércia consciente de si torna-se a unidade ativa da dispersão de passividade. Nesse nível, ele poderia se vangloriar de ser *passividade ativa*”.⁶⁹¹ Ou ainda, por mais que o sujeito deseje justificar-se pelo *peso* do mundo ou submeter-se passivamente ao *olhar* do outro para uma justificativa segura de si, ele nunca poderá aniquilar a dimensão do recuo nadificador da consciência: *ἔξις*, essência, estado, sempre serão objetos para a consciência, portanto, somente *prováveis*. O evento histórico, a situação, uma tradição, o *olhar* do outro, estão sempre separados do sujeito por um *nada de ser*, que é a condição da existência, de modo que eles se definirão como *meios* e, por isso mesmo, serão sempre *retomados* (transcendidos, reinterpretados, *ressignificados* – cada ato será uma *proposição*, abertura, possibilidade). “Por toda parte onde o ato se desenvolve livremente, ele se põe como essencial [...] por seu próprio desenvolvimento.”⁶⁹² Assim, agir no mundo é fazer-se objeto para o outro e sofrer as consequências de seus atos também por outras consciências (liberdades) sem que se perca a *essencialidade* (primazia, autonomia, singularidade, concretude) do sujeito agente: “cada evento histórico contém em si mesmo a inércia da exterioridade da natureza ao mesmo tempo em que é perpetuamente historicização ativa.”⁶⁹³

É preciso, a partir disso, compreender que a objetividade (significada, dotada de sentido e valor, trabalhada pelas mãos humanas) é sempre retomada como ação no processo da construção histórica de si e do mundo; ela passa a ser um *vivido* que resulta da subjetividade humana. Porém, a existência não se polariza na subjetividade (como se a pessoa não precisasse do mundo ou do outro – da exterioridade, portanto – para se produzir

⁶⁹⁰ CM, p. 41.

⁶⁹¹ IF, III [1972], p. 320.

⁶⁹² CRD, p. 565.

⁶⁹³ CM, p. 43.

como *si*): para que o sujeito se constitua como tal (subjetividade, consciência de si), ele necessita passar pela dimensão da objetividade (exteriorização) e pela apreensão (reflexiva) da objetividade (interiorização). Mas, exatamente pelo fato de tornar-se objeto de reflexão, o sujeito pode realizar uma *mistificação* da temporalidade vivida, fazendo do passado pura essência a ser reproduzida no presente.

Todavia, “A História se faz, necessariamente, na ignorância”⁶⁹⁴ (“isto é, [na] margem exata da indeterminação do futuro”⁶⁹⁵), na *contingência*, no *provável* e no *incerto* (acaso), enfim, pela total gratuidade da condição humana. A *mistificação* da temporalidade está na substancialização da temporalidade (passado e futuro, ambos determinados pela exterioridade ou pela interioridade) com a finalidade de se negar a dialética da ação sobre a materialidade do mundo e sobre a construção (histórica) da subjetividade. É a busca subjetiva da previsibilidade e da estabilidade do *Ser*, isto é, de um devir que não seria mais movimento dialético (tensão, multiplicidade, finito-infinito, sabedoria-ignorância, subjetividade-objetividade, universal-singular) entre a exterioridade e a interioridade, mas uma pura submissão do existente ao mundo e ao *olhar* do outro (ação tornando-se inércia). Contudo, ao mesmo tempo em que o sujeito procura superar a instabilidade ou a gratuidade da existência, revela-se a ele a insuperável relação entre o para-si e o em-si. “O em-si, de fato, vem aqui ao para-si por sua absoluta realidade”⁶⁹⁶, de maneira que é possível dizer que a *praxis*-processo possui um estatuto ontológico (transcendência) em que a determinação da *coisa* em exterioridade só existe “na medida onde ela é fundamentalmente o fora do dentro”⁶⁹⁷: é interiorizando-a que se constitui a realidade prática do mundo antropomorfizado (a *coisa*, como “possível”, é dada “em sociedade”, isto é, “esse em-si só aparece como limite de exterioridade visado no vazio”⁶⁹⁸).

Pois bem, “O ser-em-si está por toda parte, transita em tudo e, de certa maneira, condensa tudo, mas ele é seu próprio limite na medida em que, no momento da mediação, a lei desse ser é de *se fazer*”⁶⁹⁹ – que, por sua vez, tornar-se-á um vivido pelo movimento de temporalização prática do para-si enquanto ser-no-meio-do-mundo. Com isso, o objeto reproduzido (seja o mundo ou o sujeito fazendo-se a si mesmo objeto de reflexão) não é a

⁶⁹⁴ CM, p. 47.

⁶⁹⁵ CRD, II, p. 196.

⁶⁹⁶ CRD, II, p. 336.

⁶⁹⁷ CRD, II, p. 336.

⁶⁹⁸ CRD, II, p. 342.

simples criação de uma *forma* ou da *matéria*, mas a elevação de algo à categoria de *existente*: o objeto criado ou “reproduzido” torna-se um em-si. Do ponto de vista deste em-si, o para-si “é” *passividade*.

O Para-si, pura atividade para si, objeto ativo para Outro, é passividade *para* o Em-si; ele se conhece e se experiencia como passividade em suas relações com o Em-si, do mesmo modo como ele se conhece e se experiencia como *objeto* em suas relações com o Para-si do Outro.⁷⁰⁰

Ora, se o homem é transcendência e se é na percepção do objeto que ele coloca a si mesmo como objeto de reflexão (ao revelar o objeto ele revela a si mesmo no objeto), ao “sofrer” o *peso* da exterioridade (passividade) ele também é, ao mesmo tempo, motivado e obrigado a tomar uma posição sobre o objeto (atividade, engajamento): “não podemos *agir* sem *sermos agidos*.”⁷⁰¹ Com isso, Sartre apresenta ao leitor a existência de um jogo perpétuo entre a passividade e a atividade em que se revela a condição primeira de toda ação: a passividade (não há atividade sem passividade e nem passividade sem atividade). O sujeito *não é* (substância, estado, *ἔξις*), portanto, não pode haver passividade em estado puro, isolada e compreendida sem sua negação (a ação). A passividade só existe como *relação* com o em-si, o que supõe a primazia da subjetividade: é por ela que o *negativo* vem ao mundo (“é pelo homem que a negação vem ao homem e à matéria”)⁷⁰². A ligação *passiva* com o em-si não é apenas uma condição ontológica do existente, mas também a condição prática de seu existir.⁷⁰³ Não é pela relação do sujeito com o em-si que o existente pode cristalizar-se em passividade ou retomar a exterioridade (trabalhada, significada, dotada de valor e sentido) em total independência (autonomia, recuo nadificador) com o em-si intencionado? Por acaso o em-si tornar-se-ia mundo por si mesmo?

É deste modo que o mundo reflete a subjetividade (exteriorizada) no plano da “passividade” e da universalidade, momento em que o homem pode perder-se como criação para fazer-se criatura. Mas, ainda que deseje produzir-se como organismo autômato (submisso a uma exterioridade ou a uma interioridade substancializadas), o existente se

⁶⁹⁹ CRD, II, p. 338.

⁷⁰⁰ CM, p. 57.

⁷⁰¹ EN, p. 363.

⁷⁰² CRD, p. 168. Do mesmo modo que “O futuro vem ao homem pelas coisas na medida em que veio às coisas pelo homem.” (CRD, p. 246).

⁷⁰³ CM, p. 57.

apreenderá por um futuro ainda não existente, retomando o passado por um presente que lhe confere sentido: “o homem nunca é inteiramente um e nunca inteiramente outro; [...] não tem nunca inteiramente a fluidez da água e nunca inteiramente a solidez e a impenetrabilidade de uma pedra.”⁷⁰⁴ Constituir-se como pessoa (singularidade), portanto, significa escolher determinados fins partindo-se de uma realidade (situação) que reflete a dimensão coletiva das coisas (nação, classe, família), ou seja, escolhas que se dão por referência a estruturas abstratas que perpassam um projeto existencial de ponta a ponta em um incessante movimento de reprodução, afirmação, negação e superação de tais estruturas (Pedro se faz casado, monogâmico, burguês, submisso, conservador no horizonte das determinações que produz para si mesmo).

Produzir-se como pessoa (singularidade concreta) se dá pela presença de um mundo que se revela pleno de significações que, ao mesmo tempo, reflete as técnicas pelas quais o indivíduo foi significado. Todo processo de produção de si é também um movimento de apropriação do mundo significado que, por sua vez, será *ressignificado* (retomado, iluminado) pelos fins que o sujeito escolhe para si: é na relação com o mundo que Pedro se revela a si como monogâmico, burguês, submisso, conservador. Logo, estar na presença de um mundo significado revela ao sujeito a existência de uma multiplicidade de escolhas que, necessariamente, não são as mesmas que as suas, ao mesmo tempo em que este mundo humanizado lhe coloca diante da existência de uma pluralidade de outros projetos, de outras consciências, enfim, da existência de Outros que podem causar um limite a sua liberdade.

Ora, a existência do(s) outro(s) pode(m) trazer determinações ao sujeito que não farão parte de suas escolhas: é inevitável deixar de sofrer a “violência” do *olhar* do outro – é na presença deste *olhar* que sujeito pode produzir-se como “homem abstrato”, isto é, como aquele que “absorve, portanto, seus conhecimentos dos outros”⁷⁰⁵. Porém, é na presença de um mundo significado (ou do *olhar* do outro) que a liberdade surge como possibilidade de negar, afirmar, modificar ou transcender tudo o que lhe é imposto. É pela objetividade da matéria significada e pela transcendência de si cristalizada pelo *olhar* do outro que a dimensão de ser-para-outro o manifesta como “pessoa” (significada, valorada, nomeada).

⁷⁰⁴ STERN, Alfred. *La filosofía de Sartre y El psicoanálisis Existencialista*. Traducido por Julio Cortázar. Buenos Aires: Ediciones Imám, 1951, p. 193.

⁷⁰⁵ ARAGÜÉS, Juan Manuel (et. al.). *Écrits Posthumes de Sartre, II*. Paris: VRIN, 2001, p. 84.

Não só o mundo lhe é revelado, mas o *outro* (livre subjetividade) lhe coloca na presença das escolhas que faz de si mesmo: eis um novo compromisso que agora ele tem de assumir.

Ao surgir outra liberdade diante do sujeito, além de engajar-se na construção de significados, sentidos e valores à matéria e de retomar, ao seu modo, a dimensão sócio-material (da matéria humanizada por outras liberdades), ele deverá também assumir a responsabilidade de criar-se a si mesmo na presença do mundo e do outro: ele é responsável pela significação que faz de si, ainda que queira fundamentá-la por qualquer tipo de estabilidade, essência *a priori*, substância ou fixidez (má-fé). O mundo (institucionalizado, humanizado) e o outro refletem as escolhas do sujeito, bem como lhe revelam sua submissão ou não ao dado. A apreensão daquilo o que ele faz de si, do mundo e do outro – portanto, de suas escolhas – são compreendidas (nomeadas, significadas, contextualizadas) por meio das relações concretas exteriorizadas em condutas, posturas, ações, resistências, hábitos, defesas, etc. O indivíduo, neste contexto, pode não ser o fundamento dos limites (concretos) que são impostos a sua liberdade (maneira de ser, padrões, estilo de vida), mas é a partir de técnicas coletivas institucionalizadas – como a política, a economia, a linguagem, a burocracia, as leis, os costumes, a educação ou a sexualidade – que ele encontrará o fundamento e a possibilidade de criar e realizar suas livres escolhas e de conferir veracidade ou não aos valores coercitivos que atravessam seu processo de construção de si. Eis um exemplo dado por Sartre:

Comer como todo mundo, dormir como todo mundo, fazer amor como todo mundo: quanta insanidade! Cada um de nós escolhe em si mesmo, entre seus componentes, aqueles dos quais dirá: sou eu. [...] Essa seleção arbitrária e livre que operamos em nós mesmos constitui, na maior parte do tempo, aquilo o que se nomeia nosso “estilo de vida”.⁷⁰⁶

É apreendendo-se por objeto que o existente encontra a possibilidade de transcender a qualquer tipo de fixação (recoo nadificador), pois é na objetivação alienante – petrificação que se dá pelo olhar do outro⁷⁰⁷ – que o indivíduo, enquanto ser-no-mundo, pode ir além da objetivação de seu ser-para-si transmutado em ser-para-outro. Ele pode superar um para-si fixado em estados, qualidades, natureza, essência, valores, ἔξις: “É em

⁷⁰⁶ Baudelaire, p. 103.

⁷⁰⁷ Como no “mito de Medusa” (EN, p. 470), em que “cada um de nós sente sobre si o olhar de Medusa do Outro” (SG, p. 174). “É um olhar de Medusa que fixa e petrifica.” (Baudelaire, p. 111).

meu ‘ser-no-mundo’ que o outro me determina”⁷⁰⁸, mas, estar-no-mundo e estar-na-presença-do-outro significa, ao mesmo tempo, estar investido pela facticidade e por um projeto de ser que é pura transcendência. O homem se define em relação com o mundo (o que inclui o *olhar* do outro) e por meio das relações concretas que estabelece consigo mesmo (prática de si): não só o mundo, mas o próprio sujeito se faz objeto de reflexão. Ele também se faz “objeto” do mundo e descoberta de si como fuga de si na medida em que se exterioriza (*objetivação*) na concretude da situação que compõe seu entorno:

o *projeto* nos ilumina e dá seu sentido à situação, mas, reciprocamente, ele não é nada além do que certa maneira de transcendê-la, isto é, de compreendê-la. Somos nosso projeto: sob sua luminosidade, nossa relação com o mundo se torna precisa: os fins e as ferramentas nos refletem, ao mesmo tempo a hostilidade das coisas e nosso próprio fim.⁷⁰⁹

Sendo assim, como a existência se dá na concretude do mundo (os empreendimentos concretos que se desvelam ao existente no mundo), a reflexão não será compreendida como um ato contemplativo, mas, de acordo com Sartre, como projeto: “pela reflexão a existência aparece a si sob a forma de um tema e de uma questão. [...] Em uma palavra, o existente é projeto e a reflexão é projeto de assumir esse projeto”⁷¹⁰ que é, ao fim e ao cabo, o movimento do para-si em recuperar-se a si mesmo na dimensão existencial (gratuita, contingente, historicizada, intencional) da escolha – sempre visando não suprimir o processo de produção de si como criação e *praxis*. O sujeito é relação concreta e cotidiana na qual experiencia sua própria subjetividade mergulhada (ou engajada) na realidade concreta da matéria humanizada, que é profundamente marcada por outras consciências (subjetividades, singularidades concretas, enfim, por outras liberdades). É pelo sujeito que o outro também se faz objeto (transcendência transcendida), de maneira que todo existente, por assim dizer, é provocado a ir além da alienação (cristalização, fixação, contemplação) de si, ou, ao menos, espera-se que intencione o desejo de superar tal “objetivação de si” imposta pelo outro. Afinal, “Esse projeto em direção a si do para-si, que constitui a ipseidade, não é, de modo algum, um repouso contemplativo.”⁷¹¹

⁷⁰⁸ EN, p. 284.

⁷⁰⁹ S, IV, p. 109.

⁷¹⁰ CM, p. 495.

⁷¹¹ EN, p. 234.

Para que se possa superar a alienação do existente, “que é o *ser-olhado*”⁷¹², é necessário que o sujeito apreenda-se como perpétuo movimento (busca do Ser) que remete a um *si* que deve ser, mas por uma subjetividade que se dá sob o modo de ser aquilo o que não é e de não ser aquilo o que é. Deste modo, na relação do sujeito com o mundo, com o outro e consigo (entendendo-os aqui como *objeto*), revela-se a estrutura base de toda intencionalidade e da própria ipseidade, isto é, a *negação*⁷¹³ enquanto relação interna do existente com o objeto, o que constitui a condição de negação de qualquer tentativa de se instaurar uma identidade no processo de produção de si. O sujeito se constrói a partir do mundo ou da transcendência transcendida pelo olhar do outro, mas o faz como *negação* (ontológica) destes em-sis: o para-si é fuga (“todo projeto também é fuga”)⁷¹⁴, perpétua contingência e *presença a si*. “Isto significa que o ser da consciência não coincide consigo em uma adequação plena.”⁷¹⁵

4. A “instrumentalidade do mundo” e a “pluralidade de consciências”

O “Ego empírico”, o “si” individual e o “olhar” como situação: a relação “Consciência de si-Conhecimento de si” e o homem como “escolha”

Falar da “consciência de si” requer a compreensão do homem como uma existência que se produz pelo jogo dialético “interiorização-exteriorização”, isto é, por uma consciência que é “contemporânea do mundo”, *processo, devir* e perpétua relação com a objetividade. Procurar-se-á, com isso, mostrar que todo movimento de “apreensão de si” dar-se-á pela mediação da objetividade (do Mundo, do “olhar” do Outro, da realidade coletivizada) e enquanto um esforço da singularidade concreta (irreduzível) para não perder o caráter essencial de sua existência (da objetivação de si a partir de uma “apropriação criadora”). Será preciso também refletir sobre as relações que se estabelece entre dois fenômenos distintos e fundamentais para esse sujeito enquanto desejo de apropriação de si (retorno a si) e do mundo: a “consciência de si” e o “conhecimento de si”. Em seguida, verificar-se-á que a relação consciência-objeto (pano de fundo da “consciência de si” e do “conhecimento de si”) dar-se-á como *criação e apropriação* – é o enfrentamento da realidade (*devir, jogo dialético*) pela mediação dos *possíveis* e por uma existência condenada a assumir suas

⁷¹² EN, p. 302.

⁷¹³ EN, p. 158.

⁷¹⁴ IF, I [1971], p. 112.

⁷¹⁵ EN, p. 110.

escolhas (escolhas de si, sob a camada de determinação da realidade, e sobre o Outro).

Mergulhado na *vida*, o homem encontra-se ligado à existência de um mundo que lhe é externo e, com isso, se depara constantemente com a presença de indivíduos conscientes também inseridos no fluxo da vida e no mundo significado. Contudo, é bom ressaltar que o processo da construção de si é tanto movimento de exteriorização e objetividade (imersão na materialidade da existência: mundo, corpo, outro-objeto, coisa) quanto inserção no momento abstrato da consciência de si. A questão é pensar como se dá o conhecimento que se produz desta consciência de si: o *olhar* do outro também traz a dimensão de um *conhecimento de si*. A significação do mundo revela a nossa “presença” e a do outro (ou uma “presença-ausência”) pela própria objetividade deste mundo humanizado ao refletir projetos e escolhas: ela é “abertura” em direção ao ser.

Como para Sartre a consciência não tem nem substância e nem conteúdo, ela é essa abertura em direção ao ser, é desejo e falta de plenitude. Por este motivo e pelo *nada* que traz ao mundo, ela intenciona os objetos do mundo e se faz *presença* diante deles. A consciência é “contemporânea do mundo” e é sempre consciência de alguma coisa e mesmo que ela possa manifestar-se como reflexiva e pré-reflexiva, ela permanece uma unidade: é a mesma consciência que age espontaneamente e concebe reflexivamente suas ações, mas ela “não está circunscrita e determinada pelo passado. Torna-se, portanto, capital [...] compreender, no projeto de um indivíduo, tanto o futuro, que é sua significação, quanto o passado, que é seu fundamento”.⁷¹⁶ É desta maneira que “nosso eu psicofísico é contemporâneo do mundo”⁷¹⁷ – que desvela a “presença” de uma pluralidade de consciências – onde o “outro aparece como necessário à própria constituição desse eu.”⁷¹⁸

Estes indivíduos concretos, em suas ações, hábitos, costumes, emoções, comportamentos (“Egos empíricos”), aparecem no mundo na medida em que o *outro* (também concreto) surge como “presença” participativa ao campo existencial de outra subjetividade: existir é estar na presença de um outro que se revela dotado de um sistema referencial que também traz consigo uma pluralidade de consciências. É assim que o objeto

⁷¹⁶ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 61.

⁷¹⁷ EN, p. 272.

⁷¹⁸ EN, p. 272.

considerado tem como referência a aparição concreta de singularidades que o intencionam, afinal, “a coisa-utensílio remete, desde sua descoberta, a uma pluralidade de para-sis.”⁷¹⁹ Os indivíduos são presenças reais e concretas (“eu não conjecturo a existência do outro: eu a afirmo”⁷²⁰) que existem para além do mundo (transcendência) tal como ele é. E é a partir deste contexto que se poderia compreender como se dá a apreensão de um existente pelo outro segundo a dimensão do *conhecimento*.

O conhecimento que se produz do outro se dá em interioridade (parte-se dessa premissa), mas se um sujeito A conhece um sujeito B (emitindo juízos sobre ele), B se apresenta concretamente a A e, ao mesmo tempo, como *ausência*; já que o conhecimento que dele se produz jamais se dará como conteúdo da consciência de B (estados, qualidades, natureza, reflexo=refletidor). Todavia, a aparição do outro no mundo é fundamental para que a realidade externa adquira sentido e para que se possa produzir um “Ego empírico”. É pela relação consciência-mundo e pela aparição do outro no mundo que o processo de subjetivação manifesta-se como consciência de si (é o sujeito apreendendo-se a si mesmo ao interiorizar o mundo e ao posicionar-se diante do *olhar* do outro). Há, nesta procura de constituir o *si* (percepção, conhecimento e prática de si), um movimento de “exteriorização” em que o sujeito precisa assumir uma postura diante de si frente às exigências ou as resistências do mundo e do *olhar* do outro: a consciência de si “tende a se fazer válida exteriormente dando-se objetividade e existência manifesta”⁷²¹ – ela deseja, no sentido último do seu devir, a identidade.

Entretanto, se a consciência de si quer ser idêntica a si (mito da interioridade), o outro e o mundo devem ser excluídos (ele bastaria a si mesmo para constituir-se como pessoa), mas, por outra perspectiva, é preciso lembrar que o outro também é consciência de si, isto é, uma “existência concreta, sensível e imediata”⁷²² que não pode ser simplesmente eliminada do campo de escolhas do sujeito agente – afinal, ele não está na presença de uma pedra. Ele existe como individualidade pela consciência de si que, por sua vez, é condicionada pelo *olhar* do outro (o *olhar* do outro também se faz *situação*) através do qual o sujeito se apreende como objeto de reflexão – ele se faz objeto para si mesmo. O que se quer ressaltar com isso é que a consciência de si passa pelo ser-para-outro e se dá por um

⁷¹⁹ EN, p. 272.

⁷²⁰ EN, p. 290.

⁷²¹ EN, p. 274.

⁷²² EN, p. 275.

movimento de interiorização de si estimulado pelo *olhar* objetivante do outro. O problema é que fazer-se objeto para o outro e para si pode levar à alienação, a uma cristalização ou a uma petrificação do processo de subjetivação. Diante desse perigo, é preciso resgatar a subjetividade (“interioridade”) nessa procura em “obter do outro o *reconhecimento* de [seu] ser”⁷²³: procurar o reconhecimento do outro é colocar a própria *vida* em risco. Ora, a consciência de si, embora não possa deixar de ser um para-o-outro, jamais conseguirá fundamentar-se e revelar-se por uma existência determinada ou fora da subjetivação como *processo*, *dever*, movimento e perpétua relação com a objetividade (movimento dialético interiorização-exteriorização).

“Impossível *existir no meio dos homens* sem que eles se tornem objetos para mim e para eles por mim, sem que eu seja objeto para eles, sem que por eles minha subjetividade tome sua realidade objetiva como interiorização de minha objetividade humana.”⁷²⁴ Um sujeito A, por exemplo, apreende um sujeito B como uma “consciência-corpo”⁷²⁵ (“nós existimos um para o outro como corpo”⁷²⁶) imersa no fluxo da vida: ele é *si mesmo* e *outro* ao mesmo tempo. Mas, para que se mantenha a *essencialidade* da consciência de si sem que o sujeito se reduza a uma simples reprodução do *olhar* do outro, ele precisa revelar-se como total independência de qualquer tipo de determinação. Em outras palavras, é a escolha da liberdade como negação de fazer-se ou de subordinar-se passivamente ao reflexo de algum tipo de forma objetiva – em que o sujeito fundamentar-se-ia por uma fixidez, substância, Natureza Humana ou um *a priori*. Seria o mesmo afirmar que, embora não possa deixar de se ligar à exterioridade, isto é, às coisas externas (inclusive ao *olhar* do outro), ele estaria escolhendo a apreensão de si e o “aparecer-ao-outro” sem perder o caráter *essencial* de sua existência (singularidade concreta irreduzível).

Embora a relação que se estabeleça entre duas existências se dê, a princípio, como uma relação de ser a ser e não de conhecimento a conhecimento, há uma tentativa de penetrar na realidade do outro pela dimensão do *cognoscível* e é aqui que está o conflito das

⁷²³ EN, p. 275.

⁷²⁴ CRD, p. 186.

⁷²⁵ Que não se entenda esta expressão como a representação da dualidade corpo-alma – isso não seria nada sartriano. O sujeito sabe que se encontra na presença de uma existência humana e não de um animal ou de um objeto qualquer, isto é, ele se encontra frente a frente de um ser-para-si que é corpo/consciência e não uma consciência unida ao corpo. Assim, o que se quer demonstrar com este termo (consciência-corpo) é que todo “ser-para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos ao corpo; não há nada *detrás* do corpo. Mas o corpo é todo inteiro ‘psíquico’.” (EN, p. 345).

⁷²⁶ S, X, p. 142.

relações na medida em que cada um procura fazer de sua consciência de si *certeza* e *verdade* e isso sem que se reduza, uma ou outra subjetividade, em *ser-objeto*: o sujeito procura fundamentar-se como um em-si (ou o outro como em-si), mas sem deixar de ser para-si. O problema é que não há uma *certeza* ou uma *verdade* universal que possa unificar uma pluralidade de consciências (de liberdades) e não existe uma Consciência de Si Universal (Idealismo) e nem uma realidade humana que possa reduzir-se ao conhecimento que se tem dela (o sujeito não se reduz ao conhecimento que tem de si): “a interioridade é a objetivação de um homem [e] ele se objetiva em uma apropriação criadora.”⁷²⁷ Consequentemente, “a interioridade de cada um é tão rica e tão profunda que ela transborda por todos os lados aquilo o que o discurso pode exprimir”⁷²⁸ – não se reduz o existente a nenhuma forma de “Verdade”.

Ora, Sartre tem como premissa o fato de que “consciência e conhecimento são dois fenômenos radicalmente distintos”⁷²⁹ e se é possível produzir algum conhecimento sobre o sujeito (desvelá-lo pela mediação de verdades, discursos, juízos ou conceitos), ele se dará sob o pano de fundo da “consciência de si”, ou seja, enquanto um objeto (o “si” qualificado, valorado, significado) para um “eu” que conhece e sem que exista a possibilidade do refletidor fundir-se no refletido. A princípio, a consciência atinge a si mesma sem recorrer ao *discursivo* e ao *cognoscível* (“A consciência não-tética não é um conhecimento”⁷³⁰). Mesmo assim, pode-se dizer que ela é um fenômeno “pessoal” (singularidade irreduzível) na medida em que é “retorno a si” na imediatez da não-reflexividade (plano ontológico) e enquanto fenômeno psíquico (“fluxo de uma exterioridade interiorizada” e como “unidade dos vivos” – plano da história).⁷³¹ Trata-se, enfim, do Ego como *tensão* Ontologia-História (“a transcendência do sujeito a si mesmo implica a imanência da história à existência”).⁷³² Há aqui, eis o que se quer mostrar, uma única base teórica: “não há nada na consciência que não seja consciência [tudo nela está em ato e nada em potência]”⁷³³ – ainda que condenada a manifestar-se concretamente no mundo.

Portanto, é preciso compreender que o para-si, como *presença a si*, não é uma

⁷²⁷ IF, III [1972], p. 311.

⁷²⁸ IF, III [1972], p. 311.

⁷²⁹ CSCS, p. 99.

⁷³⁰ CSCS, p. 102.

⁷³¹ Cf. SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. SP: UNESP, 2004, pp. 33 e 43.

⁷³² *Ibidem*, p. 56.

quimera, “ele é em certo sentido, ele é porque pode ser nomeado, porque se pode dele afirmar ou negar alguns caracteres”⁷³⁴, mas somente enquanto transcendência nadificadora: é como nadificação do em-si que o para-si surge no mundo (a consciência aparece a si como nadificação do em-si). É assim que o sujeito aparece como sendo *negação* do mundo (ele não é o em-si que está lá, no meio do mundo), isto é, surge no mundo (em situação) e a partir dele, mas como negação da coisa visada, percebida, já que, na percepção do objeto, o para-si surge como não sendo o objeto (não há conteúdo na consciência: “A consciência não é vazia e nem plena; ela não tem de ser preenchida nem de ser esvaziada; ela é pura e simplesmente consciência do objeto”⁷³⁵).

Como se sabe, se fosse possível captar o outro como Verdade (ontológica), isso se daria apenas fazendo-se dele um *ser-objeto* por um processo de abstração (ideia-conceito-identidade) em que o vivido concreto (existência imediata) reduzir-se-ia a pura abstração. Mas a consciência é vazia de qualquer conteúdo, portanto, consciência e conhecimento não são (e nunca serão) idênticos, pois o ser da consciência de si não se definirá em termos de conhecimento: o “‘Eu sou eu’, pura fórmula universal de identidade, não tem nada de comum com a consciência concreta.”⁷³⁶ E se não há identidade entre *consciência* e *conhecimento*, não pode haver nada de substancial na consciência (ela é translúcida e espontânea, o “que faz [dela] um absoluto [ela é consciência de si mesma] não substancial”⁷³⁷) e ela existe enquanto *aparece* (ela é pura *aparência*⁷³⁸), portanto, é *vazia* e *intencional* (ela não tem conteúdo⁷³⁹ e o mundo está fora dela⁷⁴⁰). Ela é sempre consciência *de alguma coisa* e, sendo assim, a transcendência é a estrutura que a constitui como tal: ela nasce sustentada por um ser que ela não é (toda subjetividade é evanescente).

Assim, a subjetividade somente se constitui em face de um *revelado* (é a imanência definindo-se na captação de um transcendente), mas ela não pode constituir o objetivo (a matéria está lá e não surge pela força de um pensamento). A consciência (intencional) se produz como *revelação revelada* de um objeto (ser) que não é ela, dando-se como existente na medida em que o revela. É desta forma que a consciência, ao existir, coloca a essência ao

⁷³³ CSCS, p. 99.

⁷³⁴ EN, p. 173.

⁷³⁵ CSCS, p. 99.

⁷³⁶ EN, p. 277.

⁷³⁷ TE, p. 25 e EN, p. 23.

⁷³⁸ EN, p. 23.

⁷³⁹ EN, p. 17.

mesmo tempo em que é consciência de um ser cuja essência já implica em uma existência, ou seja, é a existência da consciência que implica sua “essência”. Deste modo, a consciência é limitada (determinada) por si mesma, pois é ela que se motiva a si mesma, é sua própria determinação enquanto puro devir e por isso ela é um pleno de existência, isto é, ela é a única causa de sua maneira de ser e, por isso mesmo, o que possibilita sua existência enquanto tal é a contingência plena de seu ser. Donde se conclui que “o ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento; ele escapa ao ‘*percipi*’.”⁷⁴¹

Este é o ponto a que se pretendia chegar para que se tornasse compreensível a afirmação de que a consciência não pode se reduzir a um ato de conhecimento, pois ela não se reduz a um modo de conhecimento particular (ao conhecimento de si) – embora ela possa conhecer e se conhecer, ela não é o conhecimento que produz sobre si. O “conhecimento” no nível da “consciência de si” não implica, de maneira alguma, que exista uma “revelação de ser”, ao contrário; nesse aspecto, seu “tipo de existência é probabilidade”.⁷⁴² Em suma, “o ser da consciência não é receber de fora aquilo o que é; é precisamente ser sempre questão a respeito do seu ser.”⁷⁴³ Ora, não há um conteúdo ou dado no qual ela se constitua em *mundo* ou em *psíquico* e nem mesmo é possível apreendê-los em sua totalidade: o mundo, as coisas, o psíquico são um *centro de opacidade* para a consciência (esta jamais será uma *coisa*). “No nível do *cogito* torna-se inútil falar de verdade, pois só temos o *ser* (existência).”⁷⁴⁴ O mundo, as coisas, os fatos e os acontecimentos não se organizam por si mesmos (independentes do *cogito*) em uma totalidade sintética que se traduziria em significação a ser seguida, interpretada ou representada (ou até mesmo contemplada): o homem não pode abrigar-se à sombra de um *a priori* (Essência, Ideia, Conceito) do objeto. Afinal, é o *cogito* o ponto de partida para que se compreenda a realidade humana:

o ponto de partida epistemológico deve ser sempre a *consciência* como certeza apodítica (de) si e como consciência *de* tal ou tal objeto [...]: o objeto que ela deve dar-se é precisamente *a vida* [...] na medida em que este ser se totaliza desde o nascimento e se totalizar-se-á até a morte.⁷⁴⁵

⁷⁴⁰ EN, p. 23.

⁷⁴¹ EN, p. 17.

⁷⁴² CSCS, p. 102.

⁷⁴³ CSCS, p. 104.

⁷⁴⁴ VE, p. 19.

⁷⁴⁵ CRD, p. 142.

Mantém-se, assim, a primazia da consciência (ela não se reduz ao conhecimento), de modo que toda consciência cognoscente se dá como conhecimento *do* objeto. É neste aspecto que a consciência de si é relação imediata (e não cognitiva) de si a si, já que é a consciência reflexiva que posiciona a consciência refletida como seu objeto: “eu posiciono, no ato de reflexão, julgamentos sobre a consciência refletida”.⁷⁴⁶ Se a consciência não é possível antes de ser (não há um *a priori*, conteúdo, estados ou uma substância que a componha), é na *presença* (mergulhada, lançada) do mundo (ser, objeto, coisa, ser-objeto) que ela se cria e se sustenta (*puro devir*) pela mediação das *possibilidades* que, na díade consciência-mundo, são produzidas e reveladas: o sujeito não é apenas uma singularidade que se produz diante de possibilidades abstratas, mas é na própria concretude da existência que ele se dá como tal.

A consciência é um *absoluto* de existência e não de conhecimento e deve-se aqui compreender o *Absoluto* não enquanto um resultado lógico de investigações racionais (de um conceito de algo reduzido a um conhecimento), mas como “o sujeito da mais concreta das experiências.”⁷⁴⁷ Portanto, a consciência (concreta), em toda sua riqueza e movimento dialético (singular-universal, interiorização-exteriorização) surge em *situação* e se produz como consciência singular da situação e de si mesma em situação: o *si* é individual⁷⁴⁸ e existe iluminado por um projeto fundamental. Trata-se, portanto, de compreender as relações universal-singular, subjetivo-objetivo, regressivo-progressivo na perspectiva do movimento de historialização do sujeito concreto (singularidade irreduzível), inevitavelmente inserido (engajado) em uma realidade estruturada universalmente (isto é, em relação com o “Absoluto”): “o verdadeiro engajamento na realidade não implica em Sartre na rejeição de todo Absoluto, mas, sobretudo, na inversão, no retorno de nossa inelutável relação com o Absoluto.”⁷⁴⁹

Para melhor entender essa relação do homem com o Absoluto, parte-se do pressuposto de que a realidade humana é *falta* (enquanto para-si, não há identidade, plenitude de ser ou uma total coincidência de si) e cada *Erlebnis* (singularidade concreta,

⁷⁴⁶ EN, p. 19.

⁷⁴⁷ EN, p. 23.

⁷⁴⁸ Cf. EN, p. 127.

vivido concreto) necessita de uma realidade particular e concreta para lançar-se na exterioridade (temporalidade objetiva) e procurar realizar-se como pura identidade (o projeto fracassado de uma conversão do para-si em *si*). Sendo *falta*, temporalidade original e desejando a plenitude (projeto fundamental, completude, *ens causa sui*) o sujeito lança-se no mundo visando transcender-se como *ser faltante* e determinar-se – por um movimento de retorno a si e a partir do *faltado* – em *si* (identidade). Contudo, “a característica de uma *Erlebnis* quer dizer, em suma, de uma consciência vivida e refletida, é o fato dela se dar como tendo já existido, como estando já aí.”⁷⁵⁰

Em suma, o movimento de transcendência original do para si, isto é, o movimento da perpétua relação do para-si existente a um para-si ainda não existente (o faltante, um em-si-para-si), realiza-se por um *projeto de identificação* que motiva o sujeito a existir, não mais como *falta*, mas como plenitude: a realidade humana é este movimento (é o para-si visando à identificação com o para-si ausente que ele é enquanto *falta*, desejo, movimento e devir). Este “visar à” indica que o para-si está separado por um nada (por um fundo de nadaificação) do *faltado* visado (do para-si realizando-se em *si*). O sujeito é este movimento de nadaificação do em-si em que o *possível* surge como a possibilidade de uma maneira de ser que resultaria na realização de um em-si-para-si: “o para-si não pode aparecer sem ser perseguido pelo valor e projetado em direção aos seus próprios possíveis”.⁷⁵¹

Dito de outra forma, o para-si como *possível* surge como um modo de ser o que se é e à distância de si, o que permite caracterizar a realidade humana como um “é tendo sido”, ao mesmo tempo em que não é seus *possíveis*, que não é um *a priori* em relação ao mundo concreto dos vividos ou anterior ao conhecimento que se possa produzir do mundo. Mas o possível não pode simplesmente tornar-se um puro abstrato (representação, conceito, ideia, significação) a ser assumido subjetivamente. Ele não existe independentemente do mundo ou de uma estrutura de mundo absolutamente descolada da realidade concreta. O que se quer defender é que o *possível* está no mundo, espacializado, temporalizado, está lá, nas coisas que compõem um entorno (é o telefone que pode tocar, o amigo que pode chegar, a água que pode saciar a sede, o livro a esclarecer as dúvidas, etc.). As coisas possuem

⁷⁴⁹ JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Éditions du Seuil: Paris, 1965, p. 344. Afinal, “Essa relação com o Absoluto sobre cuja base o próprio Sartre muitas vezes se engendrou, a designou com o nome de *neurose*”. (Ibidem, p. 336).

⁷⁵⁰ CSCS, p. 100.

⁷⁵¹ EN, p. 133.

determinadas propriedades ou estruturas de ser que, ao olhar humano, revelam possibilidades de maneira que “o possível não poderia reduzir-se a uma realidade subjetiva”⁷⁵² por ser “uma propriedade concreta de realidades já existentes.”⁷⁵³ Para que haja *possíveis* é preciso que uma realidade concreta exista, do mesmo modo que a liberdade só se exerce em situação.

Se o exercício da liberdade somente é possível *em situação*, a compreensão da realidade externa (o mundo, as coisas, a relação entre coisas), por meio de um fundamento *a priori* da constituição do mundo como tal (do mundo como o resultado de leis universais, de forças físicas, de condições necessárias ou de leis mecânicas, substituindo o *cogito*), conduz o existente a estabelecer uma relação *mágica* ou uma concepção *mágica*⁷⁵⁴ sobre aquilo o que ela intenciona. Nesse aspecto, a relação sujeito-objeto, uma relação de *criação* e de *apropriação*, remete a um objeto “possuído” que é criação contínua, mas por um vínculo de “possessão” que se dá enquanto *relação mágica*⁷⁵⁵ entre a consciência e o objeto.

Ora, “A apropriação [...] é uma tentativa de identificação.”⁷⁵⁶ Esta *concepção mágica* do mundo, por sua vez, é uma forma de desumanização da realidade ao reduzir os possíveis a resultados lógicos da razão (a simples dados da subjetividade psíquica) ou ao submetê-los às determinações da matéria (imanência, emanação): “colocamo-nos fora do homem e do lado da coisa para apreender a ideia como coisa significada pelas coisas e não como ato significante.”⁷⁵⁷ Enfim, não se pode, por um lado, destituir da Natureza e da realidade material a relação com a subjetividade e, por outro lado, desconsiderar o universo da realidade externa que pesa sobre o homem e toca-lhe por todos os lados. Portanto, para se compreender (e analisar) uma *pessoa*, é preciso evitar “a tentação da objetividade”⁷⁵⁸ para não dissolver a consciência no mundo e nem cair na “ilusão da imanência”, que “consiste em transferir para o conteúdo psíquico transcendente a exterioridade, a espacialidade e todas as qualidades sensíveis da coisa.”⁷⁵⁹ No fundo, trata-se aqui de um “imperativo da ciência” (Razão analítica) construído na “base do saber prático sobre a acumulação de observações: esse mito é o empirismo, consequência inevitável do associacionismo, isto é, da passividade

⁷⁵² EN, p. 134.

⁷⁵³ EN, p. 134.

⁷⁵⁴ EN, p. 135.

⁷⁵⁵ EN, p. 637.

⁷⁵⁶ Baudelaire, p. 160.

⁷⁵⁷ CRD, p. 125.

⁷⁵⁸ CM, p. 20.

do espírito”.⁷⁶⁰ Em outras palavras, o mundo não é contemplação (transcendê-lo não é sobrevoá-lo) e o ato de desvendá-lo (pela relação consciência-mundo) realiza-se sempre à luz de um fim, mas,

a Razão analítica, produzindo, no lugar de um objeto, átomos indivisíveis ou ideias simples que o constituem, entendem mostrar que só há ligações de exterioridade entre os seres ou entre as partes que compõem um sistema. De resto, se verdadeiramente existem objetos, cujas partes são unidas por ligações de interioridade – isto é, de tal forma que cada uma seja modificada em sua essência pela existência da outra, de maneira que sua unidade seja irreduzível à soma dos elementos analisados e que cada elemento seja essencialmente diferente conforme sua consideração, dentro do sistema ou isoladamente –, o pensamento analítico permanece cego ou surdo.⁷⁶¹

É preciso, com isso, partir da premissa sartriana de que os possíveis vêm ao mundo pela realidade humana⁷⁶² (resgate do *cogito*, da subjetividade): é pelo homem, *ser faltante*, que a *falta* vem ao mundo. Assim, a *falta* e o *possível* vêm ao mundo por uma existência que é sua própria falta e possibilidade. Mas, ainda é preciso investigar como as representações tornam-se *possíveis* e, para isso, deve-se partir da ideia de que o *possível* não é um *a priori* do mundo ou uma emanção da estrutura objetiva da realidade. Mas há uma correspondência entre o *abstrato* (pensamento, representação, significação) e o *real* (concreto), uma correspondência que se dá na dimensão da *ignorância*.

É na dimensão dos *possíveis* que também se revela o desejo humano de que a representação do real corresponda adequadamente ao real. Mesmo que se conceda estados ou tendências *a priori* na consciência (o que é, segundo o existencialismo sartriano, impossível), haverá sempre o enfrentamento da realidade pela mediação dos *possíveis* e toda tentativa de encontrar segurança, estabilidade e determinação nas relações objetais que o sujeito estabelece durante o processo de subjetivação (seja do sujeito com o mundo, com as coisas ou consigo mesmo por um movimento de retorno a si), cairá no malogro. “Todo esforço para estabelecer o possível a partir de uma subjetividade que fosse aquilo o que é, isto é, que se fecharia sobre si, está condenada, por princípio, ao fracasso.”⁷⁶³ É

⁷⁵⁹ I^{re}, p. 76.

⁷⁶⁰ IF, III [1972], p. 95.

⁷⁶¹ IF, III [1972], p. 117.

⁷⁶² EN, p. 135.

⁷⁶³ EN, p. 136.

preciso compreender que todo possível reflete as escolhas do sujeito sobre o mundo e sobre aquilo o que faz de si (“é uma opção sobre o ser”⁷⁶⁴): existir é assumir (ou não: má-fé) suas escolhas, é constituir-se como sujeito a partir delas. Eis o único momento em que cabe falar da dimensão da necessidade instaurada na condição humana: o homem está condenado a ser seu ser sob a forma de escolha sobre seu ser (é a necessidade na dimensão da pura gratuidade).

A consciência é, portanto, prazer em questão, alegria em questão, profundidade, clareza, segurança, boa fé, má fé em questão, com essa total responsabilidade que lhe incumbe de que só ela decide do grau de clareza ou de má fé, ou de boa fé, em que se encontra.⁷⁶⁵

Enquanto *escolha* de si, o sujeito se produz a partir de sua própria possibilidade, isto é, pela total gratuidade e incerteza (*ignorância*) que atravessa de ponta a ponta sua construção de si: o possível é um modo de nadificação entre o para-si e o em-si (que é e não pode ter *possíveis*). Somente pela realidade humana (para-si) um *possível* é posto em relação com o em-si: de onde vem a organização do mundo (temporalidade, espacialidade, relação entre objetos, processo de significação, valor) senão por um ser que é *escolha* e compreensão (tentativa de estabelecer uma equivalência e correspondência entre o abstrato e o real) de *possíveis*? O sujeito se define por suas próprias possibilidades (por aquilo que não é), isto é, por uma perpétua e ontologicamente insuperável fuga de si em direção a um futuro que se quer realizar: existir é ser a aquilo o que não é e não ser aquilo o que é. Deste modo, o *possível* – como um aspecto da nadificação⁷⁶⁶ – revela ao sujeito a impossibilidade ou o fracasso absoluto de um projeto de fundamentação (significação, valoração, representação) do mundo e de si, segundo uma Estabilidade, Verdade e Plenitude, impossíveis de serem realizadas por uma realidade humana que é finitude, temporalidade, situação, contingência e liberdade. A humanização do mundo e o processo de subjetivação realizam-se enquanto *criação* e não como reprodução ou revelação de condições determinantes *a priori*. Por conseguinte, “todo empreendimento humano está condenado ao fracasso. Em outros termos, a ação, enquanto ela necessita da dimensão da

⁷⁶⁴ EN, p. 136.

⁷⁶⁵ CSCS, p. 104.

⁷⁶⁶ EN, p. 136.

interioridade [...] comporta em si mesma sua negação radical.”⁷⁶⁷

Mas *Humanizar* o mundo é doar ao objeto (matéria inerte) um sentido, uma significação e um valor (dimensão sócio-material), de maneira que a matéria perca sua inocência e passe a representar uma *transcendência cristalizada* – o objeto indica algo além dele mesmo. O objeto humanizado (marcado pela presença humana) é também situado entre uma pluralidade de outros objetos (especializado, relacionado, referenciado), ao mesmo tempo em que mantém sua singularidade através dos gestos induzidos aos sujeitos. O objeto tem um uso socialmente instituído, provocando, instigando e condicionando um determinado comportamento: o objeto significado traz em si a marca de uma universalidade historicamente produzida. Sendo cada objeto definido (de antemão) como coisa nomeada, classificada, hierarquizada e valorada pela *praxis* coletiva, o homem deve ser apreendido como

um projeto concreto que se manifesta por suas condutas e que outros *já reconheceram* pela própria tarefa que lhe prescreveram. Assim, cada um reconhece o outro a partir de um reconhecimento social, do qual dão testemunho, na passividade, as suas roupas, ferramentas, etc.”⁷⁶⁸

Assim, o indivíduo, ao interiorizar a exterioridade, necessariamente, exterioriza a interioridade na medida em que retorna ao objeto ressignificando-o e reproduzindo todo o conjunto de ações que o objeto humanizado lhe exige (imperativos). Consequentemente, a matéria humanizada faz do homem uma aparente passividade diante do “encantamento” de um mundo institucionalizado (burocratizado, significado, historicizado):

a reciprocidade humana é rompida pela mediação da coisa e a intenção cristalizada, que nos solicita *enquanto outros*, não pode ter outra estrutura que aquela da obrigação. Assim, o Espírito objetivo – que é a cultura enquanto prático-inerte – só pode se endereçar a nós [...] como *imperativo*.⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ IF, III [1972], p. 316.

⁷⁶⁸ CRD, p. 189.

⁷⁶⁹ IF, III [1972], p. 55. Há “uma equivalência da *praxis* alienada e da inércia trabalhada e nós nomearemos *prático-inerte* o domínio desta equivalência.” (CRD, p. 154). À luz de IF, I, pode-se dizer que, neste caso, “O mecânico cola-se ao vivo, a generalidade suprime a originalidade da experiência singular, a reação pré-fabricada se substitui à *praxis* adaptada” (IF, I, [1971], p. 616): “neste setor [do prático-inerte], os homens, absorvidos pela materialidade e pelas coisas, enfeitados pela ação que as *chancela*, que é imposta do exterior

A realidade *antropomorfizada*⁷⁷⁰ tem uma “camada de determinação”, isto é, uma imposição de certos fins a serem objetivamente seguidos e reproduzidos – o que Sartre chamaria de “determinismo ao serviço da finalidade”⁷⁷¹. Este fim determinado se faz presente não por condições mecanicamente causais – por um determinismo natural e insuperável –, mas por um futuro cristalizado e fixado (alienado) por escolhas que se realizam numa temporalidade repleta de “agoras”, na exteriorização, na ação concreta no mundo e pela prática exteriorizada de si: eis a dimensão da *criação* orientada pela situação. Por mais que se busque a estabilidade segura do mundo ou de si, jamais se poderá colocar a consciência como o simples reflexo de um *Absoluto* qualquer (de uma “totalidade” e não de uma “totalização em andamento”) – mesmo porque “a única temporalidade concebível é aquela de uma totalização como aventura singular.”⁷⁷²

Contudo, é na tentativa de encontrar uma “identidade encarnada” na fundamentação de uma *Verdade* no mundo (determinação, natureza *a priori*, universo mecanicamente ordenado) que o sujeito realiza o “verdadeiro princípio motor da História, que é a alteridade.”⁷⁷³ Significar o objeto, isto é, dotá-lo de sentido e valor, é situá-lo historicamente; afinal, ele representa uma diversidade de consciências historicamente situadas e, sendo assim, expressa dois momentos da realidade humana: 1º) o da busca de um fundamento estável, eterno, seguro e imutável da realidade e de si mesmo (projeto fundamental) e 2º) o da constituição do mundo e da subjetividade a partir de uma realidade histórica (puro devir, movimento dialético). E enquanto *devir* e *jogo dialético*, o ato de *desvelar* a Natureza (ou o Mundo) na relação com o fenômeno humano não pode se dar pela perspectiva *Materialista* (que suprime a subjetividade) e nem pela vertente *Idealista* (que suprime a *coisa*).

Sendo assim, o significado de tal *desvelamento* pode ser compreendido a partir de dois pressupostos fundamentais do existencialismo sartriano: 1º) a realidade só se desvela em *relação* com o homem, o que supõe a existência do mundo e da subjetividade (sem que

às pessoas, é identificada com a unificação ativa da matéria trabalhada, que se degrada por seu triunfo e só perdura por inércia [e] Cada um tem sua maneira de incorporar a inércia objetiva.” (IF, I [1971], p. 617).

⁷⁷⁰ “Mas é perfeitamente absurdo introduzir por analogia o desprezo do antropomorfismo na antropologia: que pode ser feito de mais exato, de mais rigoroso, quando se estuda o homem do que *reconhecer-lhe propriedades humanas*? A simples inspeção do campo social deveria ter levado a descobrir que a relação com os fins é uma estrutura permanente dos empreendimentos humanos e que é *a partir dessa relação* que os homens reais apreciam as ações, as instituições ou os estabelecimentos econômicos.” (QM, p. 98).

⁷⁷¹ CM, p. 58.

⁷⁷² CRD, p. 143.

se polarize um ou outro termo) e 2º) não há sujeito fora do mundo e sem história e nem há mundo (antropomorfizado) sem uma subjetividade que o ilumine: “o homem está, por definição, em-situação-no-mundo e que faz a aprendizagem difícil do real definindo-se em relação a ele.”⁷⁷⁴ Ora, estabelecer um determinismo universal enquanto um mito materialista (haveria uma ciência da história que permitiria analisar, antecipadamente, o encadeamento claro e distinto dos fatos) conduz o sujeito ao risco de suprimir as *resistências* da realidade, isto é, a eliminar a contingência e a gratuidade do movimento histórico (ou a angústia da responsabilidade do sujeito agente, já que não há qualquer escala de verdades e valores eternos que fundamente um engajamento estável, seguro e tranquilizador na realidade) em nome de um cientificismo que não deixa de ser uma atitude de pura fuga diante das incertezas do processo histórico – e nem poderia ser diferente, já que “o grupo em estado puro não existe em parte alguma”.⁷⁷⁵ Afinal, “O Espírito objetivo, ainda que não estando *jamais* do lado do puro vivido e do pensamento livre, só existe *em ato* pela atividade de homens e, mais precisamente, por aquela *dos indivíduos*.”⁷⁷⁶

5. O “projeto fundamental” e o “devir-histórico”: a aventura da “supremacia do *cogito*” (a consciência como “presença-a-si”) no “agente histórico”

Procurar-se-á, no final deste capítulo, mostrar que o ser-no-meio-do-mundo está condenado a fazer de suas escolhas no mundo (portanto, de sua liberdade) um *destino* para si (posto que não haja existência a-histórica). Parte-se do pressuposto de que todo processo da produção de si se realiza enquanto exterioridade ontológica da intencionalidade, ou seja, por uma livre consciência que se exterioriza concretamente no mundo: é o para-si em toda sua concretude e na dimensão da “relação” e da “insuperável negação interna” de tudo aquilo o que intenciona. É por essa experiência que o homem se apreende como um “nós” (como existência-no-mundo-em-presença-de-outros) e, ao mesmo tempo, como gratuidade, negatividade e transcendência, ou seja, como agente histórico constituindo-se no seio do devir-histórico. Mas este “constituir-se” desvela a aventura humana como *risco* e impossibilidade de encontrar qualquer recurso contra a liberdade, já que, necessariamente, toda consciência (manifesta como fato psíquico) é “presença a si” e “está perpetuamente

⁷⁷³ CM, p. 61.

⁷⁷⁴ S, III, p. 213.

⁷⁷⁵ CRD, p. 545.

⁷⁷⁶ IF, III [1972], p. 50.

em questão em seu ser”. Trata-se, em outras palavras, da relação de “produção poética” diante do “dado” e no seio do perpétuo perigo do sujeito produzir-se como *passividade* (inessencialidade “na presença de”), portanto, como fuga da angústia, da contingência e da gratuidade – eis a base e condição (Histórica e Ontológica) de possibilidade da aventura humana.

Enquanto ser-no-meio-do-mundo, não há como deixar de fazer da liberdade (e na angustiante experiência da gratuidade) um *destino*: não existe sujeito a-histórico ou fora da situação. Deste modo, “a própria História, se tem um sentido, se faz para que o homem *seja* (progresso, dialética, etc.)”⁷⁷⁷ e ele se historializa para que, no processo histórico, se faça *agente histórico* na medida em que faz de sua liberdade *destino*. Não há sujeito fora do mundo ou da história na medida em que “a consciência ‘se faz existir fora’. [...] É a exterioridade ontológica da intencionalidade original: expressa ‘no mundo’, isto é, à maneira de uma *relação*”⁷⁷⁸ – mas sem jamais deixar de ser um *absoluto*, isto é, *negação interna*. Donde se conclui que buscar a estabilidade do mundo e da produção de si dentro do processo histórico (não há mundo e nem subjetividade fora da História) é deparar-se com a existência de outros agentes históricos (outras subjetividades) na *humanização* do mundo. Isto significa que a dimensão sócio-material também reflete a dimensão das relações concretas (alteridade). A realidade exterior pode representar uma “síntese” da diversidade (na qual não há contradição, mas consenso entre uma diversidade de sujeitos em relação à realidade significada), mas também pode indicar discordâncias, conflitos e divergências entre sujeitos, portanto, a *Verdade* não é um *Absoluto*.

Ora, por mais que se queira fundamentar as relações humanas ou a relação do homem com a matéria por leis mecânicas ou por Verdades Totalizadoras (segundo “as características da materialidade mecânica, isto é, a inércia e o condicionamento em exterioridade”⁷⁷⁹), o sujeito, ao procurar decifrar as significações das *coisas*, não poderá superar o “resíduo inassimilável” da apreensão do mundo – e isso na medida em que o mundo se constitui a partir de sujeitos livres (alteridade) na presença da intransponível

⁷⁷⁷ VE, p. 14.

⁷⁷⁸ VARET, Gilbert. *L’Ontologie de Sartre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948, p. 110.

⁷⁷⁹ CRD, p. 115.

opacidade do real. Afinal, “O evento histórico deixa sempre resíduo.”⁷⁸⁰ Ainda que se queira encontrar a fundamentação de uma *verdade* no mundo, o existente estará sempre na presença do coeficiente de adversidade das coisas que compõem seu entorno, coeficiente este que manifesta as *resistências* (e os *limites*) do mundo – relação do sujeito com a matéria –, mas sempre à luz da liberdade e de um *projeto*. É por este *projeto* que ele constituirá (interiorizará-externizará) as técnicas (políticas, geográficas, pedagógicas, econômicas, éticas) de apreensão do mundo e as relações (institucionalizadas, padronizadas) que manifestam a estrutura de seu entorno: “é, portanto, nossa liberdade que constitui os limites”.⁷⁸¹

O ser da realidade humana, como quer Sartre, se define como ser-no-mundo e por um mundo que é um *complexo de utensílios* (objetos, coisas, ferramentas, instrumentos), de forma que o *ser-aí* se relacione com o conjunto concreto das coisas-utensílio que fazem parte de seu entorno, constituindo, desta forma, sua situação concreta: essa sua existência se revelará como “existência-no-mundo-em-presença-de-outros”⁷⁸². Neste aspecto, o homem apreende a si mesmo como parte de um “nós” revelado pelo próprio mundo.⁷⁸³ É aqui que a dimensão do *acaso* deste mundo significado vem pela pluralidade de consciências que o constitui como tal: “o espírito objetivo é simplesmente a alteridade de nossos atos ou de nossos pensamentos”⁷⁸⁴ e não há verdades fora da história ou do mundo (elas não são “entidades” totalizadoras) e nem poderia haver, pois o pensamento é, ao mesmo tempo, “condicionado pelo mundo [e] conhecimento do mundo.”⁷⁸⁵

Se não há uma *Verdade Totalizadora*, cada situação (período histórico, economia, cultura, religião, saberes, discursos) remete a uma pluralidade de *vívidos* constituindo e caracterizando uma determinada época (hábitos, costumes, comportamentos, crenças, valores) sem que, no entanto, deixe de ser um *relativo*: toda pretensão de produzir uma Verdade entre a significação e o real traz consigo a possibilidade de incorrer ao *erro* (falso, negação, ignorância). Como não há uma *Verdade* fora da História – portanto, uma verdade relativa, contextualizada –, o processo da construção de si e da significação da matéria (matéria trabalhada, matéria humanizada) insere o humano na dimensão de uma *situação*

⁷⁸⁰ CM, p. 46.

⁷⁸¹ EN, p. 527.

⁷⁸² EN, p. 557.

⁷⁸³ Cf. EN, p. 466.

⁷⁸⁴ CM, p. 53.

existencial, ou seja, na dimensão de uma *Liberdade* que não se limita apenas à possibilidade de negar os condicionamentos, mas também em fazê-los existir. Só há *situação* (seja pelo ato de afirmá-la – reproduzi-la – ou negá-la) por uma existência que é *liberdade*, pois poder afirmar ou negar um fato (dotá-lo de sentido, significado ou valor) reflete a total indeterminação e gratuidade de uma existência que é *negatividade* e *transcendência*: eis o homem condenado à sua total *ignorância*.

Todo projeto fundamental (ontologia) representa a eterna busca da fundamentação de si enquanto em-si-para-si com a finalidade de superar a contingência e constituir a subjetividade por uma *ἔξις* produzida pela situação, pelo *olhar* do outro e cristalizando as condutas do sujeito e apreendendo-o na totalidade do Ser (pela qual ele mesmo se apreende pela determinação externa) ou pela sociedade (*satus quo*, classe, história). Realizar-se como Ser (Plenitude, Verdade, Essência, Estabilidade, Fixidez) é decretar o fim do devir histórico – o homem, realização plena da existência, deixa de ser incompletude e de existir como um *ser de necessidade*. Todavia, não se coloca como objetivo defender um abandono deste *desejo fundamental de ser*, ao contrário, trata-se de afirmar que o “homem deve buscar o Ser, mas pela historialização.”⁷⁸⁶ O projeto de fundamentação (de si, do outro, do mundo) se insere no *devir histórico* – ao mesmo tempo em que este é seu ponto de partida – e, conseqüentemente, é pelo homem que o *conhecimento* e a *ignorância* adquirem existência, ou melhor, vêm ao mundo enquanto “*possibilidades*”.

Se a existência precede a essência⁷⁸⁷, o homem só pode definir-se a partir de uma condição original de *ignorância*⁷⁸⁸, pois é preciso compreendê-la como um limite *a priori* dos conhecimentos intra-humanos⁷⁸⁹. A situação, pode-se dizer, apresenta-se como uma “verdade” (Pedro bate na porta; a campainha toca; o gramado cresce; a rosa no vaso sobre a mesa murcha; o livro que se lê emociona o leitor; a taça de vinho que se degusta causa prazer) ao revelar seres e relações entre seres, mas configura-se como uma “verdade revelada” para uma consciência que não é o “objeto revelado” (ela é intencional, vazia de conteúdo, nela não há nada de substancial, mas é *presença a si* – e nadificação do Ser). “A

⁷⁸⁵ CRD, p. 127.

⁷⁸⁶ VE, p. 15.

⁷⁸⁷ EH, p. 26. “Dito de outro modo, “a existência precede a essência” é uma característica interna da consciência não-tética” [: a consciência é] “uma existência absoluta que só tem essência na exata medida em que ela decide pela sua contextura interna ter uma.” (CSCS, p. 104).

⁷⁸⁸ VE, p. 15.

⁷⁸⁹ CM, p. 22.

Verdade é, portanto, certa dimensão que vem ao Ser pela consciência.”⁷⁹⁰ Neste aspecto, perceber o mundo é interiorizá-lo, é fazer manifestar a realidade (humanizada) por uma consciência que é *trans-mundana*⁷⁹¹, é o ato de desvelar algo (qualificado, significado, dotado de sentido e valor) por uma existência que é ser-no-mundo e não ser-fora-do-mundo (e, ao mesmo tempo, transcendência). O mundo humanizado é um *vivido*, é experienciado por singularidades concretas, portanto, também é *criação* e *risco* na medida em que os existentes manifestam “verdades” que são produzidas historicamente e não meramente reveladas ou contempladas: a Verdade não é propriedade de um Espírito-Absoluto (à luz de uma concepção hegeliana), mas é temporalizada por uma pluralidade de consciências.⁷⁹²

Mas, para falar desse mundo humanizado e constituindo “vivididos”, é preciso também dizer algo sobre a relação do sujeito (gratuito, contingente, livre e “determinado”) com o em-si. Ora, o ser-em-si é pleno, sem fissuras, é pura coincidência consigo (ele é aquilo o que é), é plena positividade, de maneira que a *atividade* (o que pressupõe um ser consciente dispondo de meios visando um fim) e a *passividade* (do objeto manipulado, trabalhado pela atividade humana ou pelo sujeito fazendo-se passivo – inessencial, alienado – na presença do objeto) implicam em duas noções exclusivamente humanas, isto é, noções que designam condutas humanas: “o homem é ativo e os meios que emprega, passivos.”⁷⁹³ Assim, “O objeto possuído, enquanto possuído, é criação contínua”⁷⁹⁴, uma criação que é *risco*, já que que o objeto possuído está sempre *fora* da consciência, lá, no mundo, espacializado e posicionado entre outros objetos, da mesma forma que o sujeito é sempre “presença a si” e não “plenitude de si” (não há identidade). A existência humana é incompletude e se faz anunciar o seu ser por aquilo o que ela não é e, enquanto projeto de superar tal angústia e incerteza (não há nada que lhe garanta um fundamento estável e seguro), perpetuamente depara-se com o risco de alienar-se à custa do objeto possuído.

No entanto, se o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo⁷⁹⁵, portanto, um ser que está em perpétua questão em seu ser (“o para-si é presença a si e problema para si

⁷⁹⁰ VE, p. 19.

⁷⁹¹ VE, p. 27.

⁷⁹² Sartre entende o “sujeito coletivo” como sendo “o *sujeito da praxis* e não uma ‘consciência coletiva.’” (S, VI, p. 261).

⁷⁹³ EN, p. 31.

⁷⁹⁴ EN, p. 637.

⁷⁹⁵ Cf. EN, p. 59.

mesmo, ele é o ser que está em questão em seu ser”⁷⁹⁶), ele constituir-se-á na presença do *nada* no próprio coração da imanência: não se poderá fugir da possibilidade de se instaurar uma resposta *negativa* acerca das *verdades* que pretende alcançar. Sendo assim, o recuo nadificador em relação ao dado revela que o homem jamais encontrará a segurança de uma existência determinada, nem para si e nem para o mundo – o próprio sujeito deve também se assumir (ou assumir sua objetividade⁷⁹⁷) como *risco* na presença do outro (ser *visto* é ser interpretado, julgado e analisado por outra liberdade). Afinal, o homem “é livre, isso quer dizer que ele não pode encontrar nele e nem fora dele nenhum recurso contra sua liberdade.”⁷⁹⁸

Com isso, o “olhar” na relação com o outro revela a própria condição humana, em que o sujeito se encontra condenado a justificar sua própria existência, mesmo que se faça *coisa* (transcendência-transcendida) pelos julgamentos dos outros. O sujeito que deseja se constituir como pura passividade (objeto-olhado) e, por consequência, não se apreende como uma existência que é “presença a si” e pura *praxis* (jogo dialético interioridade-exterioridade), fracassará ao lançar-se no mundo pela mediação de uma imagem de si que sempre lhe escapará (o para-si jamais será o si que projeta ser). Por sua própria condição ontológica, o indivíduo (livre, situado, nomeado, qualificado e valorado) é “um mistério em plena luz, imprevisível e perfeitamente conhecido. [...] Essa liberdade, essa gratuidade, essa solidão que lhe dá medo, é o destino de todo homem, não o seu [particular].”⁷⁹⁹ Como não há conteúdo na consciência e nem mesmo ele pode se constituir como substância pensante, é preciso “ser *fora*” para apreender o caráter – todavia, não se é a maneira de uma coisa. O homem “não é” (totalidade totalizada), mas, enquanto para-si, é devir, ou, dito de outro modo, está “sempre em questão, sempre em *sursis*, deve sempre se *fazer*.”⁸⁰⁰

Por outro lado, o sujeito, ao contemplar o mundo para apreender-se passivamente como um objeto (em-si-para-si) entre outros objetos (em-si), desvela-se por um movimento (desejo) pelo qual procura uma “natureza, isto é, seu caráter e seu ser, mas ele somente a constata ao longo desfile monótono de seus estados. [...] É que ele é vítima de uma ilusão

⁷⁹⁶ CM, p. 564. Ou seja, “o ser da consciência é estar perpetuamente em questão”. (CSCS, p. 104).

⁷⁹⁷ Deve-se assumi-la na medida em que “o homem é objetividade e é em e pela objetividade que se realizará a negação de toda objetividade” (CM, p. 419).

⁷⁹⁸ Baudelaire, p. 40.

⁷⁹⁹ Baudelaire, p. 40.

⁸⁰⁰ Cf. Baudelaire, p. 41.

inteiramente natural, segundo a qual o interior de um homem imitaria seu exterior.⁸⁰¹ Ele quer ser pleno de si mesmo e deseja a absoluta aderência a si e a posse do Eu pelo Eu (o que equivale dizer que ele quer a realização da identidade Eu=Eu) por um mundo que está feito, totalmente ordenado e pronto para ser contemplado (não há motivos para contestações). Longe das angústias e do peso da atividade criadora, deseja “ser livre, sem dúvida, mas livre no âmbito de um universo pleno.”⁸⁰² Trata-se aqui de uma conduta passiva em que existir é ser uma essência (e uma Verdade) entre outras essências (e outras Verdades), é estar justificado em um mundo também seguramente justificado – como na relação mágica (enfeitada) da criança com o mundo.

De fato, tudo é novidade para a criança, mas esse novo já foi visto, nomeado, classificado por outros: cada objeto se apresenta a ela com uma etiqueta; ele é eminentemente tranquilizador e sagrado [um remédio contra a gratuidade] porque o olhar dos adultos subsiste.⁸⁰³

É a família como *situação* (a exterioridade e suas exigências “já digeridas” pelo pai e pela mãe).

Esse exemplo de Sartre também pode ser compreendido a partir do que ele descreve nos *Cahiers*⁸⁰⁴, afirmando que a “influência” e o “dever” (presentes nas relações parentais) dão-se como a manifestação (ou a transmissão) de imperativos à criança pela educação. A “influência” ocorre quando a liberdade do pai tem o objetivo de fazer com que o filho reconheça por si mesmo que ele é uma liberdade menor. Como efeito, no “dever” ela se volta contra si mesma, fazendo-se inessencial (determinada) e desvalorizando *seus* fins para subordiná-los (sem que ela tenha a oportunidade de julgá-los e esboçar o exercício de sua liberdade) aos fins que lhes são estranhos (fins impostos pelos pais).⁸⁰⁵ Haveria, portanto, uma *ordem* na sociedade a ser seguida (reproduzida) à luz de uma espécie de naturalização das relações sociais. Enquanto sujeitos agentes é preciso manter a tradição e o Bem da

⁸⁰¹ Baudelaire, p. 24.

⁸⁰² Baudelaire, p. 65.

⁸⁰³ Baudelaire, p. 51.

⁸⁰⁴ CM, pp. 197-200.

⁸⁰⁵ Eis o exemplo de Sartre. Os pais precisam decidir se a criança deve se submeter ao “batismo do ateísmo” ou ao “batismo cristão”. É preciso decidir, “em lugar da criança e sem ser possível consultá-la, a respeito do sentido da fé [...]; além disso, faça-se o que se fizer, independentemente das precauções tomadas, ela acabará suportando o peso dessa decisão durante toda a vida. Mas também é verdade que esta não poderá marcá-la a não ser na medida em que a tiver interiorizado livremente e na medida em que tal decisão vier a tornar-se não

sociedade em que vivem.

Este sujeito agente, por sua vez, se encontra definido pelas características universais de uma época (circunstâncias anteriores: liberdades orientadas rumo a um mesmo fim e a partir das mesmas intenções), mas também pela singularidade de seu vivido concreto (temporalização singular, finitude irreduzível, singularidade de um destino). No caso, o *destino* de uma singularidade coincide com aquele de um determinado período histórico, em que

cada um, sob a influência dos próprios fatos finitos e singulares (por exemplo, o entorno social enquanto transmite os condicionamentos institucionais, particularizando-os, ou ainda, a relação singular com os pais, irmãos e irmãs enquanto que a personalidade de uns e de outros os faz viver como situação *única* a trindade edipiana e, através dela, as infraestruturas que regem a lenta transformação da família) produz sua determinação interna – velocidade, ritmo, duração – sob forma de *programação*. Em outros termos, fatores biológicos, sociais, metapsicológicos – universais que se fazem viver por nós em sua realidade singular – são, para cada um, a origem de um *programa de vida* que nasce das contradições interiorizadas e que freia ou acelera o movimento geral da Sociedade.⁸⁰⁶

Este “programa de vida” (a duração concreta de uma existência como limitada), ressalta Sartre, é produzido sobre a base de circunstâncias universais (modo de produção, conhecimentos técnicos, saberes, o futuro histórico fazendo-se destino) que acabam por definir o movimento interno do “vivido concreto” (estrutura familiar, singularidade da proto-história, características biológicas), levando a pessoa a realizar (segundo uma velocidade, um ritmo, desvios e uma duração também singulares) a totalidade diacrônica de uma época: viver é *retotalizar*, sem cessar, as estruturas do entorno, superá-las e dissolvê-las para fazê-las (re)nascer, mas sem que o futuro se dê como mera reprodução de um passado:

a possibilidade sempre dada de *unificar* torna-se a necessidade permanente para o homem de totalizar e de ser totalizado, para o mundo ser uma totalização sem cessar, mais ampla e sempre em andamento.⁸⁰⁷

Cada época, sendo totalização em curso pela pluralidade das singularidades agentes

o limite inerte que lhe é atribuído por seu pai, mas a livre limitação de sua liberdade por si mesma.” (CRD, p. 492).

⁸⁰⁶ IF, III [1972], p. 441.

⁸⁰⁷ CRD, p. 120.

(totalidades-destotalizadas),

se faz como totalização de uma sociedade, opondo-se a si mesma através das milhares de encarnações particulares que lutam entre si para sobreviverem sobre a base de transformações infraestruturais.⁸⁰⁸

Ora, os indivíduos em sociedade (re)produzem sistemas e geram determinações concretas, ou seja, instituem “uma *exis* que, como atitude intencional, dá o *sentido* de ideologia futura.”⁸⁰⁹ O processo da construção de si tem como condição de possibilidade a referência aos “saberes” e às determinações do entorno e, em verdade, são eles que desvelam “o campo dos possíveis” (à luz de um futuro previamente esboçado pelo grupo). Todavia, “o existente humano [livre organismo prático] é um *ser em questão* [...], ele existe como um colocar em questão o seu ser”⁸¹⁰, afinal, a realidade humana é *praxis* e ela, necessariamente, pressupõe esse “colocar em questão”, mas não apenas na dimensão do “conhecimento de si” (saber teórico) mas como a

questão prática de uma recuperação de si como um vivente que reproduz sua vida por uma ação sobre um entorno repleto de coisas hostis e de outros viventes que (escassez) a contestam pelo simples fato de sua existência.⁸¹¹

Portanto, é preciso partir do ponto de vista de que “A verdade é subjetiva”⁸¹², pois é na existência precedendo a essência que a supremacia do *cogito* é resgatado ao mostrar que a Verdade que se quer depositar no mundo depende de uma pluralidade de *vividos* e de todo um contexto historicamente datado (situado) a ser retomado, reproduzido, analisado e superado por um conjunto de seres-no-mundo: trata-se aqui de “reintroduzir a insuperável singularidade da aventura humana.”⁸¹³ Cada época, em consequência, se faz pela mediação das subjetividades que a compõe, de modo que ela se fará *destino* por elas: jamais o

⁸⁰⁸ IF, III [1972], p. 443.

⁸⁰⁹ IF, III [1972], p. 223. A *totalidade* justificada (mistificação edificante) de um sistema é um *irreal* (já que não há “totalidade totalizada” ou “unidade de consciências”), porém, “Esta totalidade irreal, mas tão rigorosamente construída, se chama *ideologia*” (IF, III [1972], p. 36), uma “falsa totalidade, um *não substancial*” (IF, III [1972], p. 222) que se manifesta nas relações concretas (consigo, com o outro, com o mundo).

⁸¹⁰ IF, III [1972], p. 223.

⁸¹¹ IF, III [1972], p. 223. Ora, “esta relação unívoca da materialidade do entorno aos indivíduos se manifesta *em nossa História* sob uma forma particular e contingente, uma vez que a aventura humana [...] é uma luta contra a *escassez*.” (CRD, p. 201).

⁸¹² VE, p. 31.

objetivo poderá suprimir a subjetividade e não haverá o mundo, tal como é conhecido, se eliminar a dimensão criadora das subjetividades (o homem não é só *reflexo*, mas também *refletidor*). Sendo assim, é possível aqui identificar o cartesianismo de Sartre ao afirmar que, para que se estude a realidade humana, é preciso partir do *cogito*⁸¹⁴.

Se Sartre insiste sobre o fio condutor do *cogito*, é para mostrar a qual ponto a transcendência existe como falta de ser, como a maneira que tem o para-si de se fazer a falta do ser o que ele não é. Uma acentuação da nadificação própria à presença a si define a *ipseidade* ou a *presença ao possível*.⁸¹⁵

É por ele que se engajam passado e futuro por um projeto de si visando *possibilidades*, mas, sobretudo, por um projeto de si *fora de si*: eis a realidade humana enquanto reveladora-revelada sob o pano de fundo da busca de “si” como valor. Trata-se da afirmação de que “toda consciência, enquanto fato psíquico, é ao mesmo tempo fato e valor, não sendo o valor outra coisa senão a totalidade que é o próprio fundamento de cada consciência enquanto ela é presença a si.”⁸¹⁶

Se o ser da consciência é de existir à distância de si (*presença a si*)⁸¹⁷, o para-si somente sustentará a nadificação na medida em que for *falta de ser* e é neste aspecto que a nadificação representará a ligação ontológica original entre o para-si e o em-si (o para-si se determina em seu ser por um ser que ele não é). Essa *falta existencial* de ser é o reflexo da falta do em-si e é essa falta que possibilita a presença da consciência no mundo sob a forma do para-si. A consciência é, enquanto desejo, potência de simbolização para mostrar o mundo. Mas isto não se realiza apenas por um indivíduo, pois a potência “simbolizante” possui a dimensão da alteridade, trazendo em si mesma um caráter não conclusivo: não existe uma “totalidade totalizada” de consciências que sustente uma verdade universal e a-histórica. Isto significa que as coisas estão sob o peso do olhar humano (acaso, contingência, indeterminação) e precisam ser decifradas, ou seja, elas são humanas e portadoras de

⁸¹³ QM, p. 108.

⁸¹⁴ EN, p. 110 e p. 121. “O *cogito* cartesiano é a única maneira, hoje, de conservar a base para uma antropologia que queira realmente compreender o homem como um ser que é livre, que age, que não deve ser oprimido” (Sartre no Brasil, p. 86) – o *cogito* não é uma substância que atingiria a si mesma independentemente da História, da situação, de seu entorno. “O *cogito* aqui não é mais do que um momento. É o momento de partida” (Sartre no Brasil, p. 96), “pois a liberdade e o *cogito* são uma única coisa; liberdade, *cogito*, é a fonte de todo valor”. (Sartre no Brasil, p. 100).

⁸¹⁵ RIZIK, H. L’action comme assumption de la contingence. In: BARBARAS, R. (Org.). *Sartre: désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 145.

⁸¹⁶ CSCS, p. 109.

significações – afinal, “o trabalho [...] é como um *pensamento* impresso na matéria.”⁸¹⁸ Nesse aspecto, toda forma de *valor* (dever-ser, imperativos, desejo do em-si), que orienta liberdades, revela o próprio caráter temporal da produção de si: “O valor pertence ao passado porque o passado *é*, e se o presente oferece alguma aparência de beleza ou de bondade é porque o empresta do passado, como a lua empresta sua luz do sol.”⁸¹⁹

Para que se compreenda essa relação ontológica original, parte-se do pressuposto de que a realidade humana é *falta* e *desejo*, isto é, é busca da plenitude de um estado positivo (*Totalidade*) e tentativa de realizar o *si-como-ser-em-si-faltado*⁸²⁰. Este *projeto fundamental* é necessário, pois é pelo fracasso do ato fundante que há a relação do para-si com o em-si – uma relação que se manifesta concretamente no mundo – e é por ela que o para-si se faz fundamento de si enquanto nada de Ser. Portanto, entenda-se o *fracasso* como o ser do para-si na medida em que encontra o sentido de seu ser como fracasso dando-se em *presença* do ser que lhe falta (não há identidade, mas busca, procura, projeto, um “lançar-se à”, pois o “sentido do *presente* é a presença à...”⁸²¹), mas somente em *presença* “do ser que seria o fundamento de seu ser e não somente o fundamento de seu nada, isto é, que seria seu fundamento *enquanto* coincidência consigo.”⁸²²

O para-si é “*presença*” (pura atividade), em contraponto ao em-si que simplesmente “*é*” (puro repouso): o para-si se define como presença ao ser-em-si (ou à totalidade do em-si). A ligação do para-si com o em-si (presença) é de *interioridade*, mas uma ligação negativa (ele não é o em-si e não há identidade ou qualquer tipo de identificação possível). Sendo sempre *distância a si* (presença) o para-si não tem ser (é, de alguma maneira, presença ao em-si, ao ser), ele é aparência ou reflexo somente enquanto *refletidor* (pura atividade), isto é, enquanto “consciência de” (ou “negação de”): “o para-si se constitui fora, a partir da coisa como negação dessa coisa”⁸²³ e é assim que “o presente não é, ele se presentifica sob a forma de fuga.”⁸²⁴ Retorna-se, portanto, à máxima sartriana de que o para-si, enquanto presença, não é aquilo o que é (presente) e é aquilo o que não é (futuro, representação).

A realidade humana é, antes de tudo, *falta* (não há uma essência *a priori*) e *relação*

⁸¹⁷ EN, p. 114.

⁸¹⁸ Baudelaire, p. 97.

⁸¹⁹ Baudelaire, p. 159.

⁸²⁰ EN, p. 125.

⁸²¹ EN, p. 156.

⁸²² EN, p. 125.

⁸²³ EN, p. 158.

com aquilo o que lhe falta, de maneira que existir é estar condenado a este perpétuo movimento de transcendência em direção a uma total coincidência consigo – mas por uma busca que é *puro fracasso* (é a dimensão irrealizável de um *cogito* visando tornar-se a Plenitude do Ser). Ao procurar realizar-se como tal (a Totalidade como Valor), o sujeito, pelo conhecimento e pelos *possíveis*, posiciona o objeto diante da consciência e se faz ser enquanto consciência de ser (posto que ela seja translúcida) pela própria relação nadificadora reflexo-refletidor: o ser-no-mundo é o sentido concreto dessa *falta* ou o modo pelo qual o sujeito se faz *presença* concreta no mundo como *criação*. O *Eu* (Ego) procura o objeto para satisfazer seu *desejo de plenitude*, mas nada pode contra a estrutura intencional da consciência (intencionalidade original e pura espontaneidade) e, na medida em que unifica e incorpora estados e qualidades à totalidade concreta (vivido concreto) desse *Eu* (relação ego-qualidades-estados-ações), estabelece uma relação de criação e não de emanção ou de atualização de um *a priori* qualquer – como diz Sartre, trata-se de “uma relação de produção poética (no sentido de ποιειν)”.⁸²⁵ Em suma, o homem é essencial e indispensável, é criação e ação manifestando a liberdade.

Ora, todo *vivido* (*Erlebnis*) tem como fundamento a *falta* e, como tal, se produz como sujeito (processo de subjetivação), como *falta* e busca de valor (em-si-para-si) enquanto tentativa de encontrar aquilo o que lhe falta (relação *faltante-faltado*) e é nesta busca que a consciência revela valores e encontra a dimensão do Outro: “nós projetamos por analogia os valores de nosso para-si no mundo da transcendência”⁸²⁶ na mesma medida em que “o para-si do outro [...] se manifesta”⁸²⁷ – “sua presença como para-outro é condição necessária à constituição do para-si como tal.”⁸²⁸ Contudo, o sujeito, inserido neste mundo humanizado e na *presença* do Outro, pode se colocar apenas como o reflexo da dimensão sócio-material – deste mundo significado – e do *olhar* do outro com a finalidade de produzir-se e realizar-se por um passado previamente estabelecido e convertido em *essência* enquanto fuga e ausência de si: é a fuga da angústia, da contingência, da pura gratuidade e da responsabilidade criadora da liberdade humana – projeto este, como se sabe, fundamental e fadado ao fracasso.

⁸²⁴ EN, p. 159.

⁸²⁵ TE, p. 60. Cf. também CM, p. 527 – (relação *praxis* e *poiésis*).

⁸²⁶ EN, p. 131.

⁸²⁷ EN, p. 132.

⁸²⁸ EN, p. 132.

CAPÍTULO III

**O HOMEM COMO “*PRAXIS-PROCESSO*”
A “*VIDA PSÍQUICA*” E O *MOVIMENTO DE*
PERSONALIZAÇÃO COMO HISTORICIDADE**

1. O sujeito como “*praxis*-processo”: a relação “subjetividade-objetividade” como “risco” e “criação”

Como não há processo da construção de si por uma existência que não se encontra “enraizada” nas estruturas da situação (a produção de si como *praxis*-processo), a subjetividade se dará em e a partir de condições sócio-materiais e perpetuamente à luz de um fim (de um “não-ainda”). Tratar-se-á, portanto, de mostrar uma “criação de si” sempre “referenciada” e, ao mesmo tempo, manifestando-se como um “puro vivido irreduzível” (“na nudez original do vivido, [...] a fonte da sabedoria reside nessa permanente possibilidade de *afirmar-se por meio da praxis*”⁸²⁹) – é o paradoxo da condição humana. Como se verá, será exatamente esta inserção do indivíduo em um “campo prático comum”, isto é, de liberdades orientadas por “saberes e “valores”, que a relação “subjetividade-objetividade” dar-se-á como *criação* contínua – mesmo que o “risco” do sujeito agente “perder-se a si mesmo” acompanhe todo o movimento da “criação de si”: sujeito (subjetividade-objetivada, Ego, vontade, transcendência) e mundo (situação) surgem, necessariamente, como *historialização*. Por fim, procurar-se-á mostrar que será enquanto “vontade” e “transcendência” que o “projeto” será inserido no circuito da ipseidade: eis a angústia ética da produção de si.

Parte-se do pressuposto de que a construção da subjetividade seja “*processo* da construção de si” na medida em que

Este *processo* está rigorosamente ligado à *situação* do agente [...]: ele a define negativamente por seus limites e não seria possível apreendê-lo em si mesmo sem nos dessituar em relação a tudo [a exterioridade transpassa a interioridade por toda parte].⁸³⁰

Ora, se a *praxis* significa “processo”, como quer Sartre, ela precisa ser entendida como “projeto organizador” superando “condições materiais em direção a um fim, além de se inscrever pelo trabalho na matéria inorgânica como remanejamento do campo prático e reunificação dos meios em vista de alcançar o fim.”⁸³¹ O “projeto”, portanto, “é o sinal de

⁸²⁹ IF, I [1971], p. 431.

⁸³⁰ CRD, p. 668.

⁸³¹ CRD, p. 687.

que as ações humanas não são guiadas pelo acaso, mas por uma certa finalidade.”⁸³² É neste aspecto que a *percepção* se dá por um olhar que, segundo Sartre, é translúcido⁸³³, isto é, para além da coisa percebida e visando um futuro, já que

o *conhecimento* aparece como o desvelamento do campo perceptivo e prático pelo fim, isto é, pelo não-ser futuro [:] tanto o conhecimento, quanto a verdade, não podem ser uma relação positiva do ser ao ser, mas, ao contrário, uma relação negativa e mediada por um nada.⁸³⁴

Deste modo, perceber o mundo (entorno, situação) é iniciar um movimento de apreensão de uma exterioridade humanizada (especializada, temporalizada, significada, valorada) fazendo-se origem e transcendência de toda ação (é produzir-se nela e para além dela: o homem é transcendência e projeto). É o ato de engajar-se em um mundo dado (datado, institucionalizado, instituído por um passado), permitindo ao sujeito agente orientar suas ações (age-se “a partir de”) e referenciar a apreensão de si e do mundo antropomorfizado: é *neste* mundo vivido que ele se vê como burguês, reacionário, cristão, submisso, colérico, incompetente ou feio. É “Referenciado” no sentido de que o processo da construção de si tem sempre como ponto de partida um “desvelamento” do passado (“superar e conservar”) que, no caso, *se faz* sempre a partir de um futuro (“não-ainda”) com os pés fincados nas estruturas do presente (totalização em curso) – “Esse movimento de *superar conservando* é o *projeto*.”⁸³⁵

Ao se procurar compreender o processo da construção da subjetividade é preciso entender que, de um lado, o *puro vivido* não pode ser dissolvido no saber. Trata-se, portanto, de se defender a irredutibilidade e a especificidade de todo vivido concreto para não dissolvê-lo na dimensão do *saber* e para não fazer da *insuperável opacidade* da experiência vivida um *inessencial*. Por outro lado, é necessário considerar as situações determinantes de seu entorno e o risco eminente da produção de si como um (aparente) produto passivo destas condições (em que o homem é apreendido como um encadeamento de reflexos condicionados). Ainda que toda a riqueza de um vivido concreto não possa ser reduzida a

⁸³² AUCOUTURIER, Valérie. Sartre critique de l'inconscient freudien. In: *Alter. Revue de Phénoménologie: Phénoménologie et psychanalyse*, nº 14. Paris: VRIN, 2006, p. 113.

⁸³³ Cf. EN, p. 176.

⁸³⁴ CRD, p. 176.

⁸³⁵ GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na Psicanálise de J. P Sartre*. São Paulo: FAPESP, Nova Alexandria, 1996, p. 201.

categorias abstratas (ideias ou conceitos), a “compreensão de si” já é um “modificar-se, ir além de si mesmo”⁸³⁶, é a totalidade das escolhas, dos engajamentos, dos vividos passados (retomados e ressignificados) – mas nunca como uma totalidade fechada (uma estabilidade *fetichizada*), como se existisse um “saber passado” que garantisse, dentro do processo da construção de si, uma verdade *a priori* que permitisse ao sujeito desviar-se da *gratuidade*, do *não-saber*, da *angústia* e das *negatividades* que sustentam a relação do existente com o mundo, com o outro e consigo mesmo.

Do mesmo modo, não há um “saber passado” representando uma *verdade* (modelo, meta, sistema, padrão) a ser meramente reproduzida a partir da inserção do indivíduo no grupo (sua singularidade não poderá ser aniquilada), pois o “homem real [...] escapa ao Saber”.⁸³⁷ Eis o paradoxo do fenômeno humano, isto é, considerar a irreduzibilidade da *praxis* humana e os condicionamentos históricos (as estruturas determinantes do entorno) que, por sua vez, surgem como condição e possibilidade da *praxis* – a própria noção de *estrutura* traz em si “tensões contraditórias – liberdade e inércia”.⁸³⁸ Em suma, é preciso

dizer que o homem [...] *é, ao mesmo tempo*, o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, em caso algum, passar por um produto. Esta contradição não é cristalizada, é preciso apreendê-la no próprio movimento da *praxis*.⁸³⁹

Isso significa que toda *praxis* tem como ponto de partida as condições reais do entorno, condições historicamente produzidas pelas gerações anteriores, portanto, condições humanas revelando relações concretas entre homens e não estruturas independentes das subjetividades que geram e sustentam este mundo social:

a *praxis* desvela-se imediatamente *por seu fim*: a determinação futura do campo dos possíveis é estabelecida, desde o início, por uma superação projetiva das circunstâncias materiais, ou seja, por um projeto.⁸⁴⁰

Trata-se do movimento de “superar” e “conservar”, ao mesmo tempo (“processo e

⁸³⁶ QM, p. 23.

⁸³⁷ QM, p. 29.

⁸³⁸ CRD, p. 487. Ou ainda: “tensão temporalizadora” (CRD, p. 655), “tensão da vida” (CRD, p. 256), “tensão imanência-transcendência” (CRD, p. 409).

⁸³⁹ QM, p. 61.

⁸⁴⁰ CRD, p. 541.

praxis” como movimento dialético⁸⁴¹), as situações determinantes e o modo pelo qual o homem se define por relação ao *mundo humanizado* e a si mesmo (há uma pluralidade de consciências e ele não é mais o *mestre* da situação), já que a História lhe escapa porque o outro também a faz⁸⁴²: condenado a lançar-se na realidade estruturada para satisfazer seu desejo de plenitude, o homem nela se objetiva e nela se aliena. Em cada momento, em cada “lançar-se em direção a”, em cada ação o indivíduo *se faz* a si mesmo e em cada conduta e postura assumida (em cada engajamento) ele manifesta um “modo de ser no mundo” – sempre à luz de um objetivo futuro.

Com efeito, a *praxis* enquanto *praxis* de um organismo que reproduz sua vida ao reorganizar o entorno, é o homem. O homem que se faz, refazendo-a. E é a mesma coisa fazer-se ou produzir-se a partir de sua própria possibilidade.⁸⁴³

O “campo dos possíveis” não pode existir como um universo indeterminado, ao contrário, posto que remeta a uma realidade humanizada orientando liberdades e iluminando relações práticas, fala-se sempre de um espaço estruturado, hierarquizado, valorado e significado do entorno e, como tal, absolutamente inserido em condições históricas. Mas, como se fala do homem como um “universal singular”, a singularidade agente perpetuamente supera o dado em direção ao campo dos possíveis e, nesse movimento, realiza *seu* possível objetivando-se de uma determinada maneira (condutas, exteriorização singular, tomada de posição, escolhas concretas) e inserindo-se na temporalidade histórica. No caso, o *projeto* adquire uma realidade concreta e, ao fazer parte do devir histórico, pode influenciar a estruturação dos eventos históricos. É preciso, em suma, compreender o “desejo de ser”, a “falta”, o “recoo nadificador”, a “temporalidade universal [objetiva, relação do para-si com o fora]”⁸⁴⁴, o “projeto” e o “coeficiente de adversidade do mundo” a partir dos “possíveis” como a constituição da

⁸⁴¹ Cf. CRD, p. 542.

⁸⁴² Cf. QM, p. 61.

⁸⁴³ CRD, p. 367.

⁸⁴⁴ Cf. EN, p. 240. Uma apreensão objetiva da temporalidade ou temporalidade externa e universal: “nossa primeira apreensão do tempo objetivo é *prática*: é *sendo* minhas possibilidades para além do ser co-presente que eu descubro o tempo objetivo como correlato no mundo do nada que me separa de meu possível. Desse ponto de vista, o tempo aparece como forma finita, organizada, [...] o tempo se desvela a mim como forma temporal objetiva, como escalonamento organizado dos prováveis”. (EN, p. 252).

possibilidade como duplamente determinada: de um lado é, no próprio coração da ação singular, a presença do futuro como *aquilo que falta* e aquilo que revela a realidade por esta ausência mesma. De outro lado, é o futuro real e permanente que mantém e transforma incessantemente a coletividade.⁸⁴⁵

Diante do coeficiente de adversidade do mundo e das contradições que os próprios imperativos geram, o indivíduo está condenado a assumir uma posição em relação às estruturas do entorno e dos grupos (ou do grupo pelo qual ele se determina e se define):

se ele escolheu esta proposta em vez daquela, não é impossível que tal escolha tenha ocorrido sob certas pressões ou, se é esta que ele descobriu entre todas, é talvez na medida em que seu projeto fundamental coloca em destaque certos possíveis e rejeita todos os outros [“pre disposições práticas”].⁸⁴⁶

Trata-se de uma realidade individual, referente às limitações e superações do sujeito (proto-história, historicidade) que, ao mesmo tempo, existe à luz do grupo (realidade individual contextualizada, situada, e dando-se a partir de condições iniciais determinantes).

É no universo de um campo prático comum que surgem os instrumentos, os ofícios, o *status quo*, a ordenação e estruturação da exterioridade e as técnicas de apreensão da realidade pelas quais o homem tende a minimizar o coeficiente de adversidade do mundo e as constantes contradições da sociedade: é a constituição de uma “temporalidade objetiva” visando à máxima exclusão dos acasos e, conseqüentemente, produzindo a ininterrupta historialização da sociedade e do campo prático de liberdades orientadas sob o peso das estruturas da vida social: eis o esboço de um futuro apresentando-se “como possibilidade esquemática e sempre aberta e como ação imediata sobre o presente [ele define o indivíduo em sua realidade presente].”⁸⁴⁷ Todavia, em uma sociedade em que a “exploração” e a “desumanização” do homem pelo homem prevalece, essas “contradições” tornam-se o próprio motor da história (a “História é história dos homens [e ela] se desenvolve no quadro permanente de um campo de tensão engendrado pela escassez”⁸⁴⁸). Em suma, é preciso manter a premissa de que “a relação fundamental entre os homens, dissimulada, desviada,

⁸⁴⁵ QM, p. 65.

⁸⁴⁶ CRD, p. 523.

⁸⁴⁷ QM, p. 65.

⁸⁴⁸ CRD, p. 202.

alienada, reificada [...], é a reciprocidade.”⁸⁴⁹

Os “possíveis”, neste contexto teórico, são “sociais” e *vividos* como determinações (estruturas, esquemas *vividos* positivamente e negativamente como interiorização e exteriorização, como reprodução e superação) que envolvem o sujeito, de maneira que seu “projeto” se ilumina por um futuro previamente esboçado pelas condições determinantes de seu entorno social e, ao mesmo tempo, como interiorização e criação (*praxis*) desse “possível social” à luz de sua irreduzível individualidade (trata-se de “um empobrecimento *subjetivo*; mas o *subjetivo* supera-se imediatamente na *objetividade*”⁸⁵⁰). Com isso, Sartre reintroduz aqui a perspectiva da “temporalidade original”, em que nenhum fato passado tem o “poder”, por si só, de determinar uma condição presente. Tudo é vivenciado como “perspectiva de futuro”, motivando a consciência, fazendo-a exteriorizar-se por condutas concretas sob o fundamento dessa “motivação” – que não é outra coisa do que a existência do “campo social” sob a base dialética do movimento de “interiorização da exterioridade” e da “exteriorização da interioridade” (o *subjetivo* é um momento necessário ao processo *objetivo* e, por sua vez, o *objetivo* encontra suas estruturas pela realidade *vivida*): “a dialética não é outra coisa senão a *praxis*”⁸⁵¹ – ou ainda, “A dialética é uma *espécie* de alteridade.”⁸⁵²

É neste perpétuo risco de perder-se a si mesmo (no seio da tensão entre os “fatores condicionantes”, a “determinação externa” e a “unidade sintética da *praxis* humana”) – isto é, no movimento em que “o existente se apropria de seu ser no momento da *praxis* [interiorização do exterior]”⁸⁵³ – que a proposta moral sartriana surge como uma mediação possível para que o homem possa reencontrar o sentido de seus empreendimentos, de seus atos e de suas escolhas. Logo, é lançado na concretude do real que ele vivencia a relação gratuita e contingente que estabelece com a realidade significada e com aquilo o que a pessoa faz de si mesma a partir do que fazem dela. Eis o momento em que se introduz o “saber” como o mediador da apreensão e da produção do mundo e de si: “fazer e compreender estão indissolúvelmente ligados”.⁸⁵⁴ Ora, se o que Sartre propõe é um

⁸⁴⁹ IF, II [1971], p. 816.

⁸⁵⁰ QM, p. 65.

⁸⁵¹ SARTRE, Jean-Paul. In: *Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a Dialética*. Trad. de Luiz Serrano Pinto. RJ: Tempo Brasileiro, 1966, p. 34.

⁸⁵² CM, p. 61.

⁸⁵³ IF, I [1971], p. 370.

⁸⁵⁴ CRD, p. 176.

processo da construção de si que lança o indivíduo na necessidade de assumir as responsabilidades deste “processo” em face de uma realidade humana e de si mesmo em situação e perpetuamente à luz de um valor (causa de si), o *dever-ser* encontrará na psicanálise existencial a finalidade de uma “*descrição moral*, já que ela nos oferece o sentido ético dos diversos projetos humanos”.⁸⁵⁵

É neste aspecto que a psicanálise existencial jamais considera os *valores* como dados transcendentais existindo fora da subjetividade humana (o *dever-ser* não se estrutura por um olhar-fora-do-mundo) e, enquanto tais, não podem ser independentes da contingência, da gratuidade e da concretude da temporalidade histórica (a meta é o rompimento com o “espírito de seriedade” para que se possa apreender a realidade humana como “paixão”, como “drama”). O homem é projeto livre em busca da fundamentação de si em e a partir de condições iniciais determinantes: a psicanálise existencial, um meio de “libertação” e de “salvamento”, “irá familiarizá-lo com sua paixão.”⁸⁵⁶ O problema é que a apropriação simbólica da coisa desejada dá-se sob o fundamento do “espírito de seriedade”, por uma espécie de “sacrifício de si” em nome da estabilidade das coisas e de si mesmo – mas a angústia surge porque tudo está fadado ao fracasso, afinal, não há segurança de fundamento (de si, do outro ou do mundo), pois o sujeito agente é o ser pelo qual os valores existem e orientam suas escolhas e sua livre inserção no campo social (a liberdade só existe em situação). A psicanálise, neste sentido, surge como a mediadora entre o “grau de *conhecimento*” que a pessoa possui daquilo o que motiva suas condutas e ações e do projeto que as unifica.

Ora, o “saber está em toda parte e condiciona tudo, mesmo a memória: em uma palavra, a memória intelectual supõe o saber”.⁸⁵⁷ Embora falar de memória aqui implique em um fato passado condicionando um fato presente (o vivido concreto: pensamentos, ações, exteriorização-interiorização, relações com o outro, prática de si, comportamentos, sentimentos, valores, conceitos, saberes), o para-si é sempre *falta* e toda afirmação, conceito ou designação que ele produz sobre si lhe escapa por completo, já que não há identidade, mas um “si” como presença e relação: o sujeito é sempre um “não-ainda”, uma totalidade inacabada que não pode ser totalizada.⁸⁵⁸ Essa é a liberdade nadificadora do para-

⁸⁵⁵ EN, p. 674.

⁸⁵⁶ EN, p. 675.

⁸⁵⁷ EN, p. 176.

⁸⁵⁸ Cf. EN, p. 117.

si fazendo da existência um “ir além” de toda e qualquer determinação, pois não há identidade, repouso ou coincidência plena do para-si com o si que deseja ser. O sujeito é absolutamente temporal (“o para-si, pelo único fato de se nadificar, é temporal”)⁸⁵⁹ e a relação “presente-passado-futuro” é ontologicamente fundamental ao processo de subjetivação, ao mesmo tempo em que a temporalidade revela um presente condicionado pelo passado e pelo futuro: eis a forma sintética da temporalidade, mas uma temporalidade que é “totalidade inacabada”. No entanto, se Sartre afirma que o para-si é consciência não-tética (de) si, como conciliar a dimensão do *saber* com uma existência que não precisa, necessariamente, ser *percebida* ou *refletida* para existir?

O problema é que *refletir* (ato pelo qual o para-si se faz “conhecimento” de si) pode implicar na busca de uma relação unitária entre a “representação de si” (refletido) e o *cogito* (refletidor). Neste caso, deve-se entender como se dá a relação entre um existente que é *conhecido* (por uma representação de si) e o existente que *conhece* (o sujeito pensante). Em um primeiro momento, poder-se-ia afirmar que é o conhecimento (*saber*) que une o “existente conhecido” ao “existente que conhece”. Por outro lado, é preciso manter a fidelidade ao existencialismo de Sartre evitando-se recorrer a qualquer tipo de idealismo e, para isso, deve-se ter como pressuposto a impossibilidade de conceber a reflexão como uma via de acesso a um em-si *na* consciência, ou seja, a uma imagem ou a um conteúdo *na* consciência sob a forma de “estrutura da vida psíquica” (que, no caso, seria independente da vida consciente). Mas não pode haver qualquer tipo de ligação identitária entre a “consciência reflexiva” e a “consciência refletida” ou uma identificação total entre os elementos da cópula “reflexivo-refletido”.

Para Sartre a reflexão é conhecimento⁸⁶⁰, de modo que o “refletido” se faz “objeto para” o sujeito que reflete ou presença, posicionamento, e separação de ser – separação essa que se dá pela própria estrutura ontológica do para-si. O refletido, portanto, existe enquanto tal como *aparência* (na medida em que *aparece*) para a consciência reflexiva. Mas, como toda consciência posicional do objeto é, ao mesmo tempo, consciência não posicional de si mesma e como não há consciência *passiva*, ela não pode ter nada de substancial, já que é pura aparência, ela existe na medida em que aparece⁸⁶¹, ela é um absoluto, é vazia de

⁸⁵⁹ EN, p. 177.

⁸⁶⁰ Cf. EN, p. 187.

⁸⁶¹ EN, p. 23.

conteúdo (o mundo está fora dela), é consciência de ser seu próprio futuro sob o modo de não sê-lo (angústia⁸⁶²) é, em suma, manifestação da liberdade em face de si mesma. Consequentemente, “refletido” e “reflexivo” se separam por um nada de ser. No caso, o ser do objeto refletido e o ser da consciência reflexiva, sem se esquecer de que o *nada* do para-si separa o reflexo do refletidor, dão-se como *aparência* e o ser da consciência reflexiva se dá a partir do objeto refletido. Para existir, portanto, a consciência reflexiva depende do objeto refletido, que ganha sentido (ele é julgado, valorado, significado) pela consciência reflexiva. Mas há ainda outro modo pelo qual a consciência se manifesta: ela também é *irrefletida*.

Segundo Sartre⁸⁶³, é na consciência irrefletida que se pode falar de uma autonomia (*Selbstständigkeit*) na dimensão de uma quase-totalidade da cópula “refletido-refletidor”. Ao passar ao plano do *refletido* (consciência reflexiva), ocorre uma modificação no modo de ser da consciência: “trata-se de uma mistificação que vem desde a origem, mas no sentido de que a consciência irrefletida produz a consciência reflexiva como recuperação dela mesma.”⁸⁶⁴ Mas, independente de seu modo de ser, ela permanece vazia, translúcida, um absoluto, livre, insubstancial e, sendo assim, não se pode esquecer que há um *nada* que separa o refletido do reflexivo, um “nada separador” que não pode vir nem do reflexivo e nem do refletido, mas da estrutura ontológica primordial da consciência enquanto um ser que tem de ser seu próprio nada de ser (é a partir de tal estrutura fundante que os modos de ser da consciência se fazem possíveis, afinal, “a reflexão é *um ser*, tal como o para-si irrefletido”⁸⁶⁵). Deste modo, conclui Sartre, não se trata de uma sobreposição de *seres* ou do surgimento de uma nova consciência que se imporia ao para-si, mas sim de “uma modificação intra-estrutural que o para-si realiza em si”.⁸⁶⁶

Sendo assim, todo conhecimento (pelo ato de reflexão) que o sujeito produz sobre si não pode ser o resultado de uma apreensão de si que se daria *fora* do mundo ou do devir temporal, e sim por uma existência que se dá *no* mundo (circuito de ipseidade), produzindo um *saber de si* (conhecimento de si, apreensão de si) que é vivido a partir do desdobramento reflexivo (ato de reflexão) do para-si. O livre processo da produção de si não

⁸⁶² EN, p. 67.

⁸⁶³ Cf. EN, p. 188.

⁸⁶⁴ CSCS, p. 130.

⁸⁶⁵ EN, p. 188.

⁸⁶⁶ EN, p. 188.

existe por um sujeito fora do mundo e nem fora das condições determinantes do entorno, ao contrário, este “movimento criativo” só pode ser considerado livre “por um ser que é seu próprio fundamento, isto é, responsável de sua facticidade. A facticidade não é outra coisa que o fato de que haja mundo, a todo o momento, uma realidade humana. É um *fato*.”⁸⁶⁷ O para-si é responsável pelo *si* que deseja sem jamais poder sê-lo (mas o existente é um *fato*, uma subjetividade objetivada e, ao mesmo tempo, sem fundamento). A base e condição do processo da construção de si é a gratuidade “vinculada” à própria necessidade da produção de um *si* situado e é aqui que o homem pode se perder: “É no nível da gratuidade que se insere a possibilidade de morte para a consciência”.⁸⁶⁸

É pelo “desejo de ser” que a consciência se lança no mundo para “se alienar” e fugir da angustiante gratuidade de seu “nada de ser”, é a busca do objeto e do valor como possibilidade da satisfação da vontade de ser *ens causa sui*. Este desejo de plenitude não é “um vão desejo psicológico, mas [...] a estrutura fundamental da realidade humana.”⁸⁶⁹ É neste contexto que Sartre considera o homem como o “ser das lonjuras” nos CDG, pois o sujeito só pode ser seu fundamento enquanto um “possível”, enquanto fuga de si mesmo rumo a um futuro: é a consciência motivando-se a si mesma em direção a um determinado fim e a partir da própria concretude do mundo. Com isto, é possível inferir que a *duração* (na) consciência, nessa perspectiva, não representa algo atemporal ou a indicação de que a existência fundamente-se a partir de um “olhar” que se daria fora do mundo, fora do vivido concreto ou da história, afinal, “sou eu, eu que duro, engajado no circuito de minha ipseidade, em perigo no mundo, com minha historicidade.”⁸⁷⁰ Trabalhar a questão dos temas “reflexo-refletidor”, “reflexivo-refletido” e “refletida-refletidora” possibilitam demonstrar a tese de um para-si que é singularidade concreta (vivido concreto) existindo sob o modo do desdobramento reflexivo, historializando-se no mundo e a partir dele: é no ato de reflexão que se produzem os julgamentos acerca da consciência refletida.⁸⁷¹ Todavia, ela ainda pode manifestar-se como *consciência imediata*.

Há uma consciência imediata na qual o sujeito percebe o objeto, pois, julgar, querer e ter, são categorias que pertencem ao ato reflexivo. É preciso lembrar que todo ato

⁸⁶⁷ CDG, p. 139.

⁸⁶⁸ CDG, p. 139.

⁸⁶⁹ CDG, p. 140.

⁸⁷⁰ EN, p. 188.

⁸⁷¹ Cf. EN, p. 19.

intencional indica uma consciência voltada para fora, em direção ao mundo, ao objeto que intenciona. A “consciência espontânea” deste “lançar-se a” no ato da percepção é o que torna possível a “consciência perceptiva”, mas na medida em que *posiciona* o objeto como existente, ao mesmo tempo em que se mantém como “não posicional de si mesma”. Para compreender esta consciência que se manifesta antes do ato de reflexão, recorre-se aqui a um conhecido exemplo de Sartre: a contagem dos cigarros. O sujeito, ao contá-los em sua cigarreira, utiliza-se da propriedade matemática da adição: “São doze!” Mas a propriedade de contar aparece como algo existente no mundo (na relação consciência-mundo) sem que o sujeito que conta tenha a consciência *posicional* da propriedade de contar (do ato de contar): “Eu não me ‘conheço enquanto contador’.”⁸⁷²

Assim, afirmar “São doze!” revela a manifestação de uma consciência não-tética da atividade de contar do sujeito e ele só toma consciência (conhecimento) do ato de contar ao lhe perguntarem: “O que você está fazendo? Estou contando os cigarros.” Isto revela que há a “passagem” de uma consciência instantânea (*cogito* pré-reflexivo, consciência irrefletida) para uma consciência que se desvela pelo ato de reflexão. “Eu conto” é uma resposta que se faz possível pela consciência espontânea que o sujeito *é* (não-refletida ou “*irrefletida* em seu passado imediato”⁸⁷³) e pelo ato de reflexão – afirmação esta pela qual Sartre conclui que é a consciência não-reflexiva que torna a reflexão possível: eis a condição de todo o processo de subjetivação. Pode-se dizer, portanto, que a “consciência não-tética de” (contar, andar, comer, ler) é condição da “ação” (“atividade de”) do sujeito agente. Em suma, “Poderíamos chamar esse plano do irrefletido o *plano das presenças*”⁸⁷⁴ – e isso sob o ponto de vista de que “Uma consciência não-tética não pode ser negadora de nada, pois está inteiramente preenchida por si mesma e somente por si mesma.”⁸⁷⁵

Por conseguinte, observa-se que é pela consciência intencional – já que não há uma *coisa*, um estado ou uma qualidade *na* consciência, ao mesmo tempo em que ela procura fundamentar-se como em-si-para-si ou em-si-causa-de-si – que o homem está condenado a lançar-se na exterioridade, na concretude da matéria e do mundo para fundamentar-se como *Ser* (Plenitude, Totalidade, Estabilidade). A condição humana é de investir-se de ser lançando-se no mundo e procurando nele justificar-se e, enquanto tal, produzindo, pela

⁸⁷² EN, p. 19.

⁸⁷³ EN, p. 19.

⁸⁷⁴ I^{re}, p. 138.

⁸⁷⁵ I^{re}, p. 209.

mediação dessa relação consciência-mundo, a si mesma e humanizando a realidade concreta por um perpétuo devir dialético (interiorização-exteriorização) no qual *sujeito* e *mundo* surgem como *historialização*. Toda existência humana tem como ponto de partida uma situação datada, previamente determinada por gerações anteriores (comportamentos, hábitos, conceitos, valores, saberes e discursos institucionalizados), mas sem perder a referência de que “Toda determinação [...] é transcendência, pois supõe recuo, tomada de um ponto de vista”⁸⁷⁶ (o que poderia pressupor uma apreensão subjetiva e singular das determinações exteriores) por um transcender o mundo que é a própria condição de existência da realidade humanizada – que, no caso, se volta ao sujeito para que o *processo* de subjetivação se realize.

Ora,

Ser-no-mundo é se fazer ausência *do* mundo. A unidade da consciência e do mundo preexiste à consciência e ao mundo. Ser consciência é se fazer não-mundo em presença do mundo, é se fazer, precisamente e concretamente, aquilo o que não é *aquele mundo*.⁸⁷⁷

Todo ser-no-mundo se manifesta à luz de uma estrutura ontológica que, mesmo inserida em condicionamentos externos, apresenta uma realidade humana que se encontra na constante busca de *Ser*, sem que, todavia, deixe de estar separada daquilo o que ela “se faz ser”, visando o ser que deseja (e, ao mesmo tempo, jamais podendo sê-lo): o modo de existir do sujeito se dá como um “é *tendo sido* pelo em-si; enquanto negação interna, se faz anunciar pelo em-si aquilo o que não é, e, por conseguinte, aquilo o que tem-de-ser.”⁸⁷⁸ O sujeito só pode ser em-si enquanto *probabilidade* (“o ódio, por exemplo, é um transcendente que se apreende através dos *Erlebnisse* e cuja existência é somente provável”)⁸⁷⁹ ou *possibilidade*, pois não há identidade ou coincidência do para-si com o *si* que se quer alcançar: é a insuperável relação *negativa* de exterioridade, de transcendência e de recuo nadificador.

Ocorre o mesmo com esse botão ou este palito de fósforo, que é o que é, para o qual seu sentido de ser-fósforo permanece exterior, aquilo que pode sem dúvida inflamar-se, mas que, no presente, não passa desse palito

⁸⁷⁶ EN, p. 52.

⁸⁷⁷ CDG, p. 221.

⁸⁷⁸ EN, p. 666.

⁸⁷⁹ TE, p. 08.

branco de ponta preta.⁸⁸⁰

Assim,

Essas potencialidades ou probabilidades que são o sentido do ser para-além do ser, precisamente porque são *em-si para-além do ser*, são nadas. A essência do tinteiro é *tendo sido* como correlato da negação possível do para-si, mas não é o tinteiro nem tem de sê-lo: enquanto é em-si, é negação hipostasiada, reificada, ou seja, precisamente, é um nada, pertence à faixa de nada que rodeia e determina o mundo.⁸⁸¹

É desta forma que o homem, ao lançar-se no mundo (humanizado, historializado, espacializado, temporalizado), revela uma existência humana que está condenada a lançar-se para além dos determinismos ou de tudo aquilo o que poderia justificar uma “Natureza Humana” ou um fundamento estável de si. Afinal, o homem está em perigo no mundo na medida em que “se anuncia a si mesmo do outro lado do mundo e volta a interiorizar-se a partir do horizonte: o homem é ‘um ser das lonjuras’”⁸⁸² – ou ainda: “somos seres da lonjura”.⁸⁸³

É lançando-se no mundo (o ser-para-si refletindo-se naquilo o que intenciona e à luz de um processo de nadificação) que o movimento de “interiorização-exteriorização” do sujeito faz com que o *Ser* “apareça” e se organize como mundo, significando, valorando, dando sentido à dimensão material (ou ao objeto intencionado), mas “sem que haja prioridade do movimento sobre o mundo, nem do mundo sobre o movimento”.⁸⁸⁴ A primazia do *cogito* é defensável quando o sujeito se faz “sombra” (reprodução passiva e alienada de “si”) no e pelo mundo (ou pelo *olhar* do outro) – a constituição do existente e da matéria humanizada não pode partir de uma visão idealista ou materialista dessas realidades. O que se quer é procurar caminhos para superar a dualidade “sujeito-objeto” para poder fundamentar a subjetividade e a mundanidade a partir da insuperável *tensão* “consciência-mundo”, sem que o movimento dialético se cristalize (se polarize) em um ou em outro polo dessa relação. O processo de subjetivação é possível no mundo e a partir dele, sem que, no entanto, se perca de vista a concepção de que o homem está “para além”

⁸⁸⁰ EN, p. 232.

⁸⁸¹ EN, p. 233.

⁸⁸² EN, p. 52.

⁸⁸³ IF, III [1972], p. 260.

⁸⁸⁴ EN, p. 52.

do mundo pelo insuperável *nada de ser* do para-si: “o mundo está ‘em suspenso’ no nada.”⁸⁸⁵

Este “estar em suspenso”, “em *sursis*”, também revela que toda determinação se estrutura sob um “recoo nadificador”, posto que o objeto seja “presença” para a consciência. Deste modo, a dimensão “mágica” do mundo representa um perpétuo movimento de nadificação da consciência perceptiva (a consciência intencional não é a pedra, a cadeira, o outro, o Eu que intenciona), de modo que todo *Dasein* realiza a contingência do seu entorno. O mundo humanizado surge por uma pluralidade de indivíduos que se encontram engajados, de uma forma ou de outra, na exterioridade – afinal, todo existente se relaciona com a “estrutura de exigência do mundo”⁸⁸⁶. Estar inserido em um entorno historicamente estruturado é o mesmo que se engajar em um complexo indicativo de utensílios (exigências, urgências, significações objetivas) que se revela e se organiza a cada ato – que, a qualquer momento, pode ser colocado em questão. No entanto, poder-se-ia pensar: como falar de uma “autonomia da vontade” no processo de subjetivação por uma consciência que se absorve em sua própria criação (relação “mágica” com o Ego ou “atitude natural” da consciência enquanto um esforço para escapar de si e absorver-se no Eu⁸⁸⁷)?

Primeiramente, é preciso entender que “O projeto não deve se confundir com a vontade, que é uma entidade abstrata”⁸⁸⁸ e, por consequência, o processo da produção de si se dá a partir da relação imediata do sujeito com o mundo e, ao mesmo tempo, para além de todo dado: trata-se da “perpétua produção de si mesmo pelo trabalho e pela *praxis*”⁸⁸⁹ (um produzir-se perpetuamente “em direção a”). O Ego é determinação (objeto) da *psique*, é condicionado pelos Outros (que designam qualidades, juízos, discursos sobre aquele que é observado), o que aponta para a existência de um campo de “sentidos” e de “palavras” que comunica e caracteriza a *pessoa*. Há, por consequência, uma “realidade objetiva” do Ego no seio mesmo da ipseidade e que sempre escapa ao sujeito por sua condição ontológica (“O caráter é atuado: de fato, ele é apenas aquilo o que lhe é atribuído”⁸⁹⁰). Como “O caráter é juramento”⁸⁹¹, o ato reflexivo (sobretudo o “não-cúmplice”) insere na dimensão prática dos

⁸⁸⁵ EN, p. 52.

⁸⁸⁶ EN, p. 71.

⁸⁸⁷ Cf. TE, p. 83.

⁸⁸⁸ QM, p. 95.

⁸⁸⁹ QM, p. 95.

⁸⁹⁰ IF, I [1971], p. 175.

⁸⁹¹ IF, I [1971], p. 176.

vivididos a possibilidade de rejeitar ou de aceitar todo o julgamento que lhe vem do exterior – afinal, como quer Sartre, o Ego é sempre uma questão de “Saber” e de “Verdade”, de “Não-Saber”, de “Erro” e de “Má-fé” (ele sempre supõe reciprocidade e, enquanto tal, possibilidade de luta contra a “alienação” e a “mistificação”).

Em segundo lugar, deve-se tomar o cuidado em não se negar a existência do Ego – ele é uma das maneiras pela qual a consciência se manifesta – e sim inseri-lo no processo da construção de si enquanto possibilidade permanente de transcendê-lo por um movimento de “criação contínua”. É a partir de uma situação (família, classe, cultura, etc.), que “se impõe ao espírito”⁸⁹², que se faz possível falar de ato criativo (de *praxis*). O para-si se produz a si mesmo também tendo o Ego como situação e é na “presença do dado” (seja ele qual for) que a “fatalidade da espontaneidade da consciência”⁸⁹³ o mergulha na total responsabilidade pela criação de si (é a angústia absoluta como um evento possível da vida cotidiana).⁸⁹⁴ Em terceiro lugar, é preciso verificar as contribuições de Sartre nos CDG sobre o tema da “vontade”.

Em seus *Carnets*, ele parte do pressuposto de que a “vontade” tem como estrutura essencial a transcendência, já que visa o objeto “presente” como um dado a transcender (para além dele), isto é, para o objeto-futuro. Como se fala da inevitável relação “consciência-mundo”, a vontade surge neste contexto como a revelação da produção de si no circuito da ipseidade, em que é preciso que exista o mundo com toda a riqueza do coeficiente de adversidade das coisas e das “resistências” da própria matéria: só há vontade (ato volitivo) se houver mundo. “Somente a resistência do real permite que se possa distinguir o que é possível do que é e projetar para além o que é o possível”⁸⁹⁵ – o real é anterior ao possível que, por sua vez, vem ao mundo pelo homem (no sentido de que o objeto, por si só, não se transcende rumo a um “não-ainda”).

Do mesmo modo que o “mundo” e a “consciência” são dados em um só golpe, pode-se dizer que “mundo” e “vontade” também são dados de uma só vez⁸⁹⁶, de maneira que a consciência vá além do estado presente do mundo (do *dado*) para lançá-lo no futuro como um *possível* (iluminado por um *projeto*). Portanto, conclui Sartre, vontade e percepção são

⁸⁹² ETE, p. 58.

⁸⁹³ TE, p. 82.

⁸⁹⁴ Cf. TE, pp. 83-84.

⁸⁹⁵ CDG, p. 52.

⁸⁹⁶ Cf. CDG, p. 53.

inseparáveis, já que perceber o objeto é, desde o início, ir para além dele, é colocar-se por inteiro (singularidade irreduzível) no instante do ato perceptivo (e na temporalidade objetiva) para além da coisa percebida (lançando-a no “não-ainda” – é a relação da consciência com os *seus* possíveis ou com os “possíveis-escolhas”): o “*Dasein* [Ser-aí] resume-se em suas próprias possibilidades.”⁸⁹⁷ Mas só se pode falar da consciência como “objeto do querer” na medida em que projeta a imagem de si “apassivada” no mundo (daí o mundo humanizado pela pluralidade de projetos).

Ora, é pela “vontade” que a consciência escapa de si mesma no fluxo de sua imanência (não há nela nenhum tipo de fixidez) e só a liberdade pode ser o limite da liberdade, premissa esta do existencialismo sartriano que poderá ser interpretada através do postulado: “A consciência se determina a si mesma a cada instante como a consciência que tem certos possíveis”⁸⁹⁸, ou ainda, *seus* possíveis, já que, condenada a lançar-se no mundo para dele arrancar seus “conteúdos”, produz o movimento em que a existência se singulariza (é o “seu próprio modo” de se lançar no “fora” para manifestar a sua irreduzível “subjetividade objetivada”). Por consequência, a relação “consciência-mundo” é uma condição histórica e ontológica do fenômeno humano e é por ela que a existência se manifesta na temporalidade concreta e datada dos vividos, produzindo-se perpetuamente *em situação* (à luz de uma relação tensional e inseparável dos termos): “A consciência a cada instante se determina a si mesma pela apreensão não-temática de uma pluralidade concreta de possíveis-escolhas, através de uma *situação*”⁸⁹⁹ – é a resistência inerte das coisas, ordenadas em hierarquia de motivos e de utensílios, é o mundo se ordenando em função dos possíveis da consciência. Em suma, é a angústia ética do processo da produção de si.

E é na angústia que o homem encontra a possibilidade de se reconhecer livre e sem quaisquer desculpas, definindo-se por seus vividos e reconhecendo-se abandonado em um universo sem valores ordenados *a priori* ou a-históricos. Ele está presente em um universo em que cada um é responsável pela criação de valores e de significações, onde o *desespero* habita aquele que toma consciência da necessidade de agir – mesmo que não conheça ou domine sempre as consequências de suas ações. Mas é aqui que o sujeito constrói, ao contrário de um pessimismo ou de um mero quietismo, uma “dureza otimista”⁹⁰⁰,

⁸⁹⁷ CDG, p. 55.

⁸⁹⁸ CDG, p. 57.

⁸⁹⁹ CDG, p. 57.

⁹⁰⁰ EH, p. 53.

colocando-se na dimensão da responsabilidade da “produção de sentido” e afirmando a liberdade de criá-lo, reproduzi-lo ou simplesmente negá-lo.

Mas ainda é preciso resgatar a concepção do homem como “desejo de ser” e como produção de uma maneira de ser e de se manifestar concretamente *no* mundo, isto é, como criação, liberdade, angústia e responsabilidade. Com isso, insere-se aqui a possibilidade permanente de se praticar a redução fenomenológica visando, mediante a angústia e enquanto método existencial e não intelectual, apreender o Eu como criação. O Ego, sendo um modo pelo qual a existência se manifesta, pode ser “*dessubstancializado*” pelo exercício da *ἐποχή*. É preciso colocar as “verdades do mundo” em suspenso, bem como considerar as “verdades do Eu” entre parênteses (a própria produção de si enquanto ser-no-mundo aponta para a *tensão* Eu-Mundo e não para “verdades a-históricas” ou fora da “historicidade” do para-si). “O ser-no-mundo é, precisamente e antes de tudo, o ser-entre-a-realidade utensílio [...], antes de tudo, ele se compreende a si mesmo além dos utensílios e através de sua utilidade.”⁹⁰¹

2. “Dever-ser”, “falta de ser”, “ideal de ser”: a “dialética da liberdade” e o homem como “Destino de espécie”

Pretende-se aqui defender o “Eu” como um contemporâneo do Mundo, de maneira que o existir se dê por um *ser* (para-si) que está condenado a estabelecer uma relação com o *ser* para, a partir dela, manifestar-se de algum modo na realidade: é o “dever-ser”, sob o pano de fundo da “falta de ser”, à luz de um “ideal de ser” (o que permitirá compreender a realidade diaspórica da condição humana). Pretende-se, com isso, se pensar no “drama” da construção da subjetividade sob a “primazia do *cogito*” (como espontaneidade, totalidade inacabada e incompletude). O fenômeno humano, por consequência, se dará pela relação do “para-si-desejo” (condenado ao “desejo-de-satisfação” com a “coisa-desejada”), de maneira que o mundo perca sua “inocência” para tornar-se “matéria-a-satisfazer-o-desejo” (é a constituição, como se verá, de uma “dialética da liberdade”).

É neste “jogo” entre o “ser-para-si-desejo” e o “ser-para-si-saciedade” que a liberdade se manifestará no seio da necessidade como sendo a manifestação da consciência enquanto “Ego” (“Eu”) – é a relação da liberdade com as estruturas historicamente produzidas da realidade (relação “temporalidade original-temporalidade objetiva”). A

ipseidade, deste modo, remeterá a um “projeto de si” que, embora desvele uma “subjetividade objetivada”, jamais se dará por “conteúdos *a priori*” (o “fracasso” é condição do fenômeno humano e do próprio mundo humanizado) – afinal, a realidade do para-si é “interrogativa”. Por fim, trabalhar-se-á a ideia do “desejo de ser” sob o fundamento do homem enquanto “negatividade” e “criação” e do mundo como “matéria socializada”, de forma que o campo social, pelo qual o sujeito se produz, remeta, ao mesmo tempo, a uma “sociedade de controle” (o homem como “Destino de espécie”) e ao indivíduo como transcendência e fonte do Bem e do todo Mal (todas as determinações que pesam sobre ele serão apreendidas como condição e possibilidade da *praxis*).

Na relação “consciência-mundo” (sob o pano de fundo de um “materialismo histórico”, mas sem recorrer ao fundamento absurdo de um materialismo metafísico⁹⁰²) o Eu é contemporâneo do Mundo (e vice-versa), suprimindo, como quer Sartre na TE, a dualidade sujeito-objeto. O Eu e o Mundo “são dois objetos para a consciência absoluta [fonte absoluta da existência], impessoal, e é por ela que eles se encontram ligados”⁹⁰³ – eis a base ontológica que Sartre jamais abandonará. Pode-se, com outras palavras, dizer que “O mundo existe para a consciência enquanto ele é concretamente e singularmente aquilo o que ela não é.”⁹⁰⁴ Este contexto revelaria, portanto, a presença da contingência no mundo refletindo a existência humana enquanto pura transcendência (o nada vem ao mundo pelo para-si), na mesma medida em que a subjetividade manifesta a contingência do mundo. O homem é “projeto de si para além de si”, mas está condenado a posicionar-se (e engajar-se de alguma maneira) perante essa “massa do ser” (mundo, coisa, Outro, Ego) que está diante dele (“em presença”). Não há como deixar de estabelecer uma relação com o ser: é pelo homem que o nada e a negatividade vêm ao mundo e é por eles que ambos se constituem como tais.⁹⁰⁵

Todo processo de subjetivação, portanto, se dá por um sujeito que é *presença* no mundo e “presença a si”, de modo que seu passado constituir-se-á como um “*eu era*

⁹⁰¹ CDG, II, p. 142.

⁹⁰² Cf. TE, p. 86.

⁹⁰³ TE, p. 87.

⁹⁰⁴ CDG, p. 224.

⁹⁰⁵ Cf. EN, p. 59.

(sentimentos, emoções, crenças, valores, saberes) *no meio do mundo*” e não fora dele: o sujeito é, ontologicamente, pura atividade. O “mundo humanizado” e o “sujeito subjetivado” (em um pretense estado, qualidade, natureza ou ἔξις) tornam-se um “possível”, um objeto a ser tematizado e posicionado visando um futuro que o indivíduo deseja ser (um dever-ser que ele *é tendo sido*), mas como se fosse um futuro a ser simplesmente atualizado e não produzido (idealidade e passividade do para-si). Porém, este *dever-ser* somente existe enquanto *falta* – ainda que pré-determinado por um passado dado –, isto é, como presença a um “ideal de ser” sob o modo de não sê-lo (o presente será sempre nadificação do em-si).

Assim, o mundo humanizado e a própria subjetividade refletem ao sujeito um dever-ser aquilo o que ele *era* (um impulso de reproduzir passivamente uma vivência passada), mas por uma existência que não pode ser a mesma coisa daquilo o que ela “*é*” (do que faz de si) no presente – como não há coincidência e identidade, o passado se faz “presença passada” ao sujeito de um “estado” também passado do mundo e de si mesmo. O “mundo” e o “si” indicam sempre um para-si em presença de um em-si tornado passado pela própria liberdade nadificadora do para-si: é a realidade diaspórica da condição humana (“O para-si é o ser que tem de ser seu ser sob a forma diaspórica da temporalidade”⁹⁰⁶). Sejam quais forem os condicionamentos, não se poderá substituir a primazia do *cogito* por quaisquer leis deterministas. O sujeito só é em-si na dimensão de um para-si passado e é nele que ele se faz *coisa* no mundo a ser retomada (para-si-passado ressignificado). Por exemplo,

Eu sou colérico, melancólico, tenho o complexo de Édipo ou o complexo de inferioridade, para sempre, mas no passado, sob a forma do “era”, no meio do mundo, como sou funcionário ou maneta, ou proletário. No passado, o mundo me enclausura e eu me perco no determinismo universal, mas transcendendo radicalmente meu passado em direção ao futuro, na exata medida em que eu o “era”.⁹⁰⁷

Diante de qualquer condicionamento mantém-se, mais uma vez, a máxima sartriana: o para-si é o ser que está condenado a ser o seu próprio nada de ser. Todavia, é enquanto “condenação” que o sujeito resgata sua supremacia no processo da produção de si e do mundo, uma vez que é “tendo de ser seu próprio nada de ser” que sua existência se realiza como processo, movimento, mudança, devir e espontaneidade. Ele não é só o fundamento

⁹⁰⁶ EN, p. 178.

⁹⁰⁷ EN, p. 182.

de seu nada de ser, mas também é o fundamento de seu ser à medida que é recusa de uma existência inerte: eis a condição ontológica do fenômeno humano. Afinal, aparecer no mundo é recusar “tornar-se *coisa*” (conteúdo) no mundo – a *espontaneidade* é insuperável. Mas é preciso lembrar-se de que, embora a consciência se temporalize no mundo como *totalidade*, o sujeito é sempre incompletude, falta, inacabamento e não há como aniquilar o recuo nadificador (*destotalizador*) do para-si. É diante desta “totalidade inacabada” (totalidade destotalizada, recusa, negatividade) que Sartre afirma não haver um instante sequer em que o para-si possa afirmar-se – embora este seja o projeto fundamental – como *Si* (Ser, Plenitude, Identidade, Totalidade Totalizada): “a temporalidade [...] se temporaliza totalmente como recusa do instante”⁹⁰⁸ – ainda que o sujeito procure afirmar algo acerca de si (conhecimento de si) via consciência reflexiva (é “a falta obscurecendo toda a transparência da consciência livre”⁹⁰⁹).

Embora a consciência reflexiva esteja separada do refletido por um nada (a reflexão como uma espécie de nadificação), a reflexão pode ser a oportunidade pela qual o sujeito apreender-se-á como *Ser* (*ens causa sui*) ao lançar-se no mundo para interiorizar-se e fundamentar-se como tal (aparente fusão do “desejo de ser” com o “ser desejado” – afinal, o desejo é “desejo de *ser* ou desejo de *ter*”⁹¹⁰). Neste caso, o refletido se fundiria (aparentemente) ao refletidor constituindo uma Totalidade que seria o próprio sujeito na dimensão da relação identitária do para-si com o *si* que ele visa atingir: é a subjetividade fundamentando-se por estados, qualidades, tendências, apetites ou complexos (conduta de má-fé). Com isto, deseja-se romper com a dimensão (destotalizante) da temporalidade e com a total “incompletude de si” do existente para deixar de ser o perpétuo movimento de “lançar-se a” e o movimento do “retorno a si” – o objetivo aqui seria o de realizar uma produção de si e uma prática de si como algo *dado* (determinado por uma condição anterior ou um *a priori*), conseqüentemente, eximindo o indivíduo da responsabilidade criativa do “retorno a si”. Mas é por este movimento de interiorização (do *olhar* do outro e do mundo humanizado) que ele pode se colocar a si mesmo em questão ou, dito de outro modo, se colocar em questão acerca de seu ser⁹¹¹ – embora queira apreender-se como *criatura* e não

⁹⁰⁸ EN, p. 185.

⁹⁰⁹ VERSTRAETEN, Pierre. Sartre e son rapport à la Névrose objectif, III^e Tome. In: *Autor de Jean-Paul Sartre: littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 35.

⁹¹⁰ EN, p. 627.

⁹¹¹ EN, p. 138.

como *criação*.

A consciência, portanto, “é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo.”⁹¹² Na reflexão o sujeito refletidor procura (ou motiva-se), pelo duplo movimento de exteriorização (objetivação) e interiorização (subjetivação da objetividade), “Ser para si como objeto-em-si na unidade absoluta da interiorização”.⁹¹³ Ora, não é o sujeito, exteriorizando-se concretamente no mundo, a dimensão concreta (vivos concretos) dessa *falta* de coincidência consigo? É, por consequência, a busca do que falta ao para-si que lança o existente em um movimento de exteriorização-interiorização com o objetivo de fundamentar-se como *Si* (Plenitude, Coincidência consigo, Identidade). Este projeto fundamental de si está fadado ao fracasso, pois o para-si é insuperável “presença a si” refletindo uma *falta* que ele *é*, constituindo seu ser enquanto o fundamento de seu nada de ser. “Uma sede – por exemplo – nunca é suficientemente sede enquanto se faz sede, ela é perseguida pela presença do si ou sede-si [valor concreto].”⁹¹⁴

Por intermédio deste exemplo, pode-se compreender a tese sartriana de que o para-si está perpetuamente, enquanto *falta*, condenado a perseguir um valor concreto (no mundo) para poder interiorizar-se como um para-si que deseja exteriorizar-se como um em-si-para-si – já que, “Concretamente, cada *para-si* é falta de certa coincidência consigo.”⁹¹⁵ Em suma,

verificamos que uma consciência é, se a apreendemos na sua totalidade de ser, mais precisamente, na totalidade das suas implicações, ao mesmo tempo uma distância relativamente a si, uma falta que é precisamente a condição do conhecimento de si, e, pela própria essência dessa falta, a apreensão implícita de um valor, que é como que a norma a partir da qual a falta se realiza, e, enfim, como o projeto direto de uma maneira de apreender o que falta para se constituir em valor, quer dizer, as suas próprias possibilidades.⁹¹⁶

Ao se perseguir um “para-si faltante” (um *possível*, um *dever-ser*), há sempre a passagem de um “para-si-desejo” para o ato de satisfação desse desejo (a sede e o ato de beber água – a

⁹¹² EN, p. 29.

⁹¹³ EN, p. 189.

⁹¹⁴ EN, p. 138.

⁹¹⁵ EN, p. 137.

⁹¹⁶ CSCS, p. 114.

necessidade da inserção na realidade por uma “ação específica”). Do mesmo modo que a água se converte (pelo *cogito*) em uma *matéria a satisfazer um desejo* (valor concreto), o mundo é humanizado (no plano da consciência reflexiva) para também satisfazer a condição ontológica de uma existência que é “para-si-desejo” (no plano da consciência irrefletida – portanto, originária, natural e espontânea). No irrefletido (uma quase-totalidade⁹¹⁷) o “para-si-desejo” é, por exemplo, sede, fome ou desejo sexual enquanto procura de realização de um “gozo-de-si” por meio de uma total coincidência do sujeito desejante consigo mesmo. No caso, a reflexão, enquanto conhecimento, faz do refletido um “objeto para” (é a consciência refletida de um fenômeno transcendente e que existe como tal na medida em que *aparece* para a consciência).

Há, por conseguinte, a *Selbstständigkeit* do irrefletido enquanto irrefletido, uma quase-totalidade “reflexo-refletidor”, ao mesmo tempo em que o para-si (mergulhando nas estruturas de seu entorno) se produz pelo duplo movimento de objetivação e de interiorização (um esforço de ser para si mesmo seu próprio fundamento – estável, seguro e atemporal).⁹¹⁸ Nos CM⁹¹⁹, por exemplo, fala-se de uma “dialética da Liberdade”, isto é, do momento da criação e da invenção, em que a *Selbstständigkeit* é a própria negatividade (e a liberdade): eis a possibilidade da criação e da invenção a partir do dado (“Ser livre é estar sujeito ao todo”).⁹²⁰

Na passagem da satisfação do *gozo-de-si* (no plano ontológico: projeto fundamental, desejo de ser em-si-para-si, plenitude, identidade) para a satisfação exteriorizada no mundo (no plano da História, portanto, manifestando-se no plano da historicidade e pelos vividos concretos deste ser-no-mundo), o sujeito precisa suportar uma modificação intra-estrutural em seu ser na medida em que ele deixa (pelo ato de reflexão) de ser uma quase-totalidade *refletido-reflexivo* (*reflexo-refletidor*, *refletido-refletidor*) para produzir-se (apreender-se) pelo desdobramento reflexivo. Assim, a relação do para-si com o em-si é uma relação ontológica fundamental enquanto “esboço perpetuamente movente de uma quase-totalidade”⁹²¹ ou de um para-si que é *desejo-de-plenitude* (no plano do irrefletido). Contudo, é na reflexão (desdobramento reflexivo) que o sujeito, através da materialidade do mundo,

⁹¹⁷ EN, p. 188.

⁹¹⁸ Cf. EN, pp. 186, 187 e 188.

⁹¹⁹ CM, p. 480.

⁹²⁰ CM, p. 480.

⁹²¹ EN, p. 253.

visa a total satisfação do desejo que posiciona diante de si (embora jamais possa superar a *falta* e o *nada* que separa o ser-para-si do ser-em-si): o homem é um ser de carência e não pode escapar da sua ipseidade. Ora, não é no mundo e por meio dos vividos concretos que o sujeito aprende que “a sede se conhece como sede [falta] ao mesmo tempo em que o beber a sacia [“pseudo-perda” do caráter de falta]”⁹²²?

O “possível” da “consciência de fome” (desejo de comer) é a “consciência de comer” (ato de comer), o que implica na existência de um indivíduo que se lança na concretude do mundo com a finalidade de realizar a satisfação pela total coincidência consigo, ou seja, ele quer ir além do prazer ou da satisfação concreta de comer, ele procura a coincidência do para-si com o *Si* que almeja realizar – procura-se a plenitude do Ser pela estabilidade e identidade entre a “consciência de” e o seu *possível* (não haveria mais separação ou fissura no ser do para-si). “Comer” é uma satisfação (saciedade) concreta pela concretude da matéria (alimento), no entanto, o que se deseja (condição ontológica insuperável) é a coincidência da “consciência de desejar” com a “consciência de satisfação” via objeto desejado: o indivíduo busca uma assimilação sintética (ato de coincidência) entre o “ser-para-si-desejo” (fome) e o “ser-para-si-saciedade” (ato de comer). Com isso, encontra-se aqui expressa uma relação entre a “consciência irrefletida” (*para-si-desejo*) e o “ato de reflexão” uma (consciência refletida): é a existência humana como ser-no-mundo, isto é, uma existência condenada a aventurar-se na concretude da exterioridade para realizar-se como um em-si-para-si.

Ainda que se afirme que “o desejo é um vazio”⁹²³ (plano irrefletido), ele tende a se perpetuar, ao mesmo tempo em que há o objetivo de preenchê-lo por meio da satisfação concreta que a materialidade do mundo (ou os seus “possíveis”) poderá oferecer ao sujeito desejante (beber água, comer, ato sexual). A condição ontológica da existência requer um “gozo” (satisfação, saciedade, plenitude) também no plano ontológico, ou seja, procura-se ir além da materialidade do objeto desejado para concretizar a total coincidência do “para-si-desejo” com o seu *possível* (*para-si-faltante*): procura-se a coincidência (fracassada) do para-si com o *Si* (ou com o *Si* faltante) que se quer realizar. Em outras palavras, o sujeito desejante “não visa o prazer concreto obtido pela satisfação, mas a evanescência da

⁹²² EN, p. 138.

⁹²³ EN, p. 138.

coincidência com o si.”⁹²⁴ Porém, é por esta total *decepção* ontológica, a que o sujeito desejante está perpetuamente condenado a sofrer, que sua existência se revela como *devir* e *liberdade* (gratuidade): eis o surgimento da temporalidade (original e concreta) na dimensão da existência. O *possível* que se quer realizar (uma total coincidência do para-si com o Si) reflete, ao mesmo tempo, a impossibilidade do sujeito se realizar como Ser (Plenitude, Em-si) pelo *possível* desejado. O para-si é sempre *presença* a um determinado estado do mundo, separado dele por certo *nada de ser* e “Esse nada que separa a realidade humana de si mesma é a fonte do tempo.”⁹²⁵

Além disso, toda ação é intencional e ela subentende uma “falta objetiva” (“falta de”, negatividade) que, ao mesmo tempo, remete a um “possível desejável” (que se encontra na perspectiva de um “não-ainda”). Trata-se, portanto, de uma consciência que intenciona “aquilo o que ela não é” e a própria “consciência desejante” é “potência de nadificação” e perpétua ruptura com um “estado passado” e, do mesmo modo, posicionamento em relação a ele à luz de um “não-ser” (posicionamento este sustentado por um “projeto”). Ora, tudo aquilo o que motiva a consciência não existe *na* exterioridade como uma *coisa* espacializada e temporalizada *no* mundo, ao contrário, ele somente pertence ao sujeito enquanto subjetividade e, como tal, na dimensão da transcendência e no devir do processo de subjetivação (não como algo estável e fixo *na* consciência). Como a consciência é um absoluto, vazia de conteúdo e translúcida (ao contrário da opacidade do mundo), a *motivação* é sempre *posicional* e, conseqüentemente, dotada de sentido, valor e significação pelo sujeito que a *posiciona*: o nada que separa o *motivo* da consciência (recoo nadificador, transcendência) é o que constitui o sujeito como tal. Neste aspecto, o “passado”, enquanto em-si, não produz ato, não posiciona um fim para iluminá-lo, já que só há *fim* e *motivo* pela ação humana.

A partir disso, é preciso pensar que “não há ação sem motivo e que o gesto mais insignificante (erguer a mão direita em vez da esquerda, etc.) remete a motivos e móbeis que lhe conferem sua significação.”⁹²⁶ Mantêm-se, com isso, dois pressupostos fundamentais da produção de si: 1º) só a consciência pode ser seu próprio motivo, já que é translúcida e vazia de conteúdo⁹²⁷ e 2º) ela se encontra perpetuamente⁹²⁷ diante de seu passado, de seu futuro,

⁹²⁴ EN, p. 138.

⁹²⁵ EN, p. 138.

⁹²⁶ EN, p. 480.

⁹²⁷ Cf. EN, p. 69.

do mundo, do mesmo modo em que se posiciona em face de um *si* que ela é sob o modo de não sê-lo⁹²⁸ (“O móbil só pode ser compreendido pelo fim, ou seja, pelo não-existente; portanto, o móbil é, em si mesmo, uma negatividade”).⁹²⁹ Daí afirmar que todo processo de subjetivação realiza-se pela estrutura nadificadora da temporalidade em que o sujeito, ao procurar produzir-se (mesmo desejando fundamentar-se por uma *ἔξις*), manifesta a liberdade no seio da necessidade (da situação, das estruturas do real, da História, dos saberes, do campo social): é preciso apreender o motivo “em um complexo afetivo-ativo-cognitivo do vivido”.⁹³⁰ Em outras palavras, deve-se pensar no *motivo* enquanto “unidade temática de minha conduta e sua significação”⁹³¹, “produzindo” os *meus* possíveis a partir daqueles previamente determinados por condições anteriores já dadas (“todo ato e toda palavra têm uma multiplicidade hierarquizada de significações”⁹³²).

O indivíduo está condenado à obrigação permanente (angústia, devir, processo) de (re)produzir-se como um “*cogito, ergo sum*” (Eu, Ego, Conhecimento de si) que designa seu ser livre: “meus possíveis eram angustiantes porque dependiam só de *mim*, com efeito, mantê-los em sua existência não significava que derivavam de um *eu* que [...] seria dado de antemão e que passaria, no fluxo temporal, de uma consciência a outra.”⁹³³ Com isso, todo existente está condenado a (re)produzir-se e (re)inventar-se (ato de criação ou movimento criador) como um *eu* que apreende a situação (e a compreende) para colocar-se *em situação*, reproduzindo-a ou negando-a – mas sempre condenado a assumir uma postura diante dela. Neste aspecto, o *eu* (o ego) poderia ser compreendido como uma *situação* a partir da qual uma singularidade exerce sua liberdade: o *eu* é um *a priori* da liberdade e dimensão histórica da existência. É na temporalidade histórica dos vividos, por conseguinte, que o sujeito tentará fundamentar-se por uma essência, mas por uma essência plenamente fugidia, já que o sujeito encontrar-se-á sempre separado dela por um nada de Ser.

Como se vê, é na dimensão da temporalidade que o para-si está separado do *possível* que almeja (pelo nada de ser): ele é insuperável *presença* ao em-si que lhe falta (é *presença* ao *seu* possível). É neste aspecto que a *decepção (fracasso)* do ser desejante (*para-si-desejo*), ao se lançar no mundo procurando a total coincidência de si com o *possível (para-si-*

⁹²⁸ Cf. EN, p. 69.

⁹²⁹ EN, p. 481.

⁹³⁰ CDG, II, p. 174.

⁹³¹ CDG, II, p. 174.

⁹³² QM, p. 69.

faltante), representa o sujeito em presença de um determinado estado do mundo: é o fracasso que possibilita seu modo de existir enquanto ser-no-mundo. “Nós chamaremos ‘*circuito da ipseidade*’ a relação do para-si com o possível que ele é – e ‘*mundo*’ a totalidade do ser enquanto ele é atravessado pelo circuito da ipseidade.”⁹³⁴ No processo de subjetivação, o sujeito busca no mundo *os possíveis* pelos quais ele se tornaria aquilo o que lhe falta enquanto ser-de-desejo (ser em-si-para-si), de maneira que a relação consciência-mundo não pode ser apreendida como a simples representação de uma existência abstrata, mas como a dimensão concreta (exteriorizada) desta “falta de ser”: a realidade humana está condenada a se fazer para além do Ser, pois ela é devir, falta, incompletude e desejo. Ora, estes, por sua vez, constituem o ser-para-si em sua dimensão mais concreta e isso por uma singularidade mergulhada nas estruturas do mundo e para além dela. “É, portanto, a ipseidade e não a *psyché* que faz o objeto da psicanálise existencial.”⁹³⁵

“Lançar-se no mundo” e nele exteriorizar-se por uma “existência que precede a essência” (visando se produzir como *pessoa*), aponta para um *vivido* (concreto) que jamais terá como fundamento um *projeto de si* com “conteúdos” *a priori*. A produção da existência não se dá antes da inserção do existente *no* mundo, pois existir é projetar-se para além do mundo, enquanto que a apreensão (percepção) da realidade externa e daquilo o que o sujeito faz de si a partir das estruturas de seu entorno se dão no circuito da ipseidade.⁹³⁶ Sendo assim, sem mundo não há o vivido concreto, na mesma medida em que sem um vivido concreto não pode haver mundo (humanizado). Se o sujeito não estivesse condenado a mergulhar na concretude de seu entorno para se realizar como em-si-para-si e se não houvesse o *fracasso* de tal empreendimento (posto que a existência tornar-se-ia plena, estável e fixada em algum tipo de Natureza ou substância), não haveria devir, negatividade, falta, tensão e *nada*.

O projeto fundamental fracassado, portanto, é condição de existência da subjetividade (processo de subjetivação) e do mundo humanizado (significado, dotado de valor e sentido). Constituir-se como sujeito – em que o Ego seria o polo unificador dos vividos (*Erlebnisse*)⁹³⁷, unidade intencional e estruturada e não uma “somatória” de partes (o

⁹³³ EN, p. 70.

⁹³⁴ EN, p. 139.

⁹³⁵ MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psyché*. Paris: PUF, 2000, p. 106.

⁹³⁶ Cf. EN, p. 139.

⁹³⁷ EN, p. 139.

“Ego não é aos olhos de ninguém uma junção, ele é uma unidade estruturada”⁹³⁸) – é produzir-se como uma subjetividade que não está *na* consciência e não é *da* consciência. O sujeito não pode ser o fundamento de si enquanto coincidência consigo ao se exteriorizar no mundo e interiorizar a exterioridade. Se a consciência é translúcida, o Ego é sempre *presença* para a consciência (um em-si transcendente), portanto, um existente do mundo humanizado – ele não é *da* consciência e não está *nela* e não há, conseqüentemente, estados ou qualidades *na* consciência:

por ser consciência concreta e presente, cada *Erlebnis* é finita. [...] Não há, aqui, prioridade do infinito sobre o finito, mas esses dois momentos implicam-se reciprocamente [...]. O finito concreto só pode existir submerso no infinito.⁹³⁹

Este sujeito – que é *processo* de subjetivação mergulhado em um mundo humanizado e construído dentro do devir histórico – se produz pela estrutura ontológica de um ser que, em seu ser, coloca em questão o seu ser (posto que Ego e mundo se deem *em presença*). É deste modo que a base da existência humana está na *ignorância* e na medida em que a escolha do mundo (matéria humanizada) e aquilo o que o sujeito faz de si (construção de si) constituem-se a partir dos *possíveis* enquanto total abertura e gratuidade pelo ato de “colocar em questão o seu ser” (postura autêntica; *sursis*, suspensão, colocar entre parênteses, *ἐπιχώρη*). A realidade do para-si “é puramente interrogativa”⁹⁴⁰, já que está perpetuamente em questão no seio do seu ser (ser interrogado e não dado: o para-si está sempre separado de si, em suspenso, em “*sursis*”). Ora, se a relação do homem com o seu projeto de ser implica, ao mesmo tempo, em um estar “dentro e fora”⁹⁴¹ (“cada um pode se compreender em *sua* ação, ao mesmo tempo, de fora e de dentro”)⁹⁴² e o que se procura é a relação autêntica do sujeito consigo mesmo (“presença autêntica a si”), há que se pensar na relação do para-si com o projeto da produção de si segundo uma *recusa* do Ser e da *Psique* – o que Sartre consideraria a superação da dialética da “sinceridade-má-fé” em EN.⁹⁴³

Em outros termos, Sartre nos afirma que é preciso entender que

⁹³⁸ IF, I [1971], p. 386.

⁹³⁹ CDG, II, p. 114.

⁹⁴⁰ EN, p. 667.

⁹⁴¹ Cf. CM, p. 490.

⁹⁴² CRD, p. 284.

⁹⁴³ Cf. CM, p. 490.

o estado de má-fé e da consciência envenenada é, *a priori*, superior à consciência imediata, que a decisão do homem de passar do não-cúmplice para o cúmplice, ou a decisão de não sair do imediato, são decisões que decidirão diferentemente a respeito do destino do homem. [...] Não penso numa moral de progresso, mas numa moral de revolução [plano da reflexão pura].⁹⁴⁴

Todavia, é preciso ressaltar que essa “recusa” do sujeito remete ao ato de se colocar em relação a si (desvelar-se a si) “no imediato da perpétua colocação em questão (*Erlebnis*) e, ao mesmo tempo, pela descrição reflexiva de seu empreendimento concreto tal como se desvela a ele no mundo.”⁹⁴⁵ Ele permanece profundamente enraizado em seu projeto original, de maneira que a atitude natural pela qual ele se produz não seja suprimida pela *ἐποχή* fenomenológica, mas que, pela “recusa”, suas escolhas concretas e suas condutas no mundo (exteriorização do projeto original a partir da *tensão* original “ser ao modo de não ser”) tornar-se-ão tematizadas e apresentar-se-ão a ele como “objeto de questão” – afinal, há sempre uma “etiqueta *objetiva*” a ser interiorizada sob forma de *elemento* constituinte da *psique* (alienação original do esforço de se produzir como um ser-em-si)⁹⁴⁶. É a “mineralização do humano reduzido a um sistema em exterioridade [regras de conversação, necessidades corporais; o homem alienado à Coisa]”⁹⁴⁷ – como nos “rituais” da classe burguesa na época de Flaubert.

Mas o sujeito está perpetuamente convidado a assumir uma nova postura em relação ao seu “projeto existencial”, ou seja, ele é chamado a colocar em evidência o *fazer* em detrimento da busca do ser (*desejo de ser*), a mostrar que o fundamento do processo da construção de si é a *ação* (*praxis*) em e a partir das estruturas de seu entorno (situação concreta). O próprio “projeto original” precisa ser entendido como um esforço de recuperação do sujeito (mediado pela materialidade do mundo) e como uma “certa escolha que o para-si faz de si mesmo diante do problema do ser.”⁹⁴⁸ Por conseguinte, *ser* algo (corajoso, bondoso, fiel, amigável, etc.) remete a uma *mistificação* de si ou do projeto de ser, ao contrário da apreensão de si como a “produção” (ato, criação, “fazer”) de um modo

⁹⁴⁴ CSCS, p. 130).

⁹⁴⁵ CM, p. 494.

⁹⁴⁶ Cf. CM, p. 491.

⁹⁴⁷ PINTO, Everline. La “Nevrose Objective” chez Sartre (L’Idiot de la famille, Tome III): Sartre Historien. In: *Les Temps Modernes*, 30^e année, n^o 339, octobre 1974, p. 63.

⁹⁴⁸ EN, p. 500.

de se manifestar concretamente no mundo mediado por escolhas e condutas – o pano de fundo é um só: o esforço de recuperação de si como tentativa de solucionar o “problema do absoluto” (desejo de fundamentar-se em em-si-para-si).

Esta “produção”, portanto, se dá como movimento de temporalização do sujeito à luz de um “tema unificador” (ser bom, ser generoso, ser competente, ser amigo) organizado (ato sintético) a partir da “escolha intencional” de *se fazer* de tal modo e por seus empreendimentos concretos (a *intenção* como “projeto aberto” ou relação movente do homem com o mundo, com o outro e com as coisas). Em outras palavras, a produção de si não tem como fundamento uma realidade subjacente do ser (uma interioridade, um *a priori*, ou estruturas constituintes da *psique*) e nem se dá pela supremacia da exterioridade sobre o *cogito*, ao contrário, a “construção de si” é *tensional* (interioridade-exterioridade, Ontologia-História) e, como tal, se afirma na medida em que é *vivida*, desejada, (re)criada e projetada à luz de um fim (é a angústia original da “produção de si” sob o pano de fundo da “ignorância”, da “interrogação”, da “dúvida” – que sempre remete a um “universo subjetivo e objetivo que implica o passado e o futuro”⁹⁴⁹ – e da “negatividade”).

Trata-se, em outras palavras, da produção de si sob o fundamento do passado como futuro, em que ambos são inseridos no absoluto do presente (é a *vida* como *tensão*): o modo de ser do existente é diaspórico. A realidade humana está condenada a colocar em questão toda “vivência de si” a partir de sua manifestação no mundo (nesse aspecto, a reflexão é ato e não contemplação – sobretudo ao considerar que “Agir e compreender formam uma só coisa”⁹⁵⁰ ou que “existir, agir e compreender são a mesma coisa”⁹⁵¹). “Querer ser é precisamente estar em questão em seu ser, fazer iluminar aquilo o que sou (sob o modo de não ser) por aquilo o que eu não sou (sob o modo de ter de sê-lo)”⁹⁵²: é a autenticidade (pelo ato volitivo) enquanto um “colocar em questão” o ser no seio mesmo do ser (e não a apreensão de si como algo seguro e estável). O homem é uma “possibilidade em aberto” que reflete um “não-ainda realizado” e nunca uma somatória de estados e qualidades.

Assim, toda tentativa de definição tem como pano de fundo um nada de ser (ser o que não é; não ser o que é; o nada daquilo o que ainda não é), mas não se pode negar que o

⁹⁴⁹ CSCS, p. 89.

⁹⁵⁰ CRD, p. 476.

⁹⁵¹ CRD, p. 549.

⁹⁵² CM, p. 494.

mundo humanizado e a realidade institucionalizada (situada, datada, temporalizada, espacializada, significada, referenciada) “pesam” sobre o existente. Ora, estar-em-situação é estar “diante do em-si *presente* em postura de *esboço de um comportamento*”⁹⁵³, de maneira que o agir se dá na ignorância e cada ato realizar-se-á como uma proposição (projeto, visando um fim) que é *pura abertura*. Afinal, ser livre é “fazer-se e fazer o mundo em uma ignorância criadora. Ele [o sujeito] quer um mundo aberto.”⁹⁵⁴

Ontologicamente, o homem quer se realizar como um *Absoluto*, mas sem deixar de se inserir no devir histórico e no universo da matéria humanizada: eis o paradoxo da produção de si. O homem deseja a Plenitude sem deixar de ser livre, ele quer a produção de si e do mundo sob o fundamento de uma Verdade (eterna e imutável), no entanto, ela somente se produz na dimensão do *relativo* (gratuidade, contingência, ignorância, negatividade). É preciso entender que “O homem é o fundamento injustificável de toda justificação”⁹⁵⁵ e a humanização do mundo e o processo de subjetivação realizam-se por “um momento positivo que é invenção do fim. A negatividade não é por si mesma criadora, ela é condição indispensável da criação.”⁹⁵⁶ O mundo e a matéria socializada em situação refletem vividos que representam “transcendências vividas”: a garrafa que se vê não é uma massa amorfa, mas se apresenta como um objeto transformado (trabalhado, modelado, criado, significado, espacializado, hierarquizado e indicando um sentido) por uma transcendência (ou por outras transcendências) que a intenciona.

O homem deseja o Absoluto, ele quer se realizar como *essência* e existir como plenitude a partir da situação e da História que, por sua vez, representam a “totalidade datada” de um universo abstrato (conceitos, normas, valores, pensamentos, ideias) e concreto (relações concretas com o outro, prática de si, matéria humanizada, Instituições) que refletem a diversidade de vividos que, pela própria dimensão universal dessa “totalidade”, orienta e condiciona liberdades. Todavia, é preciso entender que esta “totalidade *feita*” “só pode existir no imaginário, isto é, como correlata de um ato de imaginação. O estatuto ontológico que ela reivindica por sua própria definição é o do em-si, ou se preferirmos, do inerte.”⁹⁵⁷ Há, no próprio espaço do campo social uma “aparência” de

⁹⁵³ VE, p. 32.

⁹⁵⁴ CM, p. 99.

⁹⁵⁵ CM, p. 22.

⁹⁵⁶ CM, p. 63.

⁹⁵⁷ CRD, p. 138.

totalidade (unidade sintética) e existe como um “vestígio” da ação passada, mas “como o saber implica distinção do sujeito e do objeto, verificamos que não podemos ficar na unidade sintética”⁹⁵⁸ – é o que se poderia entender, por exemplo, da *tradição* (todo aparato discursivo, pedagógico, ideológico, institucional com o intuito de “transmitir” padrões de comportamento, valores éticos e estéticos para instituir uma “verdade” sobre si a ser seguida – em suma, instituir ou institucionalizar condicionamentos recíprocos). Deste modo, “A verdade é, *ao mesmo tempo*, a decifração prática e controlada da objetividade e uma determinação em interioridade da sociabilidade.”⁹⁵⁹

O indivíduo, inserido neste campo social com aparente homogeneidade (a comunidade como *ἔξις*), se produz em e a partir de uma coletividade concreta, prática e organizada, pois “O grupo define, dirige, controla e corrige incessantemente a *praxis* comum; [...] ele é até mesmo suscetível de *produzir* os indivíduos comuns que hão de realizá-la (por exemplo, pela educação, técnica, etc.).”⁹⁶⁰ Há, por consequência, uma espécie de “sociedade de controle” (“o grupo, ao se organizar, engendra aparelhos [sempre especializados] de controle e mediação”)⁹⁶¹, com mecanismos de poder e disciplinares (o que Sartre poderia chamar de “*aparelhos especializados*”⁹⁶²) com a finalidade de sustentar institucionalmente as determinações e os condicionamentos no grupo (a produção de uma multiplicidade unificada, uma “*exterioridade interiorizada e controlada*”⁹⁶³ pela “*passividade das massas*”⁹⁶⁴).

Há, nestes “*aparelhos especializados*”, a produção de “*laços de identidade*” (o sujeito se aliena, cristaliza-se e se reduz a um termo da série que o reifica) e “*laços de exterioridade vivida*” (condicionamentos externos interiorizados e reexteriorizados) e é neste contexto que, de fato,

constitui-se um “*coletivo*”, que percebe, sente e pensa *serial*, isto é, segundo a categoria de exterioridade; neste, cada membro se faz *mecânico*

⁹⁵⁸ CSCS, p. 98.

⁹⁵⁹ CRD, p. 529.

⁹⁶⁰ CRD, p. 461.

⁹⁶¹ CRD, p. 591.

⁹⁶² CRD, p. 461.

⁹⁶³ CRD, p. 424.

⁹⁶⁴ CRD, p. 355. Quando se utiliza aqui da palavra “poder”, propõe-se pensá-la à luz de Foucault: “O poder não é uma substância. Tampouco é um misterioso atributo do qual se precisaria escavar as origens. O poder não é senão um tipo particular de relações entre indivíduos.” (FOUCAULT, Michel. *Estratégia, Poder-Saber*. Ditos e escritos IV. Trad. de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. RJ: Forense Universitária, 2006, p. 384).

graças a todos os outros e substitui seu Ego por um *alter ego*.⁹⁶⁵

Estes “aparelhos especializados” (discursos, ideologias, costumes, valores, padronização pela repetição) pré-determinam funções a serem seguidas “em inércia” e vividas como “exigência”, estabelecendo uma relação de poder sobre os homens e sobre as coisas – no entanto, “todas essas linhas de força constituem a trama do que poderia ser chamado o poder como realidade viva na e pela *praxis*.”⁹⁶⁶

Por exemplo, vê-se o caso de Genet, em que ele “suportou e fixou as experiências permanentes de terror [...]. A experiência pode ser feita também enquanto se *experimenta sobre si a praxis* (vigilância, controle, ameaças, prisões, etc.) de aparelhos especializados.”⁹⁶⁷ Em outros termos, é preciso exercer uma “opressão vigilante”⁹⁶⁸ para se defender os “bens culturais” (“O humanismo burguês, como ideologia serial, é violência ideológica cristalizada”)⁹⁶⁹ e é neste aspecto que “o intelectualismo idealista da burguesia repousa sobre a Razão analítica [*praxis* opressiva]. É ela que decide a respeito da verdade.”⁹⁷⁰ Para Sartre, o fundamento deste “humanismo burguês” consiste na consideração do homem como “espécie”, no sentido de uma “cristalização” do fenômeno humano à luz de um “destino” previamente determinado (a busca do “homem cósmico” ou “universal”). Resultado: 1º) vê-se “o homem tomando os costumes que lhes são cômodos como traços de sua natureza”⁹⁷¹; 2º) a procura do “homem como espécie biológica, com seu destino de espécie”⁹⁷²; 3º) concebendo-o “como realidade positiva a ser determinada por meio de experiências”⁹⁷³ e, por fim, 4º) levando-o a “determinar a natureza humana como estrutura sintética, como totalidade provida de essência.”⁹⁷⁴

É por estes motivos que Sartre considera ser o erro do idealismo a negação do princípio fundamental do existencialismo: “no homem, a existência precede a essência”⁹⁷⁵ (os idealistas, ao contrário, colocam o *espírito* primeiro – é o processo de “desumanização”

⁹⁶⁵ IF, II [1971], p. 817.

⁹⁶⁶ CRD, p. 465.

⁹⁶⁷ CRD, p. 579.

⁹⁶⁸ CRD, p. 703.

⁹⁶⁹ CRD, p. 703.

⁹⁷⁰ CRD, pp. 741 e 743.

⁹⁷¹ CDG, p. 34.

⁹⁷² CDG, p. 34.

⁹⁷³ CDG, p. 34.

⁹⁷⁴ CDG, p. 34.

⁹⁷⁵ IF, I [1971], p. 210.

do homem; erro também cometido pelos materialistas). Em suma, fala-se aqui da possibilidade técnica e política de se produzir subjetividades. Trata-se, portanto, de um “campo prático” (liberdades orientadas, prático-inerte) e de ações presentes sustentando a “aparência de totalidades ao ressuscitar – de alguma forma – a *praxis* que tentou totalizar sua inércia”.⁹⁷⁶ Trata-se de pensar na constituição deste “campo cultural” na medida em que há uma “estrutura cultural da experiência” (é a “própria *Cultura* como totalização e como temporalização”⁹⁷⁷, já que “nossa experiência é, em si mesma, um fato de cultura”)⁹⁷⁸, mas enquanto a constituição, no sujeito e fora dele, de

um campo de tensões particulares; os *saberes*, por mais desconexos que possam ser por seu conteúdo ou pelas datas de seu surgimento (no mundo e na minha aprendizagem cultural), estão ligados por *relações de interioridade*.⁹⁷⁹

Ora, mas transcender uma situação é exercer a liberdade a partir de um contexto, de um campo prático (ou cultural), ao mesmo tempo em que o “perigo permanente do desaparecimento do humano só pode ser apreendido *a partir do ser situado*”.⁹⁸⁰ O homem, é preciso dizer, não é uma massa amorfa flutuando na vacuidade, fora do tempo e do espaço, mas se encontra na concretude da situação e inserido em uma realidade pensada, significada, antropomorfizada (“Os laços com as coisas sempre são, originalmente, relações humanas”⁹⁸¹) e dotada de valor (“O homem é a fonte de todo bem e de todo mal”)⁹⁸². Nesse sentido,

o indivíduo comum, como função, permanece amplamente indeterminado [e] cada *praxis* não passa de uma livre organização do campo prático *na base* das limitações enriquecedoras que nos produziram.⁹⁸³

Existir é engajar-se em um mundo apreendido pelas ideias que dele se produz (dimensão abstrata da realidade: símbolo, ideia, sentido, imagem) e é a partir deste mundo significado

⁹⁷⁶ CRD, p. 138.

⁹⁷⁷ CRD, p. 144.

⁹⁷⁸ CRD, p. 145.

⁹⁷⁹ CRD, p. 144.

⁹⁸⁰ CRD, p. 668.

⁹⁸¹ IF, I [1971], p. 340.

⁹⁸² CM, p. 23.

⁹⁸³ CRD, p. 466.

que o homem gera um universo de conhecimento acerca da realidade de seu entorno e é inserindo-se no mundo humanizado e a partir dele que a liberdade é *orientada*: é enquanto ser-no-mundo-humanizado que o sujeito se depara com uma pluralidade de “modos de ser” e “modos de emprego da realidade”. A matéria, portanto, passa a carregar sobre si uma significação humana ao ser manipulada e trabalhada pelo homem – o objeto é a imagem da transcendência humana e, por isso mesmo, *orienta* liberdades (ele deixa de ser natural e passa a ser humanizado, antropomorfizado). Mas é pela aparência natural da matéria ou do mundo humanizado – como se fosse um processo natural ou a-histórico – que o sujeito é mergulhado e condicionado em sua transcendência: tudo aquilo o que o cerca é condição e possibilidade da *praxis*.

Este “homem condicionado” é sujeito agente e a ação precisa ser entendida como o movimento (inserindo-se nas malhas do determinismo) que o lança para além de uma essência: é pela ação que a existência “passa” do plano ontológico para se manifestar na dimensão da História. É, portanto, na ação (exteriorização) que o sujeito produz uma *apreensão de si* enquanto agente e não como algo estático ou meramente passivo (não se introduz a opacidade no seio da translucidez total da consciência)⁹⁸⁴ e é pela *prática de si* (ação, exteriorização, condutas) que ele produz uma apreensão de si. Mas a separação do “plano ontológico” do “plano da História” é visto aqui como um subterfúgio meramente metodológico para compreender os modos de existência da realidade humana, em que o “agir” e o “exteriorizar-se” no mundo revelam a condição de um sujeito que sempre se encontrará para além de toda a “essência” que colocar para si. Produzindo-se como Sujeito, Ego ou Pessoa, ele jamais deixará de ser *processo* de construção e de apreensão de si por uma produção de si que só se dará no plano da *ação* e, enquanto tal, estará acima de qualquer explicação ou conhecimento que produzirá acerca de si. Eis o homem condenado a transcender toda compreensão pré-judicativa de sua essência, pois ele está eternamente separado dela por uma nada de ser.⁹⁸⁵

3. A “mineralização de si” e os “aparelhos coletivos”: o “instante libertador” na apreensão do projeto como “totalidade em aberto”

Parte-se do pressuposto de que a “produção de si” e a “apreensão de si” têm como

⁹⁸⁴ Cf. EN, p. 63.

⁹⁸⁵ Cf. EN, p. 70.

condição de possibilidade e ponto de partida a existência de um “aparelho coletivo” que, a todo o momento, revela possibilidades, significações e fins a serem *singularizadas* pelo sujeito – o que corresponderá a afirmação de que o momento subjetivo da *praxis* dar-se-á como algo objetivamente qualificado (o indivíduo se converte em “transcendência transcendida” pela experiência do “olhar” e do “conhecimento”). Compreender-se-á, portanto, a dimensão do “conhecimento”, da “experiência do olhar” e do “conflito” (intersubjetividade) na perspectiva de uma conduta de “possessão” e de “má-fé” (mineralização de si e do Outro). Por outro lado, a psicanálise existencial surgirá neste contexto para anunciar que o homem é uma existência precedendo a essência e, por consequência, ele anuncia a si mesmo por meio de suas escolhas e condutas. Todavia, toda “subjetividade objetivada” (Ego, Eu) assume uma “etiqueta objetiva” que pode ser, perigosamente, convertida em ἔξις (experiência esta em que o próprio corpo dar-se-á como uma maneira do sujeito vivenciar-se como um em-si) – a “emoção” surge, neste contexto, como uma maneira de “apreensão do mundo”.

Trata-se, em suma, da produção de si à luz de um “si-futuro” e, por consequência, de um “si” como Valor. Por isso a necessidade de se trabalhar a ideia do homem como um “todo unificado”, visando defender a premissa – fundamental à psicanálise existencial – de que todo ato é profundamente simbólico e dotado de significações. A finalidade aqui é a de defender uma “ontologia da liberdade” em detrimento de um “determinismo na vida psíquica”. A análise sartriana do “Complexo de Inferioridade” e a “neurose de Flaubert” servirão como exemplos para se trabalhar a concepção da produção de si pela tensão “moral do ser-moral do fazer”, chegando-se ao conceito de “inferno” enquanto possibilidade de se apreender o projeto como uma “totalidade em aberto” e como um esforço de apreensão de si como “gratuidade” à luz de um insuperável “instante libertador” (no seio do esboço de solução do indivíduo ao problema do ser).

Tudo aquilo o que o sujeito produz acerca de si (inserido no contexto histórico e a partir dele) só obtém sentido na dimensão de um “*tendo sido*” e não através de um processo de subjetivação que resulte em uma coincidência entre o para-si com o si que almeja ser (não há identidade). A “produção de si” e a “apreensão de si” têm como ponto de partida uma situação que é histórica, social, cultural, econômica, familiar; entretanto, a “criação de

si” não se realiza por meio de uma Natureza Humana ou por uma essência *a priori* a ser atualizada (futuro determinado), mas pela inserção do sujeito agente no devir histórico, o que implica na produção de uma subjetividade que tem como fundamento um “olhar retrospectivo de si” por um passado que é permanentemente retomado (mesmo que seja para reproduzi-lo): a compreensão retrospectiva de uma vida se dá como interiorização do exterior e reexteriorização do interior.⁹⁸⁶

A passividade será sempre ontologicamente impossível, pois a consciência está sempre separada de sua essência pelo *nada* (é a própria estrutura do para-si) e pela *liberdade*: ser chefe, ser professor, ser garçom, são *possíveis* projetados em direção a um futuro que se deseja realizar e que, enquanto futuro, são “*esperas*” (o para-si está separado do si por um *nada de ser*). É assim que o sujeito se engaja nas ações que revelam os *possíveis* como *suas* possibilidades. “Assim, na quase-totalidade dos atos cotidianos [caneta-tinta-papel-linhas-margem], apostei em meus possíveis e os descubro realizando-os e isso no próprio ato de realizá-los como exigências, urgências, utilidades.”⁹⁸⁷ O sujeito, por conseguinte, é profundamente responsável em si mesmo no seio de um mundo que é a “totalidade do real [das coisas percebidas, das presenças, das escolhas, dos valores que não são seus, dos possíveis que não são dele]”.⁹⁸⁸

Ao agir, ao se exteriorizar no mundo, há todo um universo material (entorno) no qual o agente encontrará um complexo indicativo de utensílios que a ele se revela e por ele se organiza (o ato de escrever implica na existência do papel para as anotações, na caneta, na luminária, no computador, no teclado, no livro, nas palavras e nas frases). “A objetividade das coisas supõe que elas sejam *úteis*, que carreguem em si seus *motivos*, ou seja, que se revelem como indicadores deste ou daquele uso a fazer segundo a situação.”⁹⁸⁹ Deste modo, a situação revela aspectos diferentes do real ao sujeito e tudo aquilo o que surge em seu campo de ação são significados, relacionados e espacializados por um *cogito* mergulhado na concretude da matéria e por uma materialidade que lhe exige determinado comportamento, ação e rito (para agir, é preciso passar pela instrumentalidade da matéria que, ao mesmo tempo, lhe exige uma ação específica): são “os aparelhos coletivos do campo social, isto é,

⁹⁸⁶ Cf. IF, III [1972], p. 478.

⁹⁸⁷ EN, p. 71.

⁹⁸⁸ CDG, p. 58.

⁹⁸⁹ CDG, II, p. 171.

os instrumentos da *praxis*.”⁹⁹⁰ Fala-se, portanto, da organização de uma pluralidade unificada e constituída em *aparelho coletivo* que, no caso, “não se impõe aos indivíduos senão por uma fetichização imediata”.⁹⁹¹

A todo o momento o mundo revela *possibilidades, significações e fins* ao sujeito agente a partir de sua inserção *no* mundo humanizado, seguindo e realizando as *exigências* que a matéria, em sua dimensão sócio-material, lhe impõe, orienta e condiciona. Afinal, age-se *na* situação e a partir dela ou, em outros termos, a partir das contradições historicamente produzidas entre as necessidades que envolvem o sujeito concreto e àquilo o que motiva sua ação. E, sem dúvida, sempre “permanece a possibilidade de colocar em questão esse ato enquanto ele remete a fins mais distantes e mais essenciais, tais como suas significações últimas e minhas possibilidades essenciais”.⁹⁹²

As “possibilidades”, ao se tornarem singularizadas (“minha possibilidade”, “meu possível”), inscrevem o sujeito agente (que age visando um fim) em uma pluralidade de significações que *orienta* sua liberdade pelas *exigências* do mundo humanizado, institucionalizado, historializado, sem que estas significações deixem de ser transcendentais. Toda *possibilidade* e *exigência* revelam-se, ao mesmo tempo, como “necessárias” (a existência somente é possível *em* situação) e “contingentes” (a qualquer momento elas podem ser substituídas e abandonadas): eis o *nada* (condição ontológica) separando o sujeito agente (exteriorização de si no devir histórico) daquilo o que ele projeta ser. A liberdade, sendo assim, é apreendida na inserção do sujeito na realidade concreta, por suas ações e na medida em que visa realizar *seus* possíveis (escrever um livro, fazer uma tese, beber água, alimentar-se, casar-se, ser monogâmico, ser sexualmente ativo). A liberdade é captada na mesma medida em que o mundo é revelado e constituído como tal: a realidade se faz *meu* possível. Engajar-se no mundo, portanto, implica em estabelecer relações de exterioridade, de maneira que ser-no-mundo é mergulhar nele e, ao mesmo tempo, transcendê-lo rumo a um futuro (não-ainda).

Sendo assim, “a totalidade dos utensílios é o correlativo exato de minhas possibilidades”⁹⁹³: existir é ser suas próprias possibilidades (“eu *sou* minhas

⁹⁹⁰ QM, p. 77.

⁹⁹¹ QM, p. 83.

⁹⁹² EN, p. 71.

⁹⁹³ EN, p. 237.

possibilidades”⁹⁹⁴). Mas o que o sujeito faz para se constituir como tal (Ego, Eu, apreensão, percepção e prática de si) passa pela dimensão do *reconhecimento*. Não se deve esquecer que o *ser-para-si* é liberdade e transcendência de si e do mundo na medida em que o sujeito é uma projeção de si mesmo rumo às *suas* “possibilidades”, afinal, o caráter singular de um ser-para-si enquanto consciência de si existe “como significação transcendente de cada escolha concreta e empírica”.⁹⁹⁵ Existir é sempre produzir-se como consciência *de* alguma coisa, isto é, é fazer-se pela mediação de um ato que é puramente *intencional e posicional* e, portanto, por um ato que se dá como pura transcendência daquilo o que o sujeito intenciona e posiciona. O homem é livre projeção em direção aos *seus fins* e às *suas possibilidades* – existir é *ex-sistere*.

O para-si é radicalmente livre e as mudanças fundamentais que podem atingi-lo o faz enfrentar um desses temíveis momentos psicológicos em que o “si” e o “mundo” mudam suas posições: “Eu estou condenado, desde então, a ver o mundo se modificar na medida das alterações *de* minha consciência.”⁹⁹⁶ O sujeito não pode ser visto como sendo apenas um produto de forças passadas (hereditariedade, condições naturais e culturais), mas sim como uma produção de si livre e capaz de criar sentido e de resistir às mudanças dos “fatos” ou mesmo permiti-las. Mas, este “lançar-se a” (“o *cogito* conduz necessariamente para fora de si [e] a consciência é um declive deslizante no qual não podemos nos instalar sem sermos de imediato precipitados para fora, para o ser-em-si”)⁹⁹⁷, com a finalidade de se produzir como sujeito qualificado, significado e valorado, passa também pela experiência do *olhar*, em que o Outro deixa de ser *coisa* para tornar-se um ser livre e também dotado de subjetividade que, por sua vez, poderá transformar o “para-si-olhado” em *coisa* (do mesmo modo em que ele é convertido em objeto de reflexão). Em suma, “eu me descubro no momento subjetivo da *praxis* como objetivamente qualificado por esta interioridade.”⁹⁹⁸

Contudo, mesmo querendo reduzi-lo a um “conhecido” (uma redução da dimensão ontológica da existência à dimensão epistemológica), o Outro se revela “ser-para-si” e não um corpo inanimado (não se está na presença de uma “mesa”), portanto, ele se revela um ser existente dotado de consciência, produzindo a si, o mundo e o outro por um projeto livre

⁹⁹⁴ EN, p. 331.

⁹⁹⁵ EN, p. 609.

⁹⁹⁶ EN, p. 528.

⁹⁹⁷ EN, p. 666.

⁹⁹⁸ CRD, p. 186.

que é pura transcendência. Deste modo, além de transcender a si mesmo e o dado, ele também transcende a transcendência do outro e é neste momento que o outro pode transformar aquele que “olha” em um em-si (transcendência-transcendida), isto é, em algo determinado, em uma *coisa* cristalizada pelo observador. Existir, por consequência, é estar na presença de outra liberdade, pois é pelo olhar do outro que o sujeito se torna uma transcendência transcendida: “A liberdade objetiva do outro não é senão transcendência-transcendida”⁹⁹⁹ (“eu faço do outro uma transcendência-transcendida, isto é, um objeto”).¹⁰⁰⁰ Na relação do observador com o observado (e até mesmo na relação do analisado com o analista, por exemplo) a dimensão do “olhar” também aparece no sentido de uma “apropriação” do outro, pois se o “conhecimento é uma caçada”¹⁰⁰¹, o “investigador é caçador”¹⁰⁰², “violando” o outro com o seu olhar: *conhecer* o outro é atrair para si a transcendência-transcendida (ser-para-outro) e interiorizá-la.

Conhecer é “assimilar” o objeto, do mesmo modo que a aranha apreende o inseto em sua teia para envolvê-lo em sua baba pegajosa, para digeri-lo e alimentar-se dele: “conhecer é comer do lado de fora, sem consumir.”¹⁰⁰³ Todavia, o “observado” continua lá, fora, espacializado, por inteiro em sua absoluta irreducibilidade (ele permanece “indigesto” enquanto livre consciência). O outro jamais poderá absorvê-lo, cristalizá-lo em “objeto conhecido” e, como tal, ser absolutamente assimilado pelo observador (ele não se “dissolve” pelo olhar). Ele está lá, não é uma mesa, um torrão de argila e nem uma pedra, mas um para-si sem a possibilidade de reduzir-se a uma verdade imutável e sem fissuras (como um em-si-para-si), ele não é um objeto-olhado-passivo possibilitando a síntese “observador-observado”, ao contrário, ele revela a pura contingência e a gratuidade do observador (a sua fragilidade e a não inocência diante do mundo): eis a impossibilidade de “digerir” o Outro (mesmo que ele se converta em um objeto simbólico do desejo). É o que acontece, por exemplo, com a “posse carnal” na sexualidade (“imagem excitante e sedutora de um corpo perpetuamente possuído e perpetuamente novo, sobre o qual a posse não deixa qualquer vestígio”).¹⁰⁰⁴

Ora, se todo ser-para-si passa pela dimensão do ser-para-outro – enquanto

⁹⁹⁹ EN, p. 391.

¹⁰⁰⁰ EN, p. 420.

¹⁰⁰¹ EN, p. 624.

¹⁰⁰² EN, p. 624.

¹⁰⁰³ EN, p. 625.

experiência do *olhar* –, pode-se afirmar que o “outro-olhado” faz parte do *ser-em-situação* do “outro-que-olha”, de modo que, conseqüentemente, o *conflito* configurar-se-á como o sentido original do *ser-para-outro*.¹⁰⁰⁵ A realidade humana está condenada a vivenciar o seguinte paradoxo: “transcender o outro ou se deixar transcender por ele. A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, é o conflito.”¹⁰⁰⁶ Mas, se toda produção de si é perpétuo *processo* (movimento, devir), uma pergunta se impõe: Como *crystalizar* o outro se o *ser-para-si* jamais poderá coincidir-se consigo mesmo (Si=Si; reflexo-refletidor, *ser-em-si-para-si*)? Ora, este ininterrupto “fazer-se” implica na criação de *possibilidades*, de *projetos livres* e de um contínuo ato de criar-se a si mesmo. Enquanto desejo de se constituir como um *em-si-para-si* (cristalização, mineralização de si), a má-fé aqui se coloca como a “mediadora” (uma conduta) entre o sujeito agente e aquilo o que ele faz de si. Como exemplo, segue-se a transcrição de um trecho da carta de Daniel à Mathieu, em *Sursis*:

Meu caro Mathieu. (...) Vejamos, pois, o que podem as palavras. Antes de tudo, poderás compreender-me se te disser que nunca soube o que sou? Meus vícios e minhas virtudes, estou com o nariz em cima deles, não os posso ver nem recuar suficientemente para considerar-me em conjunto. Além disso, sinto a estranha sensação de ser uma matéria mole e movediça em que as palavras se atolam, mal tento nomear-me e já quem é nomeado se confunde com quem nomeia, e é preciso recomeçar tudo. (...) Mas era necessário eternamente que eu “me fosse”; era o meu próprio fardo. (...) Tu me vias, a teus olhos eu era sólido e previsível; meus atos e meus humores não eram mais as conseqüências de uma essência fixa. Esta essência, é através de mim que a conhecias, eu a tinha descrito com palavras, eu te revelara fatos que ignoravas e que te tinham permitido entrevê-la. No entanto, tu é que a vias e eu só podia ver-te a vê-la. Durante um instante, foste o mediador entre mim e mim mesmo, (...), pois esse sólido e denso que eu era, que queria ser, tu o percebias tão simplesmente, tão vulgarmente, como eu te percebia. Porque eu existo, afinal, eu sou, mesmo não me sentindo ser; e não é suplício comum encontrar em si uma tal certeza sem o menor fundamento, um tal orgulho sem alicerces. Compreendi, então, que a gente só se podia alcançar através do juízo de outrem (...). Se é certo que não posso alcançar-me sem a tua intercessão, não é menos certo que a minha te é necessária se queres conhecer-te. Vimos então exibindo, um por intermédio do outro, os nossos, nada (...). Ah! Mathieu, que descoberta: viam-me, agitavam-me para me conhecer, (...) o olhar estava ali, inalterável, aço invisível. (...) Dizer-te o que é esse olhar ser-me-ia fácil: porque não é nada; é uma ausência. (...) Que angústia descobrir subitamente esses olhos como um ambiente universal de que não posso evadir-me. Mas que repouso, também. Sei finalmente que sou.

¹⁰⁰⁴ EN, p. 625.

¹⁰⁰⁵ Cf. EN, p. 404.

¹⁰⁰⁶ EN, p. 470.

Transformo para uso próprio (...). Não me cabe mais arcar com a responsabilidade do meu pastoso escoamento: quem me vê e me faz ser; sou como ele me vê. (...) Mas sou, Mathieu, eu sou. Perante Deus e perante os homens, eu sou. *Ecce homo*.¹⁰⁰⁷

Perguntar-se-ia: “O que representa Daniel? Não seria ele um caso típico de má-fé?” Este personagem de *Sursis* é um exemplo prático de um sujeito visando fundamentar-se e apreender-se a partir de algo estável e seguro (Deus, substância, Olhar, *Coisa*) para liberar-se do peso de sua liberdade, responsabilidade e angústia e para também evadir-se de tudo aquilo o que é próprio da condição humana. Daniel representa uma produção de si por meio de uma existência que se submete a uma essência dada pelo mundo ou pelo *olhar* do outro, enfim, uma determinação de si pela exterioridade – e é aqui que a psicanálise existencial encontraria a tese fundamental para seu desenvolvimento teórico e prático: a existência precede a essência.

A psicanálise existencial, desenvolvendo-se a partir deste pressuposto indispensável, permite afirmar que todo processo de subjetivação tem como fundamento um homem que existe na medida em que surge *no* mundo, isto é, por um ser cuja existência somente é “definida” posteriormente à sua inserção *na* situação. A realidade exterior é a matéria prima que possibilita seu ato criativo, e a base ontológica deste “ato de criação” é o “nada de ser”, visto que não há um *a priori na* consciência que determine e fundamente seu projeto de si: o homem é o que projeta ser e se manifesta por suas escolhas e condutas. O ato pelo qual ele *olha* o seu passado é semelhante à sua apreensão dos objetos no mundo, ou seja, são atos de criação e, ao mesmo tempo, suscetíveis de erro. Enquanto objeto da consciência reflexiva, o *Eu* é uma unidade transcendente dos estados e das ações, pois a consciência, enquanto transcendência, transcende seus objetos, cria um conjunto ideal a partir de ações e de estados passados que, no caso, podem ser unificados em traços de caráter como se fossem estruturas internas da consciência (uma “etiqueta objetiva” a ser interiorizada e assumida como $\xi(\zeta)$).

O indivíduo, inserido em circunstâncias concretas (“por uma certa cultura, por certos *costumes* – no sentido de *exis*)”¹⁰⁰⁸ e mediado pelas determinações abstratas (valores, normas, conceitos), produz a si mesmo em e a partir das estruturas do entorno (universalizadas) e se manifesta como traço estruturado de indivíduo “(aquilo a que,

¹⁰⁰⁷ Sursis, pp. 426-432.

impropriamente se dá o nome de traço de caráter)”¹⁰⁰⁹: “*não há indivíduo isolado*”¹⁰¹⁰, ao mesmo tempo em que não há um estatuto ontológico do grupo – mas é neste “paradoxo que o grupo quer dissolver a multiplicidade das pessoas no culto da personalidade”¹⁰¹¹. O processo da produção de si, enquanto *praxis* e não enquanto *contemplação*, requer a afirmação de que “a razão de nossos atos está em nós mesmos: agimos como somos, e nossos atos contribuem para fazer-nos.”¹⁰¹² Do mesmo modo, não se deve compreender a *emoção* como uma apreensão contemplativa da raiva, da alegria, da tristeza, etc. Há sempre uma consciência que se dirige à emoção para vivenciá-la como tal, pois o “objeto emocionado” remete a uma relação prática com o sujeito que o intenciona à luz de um projeto (a emoção como uma maneira de apropriação do mundo).¹⁰¹³ Poder-se-ia dizer, portanto, que o corpo (a consciência que “existe seu corpo”) “se perde” na raiva, na sede, na fome, no medo, na tentativa de vivenciar-se como em-si (o que Sartre chama de “paixão do corpo”¹⁰¹⁴).

Todavia, não se deve atribuir às funções do Ego estruturas (como nos “mecanismos de defesa”) que marcam “o *trabalho* do Ego com uma inércia *a priori*”¹⁰¹⁵, assim como não se deve considerar (especificamente no caso da psicologia) a emoção como um fenômeno corporal (no sentido de um materialismo biológico), ou seja, de um corpo que se emociona por si próprio, como se fosse ele (matéria orgânica) a conferir sentido às suas manifestações. Pensar-se-ia, conseqüentemente, que esse “sentido” da emoção se daria enquanto uma qualidade que viria do exterior (fora da consciência), como se fosse o reflexo mecânico de uma condição predeterminada ou o resultado de uma lei universal (física, química, biológica, neurológica) da qual o sujeito apenas se submeteria. Todavia, à luz da fenomenologia existencial sartriana, o sentido de uma emoção só pode existir na medida em que “aparece”, na medida em que é assumido. Deste modo, será a consciência que deve ser interrogada, posto que somente exista ao surgir (*aparecer*) como “consciência emocionada”: é preciso se colocar no terreno da *significação* para tratar a emoção como fenômeno.

Entretanto, as ações não são apenas físicas, mas também “psíquicas como duvidar,

¹⁰⁰⁸ CRD, p. 501.

¹⁰⁰⁹ CRD, p. 501.

¹⁰¹⁰ CRD, p. 642.

¹⁰¹¹ CRD, p. 643.

¹⁰¹² EN, p. 497.

¹⁰¹³ Conferir o exemplo da “fadiga” em EN, pp. 499 e 500.

¹⁰¹⁴ Cf. EN, p. 501.

raciocinar, meditar, fazer uma hipótese”.¹⁰¹⁶ Segundo Sartre, “o Ego [o “eu” ou a *psyché*] não está nem formalmente, nem materialmente *na* consciência: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, como o Ego do outro.”¹⁰¹⁷ O perigo está no fato de que o homem surge em um mundo em que os sentimentos e as emoções parecem estar fundamentadas por uma “textura substancial”, o que revelaria um mundo dotado de “significação psíquica” e de “valor simbólico”¹⁰¹⁸ que dariam ao sujeito a possibilidade de mascarar sua própria espontaneidade. É por essa “textura substancial” do mundo e por suas “vivências corporais” que o para-si tentará fundamentar-se como um em-si-para-si (realização de si como Valor).

Esse movimento da produção de si representa a tentativa da consciência em se determinar como valor no interior de uma situação concreta no mundo, isto é, pelo desejo de se fundamentar a partir do mundo (“*circuit d’ipséité*”), no qual cada indivíduo se utilizaria da relação com os objetos e com o Outro para criar um sentido sólido de *si* (essência fixa, Ego, caráter, *ἔξις*). Mas essa tentativa está, desde sua origem, condenada, porque a consciência *livre* é sempre “*movimento*” pela tentativa de esboçar uma definição de si. Deve-se captar o sentido da escolha concreta de um indivíduo enquanto elemento de um projeto de criação de valor pela liberdade, pela intencionalidade e pela escolha – esta, por sua vez, sempre realizada em situação. O mundo material fornece os “*motivos*” ao comportamento humano e o sujeito os descobre quando considera o mundo como motivador e orientador de ações, ou ainda, quando apreende retrospectivamente sua própria consciência captando essas causas. Sartre compreende por *motif* “a apreensão objetiva de uma estrutura do real em e pelo ser-no-mundo da realidade humana”¹⁰¹⁹ e na medida em que esta estrutura (situação determinada) “se revela, à luz de certo fim, como podendo servir de meio para atingir esse fim.”¹⁰²⁰ Deve-se, com isso, reconhecer a natureza intencional do passado (na perspectiva de que ela é perpetuamente ressignificada) iluminando a intencionalidade presente.

Sartre vê que a finalidade humana primária é a criação de valor, não negando, contudo, as necessidades do organismo ou o “*enraizamento*” da consciência no corpo. Neste sentido, a consciência vive o mundo através do corpo, mas do corpo na dimensão do para-si,

¹⁰¹⁵ CRD, p. 117.

¹⁰¹⁶ TE, p. 52.

¹⁰¹⁷ TE, p. 13.

¹⁰¹⁸ Cf. EN, p. 652.

¹⁰¹⁹ CDG, II, p. 171.

isto é, na dimensão corporal que o sujeito tem do mundo. “Consciência e corpo são uma e mesma coisa, no sentido em que não se compreende um sem o outro, e no sentido em que a consciência está em relação com o mundo por seu corpo.”¹⁰²¹ O homem utiliza o mundo para dele tirar o sentido de seu *si*. A escolha de ser no mundo e a descoberta do mundo são idênticas, pois o que se quer é criar um *si* através dos objetos no mundo como “circuito de ipseidade”. “Sem mundo não há ipseidade, não há ninguém; sem a ipseidade, não há ninguém, não há mundo.”¹⁰²² A construção do *si* como valor é possível por tratar-se de um *si* futuro que o sujeito procura realizar e por isso Sartre o considera como *valor* por ser aquilo o que a consciência deseja – como um *dever-ser* e como uma *falta* futura que precisa ser preenchida. Nesse aspecto, o *nada* que separa a consciência pré-reflexiva de seus objetos não está presente apenas no fato de que o sujeito não é aquilo o que vê e intenciona, mas ele também se encontra inserido na relação da consciência com essa *falta* presente que se imagina e enquanto plenitude futura a ser alcançada. O sujeito se produz como perpétua possibilidade de criar um *si* futuro em função dos *possíveis* que encontra no mundo que o rodeia: o *si* como valor é uma “procura”.

Sendo assim, se o homem é o que projeta ser, segundo a psicanálise existencial, o *projeto* não é mais do que a expressão, a manifestação e a exteriorização (atos, condutas, ações) de sua *escolha original*: o indivíduo é uma “totalidade destotalizada” (“exigência totalizadora”), de modo que ele

se reencontre inteiro em *todas* as suas manifestações [...] – em qualquer plano, a qualquer nível que o considerarmos – o indivíduo está sempre inteiro: seu comportamento vital, seu condicionamento material, reencontram-se como uma opacidade particular, como uma finitude e, ao mesmo tempo, como um fermento em seu pensamento mais abstrato; [...] ao nível de sua vida imediata, seu pensamento, contraído, já existe como o sentido de suas condutas.¹⁰²³

Um dos princípios da psicanálise existencial é afirmar que o homem é um todo unificado e não uma mera somatória de momentos passados e, neste caso, entenda-se aqui que se trata de um sujeito que se expressa inteiramente em suas condutas, sejam elas as mais insignificantes e superficiais (gostos, “tiques”, manias, comportamentos), já que todas as

¹⁰²⁰ EN, p. 491.

¹⁰²¹ MONNIN, Nathalie. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 101.

¹⁰²² EN, p. 141.

ações são reveladoras. É neste aspecto que a psicanálise existencial tem como finalidade decifrar e interpretar as condutas empíricas do sujeito. Para tal, parte-se do pressuposto de que todo *ato* é dotado de significações: “Para Freud, como para nós, um ato não poderia limitar-se a si mesmo: ele remete imediatamente a estruturas mais profundas.”¹⁰²⁴

Assim, todo ato humano é profundamente simbólico ao traduzir um *desejo* mais profundo que tem como referência uma determinação inicial, uma *escolha original* (“que substituirá a função que Freud destinava ao inconsciente e dará conta da especificidade da relação com o mundo de uma *pessoa*”)¹⁰²⁵: trata-se da negação de uma “hipótese determinista do inconsciente” em nome de uma “ontologia da liberdade” – que recusa “a cisão causa-efeito” na consciência, isto é, uma *determinação* no psiquismo. Essa é a condição primária de todo processo de subjetivação, pois a inserção do sujeito no mundo pelas relações concretas que estabelece consigo, com os outros e com a matéria humanizada revelam a escolha singular de uma tomada de posição na realidade que envolve esse sujeito agente como um todo.

É o que se observa, por exemplo, no “Complexo de Inferioridade”. Pode-se dizer que o complexo de inferioridade representa o projeto do para-si *no* mundo e na presença do outro (mas sem jamais deixar de ser transcendência): o sujeito é a totalidade organizada de suas condutas de fracasso na medida em que transcende o real rumo às *suas* possibilidades (o mundo, as coisas, os outros, enfim, esses “estimuladores” que remetem à totalidade em aberto do existente). A “inferioridade”, ao ser sentida e vivida, tem como pano de fundo o desejo do sujeito tornar-se coisa, isto é, o desejo de se sustentar por uma apreensão, uma compreensão e uma prática de si fundamentadas por um “fora” (exterioridade, outro, matéria, estrutura físico-química). Para Sartre, o complexo de inferioridade se dá como *escolha* e pode revelar o projeto inicial do para-si de “*ser inferior*” (“moral do ser”), aparentemente cristalizado em estados e qualidades que o faria exteriorizar-se como “pura passividade” em nome dessas estruturas constitutivas de sua psique: o “fazer ser” (“moral do fazer”) se substitui pela “busca de ser” – no caso, *ser inferior*.

Gustave Flaubert, por exemplo, pelo desejo de imutabilidade e por sua passividade mórbida escolheu

¹⁰²³ QM, p. 89.

¹⁰²⁴ EN, p. 502.

¹⁰²⁵ SIMONT, Juliette. Le choix originel: destin et liberté. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^o anné, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003, p. 72.

o Imaginário por meio permanente *contra o Real* [...] – o mundo onírico e o sonho dirigido de uma abolição contínua do ser – não faria senão expressar uma opção neurótica guiada pelo ressentimento e por um irrealizável desejo de compensação.¹⁰²⁶

Flaubert “racionaliza” seu *estilo* (*coloração* objetiva do projeto¹⁰²⁷) sob a forma de imperativos estéticos (em certo sentido, universais) com uma finalidade singular (no caso, a recusa de viver a vida que lhe era imposta pela família). Para Flaubert, a imaginação era um modo de “resignação” (diante da autoridade do pai), de maneira que, em “sua impotência original e total, pretendeu fazer a conquista do Irreal; [...] um *meio* de aceitar o poder dos outros e, para si, a condição de objeto [inerte]”.¹⁰²⁸ É neste aspecto que seu “estilo”, uma máquina de precisão, visava também desrealizar a linguagem para cortar qualquer tipo de ligação e referência entre a palavra e o mundo (é o que Sartre chamou de “misticismo” ou “contemplação mística do todo e recusa da ação”, a “desrealização da linguagem” ou “atitude estética”).¹⁰²⁹ Afinal, “cada vocábulo traz consigo a significação profunda que a época inteira lhe emprestou”¹⁰³⁰ e, por consequência, “falar” é, de alguma forma, ser tomado pela “mistificação das palavras”.

É neste universo que se encontra, segundo Sartre, a base do projeto fundamental de Flaubert: a inferioridade original, a queda mística no irreal, o salto no imaginário, o engajamento que não leva a nada, a recusa em se adaptar ao curso da História (a não ser o objeto e nem o sujeito dela), a conduta e a intenção de fracasso na eterna evocação ao passado, a necessidade de transformar o vivido intencional em determinação sofrida (já que são os outros que fazem a história), o triunfo da imagem sobre a realidade e suas condutas de desrealização – em suma, “ele não deve *se produzir* como um fato histórico”.¹⁰³¹ No entanto, na desrealização do real, a realidade se impõe como determinação-limite do poder de desrealizar, é a descoberta do real como *estando já aí* antes da fuga na irrealidade, isto é, como impotência e finitude da imaginação: é o inferno.¹⁰³²

No caso, o “inferno” representa essa perseguição ao Ser (“moral do ser”) como sendo

¹⁰²⁶ IF, III [1972], p. 27.

¹⁰²⁷ Ver QM, p. 71.

¹⁰²⁸ IF, III [1972], p. 600.

¹⁰²⁹ Cf. IF, III [1972], pp. 604, 605 e 610.

¹⁰³⁰ QM, p. 75.

¹⁰³¹ IF, III [1972], p. 577.

¹⁰³² IF, III [1972], p. 516.

o desejo do sujeito em fundamentar-se em em-si-para-si, podendo também ser compreendido como o desejo do indivíduo *desrealizar-se* da condição de existência do para-si, isto é, da contingência, da gratuidade, da falta, do engajamento, da angústia e da liberdade situada. Como a fuga ao imaginário (enquanto negação do real) tem como pano de fundo o fracasso dessa tentativa de reduzir o real ao puro não-ser (projeto ontologicamente irrealizável), o “reino do inferno” em Sartre representa a “região da existência onde existir é usar de todas as artimanhas para ser, é falhar no coração dessas artimanhas e ter consciência do fracasso”.¹⁰³³ É o fracasso da reflexão cúmplice, do esforço da consciência em se recuperar, é a tentativa de unificação subjetiva da díade reflexo-refletidor. No caso de Flaubert, seu desejo (intenções neuróticas) era “regressivo”, isto é, “ele queria retornar a sua proto-história, ao bebê petrificado, manipulado, passividade pelas mãos mais peritas, mas nem tão ternas.”¹⁰³⁴ Fala-se em “Regressivo”, na medida em que se procura “reencontrar o objeto em sua singularidade” e, “progressivo”, na medida em que “desvendaria a *totalização histórica*”.¹⁰³⁵

Essa tentativa de se recuperar sem fissuras, na total estabilidade e plenitude da *coisa* visada (esteja ela no mundo ou na categoria de objeto de reflexão), não é mais do que o fracasso radical e cotidiano da vida psicológica (ou o fracasso das “técnicas de desrealização”). Assim sendo, tanto em Flaubert quanto nos CM, a concepção de “Inferno” pode indicar a “intenção original” do desejo de plenitude (“um sentimento de alta dignidade ontológica, isto é, de imutabilidade”)¹⁰³⁶ – embora o ser desejado se desvele sob o modo do não-ser. O “inferno”, ao mesmo tempo, é a revelação do fracasso e a possibilidade de *clarificar* o fato insuperável de que todo projeto é “aberto” (“totalidade em aberto”) e sustentado pela relação movente com o mundo. Nessa mesma relação movente, há a dimensão da “escolha de si” que se perpetua em todo o “processo da construção de si” (em e a partir de uma situação), mas que, sob o pano de fundo ontológico, conduz o homem a descrever a si mesmo “em perspectiva” (posicionamento, presença e direção de si a si): o homem é um insuperável conjunto movente (totalidade destotalizada). Contudo, essa “presença a si” não se dá sob o fundamento de um ato contemplativo (a reflexão não é

¹⁰³³ CM, p. 488.

¹⁰³⁴ IF, III [1972], p. 586.

¹⁰³⁵ Cf. GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na Psicanálise de J. P Sartre*. São Paulo: FAPESP, Nova Alexandria, 1996, p. 193.

¹⁰³⁶ IF, III [1972], p. 501.

contemplação) ou por meio de uma atualização ou ainda de uma anunciação daquilo o que o homem é (essência, natureza, substância pensante), mas ele está condenado a se definir por aquilo o que “quer” ser (sempre sob o pano de fundo do “ser ao modo de não sê-lo”).

O homem é um “empreendimento de si”, é “presença a si” como livre projeto e perpétua escolha de si manifestando-se concretamente no mundo (jamais aniquilando a dimensão existencial da *escolha*). Ainda que haja a conduta de procurar “transformar o vivido intencional em determinação sofrida”¹⁰³⁷, a “descoberta ativa [...] do campo puro da existência deve, de fato, apreender originalmente sua perfeita *gratuidade*”¹⁰³⁸ – Flaubert, Genet, Baudelaire, são “para-sis” em sua absoluta gratuidade e injustificabilidade e em perpétua relação com o universo. Mas qual teria sido, mais especificamente, o “pecado” de Gustave? Pode-se dizer que foi o fato de não compreender que o homem é o existente pelo qual o “*ser-objeto*” vem ao mundo, pois não se pode deixar de se comprometer de alguma maneira com o real (mesmo pelo empreendimento da imaginação): “não se pode escolher a impotência e se entregar às manipulações do outro como um simples objeto”.¹⁰³⁹ Em outras palavras, não há como atingir uma perfeita submissão ao outro para poder *desrealizar-se* em absoluta ausência de si – embora as condutas possam ainda caminhar à luz da inautenticidade.

É nesse aspecto, por exemplo, que um

paciente decide voluntariamente procurar o analista para ser curado de certos problemas que já não pode mais dissimular [como, por exemplo, a timidez e a gagueira]; e só pelo fato de entregar-se às mãos do médico, corre o risco de ser curado. Mas, por outro lado, se corre esse risco, é para persuadir-se de que, em vão, fez todo o possível para ser curado e, portanto, é incurável. Logo, aborda o tratamento psicanalítico com má-fé e má vontade. (...) Da mesma forma, quando o psicanalista está a ponto de captar o projeto inicial do paciente, este abandona a terapia ou começa a mentir.¹⁰⁴⁰

Uma neurose, por conseguinte, pode ser compreendida a partir de uma interioridade (na constituição de uma gênese histórica) produzida por intenções teleológicas (subjetivas) que acabam por *estruturar* a totalidade (aberta) do organismo vivo (de sua “opção totalizante”

¹⁰³⁷ IF, III [1972], p. 497.

¹⁰³⁸ CM, p. 497.

¹⁰³⁹ IF, III [1972], p. 585.

¹⁰⁴⁰ EN, p. 519.

diante do “fato”, constituindo a realidade concreta de seu corpo-*praxis* ou da consciência que “existe seu corpo”). Portanto, fala-se de uma *estrutura* que é singular à luz de um sistema particular de se vivenciar o entorno institucionalizado (“atividade passiva”) ou uma anomalia qualquer: é o “homem como *unidade biológica* na qual está baseada toda *praxis*” (e toda *praxis* imediata realizada como temporalização em direção a um fim).¹⁰⁴¹ “A neurose, segundo Sartre, é primeiramente uma escolha de ser-no-mundo que revela uma liberdade.”¹⁰⁴² Ela é, portanto, intencional, sofrida e remete a um “vivido subjetivo” (interiorização) e a um “vivido objetivo” (exteriorização) – ela precisa, em vista disso, ser interpretada e analisada sob o fundamento de um sistema de valores (Instituição, Infraestruturas, família, conjuntura histórica, proto-história). Trata-se, em suma, de compreender o projeto da pessoa em e a partir do campo prático (e social),

de estudar o campo instrumental para determinar os desvios possíveis, de utilizar nossos conhecimentos gerais sobre as técnicas contemporâneas do Saber, de rever o desenrolar da vida para examinar a evolução das escolhas e das ações, sua coerência ou incoerência aparente.¹⁰⁴³

Ora, todo vivido e toda experimentação de si se dá na medida em que o sujeito se manifesta concretamente no mundo, isto é, por suas escolhas, condutas, ações e por seus posicionamentos na *presença* do “dado”. Neste aspecto, é preciso considerar que as condutas emocionais e as condutas perceptivas remetem ao ser-no-mundo (“a percepção jamais é concebida fora de uma atitude com relação ao mundo”)¹⁰⁴⁴ e que “ser é agir”¹⁰⁴⁵, de maneira que a escolha original (contingente e injustificável fora do círculo da *ipseidade*) se manifeste concretamente. Consequentemente, deve-se conceber esta “escolha original (inicial)” “*objetivamente* e, em decorrência, transcendê-la e preterificá-la [*le passéifier*], fazendo surgir o *instante* libertador.”¹⁰⁴⁶ Este “instante libertador” possibilita ao sujeito tornar-se outro e metamorfosear seu projeto original pela mediação do “frequente surgimento de ‘conversões’”.¹⁰⁴⁷

“A escolha original se identifica com a consciência original não posicional que temos

¹⁰⁴¹ Cf. CRD, p. 431.

¹⁰⁴² MONNIN, Nathalie. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 208.

¹⁰⁴³ QM, p. 93.

¹⁰⁴⁴ EN, p. 521.

¹⁰⁴⁵ EN, p. 521.

¹⁰⁴⁶ EN, p. 520.

de nós mesmos a título de solução que cada um traz em sua pessoa ao problema do ser, solução que *somos* e que não pode ser *conhecida* de nós por esta mesma razão¹⁰⁴⁸ – ela é apreendida na medida em que é *vivida*. Em outros termos, existir é romper com o dado, pois, enquanto *praxis*, o sujeito faz com que um “isto” exista, ao mesmo tempo em que qualifica, espacializa, significa e valoriza o objeto intencionado à luz de um “não-ainda” (do mesmo modo que o para-si se constitui à distância em relação ao *si* que deseja ser). Desta maneira,

Cada confronto com o polo objetivo (noema, ser transfenomenal do fenômeno ou em-si, escassez e inércia, ‘fundamental em si’ e proto-história) preservará a tensão, a irreconciliação ontológica e, simultaneamente e por isso mesmo, a abertura necessária a uma reflexão libertadora ou, simplesmente, uma libertação.¹⁰⁴⁹

Portanto, dotar-se de sentido, valor e qualificar-se como “inferior a” representa um *ato* que pode ser *significado* pela construção do projeto livre do ser-para-si, dando-se e manifestando-se *no* mundo (em e a partir dos condicionamentos sociais e materiais) e na *presença* (ou em confronto) de outras subjetividades – afinal, todo “ser-para-outro” surge como “motivo”, “situação originária” e “situação”.¹⁰⁵⁰

4. A “vida psíquica” e as estruturas do *ser objetivo*: a produção de si como uma questão de “ordem moral”

O projeto (ser-em-si-fracasso, ser-em-si-inferior, ser-em-si-neurótico) é uma maneira do sujeito se inserir nas estruturas realidade como ser-no-meio-do-mundo-entre-outras-consciências, exteriorizando-se (“subjetividade objetivada”) como “totalidade objetiva” e, ao mesmo tempo, tendo de assumir seu ser-para-outro. É nesta tentativa de *coisificar-se* pela exterioridade (Mundo, Outro) que o esboço de solução ao problema do ser se dá à luz do esforço de ser-fracassado ou de ser-inferior. O indivíduo, com esta postura, se condena a “mergulhar” na realidade: é inserindo-se, de alguma maneira, na realidade, que as condutas de fracasso (ou de inferioridade) dar-se-ão como um modo de transcender o real rumo à

¹⁰⁴⁷ EN, p. 520.


¹⁰⁴⁸ MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psychè*. Paris: PUF, 2000, p. 110.

¹⁰⁴⁹ NOUDELIMANN, François; PHILIPPE, Gilles (et al.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 127.

¹⁰⁵⁰ Cf. EN, pp. 419 e 517.

produção de *possíveis* singularizados e *posicionados* – eis o que aqui se defenderá. Será preciso, por consequência, mostrar que estas “condutas” revelam uma “escolha de si” no mundo. Neste momento, analisar-se-á alguns pressupostos básicos entre o *projeto fundamental* e a *psicanálise existencial* para se compreender o movimento de constituição da vida psíquica como *tensão* entre o *cogito* e as estruturas do ser objetivo (à luz do movimento dialético “liberdade-determinação”, da *ἔξις* enquanto “limitação enriquecedora” e da *praxis* como “temporalização singular”).

Chegar-se-á, com isso, a afirmação de que a necessária produção do *conhecimento* e do *saber* – que permeiam esta “*tensão*” – jamais se realizará por uma racionalidade *a priori* do corpo, do psíquico ou do mundo (o que faria da consciência uma passividade ou uma “sombra” das estruturas dessas dimensões do fenômeno humano). Por outro lado, não se negará que as estruturas do *conhecimento* e do *saber* (bem como da “proto-história” e da “historicidade do para-si”) produzam “verdades” que orientam liberdades. Por consequência, analisar-se-á o caminho que o sujeito percorre desde a “relação de possessão” até o “movimento de criação” (momento da “experiência crítica”) sob o pano de fundo da relação simbólica e *ideal* com a *coisa* intencionada (desejada) – trata-se de se pensar na irreducibilidade da *consciência* ao *conhecimento* e da produção de si como um problema de ordem moral.

 “caso Flaubert” (neurose, desrealização de si, inferioridade, fracasso) representa um sujeito que se lança e se projeta no mundo organizando-se em um sistema de fracassos individuais em que ele faz de si mesmo seu próprio algoz, produzindo os meios para realizar determinados fins que o projeta como um “fracassado” no mundo. Sendo o ato altamente simbólico, ele procura os meios para apreender-se e exteriorizar-se como “ser-fracasso” (um em-si-para-si-fracasso à luz de uma “moral do ser”). Ora, considerando-se o projeto original como desejo fundamental do para-si em fundamentar-se em em-si, ao exteriorizar-se no mundo com o objetivo de apreender-se definitivamente como “inferioridade”, o indivíduo encontrará, por esta “fuga” na exterioridade, os motivos para escapar da angústia, da total gratuidade, da liberdade e da responsabilidade inerentes ao ser-no-mundo-entre-outras-consciências – categorias estas do sujeito agente. “Este projeto tem *um sentido*, não é a simples negatividade, a fuga: por ele o homem visa a produção de si mesmo no mundo

[objetivação da subjetividade] como certa totalidade objetiva.”¹⁰⁵¹ Flaubert escolhe escrever de uma determinada maneira para objetivar-se no mundo de uma forma específica (significação singular) e é na literatura, analisa Sartre, que ele encontrará a negação de sua condição original e, ao mesmo tempo, a solução (objetiva) das contradições vividas em sua infância – afinal, “*A literatura é concreta*”¹⁰⁵² e “*prática*”¹⁰⁵³.

Neste aspecto, as condutas de inferioridade podem ser compreendidas como livre projeto de assumir o “ser-para-outro”. Fazendo-se reflexo passivo do olhar do outro (na inferioridade), o projeto fundamental visa constituir-se por um ser-para-si que se faz pura absorção pelo ser-para-outro, de modo que o olhar do outro se torne o fundamento de si (ele assume passivamente a objetivação exteriorizada, pelo outro, de si) – em Flaubert, por exemplo, à luz de sua passividade (agente passivo) e de seu ser-Destino-pelo-olhar-do-Outro, seu “futuro nunca se apresenta como *a ser feito*, mas como *a ser sofrido*.”¹⁰⁵⁴ O problema é que, seja pela covardia, pela cólera, pela coragem ou pelo complexo de inferioridade, o sujeito deseja cristaliza-se e *coisifica-se* em um Ego (natureza, ἔξις) com a finalidade de tornar-se um em-si-para-si livre de responsabilidades – projeto este fadado ao fracasso. Acerca do “Complexo de inferioridade” (ou da “escolha de inferioridade”)¹⁰⁵⁵, escreve Sartre:

Mas o próprio complexo de inferioridade é um projeto de meu próprio para-si no mundo em presença do outro. Como tal, ele é sempre transcendência, como tal, ainda, maneira de se escolher. Esta inferioridade contra a qual eu luto e que, no entanto, reconheço, eu a escolhi desde a origem; sem dúvida, ela é significada por minhas diversas ‘condutas de fracasso’, mas, precisamente, ela não é outra coisa que a totalidade organizada de minhas condutas de fracasso, como plano projetado, como esquema geral de meu ser, e cada conduta de fracasso é, ela mesma, transcendência, posto que, a cada vez, transcendendo o real rumo às minhas possibilidades.¹⁰⁵⁶

Sartre afirma que a conduta de fracasso é transcendência porque o sentimento de inferioridade somente pode ser considerado ou determinado a partir de um “futuro” e das possibilidades que o sujeito produz para si: “É compreensível toda ação como projeto de si

¹⁰⁵¹ QM, p. 93.

¹⁰⁵² IF, III [1972], p. 71.

¹⁰⁵³ IF, III [1972], p. 72.

¹⁰⁵⁴ IF, I [1971], p. 598.

¹⁰⁵⁵ EN, p. 573.

mesmo rumo a um possível.”¹⁰⁵⁷ Por exemplo, ao sujeito emitir um juízo “sou incompetente”, tal escolha de si somente se realizará por um projeto de ser inferior na presença-ausência de outro e será assim que ele assumirá seu ser-para-outro. Todo esboço de inferioridade se dará como livre escolha de si no mundo ao captar e significar a adversidade da exterioridade (o que inclui o olhar do outro) a partir dos empreendimentos do indivíduo. É possível, com isso, refletir sobre alguns pressupostos básicos entre o *projeto fundamental* e a psicanálise existencial. Mas, para que se desenvolva a relação entre eles, é preciso apresentar algumas premissas básicas acerca do projeto fundamental. Vejamo-las:

1ª) ele não é apenas uma representação abstrata da condição humana (um pressuposto ontológico), mas a expressão concreta do que o homem faz de si no mundo (ser-no-mundo, exteriorização, *praxis*); 2ª) ele expressa o ser-no-mundo de uma singularidade concreta enquanto “totalidade” (as diversas tendências empíricas de uma singularidade concreta não é uma simples somatória: “em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza”¹⁰⁵⁸, visto que “a pessoa é uma totalidade”¹⁰⁵⁹); 3ª) se o homem se revela somente mediante os *fins* que deseja, o projeto fundamental afirma e realiza uma *relação* com o *ser* (“a realidade humana [...] anuncia-se e define-se pelos fins que persegue”¹⁰⁶⁰, pois “os desejos [...] são a própria consciência em sua estrutura original projetiva e transcendente, enquanto que ela é por princípio consciência *de* alguma coisa”¹⁰⁶¹); 4ª) sendo ser-no-mundo, o homem existe enquanto um ser-em-situação (o homem *está* no mundo, vive *nele*), 5ª) cada “fato histórico”, no processo de produção de si, representa um movimento (constituição) da vida psíquica e 6ª) “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.”¹⁰⁶²

O homem, deste modo, “se define por seus desejos”¹⁰⁶³, mas enquanto alguém que se lança no mundo à luz de *seus* fins, definindo-se e anunciando-se a si mesmo na medida em que os persegue (o sentido de seus desejos não encontra-se *nele* a título de conteúdo da consciência – o que Sartre considera ser uma “ilusão substancialista”): o homem é sempre

¹⁰⁵⁶ EN, p. 504.

¹⁰⁵⁷ EN, p. 504.

¹⁰⁵⁸ EN, p. 609.

¹⁰⁵⁹ EN, p. 608.

¹⁰⁶⁰ EN, p. 602.

¹⁰⁶¹ EN, p. 602.

¹⁰⁶² CSCS, p. 99.

projeto e transcendência. Ora, o pano de fundo dessa “consciência desejan­te” é a *intencionalidade*, que é a própria estrutura projetiva e transcendente da consci­ência deste ser-no-mundo. Fala-se aqui, portanto, em um “movimento de constituição da vida psíquica” para indicar que jamais se poderá superar a *tensão* entre o *cogito* (que é devir, falta, presença a si, transcendência, atividade) e as estruturas do *ser objetivo* (do em-si: estático, pleno, sem fissuras, “imobilidade sólida, resistência objetiva, opacidade e impenetrabilidade”¹⁰⁶⁴), reafirmando que a “produção de si” é temporalização prática (“a consci­ência é temporal pela sua própria existência, [...] ela se temporaliza como existência”)¹⁰⁶⁵ – mas não como “revelação de ser” e sim enquanto uma existência que é “probabilidade” e “indeterminação” (ou “liberdade” e “determinação”). Por exemplo,

Uma mesa é mesa e é tudo. Isso significa que ela o é totalmente, sem que haja presença da mesa a si mesma, numa total indistinção, uma unidade indestrutível que supõe precisamente que não há para-si ou consci­ência.¹⁰⁶⁶

O movimento da constituição da vida psíquica é “probabilidade” porque o para-si *projeta* ser o *si* que deseja (esboça ser o *si* que lhe falta à luz de um *não-ainda*) por um movimento que se caracteriza como um “modo de ser” manifestando-se concretamente no mundo e a partir dele. É “indeterminação” porque o processo da produção de si é temporalização prática em, a partir e para além das limitações enriquecedoras da situação.

Nada de *exis*, nada de *costumes* sem vigilância prática, ou seja, sem um objetivo concreto que venha determiná-los em sua indeterminação essencial e sem um projeto que os atualize, especificando-os. Assim, a *exis* como limitação enriquecedora do indivíduo comum não se manifesta concretamente a não ser em e por uma livre temporalização prática.¹⁰⁶⁷

Ora, se toda manifestação da vida psíquica se dá através e a partir do universo simbólico de seu entorno (signos, linguagem, objetos, classe social, família, *status quo*) e se “todo fato psíquico [...] é ao mesmo tempo falta e valor”¹⁰⁶⁸, é preciso “que vejamos o fato psíquico enquanto ele põe valores, e então a consci­ência modifica-se em função deste mesmo valor

¹⁰⁶³ EN, p. 602.

¹⁰⁶⁴ Cf. EN, p. 627.

¹⁰⁶⁵ CSCS, p. 115.

¹⁰⁶⁶ CSCS, p. 107.

¹⁰⁶⁷ CRD, p. 468.

¹⁰⁶⁸ CSCS, p. 110.

que ela põe.”¹⁰⁶⁹ Em outros termos, o valor é o “si faltado” (em-si, *possível*) sobre o qual a consciência se revela a si mesma de uma determinada maneira (relação singular com o em-si desejado) – é a apreensão, a percepção e a compreensão de si à luz de um dever-ser. Mas o sujeito se produz não por uma relação de “determinação intransponível”, isto é, sob o pano de fundo de um materialismo mecanicista ou de um mecanicismo biológico, pois, enquanto exteriorização, sempre haverá a possibilidade do indivíduo ressignificar, a qualquer momento, suas escolhas e reinventar suas referências simbólicas – afinal, “a *praxis* é a temporalização da *exis* em uma situação sempre singular”.¹⁰⁷⁰ E o que entender por esta *praxis* como “temporalização singular”?

Em primeiro lugar, deve-se ter como pressuposto o fato de que “o absoluto da liberdade supõe uma consciência sem determinação biológica, uma liberdade-espontaneidade que se dá razões, mas que não as obedece”¹⁰⁷¹. Em segundo lugar, embora o existente esteja mergulhado em um universo de determinações abstratas e concretas e se produza em e a partir das orientações, das determinações esquemáticas das possibilidades e à luz das funções e da organização do entorno estruturado, tem-se como premissa o fato de que “A ação é um irreduzível: não será possível compreendê-la se não forem conhecidas as regras do jogo (ou seja, a organização do grupo a partir de seu objetivo), mas não será possível, de modo algum, reduzi-la a tais regras”¹⁰⁷² (trata-se de compreender “a irreduzibilidade, em cada um, da *praxis* de um à *praxis* do outro [superação, em cada um, de seu ser-objeto]”).¹⁰⁷³ Pode-se pensar, por exemplo, na relação da consciência com o objeto dado (intencionado, visado) como um vínculo que se estabelece com o fato “presente” que, por consequência, exige uma tomada de posição (conduta) em relação a este dado (condicionante), mas sempre à luz de um “não-ainda” (objeto a vir) e por um certo “manifestar-se” no mundo com a finalidade de fazer nascer a *coisa* desejada.

É neste aspecto que se observará a constituição de uma “determinação particular” (tomada de posição à luz de um *projeto* e “manifestação concreta” de um “modo de ser”) no seio de um movimento totalizador (o objeto significado sob o fundamento do grupo, da História, da sociedade, de uma cultura constituindo um “campo prático ou social”). Fala-se

¹⁰⁶⁹ CSCS, p. 110.

¹⁰⁷⁰ CRD, p. 467.

¹⁰⁷¹ ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973, p. 213.

¹⁰⁷² CRD, p. 469.

¹⁰⁷³ CRD, p. 750.

aqui, portanto, da relação tensional entre a “temporalidade original” e a

temporalidade *real* (isto é, da relação verdadeira dos homens com o seu passado e com o seu futuro). [...] Deve-se compreender, de fato, [...] que o tempo, como caráter concreto da história, é feito pelos homens na base de sua temporalização original.¹⁰⁷⁴

É sob o fundamento deste movimento temporal (relação tensional) que a produção de um “conhecimento” deve ser entendida como sendo um momento da *praxis*, de maneira que não se pode defender o processo da produção de si, da apreensão e do conhecimento de si (do outro e da realidade) a partir de um *Saber* absoluto que seja capaz de arrancar o sujeito cognoscente de um “centro de referência” social, político, econômico, religioso, cultural, etc. – toda “produção” parte de condições já dadas, como negação ou recusa de uma estrutura da realidade sob o fundamento (e motivação) de outra a ser produzida: “os homens fazem sua própria história na base das circunstâncias anteriores.”¹⁰⁷⁵ Trata-se, portanto, da relação da “produção do conhecimento” com a “*praxis*” do sujeito como possibilidade de “superação” do dado em e a partir das estruturas da sociedade, ou ainda, da situação objetiva como ponto de partida (e condição necessária) desta relação. Em outras palavras, “as condições materiais de sua existência circunscrevem o campo de suas possibilidades [de seus possíveis]”.¹⁰⁷⁶

É preciso ressaltar, com isso, que a questão fundamental aqui é a não de reduzir o *ser* ao *conhecimento* ou de afirmar uma racionalidade *a priori* do mundo (do corpo, do psíquico) para fazer do homem seu *reflexo passivo*. As condições determinantes existem (é preciso “inserir a liberdade nas malhas do determinismo”) e não se trata de encontrar uma “essência” *na* consciência (o que implicaria em uma cristalização, substancialização ou uma passividade que a constituiria como tal) e nem de dissolver a objetividade na subjetividade ou a subjetividade na objetividade.¹⁰⁷⁷ Deve-se recordar que o ser da consciência é estar perpetuamente em questão em seu ser – “questão ontológica se assim posso dizer, questão que faz com que a dependência do que ela é esteja nela”.¹⁰⁷⁸ Como se quer “expulsar as

¹⁰⁷⁴ QM, p. 63.

¹⁰⁷⁵ SARTRE, Jean-Paul. In: *Marxismo e existencialismo*: controvérsia sobre a Dialética. Trad. de Luiz Serrano Pinto. RJ: Tempo Brasileiro, 1966, p. 90.

¹⁰⁷⁶ QM, p. 64.

¹⁰⁷⁷ Cf. QM, p. 32.

¹⁰⁷⁸ CSCS, p. 104.

coisas da consciência”, não se pode conceber uma *condição a priori* que garanta alguma estabilidade ao processo da construção de si. Existir é manifestar-se concretamente na realidade em e a partir da *tensão* “interioridade-exterioridade” (dimensões inseparáveis que vão além da dicotomia realismo-idealismo: a concretude, a exterioridade, o homem-objeto, a interioridade, o homem-sujeito). Portanto, não pode haver uma primazia da existência sobre o conhecimento ou o primado da cognição sobre a existência.

Por exemplo, “Quem é Pedro?”, pode-se perguntar. Ora, ele não é mais do que o seu *projeto concreto* de ser garçom, casado, conservador, monogâmico, inseguro, colérico, etc. Esse projeto, por sua vez, revela a totalidade de seu ser-no-mundo, ou melhor, revela as escolhas concretas que Pedro faz de si como uma “totalidade” que se exterioriza nas circunstâncias de seu ser-em-situação: ele se produz como “segredo individual de seu ser-no-mundo”.¹⁰⁷⁹ O “projeto (original) de ser”, o “desejo de ser” ou a “tendência (impulso) de ser” não advém de uma contingência empírica, mas da própria “estrutura de ser” (portanto, da condição ontológica) do para-si e cada “totalidade” manifesta-se como “unidade pessoal” – “que é o ser do homem considerado [como] *livre unificação*”.¹⁰⁸⁰

Contudo, sendo a consciência um *absoluto não substancial* (intencionalidade, translucidez, recuo nadificador, *presença a si*), toda existência se submete à gratuidade de uma decisão livre (pura contingência) e cada um dos desejos considerados é unificado (ato sintético) por relações puramente contingentes, ou seja, a partir da relação “interioridade-exterioridade” e não por estados internos ou tendências *na* consciência (conteúdos *da* consciência). Dito de outro modo, não pode haver na relação consciência-mundo, qualquer tipo de estabilidade ou polarização do “externo” ou do “interno” no processo da construção da subjetividade – e é nessa perspectiva que a “proto-história” de um indivíduo se *produz*.

Por conseguinte, considerando-se que é a proto-história do indivíduo que lhe possibilita produzir-se como “sujeito de interioridade-exterioridade” (ou “subjetividade objetivada” a ser subjetivada), os “quadros sociais da memória” aparecem como objeto de estudo psicológico¹⁰⁸¹ – a psicologia não poderá se esquecer das condições da existência concreta do analisado, ou ainda, de retomar o que há de mais humano no existente, isto é, a sua (proto)história. Fala-se, portanto, da perpétua possibilidade de mudar a *significação* do

¹⁰⁷⁹ EN, p. 609.

¹⁰⁸⁰ EN, p. 606.

¹⁰⁸¹ Cf. EN, p. 144.

vivido passado (um “ex-presente *que teve um futuro*”)¹⁰⁸² à luz de um “ter de ser ao modo de não sê-lo”: “o sujeito não pode ser si-mesmo. Ele é para si mesmo. Ele também não pode não ser si-mesmo.”¹⁰⁸³ E é neste perpétuo jogo (a partir da “falha da coesão de ser”, isto é, da impossibilidade de satisfação do “desejo de plenitude”) que a consciência se manifesta concretamente na temporalidade objetiva – e é neste aspecto que “O corpo serve, portanto, de símbolo visível e tangível para o Eu”¹⁰⁸⁴ – afinal, “O homem fala com todo o seu corpo.”¹⁰⁸⁵

Trata-se, em suma, do “Ego como um ser do mundo”¹⁰⁸⁶, da construção do Ego como unidade das ações, dos estados (unidades noemáticas de espontaneidades) e das qualidades (unidades de passividades objetivas)¹⁰⁸⁷ e da produção do fluxo da consciência manifestando-se de algum modo diante das “exigências da vida” (é a historicidade do para-si): eis a “disposição psíquica” da pessoa no mundo (suas condutas empiricamente observáveis ou “o substrato dos ‘Erlebnisse’”)¹⁰⁸⁸ – mas segundo uma relação de *criação continuada*¹⁰⁸⁹ (não há passividade na consciência). Esta “disposição psíquica” também se reproduz pela mediação de “uma espécie de espontaneidade conservadora”, uma “possessão mágica” ou uma “pseudo-espontaneidade enfeitiçada” – ainda que permaneça sempre como “produção poética”.¹⁰⁹⁰

No caso, todo “vínculo de possessão é um vínculo interno de *ser*”¹⁰⁹¹, em que o “possuidor” “encontra-se” no objeto possuído (relação interna e ontológica): é a *coisa* qualificada como “possuída” pelo “possuidor”, já que este existe como “pura falta de ser” e “desejo de ser em-si-para-si”. “O objeto *possuído* representa simbolicamente a realidade humana em possessão de si.”¹⁰⁹² Fala-se aqui do desejo ideal de possessão constituindo a relação concreta do para-si com o em-si, ou seja, uma relação interna (relação de ser a ser) visando produzir a unidade “possuidor-possuído”. Por consequência, a sócio-materialidade surge sob o fundamento deste “desejo de completude e de unidade” manifestando-se no

¹⁰⁸² EN, p. 151.

¹⁰⁸³ CSCS, p. 106.

¹⁰⁸⁴ TE, p. 72.

¹⁰⁸⁵ S, III, p. 290.

¹⁰⁸⁶ TE, p. 08 e p. 14.

¹⁰⁸⁷ Cf. TE, p. 44 e p. 53.

¹⁰⁸⁸ TE, p. 52.

¹⁰⁸⁹ Cf. TE, pp. 60-61.

¹⁰⁹⁰ Cf. TE, pp. 61-62.

¹⁰⁹¹ EN, p. 634.

¹⁰⁹² CDG, p. 141.

mundo por uma “atitude apropriadora”, em que o objeto intencionado adquire o caráter subjetivo de transcendência-transcendida – uma relação de apropriação entre o ser-para-si e o ser-em-si exteriorizada concretamente no mundo (o dinheiro, por exemplo, como o sinônimo de poder na medida em que representa a eficácia do desejo de posse – ele representa o vínculo mágico com o objeto).¹⁰⁹³

Para Sartre, portanto, “ter é criar”, já que o objeto possuído adquire forma, valor, significado e sentido na medida em que é inserido nas estruturas do entorno do sujeito desejante (trata-se de compreender o *seu* entorno à luz de *seus* possíveis – é a *sua* situação).

Minha *lâmpada* não é somente esta ampola elétrica, este abajur, este suporte de ferro batido: é certa potência de iluminar este escritório, estes livros, esta mesa, é certo matiz luminoso de meu trabalho noturno, em conexão com meus hábitos de ler ou escrever tarde; é animada, colorida, definida pelo uso que faço dela, ela é este uso e não existe a não ser por isso.¹⁰⁹⁴

Aqui, o objeto sai de sua materialidade originária para encontrar sentido na *relação* com o ser-no-mundo-em-situação – ao mesmo tempo em que o observador é “iluminado” pelo objeto. Por consequência, a totalidade das posses de uma singularidade reflete a totalidade de seu ser (ela é seu “posicionamento” e “seu ponto de vista” sobre a realidade): no “projeto de posse” a pessoa “se lança” por inteiro, desnuda e solitária *no* mundo e, por este mesmo *movimento* de “lançar-se a”, produz a irreduzível singularidade da *sua* relação “consciência-mundo”. A ênfase que se deve dar sobre este “movimento”, indicando que o processo de produção de si é devir, é uma relação criativa e jamais estática com o mundo, pois “a criação é um conceito evanescente que só pode existir por meio de seu movimento. Se o detemos, desaparece.”¹⁰⁹⁵

A “posse” lança o sujeito em um perpétuo processo de criação contínua com a materialidade, já que ela deixa de ser uma “passividade inerte e indiferente” para humanizar-se pela *praxis* humana (a matéria antropomorfizada enquanto “relação”, pois, por si só – isto é, como matéria em estado bruto – existe independentemente da consciência que a intenciona): “Essa caneta é totalmente minha, a tal ponto, inclusive, que não a distingo do ato de escrever, que é *meu* ato. E, todavia, por outro lado, está inata: minha

¹⁰⁹³ Conferir o exemplo de Sartre em EN, pp. 635-636.

¹⁰⁹⁴ EN, p. 636.

propriedade não a modifica; há apenas uma relação ideal entre ela e eu.”¹⁰⁹⁶ Assim, considera Sartre, “quando possuo, alieno-me em favor do objeto possuído”¹⁰⁹⁷ e é por esta relação (enfeitada, alienada) de apropriação que o objeto é transcendido rumo a um fim – é a instrumentalidade da matéria mediada pelo “desejo de posse” e objetificada pela ação. Em outras palavras, “a apropriação não é outra coisa que o *símbolo* do ideal do para-si como valor”.¹⁰⁹⁸ É nesta exteriorização de si no objeto possuído que o para-si visa desfrutar (a satisfação) do em-si, ou seja, de seu ser-fora como fundamento de si (da mesma maneira que procura fundamentar-se por seu ser-para-outro) à luz da relação *simbólica* e *ideal* com a coisa desejada, intencionada.

É a partir deste contexto que a psicanálise existencial encontra um de seus pressupostos: “assim como o paciente de Freud não satisfaz seu complexo de Édipo ao sonhar que um soldado mata o Czar (ou seja, seu pai) [,] Nenhum *gesto* de utilização realiza verdadeiramente o gozo apropriador [ato com um valor de encantamento]”.¹⁰⁹⁹ Enquanto projeto fracassado, toda relação simbólica de apropriação com o objeto desejado (ou relação simbolizada pela possessão) é “paixão inútil” (ou paixão jamais concretizada). Neste aspecto, trata-se sempre da relação simbólica entre a “consciência desejante” e a “coisa desejada” manifestando-se pelas “condutas apropriadoras” da pessoa e é aqui que se pode melhor compreender a metáfora do “Espírito-aranha”, envolvendo com sua baba pegajosa as coisas do mundo para poder digeri-las (uma espécie de “gozo alimentar”)¹¹⁰⁰ – afinal, “Destruir é reabsorver em mim”.¹¹⁰¹

É neste momento que a consciência, segundo Sartre, projeta toda sua espontaneidade no “objeto Ego” para lhe conferir um poder criador, uma espontaneidade degradada, uma possessão mágica, ou uma relação mágica com o mundo e com as condições determinantes – uma síntese de atividade-passividade e de interioridade-transcendência. Daí a necessidade de uma *reforma* (do esforço de superação da dialética da sinceridade-má-fé) intimamente ligada ao livre exercício da *crítica* (reflexiva, da reflexão não-cúmplice ou da redução fenomenológica), mesmo que aquele que a exercita não tenha

¹⁰⁹⁵ EN, p. 637.

¹⁰⁹⁶ EN, p. 637.

¹⁰⁹⁷ EN, p. 637.

¹⁰⁹⁸ EN, p. 638.

¹⁰⁹⁹ EN, p. 638.

¹¹⁰⁰ Cf. EN, p. 640.

¹¹⁰¹ EN, p. 639.

as condições de realizar o novo: a “reforma” deve servir de instrumento de luta, de esforço e de resistência contra a *crystalização* no processo da construção de si – que cada vez mais o sujeito agente tenha conhecimento daquilo o que motiva e dá sentido às suas ações e escolhas. É, em outras palavras, aquilo o que Sartre chamou, na CRD, de

experiência crítica: ela se faz no *interior* da totalização e não pode ser uma apreensão contemplativa do movimento totalizador [...]. Praticamente, isto significa que a experiência crítica pode e deve ser a experiência reflexiva de qualquer um.¹¹⁰²

Contudo, ainda que necessária, “a redução fenomenológica nunca é perfeita”.¹¹⁰³ Sartre afirma que o *cogito* é impuro e, embora seja uma consciência espontânea, ele permanece sinteticamente ligado às consciências de estados e de ações. Ora, para ele, toda apreensão refletida de si (apreensão reflexiva da consciência espontânea) só se dá a partir de “situações anteriores” (de “motivações anteriores”) e que, em nossa condição de homens situados (e temporalizados), uma “espontaneidade não-pessoal” seria bem improvável¹¹⁰⁴ – e não poderia haver uma estrutura ou uma condição anterior à espontaneidade da consciência (um pré-consciente, um inconsciente ou uma existência anterior à espontaneidade que constituiria uma existência passiva da consciência). Eis a tese de Sartre:

a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina à existência a cada instante, sem que nada se possa conceber *antes dela*. Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação ex nihilo. [...] De fato, o Eu [*Moi*] nada pode sobre essa espontaneidade, pois *a vontade é um objeto que se constitui para e por essa espontaneidade*.¹¹⁰⁵

Logo, a “vontade” se dirige sobre os estados, as coisas, os sentimentos e não sobre essa espontaneidade (daí o Ego poder “mascarar”, por relação mágica e degradada, a própria espontaneidade da consciência – no fundo, uma postura de má-fé): é o sujeito produzindo-se como tensão “ontologia (projeto fundamental, falta, espontaneidade)-história (escolhas concretas, condutas, alienação)”.

Além disso, o para-si é *falta* e, por consequência, manifestação concreta na realidade

¹¹⁰² CRD, p. 140.

¹¹⁰³ TE, p. 73.

¹¹⁰⁴ Cf. TE, p. 73.

(ele se lança no mundo para fundamentar-se ao modo de ser das coisas):

Esta falta exprime-se pelos três êxtases temporais. O *cogito*, longe de nos encerrar na espontaneidade, arranca-nos a nós mesmos para nos lançar na duração: não há consciência instantânea. Uma estática e uma dinâmica da temporalidade fundamentar-se-ão na descrição reflexiva do *cogito*.¹¹⁰⁶

O que Sartre quer evitar é o recurso a qualquer tipo de idealismo (pois o “ser do fenômeno” é distinto do seu “ser conhecido”) ou de realismo (já que a consciência encontra-se, necessariamente, em relação com as estruturas do mundo) de maneira que, no seio da relação Ontologia-História, o *cogito* encontre toda sua riqueza concreta: “toda consciência [...] é precisamente uma espécie de fissura, [...] é ao mesmo tempo certo modo de ser para o que nós chamamos uma realidade”.¹¹⁰⁷ O “desejo de ser” (projeto fundamental) lança a consciência no mundo no qual ela se manifesta como “presença” e se determina a existir de alguma maneira diante do em-si desejado (à luz do ideal da fusão sintética do para-si com o em-si). É neste movimento que o “objeto psíquico” pode ser definido, analisado, catalogado e observado empiricamente, mas sempre como projeto fracassado de tal idealização (posto que a consciência seja sempre “presença a si” ou “separação de si”): o “objeto psíquico”

cria para si um mundo psíquico que é o mundo de uma realidade mágica, que não dá conta nem do exterior nem também da consciência, visto que a reflexão atravessa e constitui como objeto o que ela não pode apreender realmente na própria consciência, a crença, o prazer, etc..., um mundo a que não falta existência, visto que, apesar de tudo, ele torna-se o seu *esse*. Ele torna-se a unidade do que a reflexão atravessa; e este reflexivo é o mundo psíquico no qual vivemos e que constitui o objeto de uma psicologia.¹¹⁰⁸

Na reflexão opera-se um desdobramento em que o homem se faz objeto para si mesmo, ao mesmo tempo em que ele não pode ser reduzido a um objeto desse conhecimento (não há síntese na díade “reflexo-refletidor”). Há “consciência de si” ou “consciência reflexiva de si” (objeto para o “eu” que conhece; plano da tematização da posição reflexiva e do conhecimento posicional de algo anterior), mas há também a “consciência não-condicional ou não-tética [que atinge a si mesma sem recurso ao

¹¹⁰⁵ TE, p. 79.

¹¹⁰⁶ CSCS, p. 87.

¹¹⁰⁷ CSCS, p. 108.

discursivo, já que ela não é conhecimento]”¹¹⁰⁹. É nesse aspecto que, para Sartre, não há um *Ego* na não-reflexividade, embora já exista ali uma singularidade (ela é *peçoal*) por ser “reenvio a si” e é por este movimento que se manifestam o prazer, o desprazer, a cólera, a dor, etc. (o ponto de partida não é o *cogito* cartesiano, mas o *cogito* não-tético – o plano das “presenças”)¹¹¹⁰: a concepção sartriana da consciência implica em uma total translucidez a si mesma, mas “é preciso distinguir radicalmente consciência de si e conhecimento de si.”¹¹¹¹

O que Sartre quer é evitar a redução da subjetividade pela dimensão do *cognitivo* (a “consciência de si” pelo “conhecimento de si”) ou por uma condição abstrata *a priori* em relação ao sujeito em sua dimensão concreta, como se existisse uma *tendência* ou uma *inclinação* atuando como conteúdo *na* consciência (uma estrutura anterior à espontaneidade e fora da relação com o mundo), motivando o sujeito em suas ações na realidade concreta e reduzindo sua *praxis* a uma tendência abstrata anterior. Enquanto método, este seria um caminho mais seguro por possibilitar a análise da subjetividade a partir de uma pura descrição analítica: reduzir-se-ia os vividos concretos a uma condição (universal e abstrata) *a priori* e independente das facticidades, dos acasos e das contingências do fenômeno humano.

Enfim, “Não se trata aqui de reencontrar um abstrato atrás do concreto”¹¹¹², mas de resgatar o sujeito como uma “plenitude individual”.¹¹¹³ Toda singularidade é uma totalidade e a subjetividade não pode ser “unificada” por uma mera somatória ou por uma organização analítica de tendências empiricamente observáveis (uma organização que parte de uma “dinâmica dos fenômenos anímicos” seccionada da historicidade ou da “vida exterior” – como um “fetiche da interioridade”). Mas, cada “tendência” – com todo o cuidado do termo – e cada conduta do sujeito segue uma significação que é pura transcendência. Toda conduta, empiricamente observável, é *situada*, isto é, *datada* e *singularizada* (necessariamente, de alguma forma exteriorizada) e é por ela que o sujeito se historializa ao se relacionar com a *coisa* desejada (o outro, o mundo, uma qualidade ou um valor acerca de si).

¹¹⁰⁸ CSCS, p. 117.

¹¹⁰⁹ CSCS, p. 100.

¹¹¹⁰ Cf. CSCS, pp. 101 e 103.

¹¹¹¹ TOMÈS, Arnaud. La critique sartrienne de l'inconsciente. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^e année, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003, p. 64.

¹¹¹² EN, p. 608.

¹¹¹³ EN, p. 608.

Enquanto desejo concreto de um objeto no mundo, o próprio ato de produzir algo ou um evento, seja ele qual for (*fazer* um livro, *fazer* um passeio, *fazer* sexo, *fazer* arte), representa a criação de uma certa *relação* com a coisa desejada (o *fazer* pode, neste caso, gerar o “ter”): criar algo é fazê-lo para nele manifestar uma existência concreta em que, ao mesmo tempo, a coisa criada passa a existir por si mesma. Por exemplo, embora o “*L’Homme qui marche*” tenha sido uma criação de Giacometti e represente uma maneira pela qual o artista se apropriou do mundo, ela existe independente dele, existe em si mesma, coagulada no em-si e trazendo uma “marca” do autor: ela é uma significação. Essa *relação* da “consciência desejante” com o “objeto desejado” faz do processo da produção de si um movimento que se dá em perpétua situação, já que o mundo (ou a dimensão sócio-material) se coloca como matéria prima diante da possibilidade de “possuir” (possessão) a coisa desejada (satisfação). É por essa *relação* “que nosso meio faz parte de nós mesmos: ele nos transforma e nós o transformamos. Trata-se de apresentar esta totalidade: o homem em situação”.¹¹¹⁴ É desejando a totalidade do mundo e visando possuir a “coisa desejada” que se opera uma síntese irreduzível e é por esta mesma síntese que o processo da produção de si possibilita a existência concreta de uma subjetividade que se objetiva por uma consciência que jamais se reduzirá a qualquer tipo de “possessão apropriadora” do mundo (ela é um verdadeiro irreduzível psíquico) – trata-se, portanto, de se pensar na “síntese do eu e do não-eu (intimidade, translucidez do pensamento, opacidade, indiferença do em-si)”.¹¹¹⁵

É pelo projeto (relação) de “apropriação” (“gozo apropriador”) do mundo que, como exemplifica Sartre, o “luxo” vai designar uma qualidade do objeto possuído (ou a ser possuído), mas enquanto uma “qualidade de posse” (um caráter fetichista ou místico do objeto humanizado). No caso, pode-se aqui falar em “valor” no plano ontológico (“o valor é, no fundo, precisamente o ser em-si para-si de cada consciência”)¹¹¹⁶ e na dimensão da história (“o valor, é ele um turbilhão que supõe ideologias, alienações e a contingência é a realidade nua”)¹¹¹⁷ e é sob o seu fundamento que toda consciência se apreende como “consciência de si”, ou seja, é no círculo da *ipseidade* que a tensão ontologia-história nos permite compreender “que existe a cada momento uma ligação particular da consciência que temos de nós mesmo com aquilo a que chamaremos um possível [conduta, sentimento,

¹¹¹⁴ Les écrits de Sartre, p. 666.

¹¹¹⁵ EN, p. 623.

¹¹¹⁶ CSCS, p. 111.

¹¹¹⁷ S, X, p. 199.

intencionalidade].”¹¹¹⁸ É mergulhando na materialidade (ou na sócio-materialidade) do mundo antropomorfizado que a dimensão do futuro surge na coisa significada enquanto transcendência-transcendida (“nenhum objeto do mundo tem por si mesmo uma possibilidade [...]: não há futuro nas coisas, tão pouco há passado”).¹¹¹⁹ Trata-se, no fundo, da relação do para-si com o em-si, constituindo o mundo como tal e, ao mesmo tempo, sendo “produzido” por ele.

Mas ainda é preciso observar que Sartre parte do raciocínio de que, a princípio, o círculo da ipseidade é não-tético e, como tal, a identificação daquilo o que o sujeito “é” permanece não tematizada.¹¹²⁰ Em outros termos, o ser-em-si-para-si (valor ideal da relação de possessão) que projeta ser – pela mediação da materialidade do mundo (imagem de si “refletida” pelo mundo) – não é, necessariamente, mediada pelo *conhecimento*. Como se trata de uma relação não-tética, o “objeto possuído” não revela aqui a existência de uma “relação identificadora” com a coisa visada (*Genet é ladrão, Pierre é garçom, etc.*). A “relação identificadora” se manifesta no plano existencial (o sujeito *está* nesta relação e, do mesmo modo, ele *é* essa relação existencial com o mundo) e não no plano reflexivo (enquanto objeto de conhecimento). Portanto, fala-se aqui do “plano das presenças”, do vivido original, do desejo no plano irrefletido e do lançar-se no mundo à luz de uma “totalidade ideal”. “Nós somos, portanto, obrigados a recorrer à psicanálise existencial para que nos revele, em cada caso particular, a significação desta síntese apropriadora [projeto apropriador]”.¹¹²¹

Fumar, exemplifica Sartre¹¹²², remete a atitude de apropriar-se simbolicamente do mundo (destruição apropriadora do mundo): “Através do tabaco que eu fumava, era o mundo que ardia, fumegava, reabsorvia-se em vapor para incorporar-se em mim.”¹¹²³ É estabelecido, com isso, um universo de vínculos simbólicos com o objeto, com o outro ou com o mundo pela mediação do objeto desejado. Deseja-se possuir o “ser do objeto” e o próprio mundo, pois “possuir é querer o mundo através de um objeto em particular”¹¹²⁴ e, por meio desta “síntese cristalizadora”, ser-no-mundo é possuí-lo para se tornar um em-si-

¹¹¹⁸ CSCS, pp. 111-112.

¹¹¹⁹ CSCS, p. 112.

¹¹²⁰ Cf. EN, p. 641.

¹¹²¹ EN, p. 641.

¹¹²² Cf. CDG, pp. 315-316.

¹¹²³ EN, p. 643.

¹¹²⁴ EN, p. 643.

para-si (é engajar-se na exterioridade por uma relação “ideal” com a coisa intencionada sob o fundamento de uma “totalidade totalizada”) – eis a função da relação do *ser-para-si* com a realidade (ou com o *ser-em-si*). Esse é o “valor” que ilumina o projeto fundamental que, por sua vez, não se sustenta por uma relação de conhecimento e sim por uma relação existencial de *ser a ser*.

Não há primeiro a “Ontologia” para posteriormente se pensar e conceber a “História” e nem primeiro a “História” para se “estruturar” a “Ontologia” – como visto anteriormente, consciência e mundo são dados de uma só vez.¹¹²⁵ Se a existência precede a essência (pilar da psicanálise existencial),

o para-si não existe para pensar primeiro o universal e determinar-se em função de conceitos: ele é sua escolha, e sua escolha não poderia ser abstrata, caso contrário o próprio ser do para-si seria abstrato.”¹¹²⁶

Eis, portanto, o que proclama a psicanálise existencial: a existência é uma aventura individual e a escolha de si é concreta. O “projeto de ser” remete a uma totalidade concreta, que é seu ser-no-mundo situado e datado, existindo em e a partir de suas escolhas enquanto irreduzível relação consciência-mundo e na base da “contingência primordial” desta “aventura individual” de cada ser-no-mundo. É a partir da relação consciência-mundo que a singularidade (situada) se produz como tal, ou seja, é pela relação que o para-si estabelece com o mundo e consigo (circuito da ipseidade) que toda atitude empírica é apreendida como “a expressão da ‘escolha de um caráter inteligível’.”¹¹²⁷

Embora Sartre entenda que a “possibilidade” é uma das estruturas da consciência não-tética¹¹²⁸, a *apreensão de si* dar-se-á no plano de um *conhecimento de si* (conceitualização da existência em sua manifestação empírica ou consciência reflexiva de si), de modo que as tendências, as atitudes, os comportamentos e os hábitos de um existente não sejam senão manifestações empíricas que refletem a *significação* que o sujeito agente produz sobre si (a escolha de si, a apreensão de si e a prática de si). Sendo a consciência “presença a si” e perpetuamente “assediada” pela dimensão do valor, ela sempre se manifestará a partir do modo pelo qual ela se relaciona com o universo dos “valores” (a

¹¹²⁵ Cf. nota 202 do Capítulo I.

¹¹²⁶ EN, p. 644.

¹¹²⁷ EN, p. 609.

¹¹²⁸ Cf. CSCS, p. 113.

produção de si é uma questão de ordem moral).

Se quisermos passar para o terreno da moral, é preciso evidentemente que a reflexão se dê conta de que é, quer dizer, de que ela aumentou ainda mais a divisão e de que as sínteses que ela faz são sínteses que falham o seu objetivo [...]. É necessária, nesse momento, que a reflexão se torne verdadeiramente uma maneira de viver com a dilaceração da consciência. Pomo-nos então no plano da moralidade, quer dizer, a partir do momento em que recusamos o ser, pois o ser nos é recusado, em que já não queremos os valores, no sentido em que querer seria uma adequação a si, é então que começamos a compreender que o mundo em que vivemos é uma perpétua dilaceração.¹¹²⁹

Nesse aspecto, o processo da produção de si se exterioriza como plenitude individual (manifestação singular da existência) de uma significação (escolha inteligível de si) que é a pura transcendência de cada escolha concreta e empírica da existência histórica de uma pessoa: o caráter singular da escolha inteligível é sempre significação transcendente de cada escolha (concreta e empírica), é sempre um “para-além” e “pura transcendência”.¹¹³⁰ E não poderia ser de outro modo, pois,

O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional *do* mundo.¹¹³¹

Deve-se, em suma, ter em mente que “o ser do fenômeno não poder reduzir-se ao fenômeno de ser”¹¹³² para, por fim, evitar cair em um *idealismo* no qual o mundo, a História (considerada como um “objeto morto e transparente de um Saber imutável”¹¹³³) ou a existência reduzir-se-iam ao conhecimento que deles se produz: a totalidade “percepção-percebido” escapa ao *percipi* (vai além do percebido) e o objeto refletido é sempre *opaco* (isto é, ele se dá por perfis) diante da *translucidez* da consciência. A dimensão ontológica da existência humana não se reduz à sua dimensão epistemológica, do mesmo modo que a consciência não pode ser passiva em relação ao ser do fenômeno (é inconcebível, em Sartre, pensar na objetividade *agindo* sobre a consciência, como ocorre no materialismo

¹¹²⁹ CSCS, p. 118.

¹¹³⁰ Cf. EN, p. 609.

¹¹³¹ EN, p. 18.

¹¹³² EN, p. 16.

¹¹³³ QM, p. 81.

mecanicista ou biológico). Mas, por outro lado, negar-se-ia então a dimensão da “verdade” no mundo? Eis o que se procurará refletir.

5. As “verdades historicamente constituídas” e o homem como “historicidade” e “percepção”

Parte-se do pressuposto de que há “verdades historicamente constituídas”, mas o homem sempre estará condenado a ter o *destino* entre suas mãos (é preciso manter a consciência como um “absoluto não substancial” – mesmo diante do perpétuo risco das condutas de má-fé). Deve-se, com isso, refletir sobre as implicações teóricas em torno da existência do *Ego* (como *fato psíquico*) enquanto manifestação concreta do indivíduo, bem como se pensar na dimensão do *conhecimento* (do *saber*) no fenômeno da “subjetividade objetivada” (uma subjetividade que é “historicidade” e “percepção”) e, ao mesmo tempo, manter o pano de fundo do homem como “livre unidade de responsabilidade” e “unidade pessoal” em e a partir de um “campo dos possíveis”. A psicanálise existencial, a partir disso, precisará assumir o homem como “projeto”, em que a própria conduta de má-fé se dará como uma inevitável “escolha de ser”, mas nunca como passividade (ontológica) – evidencia-se, deste modo, a perspectiva do *cartesianismo* em Sartre *versus* o problema do “inconsciente” freudiano por ele negado.

Em outro aspecto, como se verá, a psicanálise aparece como possibilidade de “clarificar” o indivíduo sob o fundamento da “irredutível transcendência” frente aos condicionamentos que constituem o processo da construção de si (o ser-para-outro, as estruturas do meio, o conhecimento, o campo social, o grupo, a classe, etc.). Defender-se-á, por exemplo, a existência do “universo simbólico” (mais especificamente no caso do “sonho”) em função da defesa da singularidade do existente (ou do analisado). Em suma, pretende-se pensar na constituição de si através da dimensão de um “campo simbólico” enquanto “escolha” (“simbolismo visado”), do mesmo modo que o “sentido do passado” dá-se como matéria prima da ação e como “totalidade em aberto” – e isso sob o pano de fundo de uma antropologia que desvela o homem como um ser “livre e determinado”. É neste momento que a psicanálise existencial surge como uma disciplina capaz de fazer com que o homem “tome conhecimento” e não “consciência” daquilo o que “faz de si” e por um “fazer” que remete às estruturas da “consciência emocionada”, isto é, do *vivido* concreto por um *corpo* (da “consciência que existe seu corpo”) que é conduta – trata-se de pensar nas

implicações “ontológicas” e “concretas” (exteriorizadas) da relação deste “corpo-*praxis*” com a materialidade do mundo (desejo de ser, ser de necessidade, o corpo como situação, desejo de plenitude e “inércia”, as “exigências da vida”).

Do que se diz respeito às “verdades historicamente constituídas”, de modo algum se negará sua existência, ao contrário, “temos absolutamente necessidade de ter critérios para a ação, de um lado, e para a vida em geral, do outro, de ter uma base de partida: isto é verdadeiro, isto é falso; e de ter certezas [há então uma verdade temporal possível].”¹¹³⁴ A percepção, a apreensão, o conhecimento e a prática de si partem de uma “realidade” que é temporalizada (é o passado à luz de um futuro). Sendo assim, é preciso tomar cuidado com a defesa da possibilidade de se pensar na passagem de uma postura de má-fé (inautenticidade, reflexão impura ou cúmplice) para a produção de um sujeito autêntico (reflexão pura, o que constituiria, como diz Sartre, a sociedade dos fins kantianos). O ponto de partida é a “necessidade” da passagem de uma conduta para a outra (dentro do projeto moral sartriano), já que ambas encontram-se suspensas sob a dimensão da liberdade (não existe um “estado de pureza” a ser atingido). Como bem afirma Sartre,

depende do homem que o homem faça a cidade dos fins ou que ele faça a sociedade imediata das formigas. Isso depende dele e não de alguém diferente. Não há lei *a priori* que o decida. E o nosso destino está, como sempre, nas nossas mãos.¹¹³⁵

Segundo Camila Salles, por exemplo, a má-fé ocorre justamente porque o homem é *facticidade e transcendência* (“O ardid fundamental da má-fé é tomar [...] a *facticidade* pela *transcendência* e vice-versa”).¹¹³⁶

A psicanálise existencial, portanto, jamais poderá apreender a subjetividade por algum tipo de explicação de caráter determinista, de maneira que nenhuma “tendência”, impulso, desejo, apetite ou complexo, possam se constituir pelo passado fazendo da dimensão futura algo inexistente – ou inessencial. A finalidade da psicanálise existencial é

¹¹³⁴ CSCS, p. 120.

¹¹³⁵ CSCS, p. 121.

¹¹³⁶ GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na Psicanálise de J. P Sartre*. São Paulo: FAPESP, Nova Alexandria, 1996, p. 158.

revelar (desvelar) a significação do ato, da ação, já que ambos não serão compreendidos como simples reflexo ou efeito de uma *condição* psíquica anterior: “no lugar de compreender o fenômeno considerado a partir do passado, concebemos o ato compreensivo como um retorno do futuro em direção ao presente.”¹¹³⁷ Além disso, pode-se dizer que ela, a psicanálise existencial, visa compreender as ações e as condutas de um indivíduo sem qualquer tipo de mecanicismo causal. Os dados da experiência não podem ser substituídos por nenhuma espécie de “causalismo abstrato”. Para isso, ela parte do pressuposto de que toda ação – enquanto projeto de si – se dá rumo a um *possível*, isto é, compreende-se a ação (conduta) por um movimento de *regressão* (“por uma psicanálise regressiva, remontamos, do ato considerado até meu último possível”¹¹³⁸) e de *progressão* (“por uma progressão sintética, tornamos a descer desse último possível até o ato considerado e captamos sua integração na forma total”¹¹³⁹).

Mantendo-se a consciência como um *absoluto não substancial*, toda ação revelará um ser-para-si desprovido de caráter (no sentido de substância, *ἔξις*, “Natureza Humana”, ou Estados *na* consciência), lançando-se no mundo à luz de um livre projeto de ser. O problema é que, enquanto ser-para-outro, o sujeito é apreendido pelo outro (*olhar*) como objeto (cristalizado, fixado, naturalizado, essencializado) e como uma subjetividade que seria o reflexo (ou a manifestação) de uma condição interna – que nada mais seria do que o *caráter* objetivado. Nesse aspecto, a *psique* (fato psíquico) dá-se como a síntese das aparições daquilo o que compõe o Ego, ou seja, a síntese de seus estados, qualidade e atos. Para Sartre, o “fato psíquico” é constituído pela reflexão cúmplice sob a base da consciência irrefletida, mas lembrando-se sempre de que a natureza do psíquico é *mágica*.¹¹⁴⁰ No entanto, cada *fato* é, necessariamente, consciente (mas não forçosamente conhecido), isto é, o seu modo de ser é a consciência de ponta a ponta: “há consciência de prazeres tênues, totais ou parciais, mas nunca uma consciência parcial de prazer” (“a medida do prazer é a consciência que dele tomo”).¹¹⁴¹

Não há prazer fora da consciência, nela gerando um estado ou uma qualidade e constituindo-a como “consciência emocionada” a partir de uma “estrutura passiva” (um

¹¹³⁷ EN, p. 503.

¹¹³⁸ EN, p. 504.

¹¹³⁹ EN, p. 504.

¹¹⁴⁰ Cf. CSCS, p. 61.

¹¹⁴¹ CSCS, p. 102.

“umbral da consciência”), mas parte-se do pressuposto de que consciência e prazer existem como uma manifestação singular da consciência (incluindo-se aqui a consciência pré-reflexiva como manifestação do prazer, da dor, do ódio, etc.). Eis aqui, mais uma vez, o pressuposto fundamental da psicanálise existencial: a existência precede a essência (de maneira que ela esteja perpetuamente em questão em seu ser: ela é “presença a si” e impossibilidade de produzir a identidade do reflexo com o refletidor). “O para-si, com efeito, é um ser cujo ser está em questão em seu ser em forma de projeto de ser.”¹¹⁴² Mas isso não significa que o “fato psíquico” seja apenas um “irreal”, ao contrário, ele tem realidade existencial, ou seja, ainda que não seja conteúdo da consciência e se manifeste como consciência não-tética de si, ele é um fenômeno (é um *fato* empiricamente observável) que representa um modo pelo qual a consciência (emocionada, por exemplo) se faz *presença* a si e se manifesta concretamente na realidade (como no caso da “sede-si”). Trata-se aqui da *subjetividade objetivada*, de “uma subjetividade *para* mim, uma subjetividade [...] *objetiva* já que posso fazer apelo a terceiros para constatá-la [...], uma subjetividade percebida nas coisas, no aspecto do semblante e na tonalidade da voz”¹¹⁴³, mas sempre enquanto um “conhecimento provável” (tematizado, refletido). Todavia, o “conhecimento” não é *condição* para a “produção de si” (o que não significa negar a sua existência).

Uma criança que percebe uma mesa, por exemplo¹¹⁴⁴, não se vê, necessariamente, percebendo-a e operando o *cogito*, ao mesmo tempo em que ela se encontra “plenamente presente” como consciência não-tética (e intencional, com seus valores, seus projetos, suas experiências vividas, suas escolhas, seus *saberes*), ou seja, como uma *subjetividade* diante do fenômeno (aparição) mesa. Ela não é ali uma “tábula rasa” na presença do objeto, mas, em sua totalidade, traz no ato perceptivo ideias pré-concebidas pelas experiências vividas que compõem o ato sintético na percepção – existem fatores sociais que implicam na constituição de um “estilo de vida” (que é a singularidade pela qual a consciência manifesta sua relação com o mundo a partir de condições já dadas). No ato perceptivo, seu “passado” encontra-se ali, manifesta-se na percepção, trazendo o próprio sentido do objeto (através da experiência já vivenciada).

Em certo aspecto, é esse passado que lhe permite familiarizar-se, situar-se e orientar-

¹¹⁴² EN, p. 610.

¹¹⁴³ CDG, II, p. 169.

¹¹⁴⁴ Cf. CSCS, p. 123.

se no mundo (afinal, o ato sintético não compreende um *saber* e uma *intenção?*)¹¹⁴⁵, mas sempre a partir de um olhar translúcido que se lança à *coisa* à luz de um futuro (é o nada translúcido como “negação” do objeto percebido). É a própria *tensão* desvelando-se no ato perceptivo, em que o “olhar” remete a um Ego, isto é, a uma *pessoa* que não é um “vazio de indiferença” (a “retotalização”, empreendimento intencional e orientado – idade, conjuntura –, “depende dialeticamente da totalização anterior e presentemente destotalizada (ou ameaçada de sê-lo)”¹¹⁴⁶) e, ao mesmo tempo, à translucidez da consciência (ao recuo nadificador e à “estrutura por-vir do Ego”¹¹⁴⁷).

Em suma, o *saber* tudo condiciona, até mesmo a *memória*¹¹⁴⁸ – sendo assim, ela entra aqui como um fato preponderante. Se todo objeto aparece a uma consciência (ato intencional), todo “fato psíquico, ao passar para o passado, leva-nos a sê-lo e nós mesmos somos levados a ser o nosso próprio passado”.¹¹⁴⁹ Deste modo, viver é, inevitavelmente, estar em perpétua relação com um conjunto de variáveis (estados, qualidades) com o mundo e condenado a reinteriorizar de algum modo as consequências objetivas da exteriorização da interioridade. Memória, exteriorização, interiorização, retotalização, vivências afetivas, escolhas (recorrência, superação): eis a constituição da proto-história. Em outro exemplo, escreve Sartre:

um filho detesta o seu pai; bem, podemos, por outro lado, verificar que ele é amável com ele; ele vive na sua casa e mesmo no interior da sua consciência não encontramos nenhum traço deste ódio a seu pai. Defendo que, se se atribui a este ódio uma existência inconsciente, é porque não se conseguiu ver o que era um ódio. Creio que se trata de uma interpretação reflexiva, com extrapolação e intrapolação, que o sujeito faz ele mesmo da sua própria sucessão de estados de consciência.¹¹⁵⁰

Com isso, defende Sartre, a emoção não pode ser compreendida como se ela tivesse uma existência anterior à consciência (como se ela fosse uma “força por detrás” da consciência): ela existe a partir de um movimento dialético e temporal – afinal, “todo fato psíquico não pode ter como dimensão de ser senão o ser inicial [a consciência como

¹¹⁴⁵ Cf. I^{re}, p. 22.

¹¹⁴⁶ IF, II [1971], p. 654.

¹¹⁴⁷ EN, p. 176.

¹¹⁴⁸ Cf. EN, p. 176.

¹¹⁴⁹ CSCS, p. 123.

¹¹⁵⁰ CSCS, p. 125.

consciência de alto a baixo]”.¹¹⁵¹ Como existir é estar inserido em um mundo humanizado onde uma multiplicidade de significações constitui a própria objetividade do objeto considerado – portanto, um objeto dotado de valor, de sentido, de qualidade, espacializado e temporalizado – e como o *eu psicofísico é presença* no mundo (contemporâneo do mundo), o Outro também se fará *presença* fundamental na construção desse *eu* que se manifesta (inclinações, hábitos, costumes, ações) nesta realidade significada: eis o sujeito na dimensão do ser concreto, da realidade empírica ou do Ego empírico.¹¹⁵² Mas o homem se fascina pela *coisa* (objetos, mundo), pelo seu modo de existência, pela sua plena adesão a si e seu repouso (transferindo este desejo de plenitude para as relações que estabelece com o outro), o ser-para-si (na dimensão do ser-para-outro) pode perder-se e fascinar-se pelo *olhar* do outro – ele se apreenderá como *ego-objeto*.

Em consequência, o sujeito estabelece uma apreensão de si como se constituísse seu ser-no-mundo a partir de um caráter determinado, definido, estático e invariável (como se fosse um em-si-para-si). Encontrar-se-ia o existente, neste aspecto, na ilusão de uma substância psíquica (caráter, estado ou qualidade *na* consciência, natureza humana, *ἔξις*), incorrendo numa interpretação substancialista do fenômeno humano a partir, por exemplo, de uma fundamentação da subjetividade pela mediação dos “grandes ídolos explicativos de nossa época: hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica”¹¹⁵³, “*tendências* ou *apetites*”¹¹⁵⁴ e a “*mercadoria*” (“ela se impõe, impõe seu preço, designa o homem [...] nele ditando suas condutas por um ‘modo de emprego’ imperativo”¹¹⁵⁵). Porém, para Sartre, o homem é uma “unidade de responsabilidade”, ele é livre unificação no mundo e de um projeto original.

Ora, como um dos postulados fundamentais do existencialismo sartriano é “a existência precede a essência”¹¹⁵⁶, não cabe aqui nenhum *a priori* que sustente a subjetividade, ainda mais quando se parte do pressuposto de que “a consciência não tem

¹¹⁵¹ CSCS, p. 127. Eis outro exemplo de Sartre: “agora, ao vos falar, absorvido em vos falar, estou apesar de tudo consciente não-teticamente de mim; e é qualquer coisa que não se deve exprimir em termos de conhecimento, mas que é, mesmo assim, uma plena possessão de mim. É, portanto, qualquer coisa de que tenho experiência” (CSCS, p. 128).

¹¹⁵² Cf. EN, p. 272.

¹¹⁵³ EN, p. 604.

¹¹⁵⁴ EN, p. 235.

¹¹⁵⁵ IF, III [1972], p. 281.

¹¹⁵⁶ EN, p. 482 e EH, p. 26.

‘conteúdo’.”¹¹⁵⁷ O sujeito é livre unidade de responsabilidade e esta unidade pessoal, singular – que é o ser do homem considerado – é livre unificação (singular) *no* mundo (coletivizado).¹¹⁵⁸ E compreende-se esta “livre unificação *no* mundo” à luz de QM:

Mas enganar-se-iam muito aqueles que nos acusassem de introduzir aqui o irracional, de inventar um ‘começo primeiro’ sem ligação com o mundo ou de dar ao homem uma liberdade-fetice.¹¹⁵⁹

Trata-se, portanto, de jamais reduzir a *praxis* e a criação à reprodução de um dado anterior, de maneira que o processo da produção de si não se reduza aos fatores condicionantes das estruturas do entorno, ao mesmo tempo em que a liberdade só existe em situação e só se age em e a partir de condições já dadas: não se pode reduzir a mudança, o processo, o devir à identidade (o que, para Sartre, seria o mesmo que cair em um “determinismo mecanicista”). Por consequência, só há “produção de si” como *devir*, em e a partir de um “campo dos possíveis” e, neste aspecto, é

a escolha que é preciso interrogar se quisermos explicá-las [as estruturas do “campo dos possíveis”] em seus pormenores, revelar-lhes a singularidade (isto é, o aspecto singular sob o qual se apresenta *neste caso* a generalidade) e compreender como foram vividas. É a obra ou o ato do indivíduo que nos revela o segredo de seu condicionamento.¹¹⁶⁰

Todavia, como dito anteriormente, na maior parte do tempo fugimos da angústia pela má-fé (“o espírito de seriedade, como se sabe, reina sobre o mundo”¹¹⁶¹), isto é, procura-se evitar apreender o mundo e o outro como “transcendência-transcendida”, como uma oportunidade (*chance, occasion*)¹¹⁶² de se produzir como um ser que está condenado a colocar em questão o seu ser e revelar a responsabilidade de constituir-se como *sujeito* em um entorno habitado por outras consciências: o para-si apreende-se na angústia como um ser que não é o fundamento nem de seu ser, nem do ser do outro e nem do em-si que forma o mundo – embora esteja condenado a decidir e escolher o sentido do seu ser e de tudo

¹¹⁵⁷ EN, p. 17.

¹¹⁵⁸ Cf. EN, p. 606.

¹¹⁵⁹ QM, p. 95.

¹¹⁶⁰ QM, p. 95.

¹¹⁶¹ EN, p. 674.

¹¹⁶² EN, p. 601.

aquilo o que o cerca.¹¹⁶³

Em outras palavras, a fuga na inautenticidade não pode ser considerada um projeto fundamental de nosso ser, mas ela só pode ser compreendida sobre o “fundamento de um projeto primordial de *viver*” e à luz de uma “escolha original” (de uma escolha originária de nosso ser sob o pano de fundo do “desejo de ser”). Afinal, existir não é lançar-se no mundo para – diante das “exigências da vida” (do coeficiente de adversidade, do mundo como resistência) – encontrar a satisfação do desejo de plenitude? É no próprio desejo de fundamentar-se como um “em-si-para-si” e na impossibilidade de realizá-lo (*tensão*) que a existência vai constituindo e colorindo o projeto fundamental de ser (estilo; o Ego com seus atos, estados e qualidades – historicidade do para-si). É deste modo que a psicanálise existencial, visando o esforço de superação da conduta de má-fé e criticando o postulado do “inconsciente” (na medida em que coloca a “consciência” como *passividade*, “limitada” e “secundária” na “vida psíquica”), anuncia que

o projeto original de um para-si só pode visar o seu próprio ser – o projeto de ser, o desejo de ser ou a tendência a ser não provém, com efeito, de uma diferenciação fisiológica ou de uma contingência empírica; de fato, ele não se distingue do ser do para-si.¹¹⁶⁴

Alfred Stern, neste aspecto, retoma a relação que Sartre estabelece entre o conceito de inconsciente e o conceito de má-fé. “Na psicanálise existencialista, o conceito de ‘má-fé’ (*mauvaise foi*) substitui as noções de inconsciente, censura, repressão.”¹¹⁶⁵ O inconsciente, enquanto um conceito psicológico e científico hipotético, terá no conceito de má-fé um significado na perspectiva de uma questão de ordem moral na medida em que considera o homem um organismo prático que se lança nas estruturas do mundo – enquanto *chance* e *occasion* – para dissimular a verdadeira condição de sua existência (para negar-se como nadificação, temporalização, responsabilidade, liberdade, fracasso, angústia, contingência, escolha, intencionalidade e projeto). Trata-se, em suma, de uma escolha de ser no mundo. Portanto, na perspectiva da ontologia fenomenológica de Sartre, o grande problema da interpretação da vida psíquica está numa psicanálise empírica que concebe o inconsciente, o

¹¹⁶³ Cf. EN, p. 601.

¹¹⁶⁴ Cf. EN, p. 610.

¹¹⁶⁵ STERN, Alfred. *La filosofía de Sartre y El psicoanálisis Existencialista*. Traducido por Julio Cortázar. Buenos Aires: Ediciones Imám, 1951, p. 127. Cf. também EN, p. 518.

Eu, a repressão ou a censura como estruturas “pré-pessoais” da existência, condicionando e determinando o indivíduo – neste sentido, o sujeito analisado aparece como “passividade, pelo menos, para a psicanálise ‘clássica’.”¹¹⁶⁶ Dito de outra forma, na ontologia fenomenológica sartriana, “As representações inconscientes de Freud correspondem [...] a uma consciência não-tética, isto é, a uma consciência não-reflexiva, que não se coloca por si mesma ou que não se coloca por seus próprios conteúdos como um conhecimento.”¹¹⁶⁷

Arnaud Tomès¹¹⁶⁸, considerando Sartre à luz do cartesianismo, resume em três pontos a crítica sartriana ao “psiquismo inconsciente”: 1º) o inconsciente é considerado como uma reificação do psiquismo (fazendo dele uma *coisa* – determinismo, materialismo biológico, substancialização do psíquico); 2º) por pressupor uma consciência que não se conhece a si mesma e 3º) pela possibilidade de trabalhar os fenômenos psíquicos (complexos, neuroses, tendências) pelos conceitos da psicanálise existencial (para-si, projeto, situação). Ora, a psicanálise existencial, como se sabe, rejeita a existência de um “psiquismo inconsciente” na medida em que parte do postulado de que “se o projeto fundamental é plenamente *vivido* pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa, em absoluto que deva ser, ao mesmo tempo, *conhecido* por ele”¹¹⁶⁹ – ou seja, “consciência de” não é “conhecimento de”. A consciência reflexiva, neste aspecto, capta a díade “símbolo-simbolização”, mas ela não dispõe de instrumentos e técnicas para, por si só, isolar a “escolha simbolizada”, conceituá-la e iluminá-la (clarificá-la) – para Sartre, no entanto, não se trata de um “enigma não decifrado” (algo pré-consciente, sem acesso à consciência): é preciso afirmar que tudo está “na” consciência, luminosa e sem “sombras”. Como ela é *ato* e não *potência*¹¹⁷⁰, no terreno ontológico “é fácil demonstrar que não há inconsciente.”¹¹⁷¹

Mas se há este “mistério em plena luz” (ou “modo pré-reflexivo da consciência”, “aquilo que se chama ordinariamente de inconsciente”)¹¹⁷², como o existencialismo sartriano assevera, isso “provém sobretudo do fato de que este desfrutar [a reflexão

¹¹⁶⁶ CRD, p. 117.

¹¹⁶⁷ AUCOUTURIER, Valérie. Sartre critique de l’inconscient freudien. In: *Alter. Revue de Phénoménologie: Phénoménologie et psychanalyse*, nº 14. Paris: VRIN, 2006, p. 117.

¹¹⁶⁸ Cf. TOMÈS, Arnaud. La critique sartrienne de l’inconsciente. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68º année, juillet-octobre, nº 674-675, 2003, pp. 53-54.

¹¹⁶⁹ EN, p. 616.

¹¹⁷⁰ Cf. CSCS, p. 101.

¹¹⁷¹ CSCS, p. 124.

desfruta de tudo e tudo capta] carece de meios que ordinariamente permitem a *análise* e a *conceituação*¹¹⁷³ – já que, “na maior parte do tempo, quando se procura julgar sua conduta, encontra-se diante de um jogo de atos *passados* que não chegam a passar pelo crivo da reflexão”.¹¹⁷⁴ Daí a importância de se estabelecer um “objeto de análise” (o projeto-para-si) a ser clarificado (passando a existir por e para o conhecimento) a partir do ponto de vista do *outro* ou de seu “ser-para-o-outro” (no caso, a partir do olhar do analista e do seu método de abordagem) para poder expressar concretamente a escolha original. A psicanálise existencial, por sua vez, visa um método de abordagem objetivo sobre

os dados da reflexão e os depoimentos do outro: a psicanálise existencial não é um retorno à boa e velha introspecção, que caminha ao lado da “filosofia digestiva” condenada por Sartre [...]. Será preciso, portanto, que o sujeito se interrogue a si mesmo como se fosse outro.¹¹⁷⁵

Desta forma, o “objeto clarificado” pela análise dar-se-á na base das estruturas da “transcendência-transcendida”, em outras palavras, à luz de seu ser-para-outro (mesmo que o sujeito efetue sobre si uma investigação psicanalítica) e, ao mesmo tempo, sob o fundamento da “irredutível da transcendência”. O *cogito*, em toda sua riqueza concreta, tem a realidade de um ser (subjetividade objetivada ou o Ego em toda sua riqueza concreta), de modo que o “conhecimento” que se produz sobre o sujeito pode contribuir para “iluminar” a reflexão (um enriquecimento do “desfrutar” o “projeto-para-si” – um projeto originário e indiferenciado). Mas a “escolha original” não tem como fundamento leis ou complexos abstratos e universais que “produzam” condutas,

pelo contrário, alcançaremos [a psicanálise existencial] uma escolha que permanece única e que, desde a origem, é a concretude absoluta: as condutas detalhadas podem exprimir ou *particularizar* essa escolha, mas não poderiam concretizá-la mais do que já é.¹¹⁷⁶

A afirmação aqui é uma só: existir é escolher-se (é o projeto fundamental como escolha

¹¹⁷² Cf. SIMONT, Juliette. Le choix originel : destin et liberté. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^e année, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003, p. 74.

¹¹⁷³ EN, p. 616.

¹¹⁷⁴ CDG, II, p. 175.

¹¹⁷⁵ TOMÈS, Arnaud. La critique sartrienne de l'inconscient. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^e année, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003, p. 51.

¹¹⁷⁶ EN, p. 617.

irredutível de ser).

Com isso, critica-se a possibilidade de encontrar no homem alguma característica psicobiológica ou genética que possa instituir uma estrutura da *psique* (que seja comum a todos os homens – um caráter geneticamente adquirido e passado por gerações) que faça da “escolha fundamental” a “sombra” dessa estrutura – é o mesmo que pensar a “escolha” como um reflexo inessencial (um contrassenso à ontologia existencial). Sartre desconsidera a existência de uma ação mecânica do meio ou da *psique* sobre o sujeito, ao mesmo tempo em que considera que só há existência “em situação”, ou seja, só se pode falar que as estruturas (do meio ou da *psique*) “agem” sobre a pessoa na medida em que elas forem convertidas em *situação* pelo movimento da interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade à luz de um projeto, de um “não-ainda” a partir das escolhas do ser-no-mundo. “Renunciando a todas as causalidades mecânicas, renunciamos ao mesmo tempo a todas as interpretações *genéricas* do simbolismo considerado.”¹¹⁷⁷ Por consequência, não se pode construir uma “simbólica universal” ou “relações elementares de simbolização” (fezes=ouro; alfineteira=seio, torre=falo) que dissolva a irredutibilidade do indivíduo em nome de tais considerações.

Pode-se, neste caso, se pensar na figura do analista reconstruindo um universo simbólico em função da singularidade do analisado. O simbolismo visado revela uma escolha do *vivente* e, como tal, pode ser modificada (ou mesmo anulada) a qualquer momento da análise – o mesmo se dá com o sentido do passado, isto é, ele precisa ser apreendido como uma “totalidade em aberto” em que os símbolos podem mudar de significação. É a partir desta perspectiva que a psicanálise existencial tem por objetivo a investigação e a clarificação da escolha do sujeito agente e não o estudo de um estado ou de uma estrutura mental que existiria independente da consciência. Ao contrário, o que ela preconiza é uma antropologia que considere o homem como “livre e determinado” ou, em outro sentido, “uma determinação livre e consciente”¹¹⁷⁸ – mas não necessariamente *conhecida*.

É preciso defender uma consciência que não se reduza ao conhecimento e, ao mesmo tempo, afirmar que “a iluminação do sujeito é um fato”¹¹⁷⁹. No caso da relação “analista-analisado”, por exemplo, não se produz nela apenas uma hipótese sobre o

¹¹⁷⁷ EN, p. 618.

¹¹⁷⁸ EN, p. 619.

¹¹⁷⁹ EN, p. 620.

“objeto” de estudo, se vai além deste movimento de “objetivação da subjetividade” (conceituação, nomeação, hierarquização, catalogação de suas condutas), pois possibilita ao analisado “ver aquilo o que ele é” ou tematizar aquilo o que “faz” de si a partir do “olhar” do outro e do seu “lançar-se ao mundo” para poder recuperar-se como “sujeito da história” (a historicidade do para-si como *criação*). Isso se dá porque suas tendências e inclinações nada mais são do que sua própria consciência manifestando-se concretamente na exterioridade (são os modos pelos quais a pessoa se expressa, se manifesta e se posiciona no mundo). A psicanálise (análise) existencial, portanto, “não o faz *tomar consciência* daquilo o que ele é: faz, sim, com que *tome conhecimento* daquilo o que é.”¹¹⁸⁰

Ora, o método psicanalítico existencial visa elucidar (clarificar, tematizar) a escolha subjetiva da pessoa, ou seja, fazer com que ela “tome conhecimento” do modo pelo qual ela se faz anunciar a si mesma o que ela “é” (*tendo sido*): é a sua “escolha de ser” que, por sua vez, se expressa em cada conduta e comportamento. “O projeto é vivido por uma consciência não-reflexiva. E mesmo que esta consciência não-reflexiva possa ‘desfrutar’ desse vivido que ela é, nem por isso vai necessariamente conhecê-lo.”¹¹⁸¹ O ponto de partida da análise é o sujeito em sua riqueza concreta e singular, isto é, a sua “escolha individual” de se manifestar no universo simbólico que estrutura o seu entorno – é a autodeterminação da consciência por si mesma no seio de uma liberdade perpetuamente situada e constituindo-se como “destino” para si mesma. Neste caso, as expressões simbólicas da pessoa também desvelarão o seu modo de ser (ou a sua escolha de ser na presença do ser) no mundo e é aqui que o investigador (analista) terá como base de investigação e interpretação deste universo simbólico (singularizado) um estudo comparativo das condutas do analisado. “O critério do êxito consistirá no número de fatos que sua hipótese permita explicar e unificar, assim como na intuição evidente da irreduzibilidade do fim atingido.”¹¹⁸²

Mas não se fala aqui de um “processo de *clarificação*” pelo “Toque de Midas” do analista que, magicamente (e independente das contingências, das facticidades e do analisado enquanto “sujeito” do processo), conduziria o analisado a uma apreensão autêntica de si. Ainda que se admita a impossibilidade da consciência se constituir em significação sem ser consciente da significação que produz (o que faria da consciência um

¹¹⁸⁰ EN, p. 620.

¹¹⁸¹ CUNHA, Tito Cardoso e. *Universal Singular: Filosofia e Biografia na Obra de J.-P. Sartre*. Lisboa: Fim de Século LDA, 1997, p. 59.

¹¹⁸² EN, p. 620.

fenômeno secundário e passivo), “Isso não significa, de modo algum, que esta significação deva ser perfeitamente explícita. Há graus possíveis de condensação e de clareza.”¹¹⁸³ Estes “fatos” a serem analisados, como quer Sartre, irão além do universo simbólico do sonho, dos atos falhos, das neuroses, posto a importância de também se verificar os pensamentos que ocorrem na vigília, bem como os atos realizados e adaptados (enquanto existência situada) deste ser-no-mundo – é aqui que se pode falar da “coloração” e do “estilo” do projeto existencial da pessoa (como na experiência onírica, em que se desvela um universo simbólico singularizado).

Para Sartre, o sonho é uma “crença” ou um “fenômeno de crença”, já que os objetos não estão *realmente* presentes (em sua concretude e riqueza): “no sonho, a consciência não *pode perceber*, porque não pode sair da atitude imaginante em que se encerrou.”¹¹⁸⁴ As “imagens mentais”, no caso, não têm origem na consciência perceptiva e é por este motivo que, na perspectiva sartriana, o sonho se dá por uma consciência que está “aprisionada” pela consciência imaginante. Pode-se dizer que ela *imagina* quando torna presente o objeto real por meio de um *analogon* (é o objeto irreal “presente” em imagem como um quase-objeto). Uma câimbra na perna, por exemplo, pode ser vivenciada no sonho como o *analogon* de um tiro sofrido durante uma fuga (a dor é apreendida em imagem) – ao contrário da vigília, em que a dor é apreendida em si mesma.

A tese de Sartre aqui¹¹⁸⁵ é a de que o fenômeno do sonho só se explica na medida em que se admite que a consciência que sonha encontra-se privada da faculdade de perceber, justamente por estar “isolada” do mundo real e encerrada no imaginário. O universo onírico, por sua vez, é composto pelas preocupações daquele que sonha, por suas lembranças, pelo saber e pelo fato insuperável de uma existência que se produz como ser-no-mundo (como “consciência do mundo” ou “de si no mundo”). No sonho, a consciência está lá por inteiro, ela se determina a si mesma a produzir sínteses no imaginário, mas ela “se deixa fascinar”¹¹⁸⁶ por uma “consciência não-tética da fascinação”¹¹⁸⁷: o sonho é vivido como “ficção enfeitiçadora”.¹¹⁸⁸ No caso, “o prazer que posso ter em sonho ao passear em um

¹¹⁸³ ETE, p. 36.

¹¹⁸⁴ I^{re}, p. 212. No caso da vigília, o objeto em pessoa é o “preenchimento (*Erfüllung*) da intenção”. (I^{re}, p. 210).

¹¹⁸⁵ Cf. I^{re}, p. 213.

¹¹⁸⁶ I^{re}, p. 216.

¹¹⁸⁷ I^{re}, p. 218.

¹¹⁸⁸ I^{re}, p. 226. No “Prefácio” de “Freud, Além da Alma”, J-B Pontalis faz a seguinte observação: o sono e as emoções (em Sartre) representam os momentos em que a liberdade se faz “consciência imaginante ou mágica”

campo perfeitamente imaginário não é menos verdadeiro que um prazer”¹¹⁸⁹, pois a consciência (que é consciência de ponta a ponta) apreende seus desejos sob a forma de símbolos (já que se perde o contato com o real, com a exterioridade), mas de maneira que ela se “fascine a si mesma” no sonho e se torne cativa de si no imaginário (no universo onírico, a percepção não pertence ao domínio do real). Por consequência, o mundo imaginário no sonho é inteiramente mágico e o sujeito é *possuído* por este universo simbólico; ele não se dissipa e nem é corrigido pela percepção, mas somente se sustenta por fenômenos de quase-observação: “a consciência não-tética de imaginar [...] apreende a si mesma como espontaneidade enfeitiçada”.¹¹⁹⁰

A consciência que sonha (“consciência encantada”) determinou-se a si mesma a só produzir o imaginário e tudo o que ela projeta diante de si está sob a forma simbólica e irreal. Neste caso, o sujeito imagina (atividade criadora) que o eu-objeto (que compõe essa irrealidade) é dotado de vontades, de desejos, de onde se poderá, pela criação onírica, realizá-las (satisfação pelo imaginário, como ela se existisse materialmente em uma situação real e concreta). Eis o exemplo de Sartre para que se compreenda esta relação “desejo-satisfação” no universo onírico:

*eu imagino que o eu-objeto tem vontade de estar de verdade em Nova York, e eu o imagino com meu próprio desejo de estar ali e pelo fato de que o eu-objeto se encontra – segundo os próprios termos da ficção – em carne e osso, e não em sonho, nas ruas de Nova York.*¹¹⁹¹

Como se observa, Sartre se esforça em não abandonar, em hipótese alguma, os pressupostos de sua ontologia, ao contrário, ele pretende que a psicanálise existencial se sirva dos princípios que a ontologia poderá oferecer ao estudo das condutas, do universo simbólico e da consciência desejante do analisado (não que seja possível estabelecer um *a priori* abstrato e com leis universais que regulem e conduzam a conduta humana, como um conteúdo na consciência, uma premissa psicobiológica ou a vida psíquica pelas estruturas de um sistema neuronal). Contudo, Sartre não nega a possibilidade de se estabelecer considerações universais (mas não *verdades* sustentadas por um “olhar” fora do mundo)

(Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Freud, Além da Alma*: roteiro para um filme. Trad. De Jorge Lacllette. RJ: Nova Fronteira, 1986, p. 18).

¹¹⁸⁹ CSCS, p. 102.

¹¹⁹⁰ *l*^{re}, p. 218.

¹¹⁹¹ *l*^{re}, p. 224.

sobre a realidade humana enquanto escolha empírica de fins: “os desejos concretos têm estruturas que emergem no estudo da ontologia, pois cada desejo, tanto o de comer ou de dormir como o de criar uma obra de arte, exprime toda a realidade humana.”¹¹⁹²

Em suma, a ontologia sartriana, como se viu, constitui o princípio primordial da psicanálise, postulando uma realidade humana que é “desejo de ser”, “falta de ser” e “ato de lançar-se a” com o objetivo de se produzir como plenitude (em-si-para-si ou o Homem-Deus). Mas, como a consciência não é uma substância e, como tal, existe e se manifesta como “relação” (espontaneidade, liberdade, vazia de conteúdo, plena, intencional, voltada em direção do mundo), ela também é fracasso, mas um “fracasso concreto”, já que o *cogito*, em toda sua realidade concreta, é a experiência vivida dessa relação “consciência-mundo” (ou da “consciência que existe seu corpo” com o mundo). O “sonho”, portanto, é apreendido como “criação simbólica” à luz de um *cogito* que precisa ser o “ponto de partida” da análise, e não o *resultado* de estruturas “não-conscientes” da vida psíquica.

Desejou-se, com isso, esboçar uma crítica sartriana ao “positivismo psicológico” (estruturado à luz de um “conceito redutor de *homo natura*”) para se resgatar uma perspectiva ontológica que coloca o existente em presença do *ser* (o *ser-aí*) e propor uma *humanização* do “universo da significação onírica” (que se estrutura por significações humanas e enquanto “criação” ou “elaboração onírica”): o universo onírico não se dá por estruturas inumanas, mas manifesta-se como um fenômeno no qual a dimensão da liberdade nele se insere. Em um sentido mais amplo, é a missão de se “resgatar” a “subjetividade” como “produtora” de *historicidade* (situada e para além da situação). Mas também é preciso colocar nesta relação o fato de que, enquanto autodeterminação, só a consciência pode se limitar a si mesma – eis a fonte ontológica da irredutibilidade da pessoa. “Assim, o ser da realidade humana não é originariamente uma substância, mas uma relação vivida”.¹¹⁹³

A base deste “vivido” é a *tensão* Ontologia-História, “para-si”-“em-si”, liberdade-determinação, interioridade-exterioridade, em que o próprio corpo e o mundo dão-se como situação e condição (ponto de partida) da *praxis* (à luz da “espontaneidade irrefletida”): “as estruturas ontológicas não se manifestam por *trás* do vivido concreto, mas *no* vivido.”¹¹⁹⁴ É

¹¹⁹² EN, p. 621.

¹¹⁹³ EN, p. 621.

¹¹⁹⁴ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 327.

enquanto consciência manifestando-se no círculo da ipseidade que o “desejo de ser” (a realidade humana como esforço para se fazer Deus) também se caracteriza por uma consciência que se posiciona (intenciona) na presença de um existente bruto e concreto: o “objeto desejado”. O desejo, neste caso, desvela a relação da consciência desejante com os objetos no mundo (sócio-materialidade); ele se dá, portanto, como “um dos aspectos do ser-no-mundo.”¹¹⁹⁵

Segundo Sartre, temos de admitir que o sujeito seja liberdade por uma consciência que é *ato puro* e, por conseguinte, nela não pode existir nenhum tipo ou princípio de passividade. É claro que os impulsos inconscientes, na determinação de um comportamento, são impensáveis dentro da coerência e fundamentação filosófica do existencialismo sartriano. A consciência não pode se tornar *coisa* (passividade), pois como “não há nenhuma inércia na consciência”¹¹⁹⁶, “a realidade humana é ação”.¹¹⁹⁷ Diante destes fatos: 1º) como conceber o inconsciente se ele é compreendido como o conjunto daquilo o que a consciência ignora e, por consequência, 2º) como afirmar a existência de representações que não podem aparecer na consciência sem que se estabeleça uma contradição conceitual na filosofia de Sartre?

O problema aqui é querer comparar dois universos teóricos divergentes, pois, se de um lado têm-se o inconsciente como o limite da liberdade e como *determinação* das possibilidades do sujeito (é preciso sim reconhecer “um limite *real*”¹¹⁹⁸ à liberdade, isto é, uma maneira de ser que se impõe ao sujeito, sem que, necessariamente, sua liberdade seja o fundamento de tal limite); de outro, defende-se uma “consciência” que é translúcida, em que só ela pode fazer-se limite para si mesma. Aparentemente, ambos referem-se à problemática dos “limites” da liberdade. Na primeira concepção, por exemplo, poder-se-ia falar de um limite dado por um inconsciente que não tem nada de “real”, isto é, de um inconsciente que se dá como limite e determinação enquanto um conceito que encontraria seu “estatuto ontológico” na ordem do não real (do destituído de existência concreta, do inatingível, do incomunicável e do “não-manifesto”). Na segunda perspectiva, não se separaria a “dimensão ontológica” da “histórica”, já que consciência e mundo dar-se-iam em um só golpe (“relação tensional”). Trata-se, de um lado, de uma dimensão totalmente

¹¹⁹⁵ EN, p. 622.

¹¹⁹⁶ EN, p. 96.

¹¹⁹⁷ EN, p. 521.

¹¹⁹⁸ EN, p. 569.

inacessível à consciência (um materialismo psicológico que não recorre à “ilusão de uma liberdade psíquica”¹¹⁹⁹ – postura, portanto, criticada por Sartre) e, de outro lado, afirma-se, mesmo antes de ser uma concepção teórica, o “inconsciente” como uma conduta de *desculpa*¹²⁰⁰, de crença ou uma postura de má-fé.

Neste contexto, se de um lado fala-se da substancialização do inconsciente, por outro lado defende-se uma psicanálise que se declara como um modo de compreensão dos comportamentos humanos concretos sob os pilares de uma “filosofia da consciência e da liberdade” na busca da existência singular concreta (irreducibilidade do vivido) no seio do universal (campo social, grupo, classe, etc.). Trata-se, portanto, de estudar a concretude do vivido à luz da unificação irreducível da construção de si, já que, sempre fiel à sua ontologia, é impensável para Sartre admitir que uma parte dos vividos escape à consciência. Se o existencialismo sartriano compreende a vida como um “drama biográfico” (historicidade do para-si; a proto-história no seio da translucidez da consciência), não há como sustentar sua ontologia sobre um materialismo biológico no qual a consciência é apenas uma “sombra”.¹²⁰¹ Em suma, “a concepção freudiana do psiquismo é incompatível com a ontologia sartriana da existência”¹²⁰² – com a concepção de uma vida psíquica como coextensiva à consciência.

O que Sartre julga necessário criticar na psicanálise clássica (empírica) é justamente o “material causal da psicanálise: complexo de inferioridade – defesa psíquica – compensação, etc.”¹²⁰³, ou seja, o “modelo *mecanicista* das reações psicológicas (recalcamento, transferência, etc., todas essas reações podem assumir a *figura de forças*”¹²⁰⁴ – o que seria um absurdo diante das *perspectivas ontológicas* sartrianas. Embora se conceba a circularidade das condições (situação, vivências, família, corpo, sociedade) e a produção de uma história individual, é nelas que o sujeito aparece em sua “totalidade”, mas ele é

¹¹⁹⁹ FREUD, Conferência III, Volume XV, p. 43.

¹²⁰⁰ Cf. EN, p. 75.

¹²⁰¹ Por exemplo, em “Projeto para uma Psicologia Científica”, Freud anuncia que “Segundo uma avançada teoria mecanicista, a consciência é um mero apêndice aos processos fisiológicos-psíquicos, cuja ausência nada mudaria na passagem psíquica [dos acontecimentos].” (FREUD, Vol. I, p. 355).

¹²⁰² CABESTAN, Philippe. L’inconscient est structuré comme un langage: Sartre et le primat lacanien du signifiant. In : *Sartre avec Freud* : Les temps Modernes, 68^o anné, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003, p. 37.

¹²⁰³ CDG, II, p. 178.

¹²⁰⁴ CDG, II, p. 179. Grifo meu. Lê-se em Freud: “Não queremos meramente descrever e classificar os fenômenos, mas concebê-los como indício de um *jogo de forças* que ocorre na alma [na mente], como exteriorização de tendências que aspiram alcançar uma meta e que trabalham conjugadas ou em oposição recíproca.” O grifo é meu. (FREUD, Conferência IV, Volume XV, p. 59).

apreendido na perspectiva da “passividade” de suas estruturas pré-conscientes, uma espécie de *inércia a priori* – em relação a esta questão, Sartre propõe a possibilidade de se pensar na existência de um “conflito dialético entre o id, o superego e o ego”¹²⁰⁵ e ainda sugere a possibilidade de se partir de “noções de pura consciência, como a má-fé, [que] podem dar melhor conta de certas dialéticas interiores do que um inconsciente [antidialético]”¹²⁰⁶. No caso, o próprio conceito de “neurose” em Sartre remete à duas características básicas: 1ª) toda neurose é condicionada “pela proto-história e pela vida pré-natal”¹²⁰⁷ e 2ª) “toda neurose é insincera”¹²⁰⁸ (o que envolve o conceito de má-fé).

A emoção, na concepção sartriana, por exemplo, é uma conduta e segue acompanhada de reações orgânicas (aumento ou diminuição do tônus muscular, vasodilatação, mudança no ritmo cardíaco, sudorese, etc.), mas sempre motivada e transcendida por um ato intencional que visa o mundo e o apreende por sua mediação: é o objeto como possibilidade, como algo desagradável ou prazeroso a ser “possuído” ou “aniquilado”. Pelas condutas e pelos gestos – portanto, pelo corpo –, o objeto é possuído simbolicamente. Pela mediação das condutas o sujeito, enquanto ser-no-mundo-humanizado, depara-se com certas qualidades dos objetos reais que compõem seu entorno (o objeto como *exigência*). Mas a emoção também se revela como *crença*, isto é, o sujeito apreende certas qualidades do objeto percebido e as interioriza como “verdades”, de maneira que as condutas “desenham esquematicamente no objeto a qualidade emocional que lhe conferimos”¹²⁰⁹ – constitui-se aqui uma dimensão real e concreta (situação) da relação sujeito-objeto.

Para que o objeto se torne prazeroso, odiável ou sedutor, é necessário que a consciência que o percebe esteja “enfeitiçada”¹²¹⁰ por ele, ou melhor, enfeitiçada pela *opacidade* do objeto percebido (o que remete a uma conduta do sujeito diante do mundo). Assim, “o homem definido pelo seu ser-fora-dele (quer se trate do selo impresso por ele na matéria ou de uma pré-fabricação de suas funções pelo encontro e pela organização passiva de exigências materiais), encontra-se definido como *matéria enfeitiçada*”.¹²¹¹ Do mesmo

¹²⁰⁵ CRD, p. 117.

¹²⁰⁶ CSCS, p. 125.

¹²⁰⁷ IF, III [1972] p. 410.

¹²⁰⁸ IF, III [1972], p. 423.

¹²⁰⁹ ETE, p. 52.

¹²¹⁰ *Envoûter*, como aparece em EN, p. 434 ou em ETE, p. 52.

¹²¹¹ CRD, p. 279.

modo, os fenômenos fisiológicos não devem ser separados da conduta e precisam ser compreendidos à luz deste ser-fora-de-si-no-mundo (para “esse ser que se revela através desse roubo perpétuo de sua *praxis* pelo entorno técnico e social, o destino ameaça como fatalidade mecânica”)¹²¹², pois, poder-se-ia dizer,

A diminuição do tônus no medo e na tristeza, as vasoconstricções, os distúrbios respiratórios simbolizam muito bem, com uma conduta que visa negar o mundo ou descarregá-lo de seu potencial, a fronteira entre os distúrbios e as condutas.¹²¹³

Os fenômenos puramente fisiológicos e as condutas compõem uma forma sintética e, conseqüentemente, não poderão ser considerados isoladamente.

Esta conduta de “negar o mundo” ou de “descarregá-lo de seu potencial” poderia ser interpretada como o movimento ontológico do para-si em fundamentar-se em em-si-para-si, visando, por sua vez, à estabilidade e à cessação de tudo aquilo que o remeta à sua total incompletude, responsabilidade e indeterminação. Tratar-se-ia, portanto, de alcançar uma fuga do estímulo, como se fosse possível realizar a tranquila inércia das coisas (absoluta passividade) que compõe o entorno do sujeito perceptivo. Esta conduta de “fuga do estímulo” viria acompanhada de uma mudança de postura em relação à exterioridade (uma transformação da estrutura do mundo por outra absolutamente indiferenciada):

Trata-se, em suma, de fazer do mundo uma realidade afetivamente neutra, um sistema de equilíbrio afetivo total, de descarregar os objetos da forte carga afetiva, de conduzi-los todos ao zero afetivo e, por isso mesmo, apreendê-los como perfeitamente equivalentes e intercambiáveis. Em outras palavras, por não poder e querer realizar os atos que projetávamos, fazemos de modo que o universo nada mais exija de nós.¹²¹⁴

Mas as “exigências da vida” fazem dessa conduta um projeto irrealizável: a “inércia” é rompida na medida em que o organismo necessita se inserir no mundo externo e nele agir para satisfazer suas necessidades como, por exemplo, a necessidade de alimento para satisfazer a fome.

¹²¹² CRD, p. 279. “Ou, se preferirmos, é a imagem passiva e invertida da liberdade, único modo sobre o qual esta pode produzir-se (e tornar consciente de si mesma) no inferno giratório do campo de passividade prática.” (CRD, p. 279).

¹²¹³ ETE, p. 52.

¹²¹⁴ ETE, p. 47.

Ora, para viver é necessário lançar-se no mundo e nele agir: é a inserção da pessoa no mundo exterior por meio de uma ação específica com a finalidade de satisfazer suas necessidades primárias – não há como fugir dos coeficientes de adversidade da vida, já que é preciso, de alguma forma, estabelecer um vínculo com a exterioridade (ainda que no nível das satisfações mais básicas da existência) para poder experimentar uma “vivência de satisfação”. Este “vínculo com a exterioridade” remete, por sua vez, à própria ligação da criança com o seio da mãe enquanto *vivência de satisfação* e é aqui que se estabelece uma experiência primitiva de *comunicação* (no caso de Gustave, por exemplo, “a passividade vem da mãe, e ela é a primeira interiorização do exterior”¹²¹⁵). É estabelecida, por consequência, uma relação “primitiva de comunicação” com a mãe (o auxílio e os cuidados maternos com o bebê).

Sartre, procurando compreender a constituição passiva de Gustave (a relação com a mãe), encontra, pode-se dizer, uma “versão psicanalítica existencial” sobre o tema “lactante-lactente”. Ele parte do pressuposto de que é o “amor materno” que proporciona ao lactente a experiência primitiva e objetiva da alteridade: “é ele que durante as primeiras semanas permite à criança sentir como *outra* – desde que saiba reconhecê-la – a carne acetinada do seio [fase oral da sexualidade].”¹²¹⁶ É a relação “mãe-criança” enquanto “carne-alimento-carícia”, ou ainda, “pulsões sexuais” em relação com a resposta do “mundo externo”.¹²¹⁷ A “espera do seio”, no caso, constituir-se-á como “movimento de temporalização” à luz de uma “urgência teleológica” (a “vivência de satisfação”) – trata-se, em suma, da experiência primitiva da existência como “movimento em direção a um fim”. É nesta experiência do “cuidado” (amor dos pais, amamentação, práticas de higiene, valorização do bebê através do amor) que a dimensão “natural da vida” (fisiológica, orgânica) se converte em *dom*, em *generosidade* e em *paixão*, ou seja, ela adquire sentido humano em e a partir dessa experiência primitiva do bebê com os pais.

Será por esta “valorização do bebê pelo amor” que a vida da criança se constituirá como “dotada de sentido” (quando a *valorização* é suficiente) ou como “falta de sentido” (pela *insuficiência* materna). Todo esse “movimento” não se dá por meio de uma “lucidez reflexiva”, mas na dimensão pré-reflexiva: “esta estranha condição não é vista, mas

¹²¹⁵ IF, I [1971], p. 387.

¹²¹⁶ IF, I [1971], p. 139.

¹²¹⁷ Cf. IF, I [1971], p. 140.

sentida”.¹²¹⁸ No caso de Flaubert, por exemplo, a ausência de amor materno é *sentida* como um “não-amor de si”, como um “mal-amado” ou como um “menor ser” (passividade, insignificância, não-valorização” experimentada): “o não-amor é interiorizado como impossibilidade de amar-se”¹²¹⁹ – em outros termos, foi na infância que o “menino-Flaubert” *sofreu* essa ausência sem ter condições de compreendê-la, de tematizá-la ou de iluminá-la por uma “lucidez reflexiva”. É, pode-se dizer, Gustave “passivizado” pelos cuidados maternos, estruturando, no próprio nível da consciência não-tética, uma forma de “presença a si” – “a presença a si, em cada um, possui uma estrutura rudimentar de *praxis*; no próprio nível da consciência não-tética, a intuição é condicionada pela história individual”.¹²²⁰

Eis o que escreve Sartre:

A fria superproteção exercida em seus primeiros anos impediu que suas necessidades se constituíssem como *agressão ao outro*; ele nunca foi soberano, nunca teve a ocasião de berrar sua fome com raiva ou de manifestá-la como um imperativo; ele não sentiu o amor materno e, puro objeto de cuidados, não conheceu esta primeira *comunicação*: a reciprocidade dos carinhos.¹²²¹

É esta “constituição passiva” do jovem Flaubert que insere problemáticamente o “idiota da família” no universo da linguagem: a palavra, sem a dimensão da reciprocidade, o “designa de fora” – ele “não fala”, mas “é falado” (ele precisa “sofrer” a exteriorização de seu *páthos*). Em suma, fala-se de um “organismo biológico” que encontra “seu ser-fora-de-si-no-mundo, na medida em que as possibilidades de sobrevivência são dadas fora dele no meio.”¹²²² A *Q=Zero* (coeficiente de estímulo), neste aspecto, está fadada ao fracasso e é esta *tensão* “satisfação-insatisfação”, “inércia-devir” que permitirá as manifestações concretas da existência – que, por sua vez, estruturará uma *proto-história*. Esta, é preciso destacar, acontece na “verdade intersubjetiva” da vivência familiar:

Gustave conhecera, na primeira infância, a cerimônia cotidiana do amor; seus impulsos haviam sido solicitados para serem respondidos [o amor pelos pais como *paixão* e *imperativo*]. Essa estrutura [do *páthos*] é comum

¹²¹⁸ IF, I [1971], p. 144.

¹²¹⁹ IF, I [1971], p. 150.

¹²²⁰ IF, I [1971], p. 148.

¹²²¹ IF, II [1971], p. 668.

¹²²² CRD, p. 261.

à maioria de nossos afetos: ser é dever-ser e vice-versa.¹²²³

A “vivência de satisfação” também pode ser transposta para o universo teórico da CRD, e isso na medida em que se compreende que “A necessidade [...] se denuncia como uma *falta* no interior do organismo”¹²²⁴ e, como tal, lança o organismo prático na exterioridade para, por meio da materialidade do entorno,

*dele alimentar-se; [...] ela nada mais é do que a totalidade viva que se manifesta como totalidade e que desvela o entorno material, sem fim, como campo total das possibilidades de plena satisfação.*¹²²⁵

A “necessidade” é uma função (alimentar-se, beber) que se totaliza como função e se torna *gesto* (engolir, mastigar) pela materialidade do mundo – trata-se de “uma dialética biológica da falta, da necessidade e da negação da necessidade” na apreensão do mundo exterior.¹²²⁶

Há aqui, no que concerne à “vida orgânica” e à “necessidade como função totalizadora”, o que se poderia chamar de

risco de desagregação; é o perigo de morte. Essa totalização primeira é *transcendental* na medida em que o organismo encontra seu ser fora dele – imediata ou mediadamente – no ser inanimado; a necessidade institui a *primeira contradição*, uma vez que o orgânico depende em seu ser, diretamente (oxigênio) ou indiretamente (alimentos) do ser inorganizado e que, reciprocamente, o controle das ações impõe ao inorgânico um estatuto biológico.¹²²⁷

Este “risco de desagregação” também pode ser compreendido a partir da afirmação sartriana de que “a *simples existência* de cada um é definida como risco constante da não-existência *para um outro e para todos* [risco de aniquilamento].”¹²²⁸ A *ordem humana* não é nem comparável a uma “ordem molecular” e nem só à *praxis* (isto é, sem nenhum tipo de “determinação” ou sem o “peso” e os “limites” da realidade do mundo humanizado e da pluralidade de outros projetos em seu campo prático): ela se dá como realidade humana e inumana ao mesmo tempo e em um campo de escassez (visando a satisfação das

¹²²³ IF, II [1971], p. 674.

¹²²⁴ CRD, p. 166.

¹²²⁵ CRD, p. 166.

¹²²⁶ Cf. ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973, p. 197.

¹²²⁷ CRD, p. 166.

¹²²⁸ CRD, p. 206.

necessidades) para “escapar do *risco de morte* que é a relação original dos homens pela mediação da matéria”¹²²⁹ (não se pensará no homem sem o mundo e nem o mundo sem o homem).

“A negação da necessidade pelo mundo leva a uma cega e total negação do mundo”.¹²³⁰ Trata-se, em suma, de fugir de uma “fetichização da interioridade” ou da “exterioridade” para lançar o processo de personalização sob o fundamento de uma *relação prática* (e tensional) com a dimensão sócio-material (com o “Mundo Exterior”) – e isso desde a satisfação das necessidades mais primitivas do organismo vivo a que o homem está condenado: “a vida se afirma na própria necessidade como exigência [...]. O mundo *deve* ser de tal forma que consigo comer, beber. Se não, *devemos* poder mudá-lo.”¹²³¹ Todavia, que não se perca de vista o fato de que “a essência do desejo reside na insaciabilidade”¹²³², já que sempre se trata de uma relação de “possessão” com o objeto desejado que jamais se cumprirá. Ora, o próprio organismo, com suas necessidades somáticas, produzem excitações (fome, sede) que, para serem vivenciadas como *satisfação*, dependem de uma ação específica que se realiza no mundo exterior: uma “Q=zero” ou uma “tendência original à inércia” estariam fadadas ao malogro (o organismo precisa se submeter às contingências, à facticidade e ao coeficiente de adversidade do mundo material no seio da impossibilidade ontológica de plenitude).

Em termos ontológicos, é a relação do para-si com o em-si visando à plenitude do em-si-para-si e, neste jogo dialético (agora, em termos estruturais e históricos de um mundo antropomorfizado), vê-se que,

Desde a aparição da necessidade, a matéria circundante recebe uma unidade passiva, pelos simples fato de que uma totalização em andamento reflete-se aí como totalidade: a matéria desvelada como totalidade passiva por um ser orgânico que tenta encontrar aí seu ser, eis a Natureza sob sua forma primeira.¹²³³

“Antropomorfizado” no sentido de que é na totalidade deste mundo humanizado (inserido na temporalidade objetiva, modificado pela *praxis* humana) que a *necessidade* procurará ter

¹²²⁹ CRD, p. 689.

¹²³⁰ IF, I [1971], p. 433.

¹²³¹ IF, I [1971], p. 433.

¹²³² IF, I [1971], p. 434.

¹²³³ CRD, p. 167.

uma “vivência de satisfação” (“os possíveis” e “a materialidade” do mundo revelando-se como “abundância” ou “escassez”): “o corpo vivo é desvelado do ponto de vista da exterioridade [e] o organismo se exterioriza [na Natureza] como pura materialidade.”¹²³⁴ É neste aspecto que “a totalidade orgânica” (o homem como um *ser de necessidade*) “está em perigo no universo [possibilidade do *não-ser* do organismo, de sua destruição].”¹²³⁵ Nos termos de EN, é engajado no circuito da ipseidade, como historicidade (como temporalidade e totalidade inacabada) e enquanto ser-para-outro que o homem está em perigo no mundo.¹²³⁶ O homem se faz *passividade* e instrumento no seio da exterioridade, ele se submete às leis da matéria bruta e às estruturas do entorno para agir sobre elas (é a perpétua relação do para-si com o em-si na busca de satisfação): “o corpo vivo utiliza sua inércia para vencer a inércia das coisas. Neste plano, a superação da exterioridade em direção à interiorização caracteriza-se, simultaneamente, como existência e como *praxis*.”¹²³⁷

Neste aspecto, embora não se pretenda considerar os fenômenos fisiológicos isoladamente, eles não são redutíveis às condutas – pode-se evitar olhar para um desafeto, esconder-se dele, mas não se pode cessar (pela vontade) a taquicardia que uma determinada situação provoca. Com isso, afirma-se que a emoção não é uma simples abstração (um “estado mental” ou “psíquico” enquanto representação) ou somente um evento orgânico (conduta, comportamento), mas ela “é o comportamento de um corpo que está em certo estado [e] aparece em um corpo que mantém certa conduta”.¹²³⁸ A “pedra de toque” para a compreensão da emoção no ETE segue fiel ao cartesianismo sartriano: o ponto de partida é a consciência, é o *cogito*. Todavia, se o corpo é psíquico, a análise do processo emocional também afirma a importância da dimensão corpórea e, no caso do *Esquisse d’une théorie des émotions*, ele se dá segundo duas principais premissas: 1º) o corpo é um objeto do mundo (ou objeto *no* mundo) e 2º) um vivido imediato da consciência (ou a experiência vivida imediata da consciência).

Por suas próprias vivências, o sujeito se depara com a dimensão pragmática (estruturada e institucionalizada) da realidade que o cerca (é o mundo orientando, indicando

¹²³⁴ CRD, p. 167.

¹²³⁵ CRD, p. 167.

¹²³⁶ Cf. EN, pp. 188 e 307.

¹²³⁷ CRD, p. 167.

¹²³⁸ ETE, p. 53.

e condicionando determinadas condutas). Como a emoção é um *vivido*, a consciência emocionada não se dá apenas pela projeção de significações afetivas em seu entorno, ela o constitui como tal e o vivencia (condutas) plenamente. Em outras palavras, é a consciência lançando-se na realidade (mágica) das emoções, enfeitando-se por elas e procurando preencher-se pela opacidade desse mundo constituído (projetivamente) por significações afetivas e, conseqüentemente, degradando-se em consciência emocionada. É assim que “o corpo – enquanto ponto de vista sobre o universo imediatamente inerente à consciência – põe-se no nível das condutas.”¹²³⁹

6. O “corpo estruturado” e o “olhar” como *situação*: o *cogito* e a “angústia ética”

Procurar-se-á aqui analisar as manifestações fisiológicas do “corpo perturbado” sob a perspectiva da consciência (no caso, “cativa” de si mesma) e sem eliminar a dimensão da temporalidade como possibilidade de “liberdade”, de “escolha” e como “nadificação”. Este “obscurecimento” vivido pela *consciência* leva a se pensar no problema da “alienação” e no próprio movimento de temporalização, em que a sua *translucidez* se manifesta como “subjetividade-objetivada” no seio das estruturas da realidade. Como se verificará, é neste aspecto que a “liberdade” e a “escolha” passarão pela perspectiva existencial do “Outro” e do “Mundo psiquizado”, de maneira que o “olhar” se faça situação no processo de personalização e como possibilidade de (re)assumir a imagem e a prática de si daquele que é “olhado”. Pretende-se, com isso, mostrar como o processo de subjetivação revela a existência de uma singularidade que é “presença no mundo” sob o pano de fundo do *cogito* em sua absoluta contingência e concretude – em e a partir da relação imediata com o mundo humanizado e com a “coletividade em aberto”. É, em suma, a necessidade de se pensar no homem na dimensão do *conhecimento*, mergulhado e comprometido em condições historicamente determinadas e revelando-se, em seus *vividos*, como insuperável angústia ética.

É preciso partir da compreensão de que as manifestações fisiológicas (“corpo perturbado”) são distúrbios que só encontrarão sua significação pelas condutas do indivíduo – é por elas que se “decidirá se a perturbação será ‘diminuição de vida’ ou

¹²³⁹ ETE, p. 53.

‘crescimento’”.¹²⁴⁰ Sartre, com isso, quer afirmar que o “corpo perturbado”, em si mesmo, não é nada e, por consequência, “representa apenas um obscurecimento do ponto de vista da consciência sobre as coisas *enquanto que* a consciência realiza e *vive espontaneamente* esse obscurecimento”¹²⁴¹ – ou essa “degradação” em face do mundo. Ela vivencia o mundo – que é significado afetivamente e valorado – *crendo* na veracidade de suas estruturas, mas como se essa “verdade” existisse independentemente da subjetividade ou da historicidade desta consciência emocionada que se lança na exterioridade para produzir-se em plenitude.

Por conseguinte, a consciência *enfeitiça-se* por sua própria crença, já que, no caso, é “presa” de si mesma (não há um existente exterior que a enfeitiçe, ela se faz cativa de si mesma no seio de um aparente “estado” de passividade). Ela absorve-se a si mesma ao vivenciar sua “crença” no mundo: a consciência de emoção se faz cativa de si (“é cativa de si mesma, no sentido de que não domina essa crença, que se esforça por viver, precisamente porque ela a vive, porque se absorve ao vivê-la”¹²⁴²). Todavia, é incompatível com o pensamento de Sartre conceber uma consciência que não se transcenda por essência e que se afaste do mundo para poder refugiar-se em si – afinal, ela “se *conhece* no mundo”¹²⁴³, mas permanece com uma natureza (estrutura ontológica) absolutamente diferente das *coisas* do mundo.

Portanto, é impossível que o sujeito, na ontologia fenomenológica sartriana, possa estabelecer para si qualquer tipo de estrutura de ser comparável ao modo de existir das *coisas*, estabelecendo um determinismo total (seja ele biológico, estrutural ou mecanicista) entre *passado* e *presente* e, com isso, eliminar a dimensão temporal da consciência e sua absoluta translucidez (como se algo nela fosse opaco ou *nela* existisse como um “estado”, um conteúdo ou uma estrutura inapreensível por si mesma e que inviabilizasse o movimento do recuo nadificador e invalidasse o fenômeno de ser consciência de ponta a ponta). Eliminar a dimensão da *temporalidade* por uma identidade ou por uma dimensão inacessível conscientemente é negar a liberdade, a escolha e a nadificação. “Assim, liberdade, escolha, nadificação, temporalização, constituem uma única e mesma coisa”¹²⁴⁴: o tempo “aparece, primeiro, como o nada que separa a consciência de seus móveis e de sua essência

¹²⁴⁰ ETE, p. 54.

¹²⁴¹ ETE, p. 54.

¹²⁴² ETE, p. 55.

¹²⁴³ ETE, p. 55.

¹²⁴⁴ EN, p. 510.

[nadificação e temporalização são a mesma coisa]”.¹²⁴⁵

Se fosse concebível pensar na existência de um estatuto ontológico do inconsciente em Freud, o mesmo não se daria na ontologia de Sartre, pois o “limite real à liberdade” não viria “de fora” ou de uma estrutura *interna* da vida psíquica (separada, portanto, das vivências no mundo objetivo), mas sim pelo fundamento de uma livre escolha na medida em que o sujeito se faz objeto e se assume como “forma objetiva na qual [ele existe] à título de estrutura objetiva”¹²⁴⁶ – a vida psíquica não se polariza nem no “fora” e nem no “dentro”, mas na relação “tensional” interioridade-exterioridade. Portanto, só há *limite real* pela objetivação alienante de um ser-para-si e só há limite da liberdade pela liberdade do ser-no-meio-do-mundo à luz de *seus* próprios fins. Fala-se da alienação *na* relação “consciência-mundo” que, por sua vez, não é uma modificação da estrutura ontológica da consciência e nem uma imposição insuperável da exterioridade, mas uma alienação que surge no movimento de “interiorização da exterioridade” e da “exteriorização da interioridade” (movimento de temporalização): a alienação não está *na* situação e nem *na* consciência, mas na intersecção. O limite real da liberdade se dá pela “subjetividade-objetivada” *em* situação.

O problema é quando, neste movimento de temporalização, se perde a “interioridade translúcida do agente totalizante”¹²⁴⁷, em que o sujeito se faz inessencial diante das estruturas (essenciais) do entorno.

A subjetividade aparece, então, em toda sua abstração, como a condenação que nos obriga a realizar livremente e por nós mesmos a sentença que uma sociedade ‘em curso’ exerce influência sobre nós e nos define *a priori* em nosso ser. É nesse nível que reencontramos o *prático-inerte*.¹²⁴⁸

Ora, ser-no-mundo é existir como liberdade na presença de outras consciências e estar perpetuamente mediados pela matéria (“a matéria é mediadora entre os homens na medida em que, por sua *praxis*, eles se fazem mediadores entre os diferentes estados da matéria”)¹²⁴⁹: trata-se de “vir ao mundo como alienação”.¹²⁵⁰

Como sugere o próprio Sartre em *Situations, X*, o termo *determinismo* pode ser

¹²⁴⁵ CDG, p. 258.

¹²⁴⁶ EN, p. 569.

¹²⁴⁷ CRD, p. 157.

¹²⁴⁸ CRD, p. 157.

¹²⁴⁹ IF, III [1972], p. 47.

¹²⁵⁰ EN, p. 571.

substituído por *predestinação* para mostrar que *nascer* é perder-se na *alienação* (“Sempre nos perdemos na infância: os métodos de educação, a relação pais-criança, a formação”¹²⁵¹ – “Quando os pais têm planos, os filhos têm destinos”¹²⁵²), ao mesmo tempo em que o sujeito traz em seu próprio seio a dimensão da *escolha* (a única *necessidade* é ainda a *liberdade* – ainda que esta se dê a partir de um “vivido carregado de desejos sociais”¹²⁵³). Ser livre é escolher uma maneira de *ser* em situação por meio das relações concretas que o sujeito agente estabelece com os outros (ser-para-outro) e consigo mesmo (prática de si). O ser-alienado se produz como tal – ou apreende-se como alienação – passando pela dimensão do *olhar* do outro, isto é, na medida em que reconhece o outro como transcendência e como livre subjetividade criadora (fazendo-se passividade diante dele), bem como na medida em que se “preterifica” na presença do objeto *psiquizado*¹²⁵⁴ – é a materialidade revelando-se dotada de significação psíquica e de valor simbólico *a priori*. Mergulhado nas estruturas deste “mundo psiquizado”, o existente se faz e se exterioriza como um *inessencial* pela *essencialidade* da matéria humanizada e do “olhar” que lhe vem de fora.

Mas é focando-se no sujeito enquanto “ser-para-outro” que se torna possível observar que ele encontrará diante de si a possibilidade de fundamentar dois diferentes projetos (livres) de relação com o Outro: 1) ou A apreende B como *liberdade* ou 2) A apreende B como *objeto*. O modo pelo qual o sujeito escolhe reconhecer o outro (“livre projeto” ou “subjetividade cristalizada”) lhe revela a livre assunção – ou o modo de ser – de seu ser-para-outro. O indivíduo somente pode assumir-se como *subjetividade reconhecida* fazendo com que o outro exista para ele na medida em que ele se faz existir para o outro (produzindo-se como ser-para-outro). É ao estabelecer uma *relação* entre duas consciências (duas subjetividades) que o sujeito pode *vivenciar* uma apreensão e uma prática de si como ser-alienado pela mediação do *olhar* deste outro. É reconhecendo-se a liberdade de A (livre subjetividade) que B pode nela assumir-se como um ser dotado de sentido, significado, valor e qualidades o que, por sua vez, constitui uma liberdade sempre orientada por uma situação – que, no caso, dar-se-ia pelo “olhar de A” (um olhar que qualifica, significa, emite juízos, estabelece um discurso e uma *verdade* acerca de B): o *olhar* do outro se faz *situação*.

¹²⁵¹ S, X, p. 99.

¹²⁵² IF, I [1971], p. 107.

¹²⁵³ Cf. nota 107 do Capítulo I.

¹²⁵⁴ Utiliza-se aqui o termo sartriano *psychisé* (Cf. EN, p. 652).

Todavia, é preciso lembrar que o sujeito é, invariavelmente, livre transcendência inqualificável (não há essência, não há identidade, não há substância, não há nada *na* consciência), mas que, ao exteriorizar-se no mundo por ações, comportamentos, hábitos, costumes, tendências, escolhas, discursos, palavras, conceitos, desejos, gostos e decisões, a pessoa se torna um *objeto* empiricamente observável e, portanto, é reduzida pelo *olhar* do(s) outro(s) ao *conhecimento* que sobre ela se produz. Por exemplo, “No imperativo do costume o conteúdo da norma me aponta: devo mostrar-me através do meu ato”¹²⁵⁵ em um contexto em que “a liberdade do outro confere limites à minha situação.”¹²⁵⁶ Mas o que significaria experienciar ou assumir tais limites? Para Sartre, só há experiência ou vivência destes limites na medida em que o sujeito retoma para si a imagem do ser-para-outro que produziu acerca de si mesmo, isto é, a imagem qualificada, dotada de valor e sentido de seu ser-para-outro segundo os fins que ele escolheu (inventou, criou) para si mesmo – é restituir-lhe o peso da responsabilidade de fazer algo de si a partir do que fizeram dele.

Pode-se, com isso, compreender o *olhar* do outro como um estímulo externo ($A \rightarrow B$) ou, em outros termos, como uma imagem de B pré-estabelecida por A , mas que só se fará *vivência* por B através do ato de interiorizar esta condição previamente estabelecida pelo olhar externo de A . Assim, ao assumir *passivamente* o conhecimento que A produz de B e ao se exteriorizar como ser-para-outro valorado, qualificado, significado e conceituado à luz desta produção, ele se objetivará como um reflexo (*inessencial*) do olhar de A (*essencial*) – pode-se dizer que aqui há um processo da produção de si de um sujeito alienado (*dócil*) fazendo-se o simples reflexo das estruturas que o cerca (como uma “sombra” ou uma imagem apassivada de si). Por consequência, o fundamento da existência alienada de B dá-se por um “ser-fora” que não é nada além do que o *reflexo* (*projeção de si, imagem de si à luz*) do olhar de A : a *prática de si* do sujeito encontrará, neste caso, o seu (aparente) fundamento na exterioridade desta “visada exterior”.

Ora, se há um “fora” é porque o sujeito *experiencia* seu “ser-fora” (subjetividade-objetivada) por uma interioridade (processo de subjetivação) que é reprodução da exterioridade (ele não se vê mais como criação de si, mas como reprodução de um *si* preestabelecido) – mas, na verdade, os limites são limites dentro de uma situação e a partir de escolhas e fins. Deste modo, B é apreendido por A na dimensão da concretude e por meio

¹²⁵⁵ DL, p. 40.

¹²⁵⁶ EN, p. 571.

de suas ações no mundo e entenda-se aqui este “captar” como sendo o *olhar* de A abstraído (conceituando, emitindo juízos, qualificando, classificando) a riqueza da totalidade concreta (um absoluto em aberto) de B. Qualquer “olhar externo” sempre indicará um “modo de ser” sobre uma subjetividade que, por sua vez, lhe escapará por completo: nenhuma existência se reduzirá ao conhecimento que dela se produz ou se constituirá como identidade (a existência é *devenir*).

Não há processo de subjetivação (posto que seja *processo*) que se realize em em-si (*ἔξις*, essência, identidade, Eu ou Ego como conteúdo *na* consciência). Como se sabe, o ser-em-si “é” e, ao contrário do para-si, ele não pode ser derivado do *possível*: “O ser-em-si jamais é possível ou impossível, ele é.”¹²⁵⁷ Se houvesse a possibilidade do sujeito fundamentar-se em em-si pelo *olhar do outro* – enquanto *situação* ou *possível* –, afirmar-se-ia aqui o caráter estático da realidade humana pela realização de um *em-si coisista* que estabeleceria as bases da subjetividade. Mas, como “O ser da consciência [...] é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser”¹²⁵⁸ e não há identidade ou estabilidade na produção de si, é impossível uma adequação plena entre o sujeito e aquilo o que ele projeta ser – mesmo que projete ser a reprodução do *olhar* do outro. O para-si, pelo *olhar* que lhe vem “de fora”, se faz um em-si presente no mundo em meio aos outros em-sis, mas somente no aspecto de um *fora*, isto é, de uma subjetividade exteriorizada, espacializada, observável e classificável por condutas e desejos empíricos – afinal, “o para-si, por natureza, é o ser que não pode coincidir com seu ser-em-si.”¹²⁵⁹

O sujeito, portanto, existe como “distância a si” ou como “presença a si”, pois a característica da consciência é a de ser uma “descompressão de ser”¹²⁶⁰ – a consciência nunca pode ser definida como “coincidência consigo mesma”¹²⁶¹. Do mesmo modo que a *negação* vem ao mundo pela realidade humana e não por um movimento dialético inerente ao ser (em-si), todo processo de subjetivação fundamenta-se por uma *relação* com o *exterior*, isto é, pela relação do para-si com o ser que ele não é ou pelo ser exterior a si (o para-si em *presença* do para-si faltado). Eis o que Sartre chama de “princípio constitutivo de

¹²⁵⁷ EN, p. 33.

¹²⁵⁸ EN, p. 110.

¹²⁵⁹ EN, p. 470.

¹²⁶⁰ Cf. EN, p. 110.

¹²⁶¹ EN, p. 110.

*relações externas*¹²⁶², alicerçando uma realidade humana como presença – o que supõe uma separação – ao em-si que lhe falta pela mediação de seu engajamento no mundo.

Como quer Sartre, aquilo o que separa o sujeito de si mesmo (ou de uma realidade qualificada, valorada, significada) é o *nada* de ser. Por mais que se procure justificar a subjetividade por uma determinada qualidade, estado ou valor, não há como superar a *fissura na consciência*¹²⁶³ (nada de ser, presença, poder nadificador, negativo puro) que constitui o para-si: só há subjetividade enquanto nadificação do idêntico (o nada do ódio como ódio em si; o nada da inferioridade como inferioridade em si; o nada da passividade como passividade em si). E não poderia ser de outro modo, posto que não haja coincidência consigo ou identidade entre o para-si e o si que deseja realizar. Afinal, existir é manifestar-se “como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser”.¹²⁶⁴ Contudo, pode-se dizer que, por exemplo, Pedro é rancoroso, inseguro, covarde e desleal, isto é, ele é um evento empiricamente observável, nominável ou qualificável pelo *olhar*, ele *aparece* como tal, “ele é enquanto é lançado em um mundo, abandonado em uma ‘situação’, ele é enquanto pura contingência”.¹²⁶⁵

É deste modo que o processo de subjetivação revela a existência de uma singularidade que é *presença no mundo*, que se produz em face de uma diversidade de consciências e encontra-se, desde o nascimento, engajada (de algum modo) na matéria humanizada (na realidade *antropomorfizada*). Esta vivência do “*cogito, ergo sum*” indica uma subjetividade que não pode ser o seu próprio *fundamento* (não há como o sujeito realizar-se à maneira de um em-si-para-si), isto é, ela aponta para uma realidade humana que remete a um para-si que é “presença ao ser”, que é “nada” e “falta de ser” em face do ser: eis o *cogito* em sua absoluta contingência. É pela *dúvida*, enquanto ato de “colocar entre parênteses” (uma *ἐποχή*) as “verdades” que estruturam os vividos, que a existência apreende-se como falta, desejo de plenitude, inquietude, angústia e como existência absolutamente injustificável: é pela contingência que há a possibilidade de se passar de uma postura inautêntica para uma apreensão autêntica de si. Apreender-se como *consciência* é, necessariamente, revelar-se como um ser que existe *para si*, ou melhor, como um ser que existe à distância de si.

¹²⁶² EN, p. 113.

¹²⁶³ EN, p. 114.

¹²⁶⁴ EN, p. 114.

¹²⁶⁵ EN, p. 115.

Sendo assim, a subjetividade jamais se realizará com os estados, as qualidades e os valores que ela intenciona para si e sua existência sempre se dará como *busca* – a partir de uma *situação* – de um bloco coeso, fixo e seguro de uma identidade qualquer, de um estado ideal que lhe escapará sempre. O sentido do para-si é uma totalidade perpetuamente evanescente¹²⁶⁶ e, embora sempre injustificável, o sujeito é absolutamente responsável por seu ser. Logo, existir é indicar para si mesmo um sentido, um valor ou uma qualidade que se deve alcançar para ser o que “se é”, é produzir-se à luz de um fim, de uma “imagem de si” a ser objetivada – mas só se é *tendo sido*, pois a “imagem-de-si-passada” jamais se dá como atualização, emanação ou contemplação. O para-si só se produz como consciência de *ser-aí* no mundo, entre as coisas e na presença de outras consciências. “O para-si, ao aprofundar-se em si mesmo como consciência de ser aí, só descobrirá *motivações*, isto é, ele será perpetuamente remetido a si mesmo e à sua constante liberdade (Estou aqui para...etc.).”¹²⁶⁷ Embora o para-si esforça-se em eliminar a contingência de seu ser visando fundamentar-se em em-si (em-si-para-si) – uma tentativa que resulta na nadificação do em-si (que é identidade absoluta), já que este não pode degradar-se em para-si –, é insuperável a intencionalidade da consciência e a transcendência do que é intencionado. Não há conteúdo na consciência, nem qualquer tipo de identidade ou um “estado imanente” a ser apreendido e, sendo assim, é impossível que o para-si fundamente sua *presença* no mundo por algum tipo de substância, estado ou entidade estável e imutável.

Todo processo de subjetivação é *gratuidade* revelando um ser-aí que é *nada de ser*, injustificável presença no mundo (uma presença sem fundamento) e, ao mesmo tempo, total responsabilidade por seu ser: “o para-si somente tem uma necessidade de fato, isto é, ele é o fundamento de seu *ser-consciência* ou *existência*, mas que não pode, em caso algum, fundar sua *presença*.”¹²⁶⁸ Existir como *presença* no mundo é deparar-se com toda uma estrutura de *exigências* que, por sua vez, estabelece com o sujeito uma diversidade de complexas relações de utilidade ou um complexo indicativo de utensílios. Assim, a consciência procura dar significado às suas próprias possibilidades e o futuro somente pode ser diferente do presente porque nela insere a *falta* no coração do *Ser*. O sujeito percebe os objetos no mundo em função do seu projeto de ser – aquela montanha que se vê (a matéria-

¹²⁶⁶ Cf. EN, p. 119.

¹²⁶⁷ EN, p. 120.

¹²⁶⁸ EN, p. 120.

bruta) não foi criada pelo homem, mas ela não é a mesma diante de um alpinista e diante de um geólogo.

Assim, na medida em que o para-si é sua própria falta como recusa, correlativamente a seu impulso em direção a si, o ser se desvela a ele sobre o fundo de mundo como coisa-utensílio e o mundo surge como fundo de complexos indicativos de utilidade.¹²⁶⁹

Em suma, a visão do mundo se articula em torno dos caminhos que religam toda uma série de objetos em direção a um futuro que o sujeito quer que se torne realidade. Isso também inclui as relações espaciais e temporais, ou seja, a distância que se toma dos objetos faz com que sejam apreendidos como obstáculos ou auxiliares para a realização de um projeto.

É por tais relações que o para-si se engaja no mundo, revelando e criando *seus possíveis*, sem que perca de vista o fato de poder colocar em questão cada ato de engajamento, tanto quanto os fins e os possíveis que posiciona para si. O *possível* (singularizado ou *meu possível*) também expressa a relação do sujeito desejante (para-si-desejo-lançado-no-mundo) com o objeto desejado pelo viés da liberdade, pois é pelo *possível singularizado* que se exercerá o *poder nadificador* do para-si. Captar algo como *seu possível* é instituir uma *relação* com ele (sujeito↔possível) e não somente por uma relação que se realiza no plano da objetividade (da utilização concreta da instrumentalidade do mundo), mas também pela dimensão do abstrato, isto é, das significações, dos valores e do sentido dado ao *possível*. Isto revela ao sujeito que todo conjunto de significações, valores e sentidos que *motivam* seu “lançar-se” no mundo permanece transcendente a ele, ao mesmo tempo em que esse conjunto se dá como uma multiplicidade de exigências do mundo humanizado.

Ora, o *possível* existe “por relação”, isto é, ao vincular-se ao sujeito (por suas escolhas) e revelar-lhe sua *essência* (aquilo o que o sujeito *foi* e o *nada* que o separa daquilo o que “é” e “será” – liberdade, recuo nadificador): “eu fui um ‘querer escrever este livro’, mas *nada*, sequer aquilo o que fui [este livro foi meu possível essencial], pode me obrigar a escrevê-lo”.¹²⁷⁰ O que é isso senão o *nada* que separa o sujeito daquilo o que ele projeta ser? Escolher um *possível* é, desde sua origem, colocar para si a possibilidade permanente de abandoná-lo: eis o sentido prático de uma liberdade que se exerce somente em situação. É

¹²⁶⁹ EN, p. 237.

na relação do sujeito com a complexa estrutura de exigências do mundo – o que configura uma relação de engajamento – que a dimensão universal das relações de utilidade (um complexo indicativo de utensílios) apresenta-se singularmente como criação (e intenção) dos *seus* possíveis e, por meio dessa singularidade, capta a liberdade também como *seu* possível: seja no presente ou no futuro, as escolhas que o sujeito faz de si (pelos *possíveis*) podem ser (re)afirmadas ou (re)negadas. Essa possibilidade de *suspensão* dá-se no plano da reflexão (“é preciso que eu me coloque sobre o plano da reflexão”)¹²⁷¹ em que todo o universo dos *possíveis*, das significações, das tematizações, é colocado em questão (*sursis*, suspensão, colocar entre parênteses, *ἐπιχώρη*) e revelar-se-á como necessário ou contingente na medida em que o sujeito agente lhe confere um sentido determinado.

O problema é que conferir um determinismo (causal, mecanicista, biológico) às coisas e aos *possíveis*, para não colocá-los em questão – e, conseqüentemente, nem o sujeito a si mesmo em questão –, representa um projeto inautêntico de si que visa um resguardar-se da intuição angustiante e desveladora da vida, isto é, uma intuição que coloca o homem como o único que pode conferir às coisas (ao mundo, aos *possíveis*, ao desejado) o seu caráter de exigência (como algo significado, dotado de valor e de sentido condicionando a ação por meio de suas escolhas e engajamentos). É a essa responsabilidade cotidiana diante do mundo e das escolhas que Sartre chama de *angústia ética*: “Há angústia ética quando eu me considero em minha relação original com os valores.”¹²⁷² A questão fundamental aqui é a de conscientizar-se de que nenhum fundamento dar-se-á por uma natureza ideal (não há subjetividade que seja a *potência* de um valor como *ato*), pois o processo de personalização não se realiza por um movimento contemplativo (com a finalidade de atingir uma natureza ideal do Ser), mas por um perpétuo desvelar-se que é liberdade – e jamais conseguindo estabelecer uma justificativa segura para sua existência. Afinal os valores revelam a liberdade (o perpétuo movimento de “colocar em questão”), pois “trata-se de construir a realidade humana como um ser que é aquilo o que não é e que não é aquilo o que é”.¹²⁷³

Há, em um primeiro momento, a relação imediata com o mundo (com suas exigências, com o complexo indicativo de utensílios) pela qual o sujeito nele se engaja, ou melhor, há a produção de um vínculo com uma realidade absolutamente institucionalizada,

¹²⁷⁰ EN, p. 72.

¹²⁷¹ EN, p. 72.

¹²⁷² EN, p. 73.

¹²⁷³ EN, p. 93.

padronizada, normatizada – portanto, o engajar-se, de algum modo, com um mundo povoado de exigências em meio a uma diversidade de projetos em vias de realização (“minha obediência a uma multidão de tabus que é real, revela-me esses tabus como existentes de fato”)¹²⁷⁴. Os valores, por consequência, não são assumidos (subjetivados) por contemplação, mas pela relação prática com o mundo humanizado e pela multiplicidade de exigências reais desta realidade significada historicamente. A relação com o mundo do imediato se dá, como ressalta Sartre, pela consciência irrefletida, posto que ser-no-mundo é estar imediatamente, desde o nascimento, *em situação* e é surgindo neste contexto que o indivíduo se produz e se conhece a partir de seus empreendimentos: “ele *surge* no meio de seus empreendimentos e se conhece primeiramente na medida em que neles se reflete”.¹²⁷⁵ É nesse sentido que os valores e os significados (universalizados) encontram sentido (e são singularizados) a partir de um “projeto de si” ou de uma “escolha de si no mundo” do sujeito.

É por este “projeto de si” que o indivíduo se lança no mundo para tentar realizar o *ser* que projeta para si, posicionando valores, exigências e uma visão de mundo com sentidos e significações abstratas que refletem *seus* empreendimentos concretos: visar o mundo é ir além do próprio mundo. Existe toda uma estrutura concreta da vida social (burocracia, normas, regras, leis, instituições) que pode salvaguardar o indivíduo da angústia ética – na maioria das vezes, o homem foge da angústia pela má-fé e isso pela própria estrutura do campo social. Porém, só há empreendimento (projeto) por um movimento de lançar-se a si no futuro pela totalidade de suas escolhas, de suas ações, desvelando-se (apreensão e conhecimento de si) pelos valores projetados que iluminam seus atos e engajamentos a partir de *suas* exigências (é a própria materialidade do mundo humanizado, trabalhado e modificado pelas mãos humanas; é o despertador que toca, obrigando-o a se levantar para ir trabalhar, é a preocupação de não chegar atrasado ao trabalho para cumprir com as suas obrigações e para desvelar-se como alguém responsável e eficiente, etc.).

As representações coletivas tornam-se valores e as ideias fazem-se *coisa* na medida em que a matéria é humanizada (trabalhada, significada, dotada de valor e sentido pela *praxis* humana), em que a “ideia é assimilada pelas consciências (elemento de

¹²⁷⁴ EN, p. 73.

¹²⁷⁵ EN, p. 74.

unificação)¹²⁷⁶ e a dimensão material torna-se, ao mesmo tempo, “orgânica e espiritual”.¹²⁷⁷ Encontra-se aqui o grande perigo de subordinar a subjetividade ao material (mecanicismo materialista), em outros termos, de defender que “a subjetividade do experimentador deve ser eliminada com urgência para deixar as associações empíricas e os laços lógicos se desenvolverem como um pedaço da matéria regido por suas próprias leis com exterioridade”¹²⁷⁸, reduzindo o homem às “concreções singulares da materialidade [:] o saber surge quando o determinismo psicológico se encontra [...] amparando a necessidade lógica”¹²⁷⁹ – um produto rigoroso das leis da natureza.

“Assim, o objetivo torna-se paixão subjetiva”¹²⁸⁰ e a significação coletiva da dimensão sócio-material constitui-se como um *estado* do mundo, fazendo do homem um *inessencial* diante da (aparente) substancialização de um futuro (considerado *essencial*): eis o perigo de fundamentar o mundo do imediato em uma essência precedendo a existência e a necessidade de realizar uma síntese entre o *dever-ser* e o *valor* fora da subjetividade criadora. Há aqui um fundamento ontológico de apropriação da materialidade do mundo, ou melhor, da dimensão do corpo vivenciado como *paixão* e representando a tentativa da consciência que “existe seu corpo” em fazer-se existir como em-si: “pelo corpo e pela complacência ao corpo, o para-si procura recuperar a totalidade do não-consciente, isto é, todo o universo enquanto conjunto de *coisas* materiais.”¹²⁸¹ Correr-se-ia o risco, com isso, de encontrar a “justificativa” da vida pela total supressão da facticidade e da contingência, de modo que a “subjetividade da ideia” converter-se-ia na “objetividade da coisa”: o mundo humanizado encontrar-se-ia marcado por uma (aparente) *carapaça coisista* que condicionaria as subjetividades. No caso, toda forma de *saber* dar-se-ia como um

sistema material determinado por causas externas – [fazendo-se necessário] abandonar o espírito à sua pura materialidade e às forças físicas que produzirão nele, mecânica e previsivelmente, o saber, isto é, a matéria universal se afirmando por si mesma [“ou seja, o determinismo cósmico se afirmando por si mesmo em sua universalidade com o desaparecimento de toda singularidade”].¹²⁸²

¹²⁷⁶ CM, p. 30.

¹²⁷⁷ CM, p. 35.

¹²⁷⁸ IF, I [1971], p. 268.

¹²⁷⁹ IF, I [1971], p. 267.

¹²⁸⁰ CM, p. 50.

¹²⁸¹ EN, p. 501.

Ora, este objeto constituído em valor (ideia-objeto) surgiria pela mediação do *desejo*, pois “meu desejo o constitui em bem social porque *meu* desejo é a expressão concreta do desejo da Totalidade”¹²⁸³. Por exemplo, a ideologia burguesa da segunda metade do século XIX institui relações na forma de “*exigência* de classe” que, enquanto forma de dever-ser, apresenta-se como *ἔξις* (mistificação objetiva, costumes, hábitos, moral, esquema diretor de saberes, comportamento de classe, cultura) e essa *ἔξις* é a “*distinção*” convertida em espírito objetivo de classe, na essência do homem e exteriorizando-se em atitude pública.¹²⁸⁴ Um conjunto de determinações culturais – como no caso da “*distinção*”, dos “*rituais*” da conduta burguesa –, por consequência, tem uma história e remete a um processo de aculturação das condutas. “Em toda coletividade, os indivíduos têm em comum uma certa representação da pessoa humana que nasce das instituições, dos costumes e da história e que define o que eles são por aquilo que devem ser, e aquilo que devem ser por aquilo que são.”¹²⁸⁵ Um “*caráter*”, no caso, remete a uma *estrutura socializada do Ego* – a “*personalidade francesa*”, o “*sangue latino*”, a “*frialdade alemã*”: é o “*personagem humano*” ou o “*homem-médio*”.¹²⁸⁶

Trata-se, portanto, de inserir o indivíduo em um sistema específico do mundo, em um campo homogêneo de significações e de práticas segundo uma tábua de valores comuns, o que Sartre chama de “*cooptação de classe*” por um reconhecimento permanente do grupo.¹²⁸⁷ Em outras palavras, há todo um “*sistema de fins*” (campo social ou campo prático, pleno de atos sem autor e de construções sem construtor)¹²⁸⁸ em que as ações, as atividades e os próprios fins (singulares) são condicionados e “*cada grupo realiza pela sua conduta certa revelação do outro; cada um deles é sujeito na medida em que realiza sua ação, e objeto na medida em que sofre a ação do outro*”¹²⁸⁹ – o que pode se converter em uma ditadura do Outro, da cultura (representação pública), a uma “*pura exterioridade*” ou em um ritual tirânico sobre o corpo padronizado e idealizado (espartilhos, colarinho engomado, colete, cartola, etc.).

Enfim, fala-se aqui de práticas singulares em conformidade serial com esquemas pré-fabricados e destinados a fundar, pela qualidade homogênea de seus membros, a

¹²⁸² IF, I [1971], pp. 268 e 270.

¹²⁸³ CM, p. 122.

¹²⁸⁴ Cf. IF, III [1972], pp. 245 e 252.

¹²⁸⁵ IF, II [1971], p. 811.

¹²⁸⁶ Cf. IF, II [1971], pp. 811-814.

¹²⁸⁷ Cf. CRD, p. 717.

¹²⁸⁸ Cf. QM, p. 102.

especificidade de uma classe. Este exemplo, pode-se dizer, é uma maneira de mostrar que a *distinção* é tanto *praxis* individual quanto alienação e que, como tal (reprodução dos padrões estabelecidos pelo grupo), configura-se como ponto de partida da criação: a *distinção* é, ao mesmo tempo, *praxis* individual e serialidade (*ἔξις* e *praxis* juntas) – uma *praxis* individual que se aliena à serialidade (“todo grupo é, necessariamente, penetrado de serialidade”)¹²⁹⁰. E inversamente, a “distinção” é uma atualização do serial por uma invenção singular de cada indivíduo.¹²⁹¹ Poder-se-ia dizer, portanto, que haveria a dimensão de um desejo singularizado que daria corporeidade a um desejo coletivizado e este, por sua vez, condicionaria o desejo singularizado: pela própria força das coisas, a ideia torna-se transcendência-transcendida (objeto).

Ora, a realização de uma ideia-objeto só é corporificada pela subjetividade, pois uma ideia coletiva somente ganha expressão mediatizada por um conjunto de *Erlebnis* (vivências singulares, vividos concretos) e na dimensão do desejo como interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade, isto é, por um desejo que é *meu* desejo (relação subjetiva e singular com o objeto desejado). O *desejo* é de uma singularidade que, embora reivindique uma Totalidade (projeto fundamental de realizar o em-si), jamais deixará de ser uma *totalidade destotalizada* – “o pensamento sartriano do desejo é indissociável da destotalização que é a existência.”¹²⁹² Como afirma Sartre, “A análise da sociedade [...] é um fenômeno imediatamente dedutível de considerações ontológicas acerca da Totalidade destotalizada”¹²⁹³ e, por sua vez, “toda comunidade real é totalização ou, se preferirmos, totalidade em destotalização perpétua [:] o ato totalizante, enquanto realizado por cada um, é *ao mesmo tempo* o fato essencial da destotalização.”¹²⁹⁴

O coletivizado (pluralidade de consciências) remete a uma instituição de padrões que constitui a sociedade como tal, bem como a uma pluralidade de desejos-de-ser (condição ontológica da existência) que se concretiza numa perspectiva histórica e antropológica da vida: a produção de si se dá em sociedade. Essa concretude da condição humana (dimensão

¹²⁸⁹ QM, p. 83.

¹²⁹⁰ IF, III [1972], p. 54. Sartre distingue dois tipos de imperativos, a saber, o imperativo ligado a serialidade e o imperativo da liberdade (Cf. IF, III [1972], p. 54).

¹²⁹¹ Cf. CRD, pp. 718 e 721 (“o espírito objetivo de classe”).

¹²⁹² BOURGAULT, Jean. “On n’est pas impunément le fils de la belle Madame le Poittevin”: une lecture sartrienne du Complexe d’Oedipe. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^e année, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003, p. 100.

¹²⁹³ CM, p. 124.

¹²⁹⁴ CRD, p. 458.

histórica e antropológica), eis o que se quer ressaltar, tem um intransponível fundamento ontológico: o homem é *desejo de ser* (em-si-para-si) somente em relação e em um movimento de exteriorização-interiorização em um campo prático comum, em uma realidade socializada (consciência e mundo são dados em um só golpe). Embora o *desejo* exista e se manifeste unicamente em um campo prático socializado, o homem não pode nele se fundamentar para se realizar como um em em-si-para-si e nem nele se produzir como uma livre subjetividade fora deste âmbito social da existência.¹²⁹⁵ Não se pode jamais arrancar a dimensão do humano de tudo aquilo o que sustenta a sociedade e, sendo assim, trata-se sempre da questão de se resgatar a importância do *cogito* (da subjetividade) na produção da universalidade de um campo prático: “no homem, tudo é todo o homem”.¹²⁹⁶

Todo valor, todo dado, é um *vivido*, é uma *fisionomia*, em que o próprio corpo, suas expressões e manifestações dão-se como algo “intencional”, como uma adaptação do “interior ao exterior” e como uma “mobilização total do corpo”.¹²⁹⁷ Portanto, surgem do homem institucionalizado, em sociedade e situado pela mediação de técnicas, de estruturas sociais, econômicas, etc., qualidades, significados, estados e símbolos que permeiam o mundo (antropomorfizado) à luz das singularidades nele engajadas. “Não somos nada mais do que o resultado de nossa operação no mundo”¹²⁹⁸ através de uma coletividade que pode ser rompida a qualquer momento. Falar de valor é procurar um fundamento para as escolhas que o sujeito cria para si, mas procurar fundá-lo por um ideal fixo e imutável é, ao mesmo tempo, *desumanizá-lo*, deixar de compreendê-lo como sendo *do mundo* (e não fora dele ou da História) para, conseqüentemente, perder de vista o fato de que todo valor é sempre transcendente pela liberdade – o valor existe por ser sustentado pela liberdade que o projeta, portanto, ele é sempre *contingente*.

Não há como deixar de produzir valores, mas seu fundamento sempre estará “em suspenso”. Sendo assim, por mais que o sujeito se produza a partir de padrões de normalidade – interiorizando condutas padronizadas, experiências normatizadas e ações estabelecidas e confirmadas por disposições a serem seguidas – e se constitua “aparentemente” por uma *ἔξις* (compreendida como um Imperativo), sua existência será

¹²⁹⁵ Cf. CM, p. 124.

¹²⁹⁶ IF, I [1971], p.

¹²⁹⁷ IF, I [1971], p. 308.

¹²⁹⁸ CM, p. 127.

sempre um “*algo a mais*”¹²⁹⁹, isto é, terá uma dimensão injustificável e indeterminada de si (ele estará além de qualquer esquema *coisista* de uma *ἔξις* normatizada ou desenvolvida em relação ao padronizado). O *instituído* (Imperativo) poderá também revelar o outro lado do normativo, pois é a partir da ideia-objeto coletivizada que poderá se produzir a realidade do não-ser e do anti-valor – embora estes também possam fundamentar-se em *ἔξις* normatizada ou naturalizada.¹³⁰⁰

É neste contexto que se entenderá a luta e o esforço do homem contra as suas alienações, já que o estudo de Sartre é um convite a se pensar na estrutura imperativa da vida cotidiana e, mais especificamente, nas estruturas de um “imperativo de veracidade” que se impõem ao processo da construção da subjetividade. É, em outros termos, a norma (aparentemente incondicional) “constituindo as crianças até em suas pulsões como [...] simples prática repetitiva”¹³⁰¹, em que, juntamente com a estrutura familiar, coloca-se a ideologia de que é preciso agir conforme a norma estabelecida por “verdades institucionalizadas”. Gustave, por exemplo, nasce dentro de uma estrutura familiar e ideológica que, por consequência, a interioriza e a personifica, produzindo-se e manifestando-se como sendo a interiorização de sua condição objetiva (*tensão* “interioridade-exterioridade”): Gustave, “pulsão e obrigação ao mesmo tempo [é] passividade constituída, desde os primeiros meses, como passividade fundamental, a ponto de fazer dele uma criança *falada* em vez de falante, um fluxo de sínteses passivas”.¹³⁰²

Embora o “desejo” seja aculturado e integrado positivamente no mundo cultural à luz de uma espécie de “necessidade culpabilizada” ou “aculturada pela culpabilidade”¹³⁰³, é preciso compreender aqui o “normativo” como realidade *opaca*, pois o pensamento existe pela mediação de um livre projeto consciente (de uma consciência que é translucidez) que jamais se tornará ou se condensará em em-si (ainda que a singularidade *se faça* “destino” pelas determinações objetivas). Ontologicamente, o único limite que poder ser considerado pela consciência é a consciência de limites, ou seja, dos limites fazendo-se *possibilidades*: não há nada além de um sujeito que se descobre a si mesmo pelos seus projetos concretizando-os na materialidade do mundo. Pela mediação do projeto, o sujeito se desvela

¹²⁹⁹ Em CM, p. 317 Sartre se utiliza do termo “*en plus*” e em EN, p. 120 ele usa o termo “*de trop*”.

¹³⁰⁰ Cf. CM, p. 318.

¹³⁰¹ *Morale et Histoire*, p. 399.

¹³⁰² IF, I [1971], p. 353.

¹³⁰³ Cf. *Morale et Histoire*, p. 407.

a si como mundo (circuito da ipseidade), gerando e criando as condições de agir e superar o dado (a ênfase se dá mais no *fazer* do que no *ser*).

“Assim, minha atividade desvelante da Realidade, pela qual a verdade existe, conhece a todo o momento limites. Mas é preciso dizer que, desde o início, esses limites são os limites que *eu* me dou.”¹³⁰⁴ O sistema de valores de uma sociedade, ou o seu conjunto cultural, aparece como um *possível* ao homem na dimensão da liberdade, isto é, como pura *opacidade* e como uma direção da transcendência do sujeito que, por sua vez, escolhe *seus* fins a partir do conjunto concreto e *finito dos possíveis* da sociedade e do contexto histórico em que se encontra: toda escolha tem como ponto de partida uma “geografia concreta da liberdade”¹³⁰⁵ que orienta sua liberdade (a princípio, uma orientação dada pela exterioridade). “Ser finito, de fato, é escolher-se, isto é, fazer-se anunciar aquilo o que se é projetando-se em direção a um possível e excluindo-o dos outros. O próprio ato de liberdade é, portanto, assunção e criação da finitude.”¹³⁰⁶ É por esta *liberdade orientada* que a angústia ética dever se exercida.

A angústia pode revelar-se, por exemplo, pelo estranhamento do sujeito em relação às exigências do mundo, como uma espécie de *dúvida* da relação, antes segura, do comprometimento de um sujeito com um mundo apreendido como algo determinado por uma base pré-ontológica e pré-judicativa da realidade, isto é, como uma realidade fundamentada por uma “substancialização tranquilizadora e *coisista* dos valores”¹³⁰⁷, dos significados e dos sentidos atribuídos à exterioridade. Esse “estranhamento” pode ser exemplificado pela experiência de Roquentin ao verificar que a significação do mundo se dá como pura gratuidade (“Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio”)¹³⁰⁸ e ao vivenciar uma espécie de vertigem da liberdade em relação às coisas nomeadas à sua volta, no jardim público. Roquentin descobre que, embora o mundo ao seu redor seja nomeado e significado, “o essencial é a contingência”.¹³⁰⁹ Por outro lado, na presença desse mundo assegurado por valores, poder-se-ia dizer, “a-históricos”, o processo de subjetivação se produziria a partir de tais objetos (da realidade e da sociedade) substancializados em valores a serem reproduzidos ou subjetivados, fazendo do sujeito um mero reflexo do mundo

¹³⁰⁴ CM, p. 323.

¹³⁰⁵ CM, p. 342.

¹³⁰⁶ EN, p. 591.

¹³⁰⁷ EN, p. 74.

¹³⁰⁸ A náusea, p. 194.

(passividade, alienação, desumanização da realidade).

Contudo, na angústia ética, o homem se apreende como total liberdade e responsabilidade pelo o que faz de si e do mundo, sem que possa negligenciar o fato de que a realidade que o cerca é historicamente datada, situada, temporalizada e contextualizada – ele não nega, em nome da liberdade e da gratuidade, o “peso” do mundo, ao mesmo tempo em que não pode tirar de si a responsabilidade da construção do sentido do mundo. Mas há aqui um grande problema: como estabelecer uma produção autêntica de si por uma liberdade que é inalienável sem que se perca de vista os *determinismos* que a “orienta” (uma “liberdade orientada”¹³¹⁰)? Para Sartre, “não se deve crer que basta passar ao pleno reflexivo e visar seus possíveis longínquos ou imediatos para captar-se em *pura angústia*”.¹³¹¹ É preciso levar em consideração a relação que se estabelecerá entre a consciência reflexiva e a consciência refletida, ou seja, uma relação livre em que o sujeito que reflete pode, pelo próprio ato reflexivo, adotar condutas de fuga em relação à angústia (chegando até a “naturalizá-las” à luz de uma tendência inata ou mecânica à inautenticidade).

Ora, o ato reflexivo é uma estrutura da existência, é uma maneira pela qual a consciência se manifesta no mundo e isso na medida em que ela se exterioriza como uma operação prática que o existente opera sobre si mesmo (ou sobre a *coisa* intencionada). “Refletir” é visar o objeto (seja ele concreto ou abstrato) para produzi-lo (traduzi-lo, classificá-lo, hierarquizá-lo, nomeá-lo, tematizá-lo) na forma de “conceito”: ele se converte em “saber”. É estabelecida, desta forma, uma relação de objetividade da consciência com o mundo e dela consigo mesma, de maneira que, pela linguagem, (“na linguagem o homem designa-se enquanto é o objeto do homem”)¹³¹² o próprio homem torna-se “objeto de saber” (“*subjetivo* e objetivo são dois caracteres opostos e complementares do homem como objeto de saber”)¹³¹³: o homem, em suas diversas formas de existência, é o único meio de se chegar ao homem.

Para Sartre, a linguagem traduz os momentos de uma compreensão em ato, remetendo a uma prática reflexiva que, necessariamente, manifesta-se como uma operação

¹³⁰⁹ A náusea, p.193.

¹³¹⁰ CM, p. 28.

¹³¹¹ EN, p. 75.

¹³¹² QM, p. 106.

¹³¹³ QM, p. 106.

singular e, ao mesmo tempo, referenciada historicamente. Todo *saber* que se produz sobre o fenômeno humano trata do *reflexo* objetivo dessa totalidade aberta (portanto, *destotalizada*) que se nomeia *Homem*, desvelando conhecimentos, teorias, conceitos, valores e normas que *produzem* condutas e estruturam a vida em comunidade: “a estrutura faz o homem na medida em que a História – isto é, a *praxis*-processo – faz a História.”¹³¹⁴ Mesmo enquanto objeto de análise, o homem jamais poderá ser reduzido ao repouso ou à inércia, pois todo o esforço do indivíduo “para se ver pelos olhos de uma espécie estrangeira para descansar [...] do dever doloroso de ser sujeito”¹³¹⁵ está fadado ao fracasso.

Há um limite na operação reflexiva, pois, mesmo que o homem se converta em objeto de estudo, o fenômeno humano jamais terá um conteúdo estável e seguro que possa oferecer “verdades” fora da História, do mundo, das ações concretas e da situação: *interrogado* e *interrogador* são duas faces da mesma moeda e, por consequência, estão sujeitos às mesmas estruturas da existência. O sujeito, a partir do projeto de construção de si, coloca-se frente a frente dos fatos (do outro, dos dados, do mundo, de si mesmo) e de uma realidade coletivizada que pesa sobre ele (é a inevitável relação do indivíduo com o campo prático, com o seu entorno), de modo que essas estruturas de poder – sociais e políticas (produção de verdades, de discursos, de conhecimentos, de imperativos) – se façam *presença* diante dele para, só assim, adquirirem sentido, significado e valor e se manifestarem como condição inicial da *praxis*.

Embora se saiba que “a verdade é normativa”, que é “uma estrutura *de poder*” e que remete a um “*sistema relacional como ossatura*”¹³¹⁶, o sujeito, ao se posicionar em relação aos fatos – pela mediação das *representações* destes fatos –, ele não deverá se fazer um *inessencial*: “o homem é o ser cuja aparição faz com que um mundo exista e mesmo a imitação interior da exterioridade, mesmo a *alienação*, supõem a liberdade”.¹³¹⁷ Em outras palavras, a “ação se desenvolve a partir de um *poder comum* em direção a um *objetivo comum*; o momento fundamental que caracteriza a atualização do poder e a objetivação da *praxis* é o da livre prática individual.”¹³¹⁸ Em suma, não há “conteúdo estável e seguro” para a produção de um *Conhecimento* que possa engendrar um “*Saber regulador*” (absoluto,

¹³¹⁴ S, IX, p. 86.

¹³¹⁵ S, I, p. 266.

¹³¹⁶ Cf. CRD, p. 504.

¹³¹⁷ S, I, p. 308.

¹³¹⁸ CRD, p. 470.

universal, imutável, abstrato e separado do mundo, das coisas e da própria realidade concreta do vivido) para a realização da “Cidade dos Fins”, da “Cidade de Deus” e do homem “Virtuoso”, visando, enfim, à produção de uma singularidade que, no cerne de sua finitude, manifestaria a dimensão de um “sujeito-absoluto” e definido em interioridade por relação ao Universal – um “sistema concebido para perpetuar um monopólio do saber.”¹³¹⁹ Não se trata, por um lado, de dissolver o singular na objetividade (ou em um “saber objetivo”) e, por outro lado, nem de manifestar a sua irredutibilidade para lançá-lo “fora” do mundo ou dos “saberes pré-existentes” que estruturam a realidade. Afinal, o conhecimento não é só uma abstração de ideias, mas uma apreensão prática das coisas e uma mediação concreta com a realidade pela inserção da “consciência que existe seu corpo” no mundo à luz dos “conhecimentos” que estruturam a realidade.

Quando o conhecimento sobre a subjetividade se dá por conceitos que isolam a consciência do mundo, fazendo do homem o *resultado* das condições materiais de seu entorno ou das determinações fisiológicas da materialidade de seu corpo – reduzindo-o a uma determinação psicofisiológica (“fisiologia fiscalista”) ou a consequências de condições materiais independentes da subjetividade –, deve-se perguntar como compreender o fato de que a consciência, intencional e translúcida, se manifesta concretamente por sua relação com o mundo, uma relação de interdependência entre o Ego e o Mundo, em que a consciência se lança nas estruturas do real para que o *Eu* arranque do mundo todo seu conteúdo¹³²⁰ – constituindo-se o *cogito* em toda sua riqueza concreta.

Pretende-se, com isso, defender que o fenômeno humano deve ser traduzido por um conhecimento que seja, necessariamente, “situado no mundo”. É preciso partir do pressuposto de que “o conhecimento não é conhecimento de ideias, mas conhecimento prático *das coisas*”¹³²¹ – é o homem convertido em “coisa” enquanto objeto de conhecimento, perdendo-se e alienando-se no decorrer de sua inserção no mundo para poder recuperar-se em e pela própria ação no seio da relação consciência-mundo. O homem é, acima de tudo, “negatividade situada”¹³²², uma “negatividade desvelante” que constitui a “consciência *do* objeto” e a “consciência não tética (de) si”, desvelando-se como um

¹³¹⁹ S, IX, p. 131.

¹³²⁰ Cf. TE, p. 87.

¹³²¹ QM, p. 31.

¹³²² QM, p. 31.

momento da *praxis* e como pura relação com as coisas.¹³²³ É através desta díade insuperável (e à luz da tensão Ontologia-História) que o real não se dissolve na consciência e nem ela é absorvida pela materialidade do mundo – embora seja dele dependente para manifestar-se em toda sua riqueza concreta.

Ainda que o homem seja “organização e unidade prática de si” (criação, produção, processo), toda (re)organização (individual ou coletiva) nunca deixará “de *ser situada*, isto é – sejam quais forem seus instrumentos – de ser designada como um ponto de vista prático e como uma ancoragem definida pelo próprio mundo que ela pretende modificar.”¹³²⁴ Com isso, não se polariza nem a consciência e nem o mundo no processo da construção da subjetividade, já que a relação entre eles é dialética, isto é, dá-se por um movimento de “interiorização-exteriorização” do vivido concreto, um movimento de (re)reprodução, de superação (ultrapassagem) ou de eliminação do “fato passado” (do dado) para, no seio mesmo desse devir, renascer sem cessar. É nesse aspecto que se compreenderá que o ponto de partida da relação da “consciência” com a “coisa intencionada” dar-se-á a partir de condições historicamente determinadas (e “determinantes”), em e para além delas.

Em resumo, “a subjetividade não é nem tudo, nem nada; ela representa um momento do processo objetivo (aquele da interiorização da exterioridade) e esse momento se elimina sem cessar, para sem cessar renascer novamente.”¹³²⁵ Essa tensão “interioridade-exterioridade”, à luz da *praxis*, tem como pano de fundo uma “negatividade desvelante” (condição ontológica) que nada mais é do que a relação da consciência com o objeto sempre em “presença” (“presença a...”; recuo nadificador): é o vivido manifestando-se e constituindo-se como interiorização e exteriorização da estrutura do entorno, ou seja, como uma *praxis* que nega e conserva as determinações (e as contradições) de seu ser-no-meio-do-mundo-humanizado (condição histórica do homem concreto produzindo-se sob condicionamentos de base). Não é o homem “projeto” enquanto “intencionalidade” e “organização objetiva” do coeficiente de adversidade do mundo (utilização de meios reais) à luz da realização de um fim real?

Ora, o homem é presença absolutamente originária no mundo e é a partir dela que se pode falar de um *Dasein*. Há aqui dois níveis de reflexão que são indissociáveis, a saber, é

¹³²³ Cf. QM, p. 31.

¹³²⁴ CRD, p. 521.

¹³²⁵ QM, p. 31.

preciso considerar uma análise do homem no interior das estruturas da realidade humanizada (do mundo humano ou da realidade social – eis a antropologia histórica e estrutural procurando “definir” o homem concreto a partir de sua materialidade). Da mesma forma, deve-se refletir em torno dos “modos de *ser*” do fenômeno humano enquanto uma maneira do indivíduo (da “consciência que *existe* seu corpo”) se fazer “presença no mundo” (uma reflexão sobre os pressupostos ontológicos da existência, em que o ponto de partida deve ser o *cogito* – eis a importância da “ideologia existencial” defendida por Sartre em QM). Afinal, as noções (marxistas) utilizadas para “descrever nossa sociedade histórica – exploração, alienação, fetichização, reificação, et. – são precisamente as que, da forma mais imediata, remetem às estruturas existenciais.”¹³²⁶ Neste aspecto, “Necessidade, negatividade, superação, projeto, transcendência, formam uma totalidade sintética”.¹³²⁷

O sujeito, portanto, se constituirá como fundamento de si por uma subjetividade (livre e situada) que será processo de subjetivação por meio da relação dialética (*tensional*) com as determinações de seu entorno, mas sem se esquecer de que “o sentido do passado social está perpetuamente ‘em sursis’”¹³²⁸ e o “conjunto cultural [sistema de valores, cultura, bens], prático e vital, pelo fato de que foi criado pela liberdade, aparece a toda liberdade humana como suas possibilidades”.¹³²⁹ O homem é “angústia ética” e “luta perpétua” com as exigências do mundo e o processo da construção de um *si autêntico*, pode-se dizer, se realizará a partir das determinações gerais da história (que condicionam o indivíduo) e pela liberdade que envolve o processo de personalização (é a perpétua possibilidade de superar e transcender o *dado*). A autenticidade, neste aspecto, não é um fim absoluto ou um valor em-si (fixado, *a priori*), ao contrário, ela exige do sujeito agente um trabalho permanente e um esforço subjetivo (e intersubjetivo) enquanto exercício de esclarecimento ontológico: “é a recusa da fuga e a vontade do retorno a si.”¹³³⁰

O sujeito, ao se lançar no mundo (posturas morais, políticas, corporeidade), constitui seu ser-no-mundo em situação (material, social, histórica) e ele será o produto e o produtor do seu contexto e da sua história, do mesmo modo que “o próprio historiador é *histórico*, ou seja, ele se historializa ao iluminar a ‘História’ à luz de seus projetos e dos projetos de sua

¹³²⁶ QM, p. 107.

¹³²⁷ QM, p. 107.

¹³²⁸ EN, p. 546.

¹³²⁹ CM, p. 342.

¹³³⁰ S, IX, p. 158.

sociedade.”¹³³¹ O “saber” é situação, ele orienta liberdades e institui um campo prático na sociedade, mas o saber não é absoluto, não existe fora do mundo, da realidade sócio-material ou da História. O pensamento se perde, se recupera e se aliena sem jamais se desvincular da ação. Ora, o para-si é uma “consciência que *existe* seu corpo”, ele é este centro de referência sensível em incessante relação com a exterioridade, condenado, de alguma forma, a se inserir no mundo e a agir diante das “exigências da vida” pela mediação das estruturas de seu entorno.

Neste sentido, o *saber* não pode dar conta deste obscuro e inflexível *movimento* pelo qual determinações esparsas são elevadas até o ser e reunidas em uma tensão que lhes confere, não uma significação, mas um sentido sintético: é que a estrutura ontológica da subjetividade escapa na medida em que o ser subjetivo está [...] em questão em seu ser, na medida em que sempre está sob o modo de ter de ser o seu ser [sem jamais poder sê-lo: é a contingência original instituindo a necessidade].¹³³²

É o momento em que a subjetividade se converte em objetividade (subjetividade objetivada), mas não podendo converter-se em objeto de saber como uma coisa entre outras coisas no mundo. O homem, inserido na temporalidade objetiva da História, do campo social e cultural, se produz a partir de condições iniciais já dadas, isto é, mergulhado na “totalização que *nos* totaliza”, mas como “livre espontaneidade prática como a *praxis* totalizante que somos”: trata-se de pensar na “indissolúvel ligação da necessidade e da liberdade” à luz de uma “lógica da ação criadora, isto é, [...] como lógica da liberdade.”¹³³³

Sendo assim, falar em “fenômeno humano” ou em “fato humano” não remete à exteriorização de um universo natural inerente a toda humanidade (a objetivação de uma “Natureza Humana”, seja como manifestação do espírito ou dimensão biológica), ao contrário, trata-se de um “conteúdo” real do existente (a objetivação da subjetividade) na medida em que é vivido e experienciado enquanto “interiorização da exterioridade” e “exteriorização da interioridade”: o homem se reconhece e se perde perpetuamente em um mundo iluminado pelo seu *projeto existencial* em e a partir de uma determinada situação (há um “conteúdo” existencial empiricamente observável deste existente que está condenado a, de alguma maneira, fazer-se *presença* diante das “exigências da vida”). “Meu

¹³³¹ EN, p. 546.

¹³³² S, IX, p. 158.

¹³³³ Na sequência, estas citações encontram-se na CRD, pp. 156 e 157.

ser é, de fato, opção temporalizante e, portanto, sofrida; mas o caráter deste ser sofrido é sê-lo *em liberdade*, portanto, ter que prosseguir a opção.”¹³³⁴ A apreensão de si passa pela dimensão da compreensão de si, do outro e pela *praxis*, bem como pela materialidade da situação (sócio-materialidade, História). O “conhecimento de si”, necessariamente, dá-se como um perpétuo jogo entre o “não-saber” e o “saber” (como angústia ética diante do dever-ser), revelando a própria ambiguidade da condição humana – afinal, o “dever-objeto” vem ao homem pelo homem.

7. O sujeito e a materialidade de sua condição na constituição do *Ego*: a “duração psíquica” na relação com o “mundo antropomorfizado”

O ponto de partida deste item traz uma reflexão em torno do homem enquanto “totalidade”, isto é, na materialidade de sua condição e isso com a finalidade de se negar qualquer inércia ou passividade na constituição das estruturas da vida psíquica – o que equivaleria introduzir o determinismo na temporalidade do para-si em detrimento da “nadificação original” que estrutura a sua existência. É neste contexto que o *Ego* poderá surgir como uma tentativa do sujeito evitar a (angustiante) experiência da “evidência da liberdade” que sustenta a relação da consciência com os objetos já constituídos de um entorno – em suma, é o estudo que se fará acerca de um “Eu *a priori*” e histórico enquanto totalidade em perpétuo inacabamento no seio mesmo de um “conhecimento de si”. Este “inacabamento”, por sua vez, revelará um ser-no-meio-do-mundo iluminado pela “dúvida” (conduta, ato, reflexão), ao mesmo tempo em que ele se manifesta como *historicidade* e perpétuo transcender nadificador. Por fim, verificar-se-á de que modo a “duração psíquica” (real) em relação com o mundo antropomorfizado recoloca o homem no centro de todas as coisas (é a própria relação “consciência-mundo” à luz da problemática do “ato reflexivo”, da “reflexão pura” e da “reflexão impura”).

Ra perspectiva da “ideologia existencialista” é preciso considerar “o homem em sua totalidade, isto é, a partir da materialidade de sua condição.”¹³³⁵ Como o existente jamais se converterá em objeto de um Saber absoluto, pode-se compreender que todo tipo

¹³³⁴ S, IX, p. 187.

¹³³⁵ QM, p 107.

de concepção teórica determinista (como em um determinismo psicológico, mecânico ou histórico) se manifesta como uma espécie de “conduta de fuga”. O sujeito, segundo este modelo teórico-prático-determinista, constituir-se-á por forças antagônicas presentes *na* consciência (ou em estruturas pré-conscientes e inconscientes), de modo que não haja espaço para a dimensão da *contingência*, do recuo nadificador, da liberdade, das escolhas e do próprio *nada* que envolve as estruturas da *vida anímica* – elevando-as à dimensão da (a)temporalidade, de forma que o passado-presente-futuro sustentar-se-ão por vínculos que nada mais seriam do que o resultado de uma *natureza* ou de uma estrutura da vida psíquica fora da relação com o mundo externo, produzindo atos e, por consequência, inserindo a inércia e a passividade na vida mental. Ao se estabelecer esta estrutura psíquica na realidade humana, encontra o homem as desculpas que buscava para negar a sua transcendência e, de um só golpe, salvar-se da angústia ética em nome de uma *essência* tranquilizadora (o que revelaria um determinismo biológico, materialista ou histórico, problematizando a relação da consciência translúcida e da temporalidade original com o mundo externo, com o dado). Neste aspecto, o homem deverá ser o que é e não ser o que não é, o que significaria “reintroduzir em nós a positividade absoluta do ser-em-si”.¹³³⁶

A fuga diante da *angústia* – e não somente fuga diante do futuro – é também uma tentativa do sujeito de se preservar da ameaça do passado. Fazer do “já vivido” uma condição determinante, leva o indivíduo a fugir de sua própria transcendência (ele quer a fixidez de uma *essência*, de um passado inalterável e intransponível). Assumir-se como essência, como o *ser* do em-si, é recusar que o processo de personalização é construção histórica de uma “essência” historicamente produzida pela *praxis* do sujeito agente e isso jamais pela contemplação de verdades (ou de estruturas, sejam elas quais forem) fora do devir. Ora, a “essência” – posto que o sujeito nasça em uma cultura, numa família, em condições sociais, políticas e econômicas já estruturadas por uma geração – dar-se-á como o ponto de partida de um *possível* singularizado e não como um *a priori* independente do ato livre, portanto, ela se estrutura como algo intencionado, posicionado – é uma espécie de “essência imediata” que, enquanto ser lançado no mundo, terá de mediatizar por suas escolhas (ele age a partir do mundo e das “essências” que pesam sobre ele).

Assim, não se trata de apreender o Eu como uma entidade ou um conteúdo *na* consciência, fazendo-se da liberdade uma aventura ilusória e metafísica. O sujeito, vivido

¹³³⁶ EN, p. 75.

concreto, não pode se tornar a sombra de um Ego habitando a consciência (no caso, opaca, não mais translúcida e apenas uma parte do processo de personalização). Este Eu, origem dos atos à luz da “*pessoa constituída*”, remete a estruturas tranquilizadoras contra os perigos da angústia. Sartre exemplifica tais estruturas através da sua leitura de Bergson:

Bergson satisfaz expressamente ao conceber sua teoria do Eu profundo, que perdura e se organiza, é constantemente contemporâneo da consciência que dele tenho e não pode ser transcendido por esta, que se encontra na origem de nossos atos – não como um poder cataclísmico, mas como um pai engendra seus filhos, de modo que o ato, sem fluir da essência como uma consequência rigorosa, sem ser previsível sequer, com ela mantém uma relação tranquilizadora [...]. Assim, por uma projeção da liberdade – que apreendemos em nós mesmos – em um objeto psíquico que é o Eu, Bergson contribuiu para mascarar nossa angústia, mas somente à custa da própria consciência.¹³³⁷

Falar dessa liberdade, para Sartre, é o mesmo que falar da liberdade de Outro (alienação, cristalização de si).

Todavia, mesmo o determinismo e suas estruturas de fuga reflexiva contra a angústia não se dão por uma intuição reflexiva, pois esta revela que não há nada que substitua a evidência da liberdade e é por este motivo que Sartre as considera como estruturas de *crença* de fuga. Existir é revelar-se como causa primeira de seus estados, de seus atos e de seus comportamentos, é desvelar-se como projeto existencial e como compreensão de si por meio do mundo, de seu entorno, dos “possíveis singularizados” e como projeção de uma “imagem de si possível” concretizando-se no fim posicionado pelo projeto, isto é, lá, no futuro e separado do sujeito por um *nada de ser*: sendo *projeto*, o sujeito é causa primeira de *seu* possível. Esta causa primeira é a expressão da liberdade (ser livre) em um mundo humanizado e entre uma diversidade de consciências, fazendo com que o sujeito se atente para a existência de todo um universo de “outros possíveis” que podem contradizer o *seu* possível (o malogro faz parte das estruturas de seu ser-no-meio-do-mundo). Essa diversidade de “possibilidades” está aí, cercando o sujeito por todos os lados, ameaçando-o constantemente – são “possíveis *viventes*, isto é, *dotados da possibilidade de serem meus próprios possíveis*”.¹³³⁸

A angústia, no caso, pode também ser compreendida como a captação do *possível* do

¹³³⁷ EN, p. 77.

¹³³⁸ EN, p. 76.

sujeito considerando outros possíveis que podem lhe ser contraditórios. Estes “possíveis contraditórios” ao *seu* possível singularizado e intencionado não são indiferentes ao sujeito, mas configuram-se como possibilidades reais e, em última análise, todos eles sustentam-se pela liberdade nadificadora do para-si. Apreender-se por um Eu constituído (objeto, coisa, substância, entidade) é poder evitar a intuição reflexiva da “evidência da liberdade”: a nadificação original é condição da realidade humana (embora, por outro lado, há uma tendência do existente em se refugiar na crença por um determinismo frente a uma liberdade que pesa sobre ele – é o produzir-se à luz de uma desculpa qualquer). Fugir do peso e da responsabilidade da produção de si (da imagem de si, do conhecimento de si, da apreensão de si e da prática de si) é procurar captar-se como um *fora* para fundamentar-se pelo *olhar* do outro ou pela substancialização do mundo (é a fuga como possibilidade de apreender-se como *coisa* ou como *Outro* para si mesmo). Existir é estar em sociedade, mergulhado em *situação* (História, Cultura, Economia, Padrões, Valores) e em um entorno construído (significado e dotado de sentido) e “destinado a mascarar a angústia, verdadeiro ‘dado imediato’ de nossa liberdade.”¹³³⁹

Todo existente, inserido nas estruturas da realidade como ser-no-meio-do-mundo, exerce sua liberdade a partir de seu entorno e este, enquanto tal, lhe apresenta uma diversidade de *possíveis*. No caso, todo *possível* é sustentado por uma liberdade nadificadora, revelando a relação entre a consciência e objetos já constituídos por uma pluralidade de outras consciências (sociedade, cultura, costumes, tradição, campo prático, etc.). Contudo, há aqui um problema: os objetos já constituídos (significados, valorados) por outras consciências poderiam mascarar a nadificação original que constitui a subjetividade. Na presença deste mundo (concretamente) constituído, por exemplo, a pessoa poderia refugiar-se na crença de um determinismo da qual não faria parte, isto é, ela apreender-se-ia como *coisa* (reprodução, passividade, inessencialidade) para si mesma – o mundo seria tão previamente constituído que ela se lançaria no fluxo da vida também como processo de determinação e encadeamento causal dos fatos – como no caso de Genet, que se faz *coisa passiva* como o desdobramento de sua escolha original ao problema do (dever) ser.

Mas é pelo homem que as *negatividades* (*négativités*) vêm ao mundo e como é pelo mundo que o homem se produz, ele também pode tomar atitudes negativas diante de si (“negação de si”). Ora, existir é estar engajado no circuito da ipseidade, é estar

¹³³⁹ EN, p. 78.

perpetuamente em perigo no mundo (é “o ser-em-questão do homem – isto é, seu ser-em-perigo no mundo e na sociedade”)¹³⁴⁰ e, conseqüentemente, em sua própria historicidade, revelando-se como totalidade inacabada na busca de sua essência: se o mundo está em suspenso no *nada* e o *Dasein* realiza a contingência do mundo¹³⁴¹, todo *possível*, bem como todo valor, se fará *presença-ausência*¹³⁴², pois o homem sempre estará separado de sua essência por um *nada*¹³⁴³. Existir em situação é estar constantemente deparando-se (ou engajando-se) com uma compreensão pré-judicativa de uma imagem de si, de uma determinada essência (é o *eu* como um conteúdo *a priori* e histórico).¹³⁴⁴

É aqui que o sujeito arrisca-se em degradar-se em uma consciência inessencial na presença da essencialidade do mundo; neste caso, o sujeito, no processo de construção de si, deixaria (aparentemente) de estar separado de sua essência pelo *nada* de ser. Essa tentativa de fundamentação determinante de si está fadada ao fracasso, porque o mundo é permeado pelas *négatités*, de modo que o homem sempre estará “em aberto” pela possibilidade permanente de colocar em questão seus fins, suas significações (objetivas) e suas possibilidades essenciais que, por sua vez, justificariam suas ações e suas escalas de valores. Este risco de degradar-se se dá pelo próprio ato reflexivo enquanto um modo pelo qual o sujeito pode realizar um movimento de retorno a si – ele se lança fora de si para interiorizar-se em seu ser – para aprender-se como algo dado. Portanto, “A motivação da reflexão consiste em uma dupla tentativa simultânea de objetivação e de interiorização”¹³⁴⁵, um movimento no qual o existente se esforça para ser seu próprio fundamento e para asilar-se em sua própria interioridade pela busca de uma identidade (*ser o que é e não ser o que não é*).

Todo o movimento de “arrancar-se de si” para “retornar a si” faz aparecer o “*nada reflexivo*”¹³⁴⁶, revelando um sujeito que se esforça por ser seu próprio fundamento ao “sair de si” (movimento de objetivação) para recobrar a si, no movimento mesmo de fuga de si, em interioridade (movimento de interiorização). Há, portanto, um *distanciamento* entre o sujeito e a “imagem de si objetificada”, imagem esta que – enquanto em-si – é retomada e

¹³⁴⁰ IF, III [1972], p. 224.

¹³⁴¹ Cf. EN, p. 52.

¹³⁴² Cf. EN, p. 140.

¹³⁴³ Cf. EN, p. 70.

¹³⁴⁴ Cf. EN, p. 70.

¹³⁴⁵ EN, p. 189.

¹³⁴⁶ EN, p. 189.

nadificada pela própria estrutura (ontológica) do para-si (que é *presença* a si, sem identidade ou coincidência entre o para-si que é *tendo sido* e o si que deseja fundamentar). Afinal, “O ser que almeja encontrar fundamento no ser não consegue ser mais do que fundamento de seu próprio nada.”¹³⁴⁷ Entre o si e o si mesmo (projetado) há uma unidade, mas também uma absoluta *distância*: o para-si é ele mesmo ao modo de não sê-lo – por exemplo, afirmar X é simultaneamente negar que se é X. É o próprio sujeito que deve recuperar o ser que se perde, isto é, o ser que *projeta ser*, sendo ele mesmo esse movimento de recuperação e fuga de si (a estabilidade é uma quimera). Eis o ato de reflexão em três aspectos indissociáveis: 1) a reflexão como (re)conhecimento, 2) dotada de um caráter posicional e 3) afirmando a consciência refletida. Todavia, é preciso manter a premissa de que o “Conhecer é *fazer-se outro*”.¹³⁴⁸

Conhecer é também estabelecer uma relação de *apropriação* com o objeto: “O *conhecer* é uma das formas que pode ser assumida pelo *ter*”.¹³⁴⁹ Ora, o “conhecimento de si” é o mesmo que atribuir uma realidade a si mesmo na medida em que viver é pertencer ao mundo – o conhecimento de si se dá em e a partir da realidade estruturada do entorno, é se conhecer e se apropriar de si mesmo a partir da posição (da escolha) assumida no mundo: trata-se da incontornável opacidade de seu ser-no-meio-do-mundo. Neste contexto, no “espírito de seriedade” o indivíduo procura arrancar de si a gratuidade e a angustiante responsabilidade da produção de si para assumir uma temporalidade psíquica com a mesma opacidade do mundo – mais especificamente, do mundo social (*status quo*, papel social, caráter, natureza humana), portanto, uma apreensão *coisista* (fixista) de si em detrimento de uma opacidade historicizada (devir, totalidade destotalizada) à luz de uma antropologia estrutural e histórica. O processo da construção de si, por consequência, deixa de ser “produção histórica” (historicidade do para-si) para converter-se na aparente passividade a-histórica de condições determinantes (idealismo, psicologismo, determinismo, espírito de seriedade – enfim, o homem como consequência).

No fundo, “o desejo de cada um de nós é de existir *com sua consciência inteira* ao modo de ser da coisa. Ser absolutamente consciência e ao mesmo tempo absolutamente pedra”¹³⁵⁰: é procurar dar “a si próprio o tipo de existência do rochedo, a consistência, a

¹³⁴⁷ EN, p. 189.

¹³⁴⁸ EN, p. 190.

¹³⁴⁹ EN, p. 626.

¹³⁵⁰ S, I, p. 265.

inércia, a opacidade do ser-no-meio-do-mundo.”¹³⁵¹ Mas é exatamente pelas estruturas do campo prático (social) e pelos “rituais” da vida em sociedade que a pessoa procura alcançar a si mesma como *ser* (o ser que está perpetuamente em questão em seu ser). Conhecer, portanto, é também estabelecer planos de referência, hipóteses, conceitos, hierarquias e princípios, é seguir uma determinada ordem e relacionar-se com outras verdades o que, por sua vez, envolve o ato reflexivo. Para Sartre, a reflexão é *reconhecimento* – muito mais do que conhecimento –, pois “implica uma compreensão pré-reflexiva do que ela quer recuperar como motivação original da recuperação”.¹³⁵² A reflexão revela o refletido, não como algo simplesmente dado, mas como algo *posicionado* e desvelado: o refletido se dá como o ser que se deve ser.

Neste aspecto, o reflexivo remete a uma totalidade do refletido, a uma totalidade que ele é ao modo de não sê-lo e, sendo assim, o refletido é seu passado e seu futuro. Portanto, o *cogito* (como ato reflexivo), como defende Sartre, não poderia se limitar ao instante infinitesimal – uma vez que *pensar* (ato) é engajar o passado visando o futuro (pré-esboço). É assim que o “*eu penso* (duvido), *logo existo*” na perspectiva sartriana não limitará a *dúvida* ao instante em que se duvida, mas a fará aparecer “sobre o fundo de uma compreensão pré-ontológica do *conhecer* e de exigências concernentes à verdade”¹³⁵³: a *dúvida* é sempre *situada*.

Se a *dúvida* pressupõe uma compreensão pré-ontológica do *conhecer* e este traz consigo uma série de exigências em torno do conceito de *verdade*, serão estas mesmas exigências que permitirão à *dúvida* encontrar um campo de significação e uma finalidade: a *dúvida*, situada (engajada), também situa (e engaja) o ser-no-mundo. O ato de conhecer, sempre remetendo a um *objeto* do conhecimento, pressupõe a condição de *duvidar* (negar, superar) e, enquanto tal, faz da *transcendência* uma possibilidade sempre presente ao sujeito que duvida. Poder-se-á dizer que o ato de duvidar se dá por um existente que se coloca na presença de si mesmo *no futuro* (visando determinados fins – ou objetivos – e a cessação da *dúvida*) e *no passado* (que traz as motivações e as fases constituintes da *dúvida*), bem como por um existente que se coloca fora de si no mundo fazendo-se *presença* ao objeto do qual duvida. A *dúvida*, eis a tese de Sartre, é uma conduta que representa um

¹³⁵¹ EN, p. 626.

¹³⁵² EN, p. 191.

¹³⁵³ EN, p. 191.

dos modos pelo qual o ser-no-meio-do-mundo se manifesta.¹³⁵⁴

Enquanto tal, o sujeito se manifesta pela mediação de suas ações (por uma prática de si) e pela dimensão do conhecimento (por uma apreensão de si), mas enquanto um conhecimento “provável” acerca de si. O manifestar-se existencialmente no mundo (pela prática e pelo conhecimento de si) dá-se como “probabilidade” porque a *instantaneidade* pela qual o sujeito se exterioriza (o seu “ser-no-instante”) refere-se, pelas próprias condições do ato reflexivo, à totalidade da realidade humana, a saber, a um passado, a um presente, a um futuro e à *presença* ao objeto. Sendo assim, “a reflexão é o para-si como totalidade em perpétuo inacabamento.”¹³⁵⁵ Na reflexão a temporalidade aparece como *duração psíquica*, uma temporalização que se dá como totalidade inacabada, portanto, como recusa do instante.¹³⁵⁶ O para-si, ao se temporalizar, terá na reflexão um modo de ser diaspórico da temporalidade, afinal, ela “é” o passado e o futuro do refletidor. O conhecimento de si e a prática de si terão como fundamento, necessariamente, as *possibilidades* que o refletidor é. O sujeito “é” seus *possíveis*, ele “é” o conjunto das possibilidades que o reflexivo “tem de ser” enquanto reflexivo – do mesmo modo que ele “se faz ser” o passado que *era* (um passado reflexivo).

É importante perceber que, desta forma,

o para-si que se faz existir à maneira do desdobramento reflexivo, enquanto para-si, extrai seu sentido de suas possibilidades e de seu porvir; nesse aspecto, a reflexão é um fenômeno diaspórico; mas, enquanto *presença a si*, é presença presente a todas as suas dimensões ekstáticas.¹³⁵⁷

A reflexão apreende o passado como ele é para a consciência refletida (que “tem de sê-lo”) – “eu como”, “eu leio”, “eu bebo”, “eu espero”, “eu duvido”, por exemplo, representam um presente que se direciona ao passado. A reflexão é consciência não tética de um permanente fluir (processo, movimento, devir) e consciência tética de duração, de modo que o passado e o presente do refletido representam a “unidade” do refletidor (o passado e o presente do refletido), mas também revelam um sujeito (para-si) que está separado deles por um “nada de ser” (recoo nadificador) que *não tem de ser* o que eles são. Na “reflexão

¹³⁵⁴ Cf. EN, p. 191.

¹³⁵⁵ EN, p. 192.

¹³⁵⁶ Cf. EN, p. 185.

pura”, por exemplo, a temporalidade se revela em sua não substancialidade originária, que é o recuo nadificador em relação ao em-si. O sujeito é seus possíveis ao modo de não sê-los, ou melhor, na medida em que eles se revelam como *possíveis* sustentados pela liberdade do para-si: o presente se dá como *transcendência* e o passado como *presença*.

No ato reflexivo, o passado e o presente do refletido dão-se como um *quase-fora*¹³⁵⁸ por revelarem um para-si que “tem de ser” esse passado e esse presente como uma “unidade”, mas que, ao mesmo tempo, apontam para uma existência que está separada deles por um *nada*, por um *recuo nadificador* que é a própria estrutura deste para-si que também “não tem de ser o que eles são”. O para-si enquanto presença a si desvela uma temporalidade que, em sua não-substancialidade originária, é negação e impossibilidade de ser em-si. É por isso que, transpassado pela liberdade de ponta a ponta, todo *possível* manifesta o presente como transcendente e o passado como um em-si que é, acima de tudo, *presença*: o para-si, como *presença a si é totalidade destotalizada*, é um retorno a si que é pura liberdade e possibilidade de libertação.

Pelo reflexivo o sujeito retoma sentimentos, conceitos, ideias, valores, enfim, vivências passadas e insere o plano da memória no “ato reflexivo”. Este sujeito, ao retomar tais *vivências*, coloca-se na dimensão da memória e deixa de “ser” seu passado para então tematizá-lo: “a memória transforma parcialmente as lembranças de instantes plenamente e realmente vividos em imagens”.¹³⁵⁹ O para-si, com isso, deve ser apreendido como unidade evanescente, como totalidade destotalizada e como singularidade (uma “individualidade incomparável”) na medida em que a consciência somente existe *engajada*¹³⁶⁰ e em *situação*¹³⁶¹. Mas se o para-si é o ser ao modo de não sê-lo – ele é ontologicamente *falta* e *desejo* (frustrado) de fundamentar-se em-si-para-si – e é *seu si* (que tem de ser) à distância de si mesmo (ao modo de não sê-lo) no futuro, no passado e no mundo; pode-se dizer que este *si* é individual (“O si é individual”¹³⁶²). Existir, por consequência, é realizar uma apreensão de si (conhecimento de si) e uma prática de si (exteriorização, plano da ação, modo de apreensão concreta da memória) que surgem em *situação*. No caso, são dois universos dialeticamente inseparáveis e que manifestam uma consciência (concreta) singular

¹³⁵⁷ EN, p. 192.

¹³⁵⁸ Cf. EN, p. 193.

¹³⁵⁹ IF, III [1972], p. 653.

¹³⁶⁰ EN, p. 127.

¹³⁶¹ EN, p. 127.

e individualizada *desta situação* e de si mesma *em situação*: há uma “consciência concreta [em] que o si está presente e todos os caracteres concretos da consciência têm seus correlatos na totalidade do si.”¹³⁶³

A alegria, a dor, a tristeza, por exemplo, referem-se aos *possíveis* que permeiam a realidade humana (a emoção faz parte da condição humana) e remetem a uma determinada situação específica a qual pertence o sujeito que se emociona (consciência emocionada) *no* mundo, em um contexto datado e que somente existe enquanto é por ele experimentado (vivenciado singularmente) – mas nunca como um em-si (o que seria impossível) e sim por gestos que atualizam a emoção que ele *se faz ser* (a emoção como relação da consciência com os possíveis que ele se faz ser pela mediação do mundo). Deste modo, não se poderá escapar da emoção enquanto *nada de ser*, pois o “sofrimento sofre por ser o que não é, por não ser o que é; a ponto de encontrar-se consigo mesmo, escapa, separado de si por nada, por esse nada do qual é o fundamento.”¹³⁶⁴ O sujeito emocionado procura a totalidade (concreta e irrealizável) da *emoção-si*; emoção, ao mesmo tempo, plena e ausente e por uma busca que, pela própria condição ontológica de *falta* e *desejo de plenitude*, não é, necessariamente, posicional (tética, refletida).

Sendo o para-si perpétuo inacabamento (é *falta* insuperável e *desejo de plenitude* irrealizável) e vivência de seu engajamento no (*seu*) circuito de ipseidade pelo desdobramento reflexivo (a reflexão como um fenômeno diaspórico¹³⁶⁵), a temporalidade se dá como recusa do instante, como recuo nadificador, como a totalidade de uma temporalização que é puro inacabamento, portanto, destotalizada e destotalizadora pela dimensão de um reflexivo separado do refletido por um nada (que é o próprio movimento de objetivação-interiorização): eis a busca fracassada de uma identidade. Este *desejo de ser* (projeto fundamental) do existente enquanto totalidade inacabada procurando *fazer-se ser* (em-si) condena-o a lançar-se no mundo, em seu entorno e na presença de *seus* possíveis por um movimento de exteriorização-interiorização – o que *motiva* a reflexão¹³⁶⁶.

Ora, é assim que “A reflexão, portanto, capta a temporalidade na medida em que esta se desvela como o modo de ser único e incomparável de uma ipseidade, isto é, como

¹³⁶² EN, p. 127.

¹³⁶³ EN, p. 127.

¹³⁶⁴ EN, p. 128.

¹³⁶⁵ EN, p. 192.

¹³⁶⁶ EN, p. 189.

historicidade.”¹³⁶⁷ Deve-se ressaltar, a partir dessas afirmações, que a duração psicológica (sucessão de formas temporais organizadas) não pode ser confundida com o que Sartre compreende por *historicidade* (que é a dimensão *concreta* das unidades psíquicas do constante devir da consciência). Uma emoção, por exemplo, é uma unidade organizada dentro do fluir permanente da consciência que se exterioriza como tristeza, alegria, decepção, cólera – portanto, como uma emoção vivenciada anteriormente.

Aquilo o que se poderia traduzir como sendo as “unidades do devir” (do fluir constante da consciência), nada mais é do que as qualidades, os atos e os “estados” que revelam um sujeito que se lança concretamente no mundo (pela apreensão e pela prática de si) para produzir-se como *pessoa* através de seus vividos concretos e datados, isto é, situados historicamente. Logo, aqui se encontra a consciência reflexiva do homem-no-mundo na dimensão de sua existência cotidiana ou na perspectiva de suas vivências concretas, e isso pela mediação da sua *presença* diante dos objetos psíquicos (qualificados, valorados, significados) que compõem seu entorno: é o para-si como temporalização. “O para-si é temporalização”¹³⁶⁸ e, enquanto tal, ele jamais é, já que o processo de personalização é movimento e um “fazer” que é perpétuo – o para-si não é, ele *se faz*.

Se há uma *aparente* substancialidade na apreensão de si (e dos outros), ou seja, uma suposta fixidez do *cogito* (da subjetividade) em Estados ou Qualidades *na* consciência (*ἔξις*, identidade, Natureza), isto se deve pela própria apreensão da realidade enquanto tal: é o homem *fascinado, enfeitado e mistificado* pela aparente estabilidade do mundo humanizado. O processo da produção de si e do mundo, embora possam se dar – e geralmente é assim – pela *livre perseverança* de um determinado projeto (repetição, reprodução), a permanência é aparência, isto porque a própria condição ontológica do para-si faz com que sua *livre produção* (de si, do outro, do mundo) seja o movimento de uma consciência (translúcida, espontânea, portanto, vazia de conteúdo por um intransponível recuo nadificador) que é *falta e desejo de plenitude* e que se lança no mundo para fundamentar-se como o *Si* que procura ser sem que, no entanto, possa superar a condenação de perpetuamente renovar seu engajamento no mundo por suas escolhas (e isso sem qualquer tipo de *essência a priori* que lhe garanta uma fundamentação segura e estável).

¹³⁶⁷ EN, p. 193.

¹³⁶⁸ EN, p. 596.

A gratuidade, a contingência, a temporalização e a angústia, portanto, são condições insuperáveis do sujeito agente – e isso considerando-se que a liberdade, a escolha, a nadificação e a temporalização são a mesma coisa.¹³⁶⁹ A subjetividade é experienciada empiricamente (condutas observáveis) como uma espécie de permanência substancial, mas que, ontologicamente, é incompletude e impossibilidade de coincidir consigo mesma (é o para-si como temporalização, recuo nadificador, presença a si, projeto e liberdade). Ao lançar-se no mundo, ao encontrar-se na presença do em-si (permanente, estável) e “na medida em que reenviam nossa imagem a nós mesmos, sustentam-nos com sua perenidade; chega a ser frequente confundirmos sua permanência com a nossa”¹³⁷⁰ – é a consciência enfeitada pelo mundo, produzindo uma imagem de si pela aparente estabilidade do entorno (que é humanizado), do passado, dos juízos e dos julgamentos do outro (o mesmo ocorre ao se analisar a “emoção”).

Voltando-se ao exemplo da emoção, pode-se dizer que, simplesmente, ela é o que é, mas, ao deparar-se com a fissura do para-si, ela somente será um em-si na dimensão do passado, como se ela desvelasse um “ser-para-si preterificado”¹³⁷¹, qualificado exatamente como um em-si. Todavia, a emoção só é o que é porque ela *foi* e, por sua vez, é experienciada (e vivida novamente) desta forma como se suas qualidades viessem ao sujeito emocionado de fora, da exterioridade: “o para-si pode se fazer como bem quiser, mas não pode escapar à necessidade de ser irremediavelmente para um novo para-si aquilo o que quis ser”¹³⁷² – afinal, como destaca Sartre, a relação do presente com o passado não é uma questão de ordem representativa, mas implica em uma relação de ser.

Ora, o ser que o para-si projeta ser (e, em certo sentido, tem de sê-lo) se dá como *presença* no mundo (mas ele não é o mundo), como algo que ele *era*, pois se produziu como sujeito (processo de subjetivação) no meio do mundo e na *presença* das coisas que habitavam o seu entorno: sua existência é (*presença*) intramundana. O para-si projeta ser o que era (à maneira das coisas), mas por um passado que é presença passada diante de um estado passado do mundo, uma espécie de “revisitação” deste passado e deste mundo como se fossem parte de um determinismo universal no qual o sujeito pode alienar-se do radical movimento da transcendência de seu passado em direção ao futuro – o “eu era”

¹³⁶⁹ Cf. EN, p. 510.

¹³⁷⁰ EN, p. 596.

¹³⁷¹ EN, p. 181.

¹³⁷² EN, p. 181.

substitui-se pelo “eu sou”, fazendo do presente um inessencial diante da essencialidade do passado. Mas o para-si, como espontaneidade original, é recusa de qualquer tipo de identificação, impossibilitando instaurar em suas bases ontológicas algum tipo de inércia (ou determinismo); afinal, não há para o sujeito uma existência que se fundamente em uma plenitude afirmativa de predicados. Por consequência, o “para-si somente pode ser sob a forma temporal”¹³⁷³, mas “o presente não é, ele se faz presente em forma de fuga”¹³⁷⁴ por um passado que é “estrutura necessária do para-si, pois o para-si não pode existir a não ser como um transcender nadificador e esse transcender implica em um transcendido.”¹³⁷⁵ Em suma, “a consciência somente pode aparecer a si mesma como nadificação do em-si”.¹³⁷⁶

Esse sujeito, sob a forma temporal, está separado do ser por um nada (o nada da facticidade) e esse é o sentido originário da nadificação por um ser que não é o que é e é o que não é (ele é distância de si na unidade dos três ek-stases temporais). No entanto, há sempre o risco do sujeito afirmar que *é* o que foi (uma fixação deliberada de um vivido qualquer como negação das mudanças posteriores) ou negar o que foi (desvinculando-se plenamente do passado como se este não participasse de seu devir). A questão é que o para-si é insuperável gratuidade e que somente existe como perpétuo transcender nadificador – o que sempre remete a um ultrapassado, a um transcendido. É impossível falar de um para-si existindo como ainda-não-tendo passado, como se ele surgisse absolutamente novo, a-histórico, descontextualizado e, conseqüentemente, sem passado. Eis o exemplo de Sartre: “esse feto *era eu*, ele representa o limite de fato de minha memória, mas não o limite de direito de meu passado.”¹³⁷⁷

Falar de um *antes* é apontar para a existência de um para-si que intenciona um “dado” ou um “fato”, da mesma maneira que se fala do em-si como co-presença ao para-si designando a existência de um mundo em que é possível se deparar constantemente e em cada gesto com as suas estruturas (este objeto, aquela verdade, esta ideologia). O mundo, portanto, também se dá por uma infinidade de co-presenças ao para-si, que estabelecem relações entre si e que também apontam para certo estado do mundo, inclusive um estado

¹³⁷³ EN, p. 172

¹³⁷⁴ EN, p. 159.

¹³⁷⁵ EN, p. 173.

¹³⁷⁶ EN, p. 174.

¹³⁷⁷ EN, p. 174.

de mundo que é passado: “o para-si aparece como nascido *do* [*no* e *a partir do*] mundo.”¹³⁷⁸ Pelo para-si um “estado de mundo” se faz “estado passado de mundo”, mas um passado que é um *fora* por um sujeito que é *presença* a esse ser-passado. Este sujeito, mergulhado no meio do mundo e frente a frente das co-presenças que constituem seu entorno, manifesta outra dimensão da consciência, a saber, a consciência perceptiva pela qual ele apreende e afirma algo sobre o percebido. Apreender o mundo e as coisas do mundo é desvelá-los como em-sis que o sujeito não é e não pode sê-los, uma vez que afirmar o mundo é alegar que a consciência *não* é o ser-mundo.

O “não” encontra-se aqui em destaque com a finalidade de ressaltar sua importância no termo, isso para indicar que é pela *negação* que se dá a ligação entre o objeto percebido e a consciência – aquilo o que Sartre chama de um “*nada* translúcido que é a negação da consciência percebida.”¹³⁷⁹ Seria uma espécie de “olhar translúcido” pelo qual o sujeito se direciona para além da coisa percebida, isto é, em direção a um futuro (um *não ainda*) e assumindo-se como não sendo tal coisa – o para-si não é o objeto *olhado*, porque este está atrás daquele. O para-si, desta forma, afirma-se como não sendo o passado posicionado ou tematizado (isso na perspectiva da impossibilidade dele fundamentar-se em em-si-para-si, que nada mais é do que um projeto fracassado).

É exatamente a partir desse mundo “olhado” (percebido, apreendido) que será possível ao sujeito agir (esse “mundo olhado” é a origem de suas ações), um mundo visado que orientará sua liberdade (sempre situada). Percebê-lo, nomeá-lo, afirmar ou negar algo sobre ele é colocar-se na presença de uma determinada “espessura do mundo” que lhe é dada *a priori* (dada pela multiplicidade de outras consciências: a sociedade, a cultura, a tradição, etc.). Essa “espessura do mundo” é a matéria prima pela qual o sujeito retomará a si mesmo em e a partir da situação na qual se encontra, mas também retomará a si mesmo para além dela projetando-se em um futuro. Isso ocorre segundo um processo de subjetivação em que ele se apreenderá (conhecimento e prática de si) como pessoa a partir de seu “lugar contingente e gratuito no mundo”¹³⁸⁰ e a partir de seus vividos: o homem é “um existente [...] que decide sobre seu passado em forma de tradição à luz de seu futuro, em vez de deixá-lo pura e simplesmente determinar seu presente”.¹³⁸¹ Pode-se, portanto,

¹³⁷⁸ EN, p. 175.

¹³⁷⁹ EN, p. 176.

¹³⁸⁰ EN, p. 176.

¹³⁸¹ EN, p. 497.

dizer que as relações que se estabelecem entre as diversas experiências vividas no passado e que aparecem na trama incessante da temporalidade – que servem, do mesmo modo que as coisas no mundo, de motivo para a consciência –, nada mais são do que a sucessão de fatos psíquicos: “é ao nível do fato psíquico que se estabelecem as relações concretas entre os homens”.¹³⁸² Assim, a duração psíquica constituída por essa fluência concreta do para-si enquanto ser-no-mundo (fatos de consciência: sentimentos, ideias, emoções, sensações) é real.

Perceber o mundo é já “possuí-lo”, é apreender o objeto “como símbolo do ser”. Um “campo de neve”, por exemplo, “Representa a exterioridade pura, a espacialidade radical; sua indiferenciação, sua monotonia e sua brancura manifestam a absoluta nudez da substância”.¹³⁸³ O desejo de plenitude na presença desta “espessura do mundo”, portanto, representa todo o esforço do homem em, pela própria materialidade do entorno e das estruturas alienantes do campo social, fazer com que o em-si se dê por uma relação de emanção (o para-si como o reflexo do mundo fazendo-se em-si-para-si na presença da plenitude do em-si) – o que Sartre consideraria “um contato apropriador” com o mundo.¹³⁸⁴ Neste aspecto, a própria estrutura da realidade revela o fracasso dessa “apropriação”, já que “a consciência de cada um de nós é irreduzível à matéria”¹³⁸⁵ – ela se desvanece e a matéria bruta se converte em matéria humanizada (sócio-materialidade). “Antes da liberdade, o mundo é um pleno que é aquilo o que é, uma massa espessa.”¹³⁸⁶ Eis a dialética sartiana: a liberdade introduziu a negação no mundo e a negação só pode ser introduzida pela liberdade do ser no mundo. O *antropomorfismo*, portanto, recoloca o homem no centro de todas as coisas (o homem como a medida de todas as coisas) e revela a estrutura do mundo como algo humano, produzido historicamente e que, como tal, pode se desfazer a qualquer momento: todo existente corre o risco de experienciar a “náusea” (e deveria vivenciá-la) como em Roquentin – afinal, “a apreensão existencial de nossa facticidade é a Náusea; e a apreensão existencial de nossa liberdade é a Angústia.”¹³⁸⁷

Roquentin é mergulhado em um contato direto com os fenômenos, operando uma espécie de “sursis” ou “suspensão” da significação da realidade – trata-se de uma “inversão

¹³⁸² EN, p. 194.

¹³⁸³ EN, p. 627.

¹³⁸⁴ Cf. EN, p. 628.

¹³⁸⁵ Les écrits de Sartre, p. 678.

¹³⁸⁶ CDG, p. 166.

copernicana” na trama do romance.¹³⁸⁸ Com a experiência da “náusea”, há uma nova visão de mundo por parte do personagem, em que a cena do Jardim público representa o próprio surgimento de uma apreensão (percepção, ato sintético) da “ligação indissolúvel entre existência e contingência.”¹³⁸⁹ É o mundo podendo, a qualquer momento, se “dissipar” por consequência da gratuidade de sua estruturação antropomórfica. Afinal, o mundo, como campo prático ou social, não é unificado por si mesmo (a matéria e a estrutura não podem atribuir *ser* a si mesmas), mas pela atividade humana – o que Sartre considera ser uma “apropriação instrumental” ou uma “atividade sintética de apropriação” (“atividade técnica de utilização”) da realidade pelo homem.¹³⁹⁰ Em suma, apreender o mundo é “escolher” (e escolher-se) sob um ponto de vista (em e a partir da matéria humanizada) em “presença” dessa realidade estruturada e, ao mesmo tempo, lançar-se para além dela: “Não é possível apreender-se a si mesmo como consciência sem pensar que a vida é um jogo [o homem como o princípio das regras, dos valores dessas regras e de seus atos].”¹³⁹¹

A “apropriação instrumental” da materialidade é, em certo sentido, submeter-se às estruturas da coisa intencionada (duro, seco, úmido, curto, longo, áspero, liso, mole, solúvel, etc.) para poder transcendê-las e impor-lhes um fim (“visamos seu *ser* através de sua maneira de ser ou qualidade [material: fluidez da água, a densidade da pedra, etc.]”).¹³⁹² Trata-se, com isso, de *presentificar* o ser de uma determinada maneira. O mundo (matéria bruta) é uma exterioridade de indiferença, mas suas qualidades (pela própria estrutura da *coisa inerte*) renascem como tais a partir da percepção sensível do homem (ato sintético). Agir sobre a materialidade significa realizar sobre ela uma “unificação informadora” e uma “condensação sintética” do campo dos possíveis para organizá-la instrumentalmente – “como o martelo ou a bigorna adaptando-se docilmente à ação, a qual a subentende e a preenche; a ação contínua e criadora sobre a própria *matéria*”¹³⁹³ (unificada pela ação de martelar, pela inserção da consciência que “existe” seu corpo no círculo da ipseidade). Agir sobre a matéria é também desenvolver suas potências, suas propriedades pela “intenção apropriadora” da coisa (é o mundo, em seu “coeficiente de adversidade”, como resistência

¹³⁸⁷ CDG, p. 168.

¹³⁸⁸ Cf. DEGUY, Jacques. *La nausée de Jean-Paul Sartre*. Paris : Gallimard, 1993, p. 62.

¹³⁸⁹ Ibidem, p. 63.

¹³⁹⁰ Cf. EN, p. 629.

¹³⁹¹ CDG, p. 396.

¹³⁹² EN, p. 645.

¹³⁹³ EN, p. 630.

ou auxílio à luz de um projeto).

À luz do “desejo de plenitude”, o que se quer, na verdade, é a apropriação do próprio *ser* da coisa, da sua homogeneidade, de sua permanência intemporal, enfim, do ser absoluto do em-si (que é o desejo de posseção sob o fundamento da falta de ser e do desejo de ser). É imerso nessa “espessura do mundo” e estabelecendo relações concretas consigo e com os outros homens – e, portanto, deparando-se com uma realidade humanizada – que o processo de personalização se faz possível, no seio mesmo da temporalidade original: “não é concebível que o para-si irrefletido que se historializa em seu surgimento *seja ele mesmo* essas qualidades, estados e atos”¹³⁹⁴ do mundo *antropomorfizado*. Há um fundamento ontológico dos fatos psíquicos em que – pelo processo (único e indivisível) de historialização do para-si – todo estado, qualidade, valor ou ato, que podem qualificar e estruturar uma duração psíquica, desvanecem na medida em que o sujeito emerge e surge para si mesmo como exigência de ser sob o pano de fundo de um futuro a partir de um passado que *era*: é o próprio para-si que historializa (*historialise*) sua ipseidade (singularidade única e incomparável) e nada pode lhe *determinar* (no sentido mais forte do termo) *de fora*.

Mesmo que o sujeito “sofra” o peso da “espessura do mundo” sobre si, mantém-se aqui um pressuposto fundamental para que se compreendam as implicações em torno desse sujeito que historializa *sua* ipseidade: não há conteúdo na consciência (do mesmo modo que não há consciência sem mundo e nem mundo sem consciência). Como no plano do irrefletido há consciência (do) mundo e não *de* si, é preciso reforçar a ideia de que há dois modos pelos quais a temporalidade se manifesta: uma *original* (o sujeito é a temporalização) e outra *psíquica* – que, por sua vez, não procede da temporalidade original e é considerada por Sartre como realidade intersubjetiva.¹³⁹⁵

A temporalidade psíquica não é uma derivação direta da temporalidade original – que constitui somente a si mesma. Em contrapartida, a temporalidade psíquica jamais poderá aparecer ao para-si irrefletido por ele ser uma pura presença ek-stática ao mundo. Mas, de onde surgiria a temporalidade psíquica, poder-se-ia perguntar, se ela é incapaz de se produzir a si mesma? Bem, em primeiro lugar, é necessário compreendê-la como uma ordem sucessiva de fatos psíquicos, o que, por sua vez, só poderá indicar uma

¹³⁹⁴ EN, p. 194.

¹³⁹⁵ Cf. EN, p. 194.

temporalidade psíquica revelando-se pela reflexão e constituindo-se por ela.¹³⁹⁶ Em segundo lugar, deve-se ressaltar que é a reflexão impura (ou constituinte) que estabelece a ordem sucessiva dos fatos psíquicos (a *psychè*). Condenado a ser livre fundamento de si pelo insuperável desejo de ser em-si-para-si, é compreensível que se terá a reflexão impura como movimento reflexivo primeiro e espontâneo (mas não original)¹³⁹⁷ nessa busca incessante de se realizar como *ens causa sui* – tão bem evidenciada pela ontologia de EN.

A realidade humana é projeto de converter o para-si em em-si-para-si, uma qualidade fundamental enquanto desejo de realização desse fim último da condição (ontológica) humana. A realidade humana é paixão, é um lançar-se (para perder-se) no mundo para fugir da contingência e esta fuga implicará na reflexão impura como (falsa) possibilidade do sujeito superar a si mesmo como angústia, indeterminação, gratuidade pura ou incompletude. Pela reflexão, o homem encontra a oportunidade de apreender o refletido como um em-si para poder, a partir dele, “fazer” de si (fundamentar-se) o em-si que intenciona (postura de má-fé): eis o projeto fundamental fracassado. A questão aqui é a de entender que o refletido-em-si é um refletido-para-si, isto é, um “objeto *para*” que será qualificado, valorado ou determinado como objetivação transcendente do refletido para a reflexão. Desta forma, o reflexivo não é o refletido, mas *relação* com ele – ao tomar um ponto de vista, o reflexivo “nega” ser o refletido. Portanto, no desdobramento reflexivo desvela-se o nada que separa o reflexo do refletidor (que é a própria origem do ato objetivante) – eis a premissa ontológica que recoloca o *cogito* em sua gratuidade originária.

Na Segunda Parte de EN (“O ser-para-si”) Sartre afirma que “aquilo que se dá primeiramente na vida cotidiana é a reflexão impura ou constituinte”¹³⁹⁸ e, na “Quarta Parte” (“Ter, Fazer e Ser”), afirma que fugimos da angústia pela má-fé – ainda que ambas envolvam a reflexão pura como estrutura original. Na CRD, ainda que ele mostre “a livre *praxis* de cada um sendo sua experiência translúcida de si próprio”¹³⁹⁹, observa que “podemos passar da consciência translúcida de nossa atividade para a apercepção grotesca e monstruosa do prático-inerte [algo que fazemos constantemente]”.¹⁴⁰⁰ Ora, sendo assim, é preciso que se opere uma modificação neste caráter estrutural (não *original*) da reflexão

¹³⁹⁶ Cf. EN, p. 195.

¹³⁹⁷ Cf. EN, p. 195.

¹³⁹⁸ EN, p. 195.

¹³⁹⁹ CRD, p. 372.

¹⁴⁰⁰ CRD, p.372.

impura para que ela se “converta” em uma reflexão pura. É indispensável, no entanto, compreender que é a reflexão impura que fundamenta e desvela a temporalidade psíquica. Enquanto para-si, a reflexão tem um caráter de produzir-se na perspectiva de um “para” (é da própria estrutura do para-si que ele se produza como tal), portanto, como infere Sartre, a significação só pode se dar como um “ser-para”, já que “o para-si está condenado a ser-para-si”¹⁴⁰¹, ou ainda, que está condenado a ser livre.¹⁴⁰² Este é o ponto básico pela qual a reflexão pura (autenticidade) encontra seu ponto de partida, pois, poder-se-ia dizer, que é por ela que o sujeito adquire “consciência” de que é um projeto fundamental insuperável e, ao mesmo tempo, fracassado: o homem é uma “paixão inútil”, mas uma paixão absolutamente necessária.

Não se trata de eliminar a condição humana de “paixão inútil” em nome de um “estado autêntico de si” – o que seria um contrassenso ao existencialismo sartriano –, ao contrário,

Não se trata da consciência buscar outro valor além da substancialidade, pois, nesse caso, cessaria de ser consciência *humana*. O valor que sua nova atitude propõe continua a ser o valor supremo: ser o seu próprio fundamento. Não cessará de afirmar esse valor e, como consequência, desejar que a consciência cognitiva, segundo a *ἐποχή* [...], não cesse de questionar o mundo.¹⁴⁰³

Como só a consciência pode se limitar a si mesma só ela pode se motivar a *fazer a conversão*, isto é, a assumir o modo pelo qual o para-si se manifesta no mundo e a assumir os seus próprios “fundamentos”, ou melhor, a assumir aquilo o que ele “faz” de si (engajamento, responsabilidade). Trata-se de um *valor* que iluminará (norteará) o processo da produção de si, de maneira que a pessoa (re)assuma para si a irredutibilidade de seu ser-no-meu-do-mundo. A autenticidade, portanto, *não se reduz* a uma apreensão cognitiva de si, mas se dá na qualidade de um “esforço desejado”.

Ora, “*nunca temos desculpa*”¹⁴⁰⁴, ao mesmo tempo em que é a facticidade que lança o indivíduo em seus empreendimentos e nas estruturas do mundo humanizado e é “em relação” que ele será responsável não só pelo o que faz de si, mas por tudo aquilo o que

¹⁴⁰¹ EN, p. 195.

¹⁴⁰² Cf. EN, p. 530.

¹⁴⁰³ CDG, p. 143.

¹⁴⁰⁴ CDG, p. 144.

fizeram dele (ou seja, o sujeito encontrar-se-á sempre engajado e comprometido com o que fará de si no cerne do prático-inerte). A singularidade (autêntica), deste modo, é produzida ao colocar em “*sursis*” o que a pessoa é para e pelos os outros para *clarificar* o que ela se faz ser na intimidade (irredutível) de sua presença a si. Produzir-se, deve-se dizer, é assumir sua liberdade para apropriar-se dela no seio das determinações – por isso Sartre faz a passagem do *conhecer* para o *querer*, ou seja, faz da autenticidade um valor que não remete a um *conhecer* – como sendo a condição humana de existir sem desculpas –, mas sim a um *querer* existir como sujeito autêntico (o conhecimento não é a única condição do esforço da apreensão autêntica de si).

Pois, no momento mesmo em que me abandono, ou em que o corpo “me domina”, ou que confesso, sob sofrimento físico, coisas que desejaria manter em segredo, é por mim mesmo, pela consciência livre de meu sofrimento, que me determino a confessar.¹⁴⁰⁵

É, em suma, a absoluta riqueza concreta do seu “ser-para-si-em-seu-próprio-fundamento”.¹⁴⁰⁶ Mas esta perspectiva moral da autenticidade – portanto, do “posicionamento” de um fim (de um dever-ser) ao sujeito – só pode se dar à luz de um “não-ainda” a ser colocado a “si mesmo” pela própria escolha da pessoa. Eis aqui o que se quer defender: “um fim só se pode colocar por um ser que é suas próprias possibilidades, isto é, que se projeta rumo a essas possibilidades no futuro.”¹⁴⁰⁷

No caso, a relação “consciência-mundo” também é compreendida através da *tensão* no aspecto de uma consciência que se projeta em direção aos possíveis-futuros e na perspectiva de um fim que não pode ser absolutamente transcendente e nem totalmente imanente (é o *seu* possível desejado, em e a partir de uma existência concreta inserida nas estruturas do mundo): “A ligação do agente com o fim supõe, portanto, um certo vínculo do tipo do ser-no-mundo, ou seja, uma existência humana”¹⁴⁰⁸ – não há consciência sem mundo e nem mundo sem consciência (a *produção criativa* se dá no plano da “imanência-transcendência”). Quando se fala na relação “consciência-mundo” é preciso se pensar no

¹⁴⁰⁵ CDG, p. 144.

¹⁴⁰⁶ Este termo aparece em um comentário na nota 117, na página 336 da tradução dos CDG, como referência a uma carta de Sartre para S. de Beauvoir (Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Diário de uma guerra estranha*: Setembro de 1939-Março de 1940. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. 2ª ed., RJ: Nova Fronteira, 2005).

¹⁴⁰⁷ *Lettres au Castor*, p. 469.

processo da produção de si no plano existencial, ou seja, na perspectiva de um sujeito que não poderia ser um “existente dado” (já que ele se produz à luz de um fim) e nem apreendê-lo como uma “virtualidade pura” (como sendo apenas uma possibilidade transcendente: ele tem uma existência plena e efetiva no presente).

A condição de possibilidade da “consciência-mundo”, portanto, é a de manifestar-se por uma realidade humana que “pode e deve ser fim para si mesma porque ela está sempre ao lado do futuro, ela é sua própria *sursis*.”¹⁴⁰⁹ Se o homem é o “ser das lonjuras”, como se procurou demonstrar, o ser-valor que procura realizar (pela liberdade) não é uma “essência humana” (e nem uma “essência autêntica”) a ser atingida (atualizada, contemplada), mas é a própria “*sursis* sempre movente” à luz do “desejo de si” e enquanto “relação a si” (concreta, datada, situada) iluminada pelo “não-ainda” – o mundo aqui se faz “mediação” (sem mundo não há valor e a realidade humana só é valor enquanto *fato*).¹⁴¹⁰ O cartesianismo de Sartre continua presente ao postular que o para-si, embora situado e agindo a partir de condições dadas, tem a consciência como a única que pode motivar-se a si mesma, de modo que o homem não possa ser o “resultado” (passivo, causal ou mecânico) de um “fora” (ou de uma dimensão pré-consciençial): é ela que motiva sua própria estrutura, ela é o seu único “fundamento” que é, exatamente por isso, ser sem fundamento. Como afirmado anteriormente, a “fonte de todo valor é de ser-para-si-seu-próprio-fundamento”.¹⁴¹¹

Ora, não é o projeto existencial aquele de ser o livre fundamento de seus possíveis e de seu ser (lançado) no futuro sem que este “lá” (lonjuras) fundamente o seu ser presente (não há um Si=Si, mas apenas “presença a si” e perpétuo fracasso)? É o próprio fracasso que conduz o existente à *conversão*, e isso no sentido de que “O homem autêntico não pode, pela conversão, suprimir a busca do Ser, pois não haveria mais nada.”¹⁴¹² Trata-se aqui de se falar de uma conversão radical a uma valorização da liberdade.¹⁴¹³ Por esta “conversão radical”, o sujeito abandona a ideia de que a liberdade substantiva é possível, conduzindo-o a renunciar a manipulação, a supressão ou a degradação do Outro, já que ele passa a ter a consciência de que o Outro jamais poderá contribuir para a substancialização de seu *si*. A conversão radical é marcada pela valorização do processo de criação de valor, sempre

¹⁴⁰⁸ Lettres au Castor, p. 470.

¹⁴⁰⁹ Lettres au Castor, p. 470.

¹⁴¹⁰ Cf. Lettres au Castor, p. 471.

¹⁴¹¹ CDG, p. 472.

¹⁴¹² CM, p. 42.

renunciando criar um *si* substantivo, um “si” dentro da perspectiva da consideração dos valores como dados transcendentais independentes da subjetividade humana.

Contudo, colocando-se na perspectiva contrária do sujeito autêntico, sempre haverá o projeto de se realizar uma fuga constante por parte do sujeito agente para arrancar de si o “peso” da liberdade e da responsabilidade em que se encontra, desde sempre, condenado. “Fugir”, nesse caso, remete a uma reflexão (impura) pela qual há o desejo de produzir-se como conhecimento e prática de si a partir de um refletido qualificado em em-si. Essa relação fracassada do para-si visando fundar-se em em-si reflete sua própria dimensão ontológica de “falta”. A aceitação deste “destino” da liberdade é nomeada por Sartre de “*Don*” ou “generosidade” nos CM.¹⁴¹⁴ Por estes termos, ele aborda o conteúdo da conversão com o intuito de realizar, numa autenticidade plena, o esforço para que o sujeito possa se fundar, livrando-se da má-fé ou do espírito de seriedade que, juntos, procuram dissimular a responsabilidade ética do indivíduo e a considerar os valores como dados transcendentais independentes da subjetividade.

8. A vida como “totalidade em curso”, a dimensão da “alienação” e o “*ser-com* institucionalizado”: o *processo de personalização* como “perpétua instantaneidade”

O homem, enquanto ser-no-mundo, pode ser pensado sob o pano de fundo do “espírito de seriedade” ou na perspectiva de uma apreensão “autêntica” de si, em e a partir de seu ser-em-situação – afinal, viver é aceitar a impossibilidade de “substancializar” a liberdade e o desejo de querê-la a partir de um fundamento estável de “Si”. É por esta mesma “impossibilidade” que se verificará que o ser-no-mundo se estruturará à luz de uma “totalidade destotalizada” ou de uma realidade em permanente processo de totalização. Contudo, o perigo da alienação será eminente, já que a existência só se produz na medida em que se insere no universo objetivo desta “totalidade em curso”, de modo que o processo de personalização se reduza a uma “subjetividade objetivada” como sendo uma (aparente) substancialização da vida psíquica por meio da realidade humanizada – trata-se, no fundo, do próprio dilema da “natureza humana” no cerne da “liberdade”.

O que se colocará em discussão a seguir será o de compreender o “estatuto da reflexão” a partir do esforço do para-si em se recuperar como um em-si-para-si o que, por

¹⁴¹³ EN, p. 453.

¹⁴¹⁴ Cf. CM, p. 434.

sua vez, remete a um “ser-com” institucionalizado. É a necessidade de se refletir, por consequência, o movimento da produção de si em um campo social: eis o surgimento, por um lado, do “caráter” como “natureza” e, por outro lado, a possibilidade de se pensar no “apelo ao outro” como livre subjetividade na constituição de um campo prático comum. Neste contexto, verificar-se-á a relação entre as “representações coletivas”, o “processo de personalização” (sob o pano de fundo da relação “reflexão pura-impura”) e a constituição de um “campo de significações” (“campo simbólico”) para se chegar à ideia de um para-si que só se historializa (singularidade) em uma realidade coletivizada. É neste aspecto que se defenderá a *historialização* como afirmação da liberdade e o processo de personalização como *escolha e projeto* em e a partir de um campo social historicamente datado. Pretende-se, com isso, defender que a existência concreta do para-si encontra-se necessariamente “suspensa” em sua perpétua instantaneidade “livre e criadora” e no seio de uma realidade que se manifesta como *auxílio* ou *resistência*.

Do “espírito de seriedade” o homem se faz ser “uma consequência, uma insuportável consequência, jamais um princípio”¹⁴¹⁵ – pela própria estrutura do campo social (*status quo*, classe, trabalho), ele se faz “objeto”. Contudo, “ser-no-mundo não é ser *do* mundo”¹⁴¹⁶, pois todo processo da construção de si se dá “sem desculpas”, no seio da gratuidade, da contingência, da injustificabilidade, da liberdade e do mundo como constante ameaça:

esta contingência *acontece*, ela se torna um ponto de vista privilegiado para que o homem realize e compreenda seu ser-no-mundo (porque este ser-no-mundo fica *em perigo*). Ainda melhor, *é* o ser-no-mundo do homem, *é* a própria realidade humana vista sob o prisma da fragilidade, do absurdo e do desespero, mas, por isso mesmo, colocada em relevo.¹⁴¹⁷

A autenticidade, no caso, requer o envolvimento do sujeito na ação, compreendendo-a e compreendendo a si mesmo em situação (a “compreensão” e a “clarificação” como possibilidade autêntica de estar em situação) – ora, o próprio método da psicanálise visa,

¹⁴¹⁵ CDG, p. 395.

¹⁴¹⁶ CDG, p. 397,

¹⁴¹⁷ CDG, II, p. 90.

dentre outras coisas, a ampliação do *conhecimento de si* do analisado.

Daí a importância de se lembrar do conceito de “conversão” nos *Cahiers* para se pensar na possibilidade de outra maneira de existir, mas não para se defender a supressão do projeto original (e nem poderia ser de outro modo, pois ele é a própria condição da existência humana) e sim para inserir o processo de personalização no ato do sujeito agente se colocar a si mesmo em questão, já que “o ser do homem é ação [e] isso significa que sua escolha de ser está, ao mesmo tempo, em questão em seu ser.”¹⁴¹⁸ A ação do sujeito não está fundada em uma base sólida, estável e segura, pois ela se renova ao longo da sua construção de *si*, de modo que nenhum princípio *a priori* ou *a posteriori* poderá dissimular a contingência e a fragilidade que está na origem e na motivação do projeto de existir – projeto este totalmente voltado para o exterior (ele só se realiza exteriorizando-se). Seu projeto terá uma autonomia pela própria gratuidade da contingência, um projeto que é assumido e refletido, ou melhor, um projeto que é consciente de si como projeto em direção a um fim. Mas esta “gratuidade refletida” (angústia) mostra que não há garantia de avanço, já que a verdadeira ação criadora não é uma contemplação passiva e fora da situação, ao contrário, ela está mergulhada na contingência e na finitude do corpo (ou da “consciência que existe seu corpo”) e do ser-no-mundo. O coeficiente de adversidade existe (condicionamentos, liberdade orientada, materialidade da situação, campo social), mas ele não pode servir de argumento para invalidar a liberdade ou convertê-la em um “mito” (“o coeficiente de adversidade, força negativa e freio da *praxis*, não pode [...] se colocar como imperativo categórico”)¹⁴¹⁹.

Nesse aspecto, partindo-se da consideração do homem como “desejo” e “falta de plenitude”, tem-se como fundamento da existência uma consciência que se desvela como movimento, fluir, devir e intencionalidade e que, na medida em que se depara com o coeficiente de adversidade do mundo, se manifesta na dimensão da criação de sentido e da abertura em direção ao *ser*. Como desejo e falta de plenitude, ela é possibilidade de temporalização (lembrando-se também de que a reflexão é um fenômeno diaspórico). Enquanto *para-si-desejo*¹⁴²⁰ – pelo próprio ato reflexivo – a consciência é distanciamento de si mesma e dos objetos que *intenciona*, ela é total abertura ao ser: o desejo é um vazio e

¹⁴¹⁸ CM, p. 490.

¹⁴¹⁹ IF, III [1972], p. 486.

¹⁴²⁰ EN, p. 138.

perpétua impossibilidade da supressão da falta.¹⁴²¹ Mas o homem é projeto de plenitude e desejo de aniquilar a *falta* que o oprime e está, por consequência, condenado a lançar-se no mundo para nele preencher sua consciência de conteúdos (estados, qualidades, natureza *a priori*, caráter): ele precisa do mundo para tirar o sentido (substancializado/fracassado) de seu *si*. Eis o paradoxo sartriano: viver é aceitar a impossibilidade de encontrar a liberdade-substância para existir e, ao mesmo tempo, existir a partir deste “desejo de plenitude”. Por conseguinte, explorar as estruturas ontológicas do projeto de ser supõe encontrar um projeto que é movido pela “criação de sentido” e somente se exterioriza pela mediação de um *si* como *valor* (é o processo de personalização como pura angústia), pois “minha liberdade angustia-se por ser o fundamento sem fundamento dos valores”¹⁴²²: só é possível falar de uma “escala de valores” a partir da contingência do mundo e de suas estruturas e não fora delas.

Sendo assim, ser livre é também estar na presença de uma pluralidade de consciências que participam do processo de humanização do mundo (mundo antropomorfizado), já que, com o *olhar* do outro, o sujeito não é mais o mestre da situação¹⁴²³ – mesmo que ele (re)produza as estruturas da realidade segundo as gerações anteriores. Por mais que se esforce, jamais o sujeito encontrará alguma escala de valores que represente a unidade substancializada de uma diversidade de consciências que possa lhe oferecer alguma *totalidade totalizada* (no mundo) a partir da qual consiga, seguramente, produzir-se como ser-no-mundo – ao contrário, deve-se dizer que “é preciso querer a totalidade destotalizada”.¹⁴²⁴ Porém, produzir, criar, elaborar uma ideia acerca de si, do outro e do mundo não é apenas uma questão de ordem subjetiva, mas também se refere à dimensão da objetividade na medida em que as ideias e os atos exteriorizam-se, passam ao objetivo e exigem do sujeito uma responsabilidade frente a essa objetividade. Na insuperável relação “consciência-mundo” o sujeito está condenado a assumir, de algum modo, uma postura diante das estruturas da realidade – mesmo que seja uma conduta de fuga pelo imaginário. Por sua vez, esta estrutura da objetividade será retomada por outras

¹⁴²¹ EN, p. 138.

¹⁴²² EN, p. 73.

¹⁴²³ EN, p. 304. Por exemplo, Merleau-Ponty, em “*La structure du comportement*”, escreve: “quando ‘objetos culturais’ que caem sob meu olhar se ajustam de repente a meus poderes, despertam minhas intenções e se fazem ‘entender’ por mim – sou então arrastado para uma *coexistência* da qual não sou o único constituinte e que funda o fenômeno da natureza social”. (MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, p. 239).

consciências que se farão objeto por relação a ela (uma reação em cadeia ou uma espécie de “pseudo-causalidade”¹⁴²⁵ em que o indivíduo se “cristaliza” a si mesmo fazendo-se um *inessencial* pela *essencialidade* da “massa” ou das “verdades” que orientam a sua liberdade).

O problema é quando o sujeito se perde no processo alienando-se (fazendo-se um *inessencial*) na presença do objeto considerado *essencial* (o que equivaleria a uma “objetivação da subjetividade” ou a uma “aparente” substancialização da vida psíquica pela mediação do objeto antropomorfizado). Por sua própria condição ontológica o homem procura no mundo um fundamento estável para si, uma *falta original* que sempre desejará suprimir. O existente, como se viu, é uma paixão inútil, mas é também, fundamentalmente, um “drama” necessário por possibilitar traduzir o aspecto (condição) ontológico do seu *devoir* na dimensão do *ato histórico*: “A aparição do Para-si é, precisamente falando, a irrupção da História no mundo. O movimento espontâneo do Para-si como falta (no plano irrefletido) é de procurar o Em-si-Para-si.”¹⁴²⁶

É enquanto “paixão inútil” que a realidade humana se produz e se estrutura, pois, caso fosse possível ao para-si tornar-se o em-si-para-si que deseja, “a alteridade desapareceria ao mesmo tempo, e, com ela, os possíveis, o conhecimento, o mundo.”¹⁴²⁷ Configura-se aqui o drama do fenômeno humano (bem como a sua riqueza), ou seja, por um lado o processo de personalização se dá a partir de uma consciência que é translúcida, vazia de conteúdo, ato e movimento e, por outro aspecto, a vida se estrutura através da incessante procura de uma “natureza” fixa e imutável – eis aqui o “dilema da natureza e da liberdade” no processo da construção de si. Em outros termos, “há aí o esboço de uma natureza, pois há aí, apesar de tudo, uma maior constância da passagem do imediato ao cúmplice do que da passagem do imediato ao puro.”¹⁴²⁸

Pode-se, com isso, verificar que o estatuto da reflexão tem sua origem no esforço do para-si em recuperar-se a si mesmo como *Si*. Como afirma Sartre nos *Cahiers*¹⁴²⁹, não se nega a existência de uma “natureza” humana – afinal, o homem se lança no mundo sob o peso das estruturas da realidade, bem como enquanto *fuga* e *inautenticidade*. Neste aspecto, é preciso falar de uma “natureza” que é exteriorizada como *fator histórico* e se

¹⁴²⁴ CM, p. 17.

¹⁴²⁵ CM, p. 17.

¹⁴²⁶ CM, p. 18.

¹⁴²⁷ EN, p. 667.

¹⁴²⁸ CSCS, p. 131.

encontra inserida na construção de um campo social: só há natureza enquanto evento histórico (é o “ser-com” institucionalizado). Em outros termos, “A natureza é a escolha de si mesmo em face da liberdade opressiva dos outros.”¹⁴³⁰ Ora, o *Eu* (como já afirmado anteriormente), com seu “conteúdo” *a priori* e histórico, é a essência do homem – embora cada ato seja sempre um “ir além da essência” –, mas isso nunca se dá no aspecto de uma substancialização dessa essência. O caráter, por assim dizer, jamais poderá ser compreendido como uma entidade psíquica (subjéctiva) que corresponderia ou equivaleria aos aspectos característicos da objetividade.

O homem pode ser compreendido como *queda original*¹⁴³¹, isto é, como uma existência que é lançada no mundo entre as coisas que a cercam, condenando-o a se produzir como *pessoa* pela mediação do *outro* – e é aqui que o corpo (ou a “consciência que existe seu corpo”) simboliza a objetividade de seu ser-no-meio-do-mundo-entre-outras-consciências. Mas este “outro” também é apreendido como um conjunto (totalidade destotalizada ou transcendência transcendida) de características reais de seu ser-no-mundo enquanto ser-em-situação (ele é dotado de um *caráter* empiricamente observável) – afinal, não se concebe uma “subjéctividade objetivada” fora das estruturas da realidade. “Ser visto” é ser *organizado* (situado, espacializado, temporalizado, referenciado, qualificado, valorado) por um “olhar externo” no meio do mundo, da mesma maneira que o “olhado” organiza o mundo para si mesmo. É neste jogo “olhar-olhado” que o outro é apreendido como “unidade objetiva de utensílios e de obstáculos” iluminando-se por *suas* possibilidades no seio de um entorno socialmente instituído, padronizado e normatizado.

O ato reflexivo, portanto, indica o movimento pelo qual o *refletidor* apreende o *refletido* (no caso, o seu entorno, a facticidade, os possíveis, o “já-constituído”) e o transcende rumo a um “não-ainda” (futuro, irreal). A “coisa-aí” *percebida* (interiorizada) é convertida (exteriorizada) em “coisa-aí-constituída” em utensílio, em instrumento no mundo, com suas significações, seus complexos-utensílios, seu coeficiente de adversidade pelos quais o sujeito se produz como para-si. O mundo é compreendido como um “complexo sintético das realidades-utensílio [onde o sujeito] se faz anunciar, a partir deste complexo, o que é”.¹⁴³² Mas como “somente a liberdade pode limitar a liberdade”¹⁴³³, o que ele faz de si

¹⁴²⁹ Cf. CM, p. 13.

¹⁴³⁰ CM, p. 13.

¹⁴³¹ EN, p. 328.

¹⁴³² EN, p. 52.

(caráter, Ego) surgirá a partir de suas relações (estáveis, repetidas, reproduzidas) com o mundo, com a exterioridade, com o outro (como se fossem fenômenos *naturais* independentes da subjetividade) e tudo isso sob o peso das liberdades exteriores. Como quer Sartre, “o caráter é a *natureza*.”¹⁴³⁴

É preciso, todavia, lembrar que o para-si surge pela nadificação do ser – como se fosse uma espécie de evento primeiro da condição humana. O mundo está aí, participa do fenômeno humano de ponta a ponta e dele não se pode escapar, mas o *possível* tem sua origem no homem enquanto ser-no-mundo (ele é eminentemente um fenômeno antropológico), pois a dimensão dos *possíveis* e o próprio mundo como um *possível* (em meio a seus infinitos perfis) vêm à realidade humana como “estrutura antropomorfizada” pelos existentes em sua dimensão mais concreta (pela sua carne, sua pele, seu sangue e seu suor), isto é, enquanto corporeidade (corpo/intelecto/emoção) e historicidade. A dimensão mais concreta dos possíveis de um existente tem como ponto de partida a sociedade em que se encontra (aquilo o que Sartre chamaria de “fonte finita e histórica dos possíveis”¹⁴³⁵).

Por consequência, todo processo da construção de si (conhecimento, percepção e prática de si) pressupõe a *tensão* entre uma condição ontológica (falta e desejo de ser) e uma dimensão concreta (e finita) de homens reais – não que se saia de um ponto ontológico X deslocando-se a outro ponto não-ontológico e histórico Y, mas enquanto um movimento (dialético) em que não é possível apontar para onde um começa e outro termina. O homem é a totalidade inacabada desse perpétuo movimento (processo), em que toda construção de si será um empreendimento individual, subjetivo e histórico em e a partir de uma realidade constituída universalmente. Em outros termos, o que se quer aqui afirmar é que “A ontologia existencialista é histórica”.¹⁴³⁶ O indivíduo está, desde seu nascimento, situado em um agrupamento humano que faz parte de uma mesma situação histórica (como se ele fizesse parte de um “universal histórico concreto”).

O homem se exterioriza como *falta e desejo de plenitude* no mundo por meio de suas relações concretas (consigo, com o outro e com o mundo), mas estas “relações” são próprias de um permanente movimento dialético entre a dimensão abstrata (subjetiva: ideias, valores, verdades, conceitos, saberes) e a objetiva que, exteriorizada, se dá como a

¹⁴³³ EN, p. 570.

¹⁴³⁴ CM, p. 14.

¹⁴³⁵ CM, p. 14.

¹⁴³⁶ CM, p. 14.

dimensão concreta da subjetiva, isto é, “fora” da subjetividade, lá, no mundo, espacializada, referenciada, tematizada e objetificada por outros. Esta, por sua vez, será retomada por outras consciências que também se farão *objetos* para si mesmos diante dela: haverá uma objetivação da subjetividade que se tornará institucionalizada. Se a ontologia existencialista é histórica, o “ato histórico pelo qual o ser se nadifica em Para-si é queda”¹⁴³⁷ (*queda original, mito da falta*), é, como quer Sartre, o surgimento do para-si e a irrupção da História no mundo a partir de um movimento espontâneo (plano irrefletido) do para-si como falta e como desejo de plenitude. Daí a *reflexão* surgir como movimento espontâneo (mas não original – reflexão impura), isso por ser uma criação diaspórica enquanto esboço frustrado de recuperação. Como é um projeto sempre fracassado de se fundamentar um em-si-para-si (identidade, ἔξις, caráter, Natureza), haverá a permanente possibilidade de uma reflexão pura como tomada de consciência dessa falta e, conseqüentemente, da necessidade do sujeito se posicionar diante dela – a “reflexão pura” tem a capacidade de dissolver o caráter de *quase-objeto* que traz a reflexão impura. Há, deste modo, o apelo em fazer do outro uma “subjetividade livre”, pois

A reflexão é, a princípio, impura, não em seus resultados, mas em sua intenção; participa da impureza do irrefletido, porque ela começa na irreflexão. [...] A reflexão impura é motivação para a reflexão pura. Ela é originalmente má-fé porque ela não quer seu fracasso. Mas *somente* a má-fé pode ser a origem da boa-fé. A reflexão pura é boa-fé e como tal *apelo* à boa-fé do outro.¹⁴³⁸

Ora, neste aspecto, o próprio *apelo* representa um movimento histórico na medida em que ele tem como condição de possibilidade a dimensão abstrata (Tradição, Ideias, Valores, Conceitos, Verdades – constantemente retomados ou interiorizados por livres consciências) e a dimensão concreta (que é a dimensão abstrata exteriorizada pela mediação das relações concretas do sujeito com o outro, consigo e com o mundo – tornando-se *coisa*) como um conjunto de *normas* e *saberes* que são retomados por um agrupamento humano (geração, coletividade) e por ele subjetivados. Aquilo o que será interiorizado (retomado ou negado) servirá de *motif* para as gerações seguintes. É diante da ideia coletivizada (Normatizada, Institucionalizada) que se formará uma *pseudo-causalidade* para o outro e,

¹⁴³⁷ CM, p. 17.

¹⁴³⁸ CM, p. 18.

neste mesmo processo, encontrar-se-á a má-fé como (falsa) possibilidade de se instaurar uma espécie de determinismo (mecanicista, histórico, causal) a ser reproduzido (ou naturalmente subjetivado) pelos agrupamentos – a liberdade “orientada” passa a ter o peso de uma liberdade “determinada” (alienação, cristalização de si, inessencialidade do *cogito*) – Gustave, por exemplo, “se acostumou a considerar o vivido, a consciência que tem de si mesmo, o *Cogito* [...] como uma aparência inessencial”.¹⁴³⁹

Como livre-projeto-exteriorizado, o existente tornar-se-á uma espécie de “ideia-coletivizada” (*sou comunista, sou socialista, sou ateu, sou monogâmico, sou heterossexual, etc.*), isto é, ele fundamentar-se-á pela mediação da exterioridade enquanto uma espécie de em-si que reproduzirá a “verdade” do mundo ou a essência de uma existência (uma “reprodução” sustentada pela reflexão impura enquanto “crença”). As representações coletivas, por sua vez, tornam-se valores reconhecidos “de fora”, da objetividade (imperativos externos), sem que o sujeito que a elas se submete (re)conheça que fazem parte de *seu* projeto, que constituem o campo de *seus* possíveis e de *suas* escolhas, ou seja, a pessoa não percebe que estas estruturas passaram pelo crivo da *sua* interioridade (*essencial*) na presença dessa exterioridade institucionalizada (*inessencial*). Mas não se supera o fato de que, a qualquer momento, as representações coletivas podem ser negadas, criticadas, mudadas, transformadas, já que são realidades históricas e não verdades fora-do-mundo, da gratuidade e da contingência do fenômeno humano que as constitui. Mesmo assim, pela própria estrutura ontológica do fenômeno humano, o “desejo de plenitude” lança o sujeito no esforço de negar a *contingência* e a *negatividade* que compõem seu ser-no-mundo – ele quer uma essência que comanda e preceda a existência. Afinal, “O homem se quer Deus ou Natureza [...]. Em geral, os dois ao mesmo tempo”.¹⁴⁴⁰

Ora, como Sartre defende em EN¹⁴⁴¹, a liberdade se exerce em situação e por um existente que se determina a si mesmo por um “fazer”, já que a liberdade é falta de ser por relação a um ser *dado* (afinal, o sujeito está em presença do mundo, das coisas, do outro, de si mesmo e de um presente estruturado por gerações anteriores – e, mais singularmente, pela vida familiar). Portanto, para que se compreenda a relação da “consciência” (que *existe* seu corpo) com o “campo social”, deve-se partir do pressuposto de que a liberdade “não

¹⁴³⁹ IF, I [1971], p. 476.

¹⁴⁴⁰ CM, p. 23.

¹⁴⁴¹ EN, p. 530.

poderia se determinar à existência a partir do nada, porque toda produção a partir do nada não poderia ser senão o ser-em-si.¹⁴⁴² Todavia, o “fazer” tem como condição de possibilidade a *nadificação* do dado: a liberdade é *negativa* e só existe no meio do mundo, ela é facticidade e contingência. Em outros termos, o para-si é o ser que tem de ser sob a forma do não-ser (da nadificação) e se ele é liberdade no meio do mundo, ela existe originalmente como relação ao dado – e o dado como condição necessária para a liberdade sob o pano de fundo da contingência.

Ontologicamente, todo processo de interiorização se sustenta como sendo negação do dado (não há “reflexo=refletidor”). Um rochedo, por exemplo, apenas encontra seu significado à luz de um projeto: um obstáculo àquele que pretende escalá-lo ou um componente estético ao observador da paisagem. Eis aqui uma “relação apropriativa do para-si com o mundo”¹⁴⁴³ em que o observador, na presença da montanha e à luz de um fim (escalá-la ou observá-la para pintar um quadro), “tem a missão de ser aquele pelo qual seu sentido será manifestado”.¹⁴⁴⁴ Deve-se observar que, a partir deste exemplo, se a montanha (como todo e qualquer objeto que compõe um entorno) se revela como coeficiente de adversidade (como obstáculo) ou auxílio, isso se dá pela nossa liberdade na medida em que a materialidade humanizada constitui os limites que o sujeito agente encontrará: eis a liberdade se inserindo nas “malhas do determinismo”.

Neste aspecto, até mesmo o *corpo*, enquanto “situação” e espacializado diante do rochedo, se revelará como auxílio ou obstáculo por relação a uma escolha livre (é o corpo em relação ao rochedo como coeficiente de adversidade ou como auxílio à luz do objetivo de escalá-lo ou de contemplá-lo¹⁴⁴⁵, já que é na presença do mundo como um universo de *possibilidades* que se desvelará um futuro (é o mundo como potencialidade ou como anti-potencialidade): a “verdade” da montanha é um vir-a-ser e é assim que ela se constitui pelo sujeito através do “próprio movimento de seus olhos, ele traça um caminho sobre a montanha, que o levaria ao cume, tratar-se-ia, de uma só vez, de se apropriar da montanha por uma operação e de constituí-la em potencialidade de ser escalada.”¹⁴⁴⁶

Em S, III, escreve Sartre: “Para que uma colina seja fácil ou difícil de escalar, é preciso

¹⁴⁴² EN, p. 531.

¹⁴⁴³ EN, p. 501.

¹⁴⁴⁴ EN, p. 501.

¹⁴⁴⁵ Cf. EN, p. 534.

¹⁴⁴⁶ CM, p. 251.

ter feito o projeto de subir a seu cume.”¹⁴⁴⁷ Ora, o passado, do mesmo modo, só ganha sentido e valor em vista de um fim escolhido (projetado) pelo sujeito, fazendo-se *motif* por se revelar à luz de um fim que o significa, qualifica e valoriza: o passado, por consequência, se faz *situação*. O objeto percebido encontra sua significação ao ser integrado nas estruturas da realidade pela liberdade em uma situação, lembrando-se sempre de que a coisa intencionada é tematizada à luz de um projeto. Dito de outro modo, “O dado em si como *resistência* ou como *auxílio* somente se revela à luz da liberdade projetante”¹⁴⁴⁸ e só pode falar em obstáculo no campo da “liberdade orientada”. Sendo assim, jamais haverá um obstáculo em sentido absoluto, mas um *dado* que se revela como tal enquanto coeficiente de adversidade (ou não) pela mediação dos saberes, da linguagem, da política, da estética ou da economia, enfim, das técnicas pelas quais o mundo é apreendido – aliás, técnicas historicamente construídas.

O dado surge sob o pano de fundo da “totalidade” mundo, de maneira que só haverá liberdade (do sujeito em presença do dado) em um campo prático comum – eis o paradoxo da liberdade, pois a *praxis* só é possível a partir de condições iniciais já dadas. Todo *dado*, por assim dizer, remete a uma significação singular (*meu* entorno, *meu* corpo, *meu* passado, *minha* posição social), mas sem deixar de levar em consideração que a estrutura da situação também indica a presença de outras consciências: o “peso” do mundo somente se manifesta tal como é (auxílio ou obstáculo) por uma pluralidade de consciências (não se nega a dimensão sócio-material como estrutura coletiva de uma realidade antropomorfizada). Aquilo o que o sujeito “é” (ao modo de não sê-lo, já que ele se faz anunciar aquilo o que projeta ser pelo mundo, pelo *seu* entorno, pelo campo social) se dá por *relação*, isto é, nem por contemplação e nem por emanação, mas como um ser-aí que é ser-no-meio-do-mundo-entre-coisas-humanizadas. Em suma, é insuperável o fato de que “eu não posso ser rigorosamente *limitado* a esse ser-aí que eu sou, porque minha estrutura ontológica é de não ser aquilo o que eu sou e de ser aquilo o que eu não sou.”¹⁴⁴⁹

Este entorno (normatizado, institucionalizado, espacializado, referenciado e temporalizado) recebe uma significação existencial segundo uma espacialidade e uma temporalidade que são *vividas* (experienciadas), providas de significação simbólica e

¹⁴⁴⁷ S, III, p. 213.

¹⁴⁴⁸ EN, p. 533.

¹⁴⁴⁹ EN, p. 537.

constituídas segundo um determinado fim, em que o próprio entorno evoca simbolicamente esse fim (liberdade orientada). “Esta escolha de meu fim penetra até nas relações puramente espaciais (alto e baixo, direita e esquerda, etc.) por lhe dar uma significação existencial.”¹⁴⁵⁰ Por conseguinte, a relação existencial com os objetos que compõem o entorno de um sujeito faz com que eles sejam apreendidos dentro de um campo de significações, de um campo simbólico universalizado; campo este que, por sua vez, acaba por se constituir como a maneira pela qual as coisas são percebidas, significadas, qualificadas e valoradas – em suma, apreendidas existencialmente. O entorno (o dado) recebe sua livre significação existencial à luz de um determinado fim, do mesmo modo que o fim recebe sua significação pela mediação desta realidade estruturada. “Assim, o surgimento da liberdade é cristalização de um fim *através de um dado* e descoberta de um dado *à luz* de um fim; essas duas estruturas são simultâneas e inseparáveis.”¹⁴⁵¹

Assim sendo, a facticidade do entorno se desvela ao sujeito pela escolha (livre) que ele faz de seu fim, de maneira que se possa afirmar que, ao ser iluminada por um futuro (projetado e escolhido), ela poderá ser ou não qualificada como absurdo, contingência, matéria prima da *praxis* ou impotência: eis o mundo como *resistência* ou *auxílio* em relação aos desejos (ou em relação aos projetos). É deste modo que o mundo se manifesta como obstáculo ou não em relação a certo *projeto* pelo qual o sujeito se engaja por inteiro nas exigências da realidade. Mas é necessário ressaltar que é a liberdade que revela a facticidade como tal (uma facticidade que também é compreendida como entorno), fato este que demonstra o peso da responsabilidade do indivíduo em relação ao seu ambiente (ao seu *ser-aí*):

ao nascer, *tomo um lugar*, mas sou responsável pelo lugar que tomo. Vê-se aqui, com maior clareza, a ligação inextricável de liberdade e de facticidade na situação, porque sem a facticidade a liberdade não existiria – como poder de nadificação e de escolha – e, sem liberdade, a facticidade não seria descoberta e sequer teria qualquer sentido.¹⁴⁵²

Dentro deste contexto, o passado – enquanto *situação* – jamais poderá ser entendido como uma espécie de “entidade substancial” (embora ele seja um em-si) com o poder de

¹⁴⁵⁰ EN, p. 538.

¹⁴⁵¹ EN, p. 553.

¹⁴⁵² EN, p. 541.

constituir o presente e determinar o futuro (tudo o que o sujeito “é” deve ser sob o modo de um “tendo-sido”). “O passado é a substância”¹⁴⁵³, mas só se manifesta como pura gratuidade : ele é um em-si, mas o sujeito é um para-si. Todavia, existir é, necessariamente, “possuir” um passado.

Há um conjunto de significações que configura um fato passado – conjunto este que se resgata na lembrança de um fato – e ele se constitui, enquanto tal, em e a partir de um determinado campo simbólico: este fato passado existiu, está lá, faz parte da história de um indivíduo como algo imutável (na qualidade de em-si, ele é uma plenitude que não se pode modificar). “Há, sem dúvida, uma matéria ‘pura’ da lembrança”¹⁴⁵⁴, mas que, ao se manifestar (significação, valoração, qualificação, ordenação, hierarquização), se estrutura por sua dependência com o projeto presente que lhe dá vida. Por exemplo,

Quem pode decidir sobre o valor educativo de uma viagem, a sinceridade de um juramento de amor, a pureza de uma intenção passada, etc.? Eu mesmo, sempre eu, conforme os fins pelos quais ilumino esses eventos passados.¹⁴⁵⁵

Este passado “retomado” e, ao mesmo tempo, iluminado por um futuro por meio do sujeito presente, motiva as condutas de seu ser-aí-presente. Só se diz que Pedro é monogâmico pelo seu desejo de continuar sendo fiel aos seus princípios assumidos anteriormente, isto é, por suas escolhas revisitadas “no agora” e por uma imagem de si que é pura projeção, projeto, antecipação, pré-figuração e pré-esboço de si (jamais identificação ou emanção de um “antes”). Contudo, o ponto de partida de toda decisão é, que se deixe claro, a liberdade presente, posto que o modo pelo qual um sujeito vivencia seu passado (qualificando-o, valorando-o, significando-o) se faça à luz de um projeto de si sobre o futuro.

O conjunto de decisões e escolhas em relação a esse futuro configurará o conjunto de decisões e escolhas em relação ao fato passado (como, por exemplo, manter ou não um determinado costume que, no passado, deu-se como “escolhido”): “o conjunto dessas camadas de preteridade [*passéité*] é organizada pela unidade de meu projeto.”¹⁴⁵⁶ Como observa Sartre, essas decisões e escolhas (de valor, de qualidade, de sentido, de ordem, de

¹⁴⁵³ EN, p. 154.

¹⁴⁵⁴ EN, p. 543.

¹⁴⁵⁵ EN, p. 543.

¹⁴⁵⁶ EN, p. 545.

natureza) do passado vivido – portanto, uma pluralidade de pequenas “revisitações” de um passado que remete à totalidade daquilo o que o sujeito se faz ser no presente à luz de um futuro – não são mais do que *escolhas históricas*¹⁴⁵⁷, visto que existir (pode-se agora acrescentar) não é simplesmente ter um passado, mas sim poder constantemente revisitá-lo, retomá-lo, tematizá-lo sob as bases de um projeto existencial. As decisões e as escolhas, por sua vez, remetem a um projeto que é histórico – conseqüentemente, datado e situado – e que se historializa perpetuamente pela liberdade situada e, ao mesmo tempo, para além dela (é o passado retomado à luz do projeto e de um “não-ainda”). Ora, não é esse “projeto iluminador” (atual) que se dá como uma liberdade (ato livre) que decide se o fato passado (definido) representa uma continuidade com o presente ou um rompimento com ele?

Todo para-si é histórico na medida em que se historializa ao iluminar a História (universalidade) à luz de seus projetos (singularidade) e também à luz dos projetos da sociedade em que vive (grupo, coletividade). Assim, o sentido do passado fica constantemente *em suspenso*, afinal, ele nunca se dá como uma *verdade* fora do mundo e a-histórica: “a historialização perpétua do para-si é afirmação perpétua de sua liberdade.”¹⁴⁵⁸ Há um passado (“Posso perfeitamente não existir; mas, se existo, não posso deixar de ter um passado”)¹⁴⁵⁹ e o sujeito se produz a partir dele, contudo, o faz por um presente que é “pura espera” e por um futuro que é “livre projeto” – o sujeito é uma totalidade-destotalizada.

O que se coloca em questão aqui não é a existência desse passado enquanto *fato* (um em-si), pois o para-si não é pura indeterminação em relação a uma condição pretérita, ao contrário, ele se “personaliza” em e a partir da relação com o “já-vivido”, seja por afirmação ou por negação – só se fala em ato criativo a partir de algo e não de uma total indeterminação, de um pleno vazio ou de uma pura vacuidade (não há processo da construção de si fora das estruturas-do-mundo-datado). O problema é saber se o passado se revela e se manifesta ao sujeito atual como liberdade (autenticidade) ou como determinação (como algo definitivo ou insuperável – postura de má-fé). O *sentido* de um passado só se faz possível (produzido, criado, construído) a partir daquela “espera presente” e do “passado em *sursis*”. Sendo assim, tem-se como condição (ou pano de fundo) um *nada absoluto* que, na perspectiva de Sartre, se manifesta como um “livre projeto que não é ainda”. Nesta

¹⁴⁵⁷ Cf. EN, p. 545.

¹⁴⁵⁸ EN, p. 546.

¹⁴⁵⁹ EN, p. 542.

perspectiva, o para-si e a História (individual e coletivizada) concretizam-se como perpétuo movimento, isto é, como realidade processual que é exteriorizada a partir de uma liberdade absolutamente instantânea (é a existência concreta do sujeito *suspensa* em sua perpétua instantaneidade livre e criadora).

Todo passado é significado, valorado e qualificado por uma escolha atual e singular enquanto livre determinação desse passado que, por sua vez, integra e condiciona o projeto do sujeito agente (autodeterminação). Ora, escolher esse passado é assumir condutas que venham a realizá-lo como tal (por repetição, continuidade, reprodução ou rompimento) para torná-lo, necessariamente, *realidade intersubjetiva* ao se objetificar como “escolha” exteriorizada pelo agente (condutas, relações concretas com o outro, consigo e com o mundo) para converter-se em objetividade-pelo-olhar-do-outro que, por sua vez, se fará *situação* para ele (uma transcendência-transcendida pelo “olhar-outro” a ser por ele tematizada). A escolha do passado, nesta dimensão da objetividade, tem como pano de fundo (e condição de possibilidade de realização de projetos) o mundo, mergulhando o projeto existencial do sujeito em uma realidade que é predominantemente universal (dimensão sócio-material, mundo *antropomorfizado*), portanto, em uma realidade de “liberdades orientadas” em um contexto de condutas a serem seguidas (é o mundo como “imperativo”, institucionalizado, padronizado e normatizado). Em poucas palavras, produzir-se é fazer-se sempre na perspectiva da *obrigação*.

Mas essa *passéité* (preteridade individual ou socializada – como na tradição) somente é reelaborada e condicionada pela dimensão da *obrigação* ao passar, antes de tudo, pelo crivo da escolha livre (atual). Sendo assim, não há como fazer dessa *passéité* uma insuperável determinação *a priori* ou mesmo desvinculá-la do presente, da escolha atual ou do projeto. Desta forma, o passado está sempre em risco por uma postura de associação ou de dissociação em relação a ele. É neste momento que se compreenderá que o ponto de partida da produção de si é o passado na dimensão de um “objeto passivo” (eu *era* nervoso, eu *era* medroso, eu *era* ingênuo, eu *era* incompetente, etc.), mas que será constantemente retomado, julgado e apreciado a partir de um presente que é *pura gratuidade* e possibilidade de rompimento (de dissociação). O fato passado, enquanto tal (eu *era* covarde), não deixa de existir (o sujeito não pode mudar o passado segundo seus caprichos), no entanto, ele só existe como uma “imagem de si passada” que não corresponde mais à “imagem de si presente” do sujeito que o *tematiza* (como na escolha de si oposta: *sou*

corajoso). O passado está lá, mas agora *intencionado* como algo que não mais implicará em uma postura de reprodução (de repetição ou emanação) do “*era*” desse fato, mas sim como rompimento e como um novo engajamento:

o passado se integra à situação quando o para-si, por sua escolha do futuro, confere à sua facticidade passada um valor, uma ordem hierárquica e uma urgência a partir dos quais ela [a facticidade] *motiva* seus atos e suas condutas.¹⁴⁶⁰

Todos os atos e condutas lançam o sujeito diante da adversidade dos *utensílios* que constituem o seu entorno. Assim, todo projeto se depara com as resistências ou com os auxílios que a materialidade do mundo (socializada e modificada pelo trabalho humano) pode oferecer, já que o processo de personalização exige com que a pessoa assuma uma postura diante das *potencialidades* que caracterizam as coisas que compõem um ambiente existencial (*seu espaço, seu lugar, seu arredor*). Um projeto, nesta perspectiva, implica em fins pessoais (*meus fins*) que iluminam e manifestam os meios (utensílios) que integram o seu entorno – por exemplo, a minha fome revela a cozinha como o local mais importante da casa nesse momento: vou preparar meu jantar.

Se o mundo pode se revelar como resistência (o gás acabou), há nisso a indicação de que “minha liberdade de *escolher* [...] não se confunde com minha liberdade de *obter*”¹⁴⁶¹, o que poderia resultar na necessária mudança de projeto (tereí de sair para comprar comida): a materialidade do mundo pode se desvelar como *motivo* para abandonar um projeto. Mas ser livre é exatamente isso: “ser-livre-para-mudar”¹⁴⁶². O mundo como *resistência* é um convite para se utilizar do próprio mundo para superar os obstáculos é, em outras palavras, a sua instrumentalidade se revelando como possibilidade de superação. É, no caso, a própria liberdade que revela a existência do entorno como obstáculo, isto é, como livre escolha do sentido e da finalidade dessa materialidade. Ora, as coisas, a materialidade do mundo, estão lá, em bruto, são reais e existem independentemente da consciência (ela não produz matéria), “é a liberdade que os revela como obstáculos, mas, por sua livre escolha, não pode fazer mais do que interpretar o *sentido* de seu ser.”¹⁴⁶³

¹⁴⁶⁰ EN, p. 549.

¹⁴⁶¹ EN, p. 550.

¹⁴⁶² EN, p. 551.

¹⁴⁶³ EN, p. 551.

A consciência não é o mundo (negação interna revelando a independência do em-si): eis o mundo como *coisa* (a materialidade em bruto) existindo *somente* por si mesmo. O objetivo de Sartre seria, neste contexto, o de mostrar que a liberdade é, desde sua origem, a aceitação das resistências do mundo, já que, ao se projetar na exterioridade, o sujeito (autêntico) coloca diante de si a imprevisibilidade e a diversidade das *coisas*: a liberdade se dá exatamente por uma consciência que *não é* o mundo. A realidade externa como *auxílio* ou como *resistência* é o que constitui o sentido de um projeto, pois o mundo se desvela pelas escolhas, mas, antes de tudo, ela se dá como *imprevisibilidade* – afinal, todo projeto aponta para um campo de indeterminação. Portanto, o projeto, seja ele qual for, está sempre *em aberto*, ou melhor, tem em sua própria estrutura fundamental algo de imprevisível e indeterminado:

a adversidade da qual as coisas servem de testemunha para mim é pré-esboçada por minha liberdade como uma de suas condições e é como uma significação livremente projetada da adversidade em geral que tal ou qual complexo pode manifestar seu coeficiente individual de adversidade.¹⁴⁶⁴

Sendo assim, toda escolha deve se estruturar *em situação*, de maneira que a organização, a ordenação e a hierarquização das coisas ocorram em e a partir dela e sob o pano de fundo da imprevisibilidade e da adversidade do entorno. Ser livre é ser responsável pela situação (porque só se é livre em *situação* ou em *condição*¹⁴⁶⁵), pois “o projeto [...] faz com que haja coisas”¹⁴⁶⁶ – é a realidade experienciada e vivida em seu coeficiente de adversidade e utilidade. Em outros termos, “Situação e projeto são inseparáveis, um é abstrato sem o outro e é a totalidade projeto e situação que define a pessoa”.¹⁴⁶⁷ A “totalidade do empreendimento” (do ato, das escolhas), por consequência, é iluminada pelo “fim” desejado e, dessa forma, o “fim” já se dá como situação significando o presente: nessa “aventura” da produção de si (o “jogo dentro-fora”) o sujeito se depara, desde seu nascimento, com a instrumentalidade do mundo e com o “peso” das liberdades exteriores. “Com efeito, ele ainda não tinha nascido quando a geração anterior já tinha definido seu futuro institucional como seu destino exterior e mecânico, ou seja, como determinações de

¹⁴⁶⁴ EN, p. 553.

¹⁴⁶⁵ EN, p. 564.

¹⁴⁶⁶ EN, p. 554.

¹⁴⁶⁷ CM, p. 478.

insuperabilidade (ou como determinações *de seu ser*).¹⁴⁶⁸

A *situação*, a partir deste contexto, trará outro aspecto do mundo, a saber, a inevitável presença do outro. É desta forma que o “existir” implica no ato de se engajar em uma realidade na qual os *utensílios* e a *matéria em bruto* recebem significações de uma diversidade de livres projetos e de uma diversidade de fins que provém de outros, isto é, de significações que existem a partir de outras consciências, de outros seres-no-meio-do-mundo. Para o sujeito, nascer é estar em um mundo provido de sentidos e de significações (socialmente produzidas) *a priori* (por gerações anteriores) “e o sentido do mundo lhe é *alienado*.”¹⁴⁶⁹ O projeto, por sua vez, terá como pano de fundo ou condição de possibilidade uma realidade composta por utensílios socialmente significados (matéria humanizada, socializada, coletivizada ou dimensão sócio-material).

Posto isso, pode-se dizer que *nascer* é já encontrar-se em um processo de subjetivação que se constrói a partir de uma pluralidade de significações, pois a infância não se constitui a partir de um ambiente *neutro* (afinal, nascer é já pertencer a uma nação, a uma classe, a um corpo esteticamente significado por padrões coletivos, etc.). Neste nível, é preciso considerar “a tenra infância como maneira de viver obscuramente condições gerais”.¹⁴⁷⁰ Estar na presença do outro é se deparar com o seu potencial de significação, interiorizá-lo e apreendê-lo como um centro de referência simbólica. A *indeterminação* e a *imprevisibilidade* do mundo (da *situação*) também vêm pela presença do outro, posto que a produção de si (escolha de si) e do mundo (ou a escolha de si a partir do mundo) não se darão por uma revelação (contemplação) da significação da coisa em si – além disso, não há segurança e estabilidade para as escolhas que o homem realiza. Mas não se perca de vista o fato de que é ele, em sua plena gratuidade, facticidade e contingência, que está condenado a trazer a dimensão da significação para a realidade: “não seria colocado o problema de saber [por exemplo] qual significação esta montanha pode ter *em si*, porque eu sou aquele pelo qual as significações vêm à realidade em si”.¹⁴⁷¹

Para se compreender o significado deste “ser em situação desde a infância”, parte-se do pressuposto de que o para-si é aquele que está condenado a ser o responsável por suas escolhas (da sua maneira de ser, da imagem que produz de si, do modo pelo qual se

¹⁴⁶⁸ CRD, p. 585.

¹⁴⁶⁹ EN, p. 565.

¹⁴⁷⁰ QM, p. 91.

¹⁴⁷¹ EN, p. 555.

manifesta na realidade objetiva), ao mesmo tempo em que ele “é” de determinada maneira e se exterioriza singularmente de tal ou qual forma sem, ao mesmo tempo, ser o fundamento de seu ser (afinal, seu Ego se constitui por estados, qualidades e atos). Enquanto ser-no-meio-do-mundo (em situação, portanto), o para-si existe no meio de outros existentes e está condenado a escolher uma maneira de ser entre estes outros para-sis (o sentido de seu ser-no-mundo, embora inserido entre outros existentes, está em suas mãos). A escolha de si no mundo, ou seja, a sua posição e o seu engajamento na realidade que o cerca encontra sentido, significado e valor pela *relação* que ele estabelece com esta realidade que a “limita” (seja uma relação de utilidade ou de adversidade). Para tanto, é preciso mergulhar na realidade concreta deste mundo antropomorfizado e vivenciar a total *indeterminação* e *imprevisibilidade* do campo prático, isto é, deve-se apreendê-lo como auxílio ou obstáculo diante de um projeto existencial único e irreduzível.

Ontologicamente, o sujeito encontra todos os *limites* ou os *auxílios* que o mundo lhe oferece (significados como tais à luz dos *seus* projetos) a partir de um movimento de nadificação de si mesmo (nadificação daquilo o que ele “é”) e pela nadificação do em-si que projeta ser (este, posicionado, tematizado e intencionado livremente). Ora, não é este um ato de transcender o dado em direção a um fim (livremente colocado)? Por consequência, apreender uma situação é, desde já, estar em situação, ou melhor, significá-la, dotá-la de sentido e valor a partir da vivência da própria situação (agir a partir de condições iniciais dadas). A consciência se revela a si mesma como *presença* no mundo e por um mundo que é construção histórica de sujeitos históricos (não há como produzir a História fora da História e nem como apreender a situação, ou produzi-la, fora de uma situação). Mas, em si mesma, a situação não é nem subjetiva (as coisas são o que são e o sujeito está lá, mergulhado na materialidade bruta do mundo) e nem objetiva (o mundo como um *dado* reflete ao sujeito sua liberdade: o mundo revela subjetividades). E o que seria, em suma, a *situação*?

A resposta não poderia se encontrar polarizada em nenhum extremo, isto é, nem na perspectiva do *cogito* (subjetivismo; Idealismo) e nem na perspectiva material (objetivismo, realismo), já que a situação não pode ser somente uma questão de *conhecimento* (os “saberes” que dela se produzem) e nem uma apreensão sensível e afetiva (afecção) da realidade (a percepção de um estado do mundo). Ela é, por sua vez,

uma *relação de ser* entre um para-si e o em-si que ela nadifica. A situação é

o sujeito inteiro (ele não é *nada* mais que sua situação) e é também a 'coisa' inteira (*não* há jamais nada a mais do que as coisas). É o sujeito iluminando as coisas por seu próprio transcender, ou, se preferir, são as coisas remetendo sua imagem ao sujeito.¹⁴⁷²

É claro que o mundo se dá como uma pluralidade de *possíveis* (uma pluralidade de significações) e que os próprios homens são possibilidades (projeto de si, apreensão de si, percepção de si, prática de si) em aberto pela própria indeterminação do mundo: os homens são possibilidades de novas escolhas.

A questão aqui é a de compreender que o homem é um vivido concreto que produz a si mesmo em sociedade e que se encontra, desde sempre, mergulhado em uma diversidade de *sistemas significantes*: “O projeto deve, necessariamente, atravessar o campo das possibilidades instrumentais.”¹⁴⁷³ Falar de “sistemas significantes”, dessa forma, é revelar uma vivência que é coletivizada (intersubjetividade, campo social, as relações concretas com o outro) e isso segundo relações concretas que são institucionalizadas, em que, necessariamente, o sujeito terá de se deparar, dentro dessa pluralidade de *significações possíveis*, com a existência de *significações objetivas*, de técnicas de apreensão do mundo: o processo da produção de si dar-se-á somente a partir de uma “situação de base” já dada (instrumentos culturais, linguagem, saberes, a história concreta vivida desde o nascimento, sistema de ideias, práticas de grupos sociais definidos, classe). Portanto, “a ideia [...] é a marca de sua pertinência a um grupo determinado (já que se conhece suas funções, sua ideologia, etc.)”.¹⁴⁷⁴

Deve-se, deste modo, resgatar a perspectiva de que as *palavras* (a linguagem, os discursos, o universo de significações e de juízos de valor – Inteligente/estúpido; mesquinho/generoso; fino/rústico; egoísta/altruísta) só adquirem sentido na *intersubjetividade*, pois não têm significação em si mesmas.¹⁴⁷⁵ A existência concreta se fundamenta pelo ato do sujeito se colocar na presença de uma diversidade de significações (de um sistemas de significações objetivas) que vêm às coisas também pelos Outros. Este vivido concreto não é mais do que o ato de se engajar em um mundo já significado, em que

¹⁴⁷² EN, p. 594.

¹⁴⁷³ QM, p. 74.

¹⁴⁷⁴ QM, p. 87.

¹⁴⁷⁵ Cf. S, IX, p. 110. A “linguagem” “é uma totalidade convencional”: “aceitamos tomar as palavras como coisas”, “o verbo se transforma em mundo” e “o ser-no-mundo aparece como um ser-no-verbo” (Cf. IF, II [1971], p. 961).

a realidade traz consigo um conjunto de significações já constituídas socialmente e historicamente por gerações anteriores. Há que se pensar também na *materialidade* na perspectiva de um “existente bruto” (ela está lá, existe independentemente das consciências) que, intencionado e trabalhado pelo homem, é revelado no mundo (significado, valorado) na qualidade de um “isto” e, como tal, se faz “independente” daquele que o revela – porque a significação é sempre contingente, se faz *coisa* e se converte em um em-si a ser tematizado por outro (é a matéria qualificada enquanto significação universal objetiva): “cada significação se transforma, não cessa de se transformar e sua transformação repercute sobre todas as outras [é a unidade pluridimensional do ato].”¹⁴⁷⁶ Aqui há uma observação importante a se fazer acerca do conceito de *situação*.

Toda *situação* é composta pela diversidade de “istos” qualificados (coletivos, ao mesmo tempo virtuais e reais) e que não são mais do que *coisas* dotadas de significação: eis o mundo revelado por *sistemas de significações objetivas*. Estes “sistemas”, por sua vez, indicam condutas a serem seguidas e refletem subjetividades que, embora livres, são “orientadas” – neste caso, o outro passa a ser um “indicador de fins”¹⁴⁷⁷. Logo, a dimensão sócio-material desse mundo *antropomorfizado* apresenta um coeficiente de adversidade que é eminentemente humano (é o mundo organizado, estruturado, referenciado, institucionalizado) e é a ele que o sujeito se submete e se insere, realizando (reproduzindo/interiorizando) uma série de técnicas coletivas (políticas, pedagógicas, econômicas, geográficas, sociológicas, linguísticas) que significam e estruturam a realidade como tal.

Consequentemente, o processo da produção de si não pode ser desvinculado da dimensão sócio-material, pois, na medida em que o indivíduo obedece ou nega os fins da coletividade (ao sistema de significações objetivas de uma sociedade), é possível afirmar que “eu sou [...] modificado em meu próprio ser, porque eu *sou* os fins que escolhi e as técnicas que os realizam”.¹⁴⁷⁸ A construção de si não é uma “produção” que se viabiliza e se sustenta por uma perspectiva solipsista, ao contrário, o mundo sempre desvela um “outro olhar” pelo qual o sujeito agente terá de se engajar ou, em outros termos, a sua liberdade está permanentemente frente a frente de outras liberdades – afinal, o mundo também se

¹⁴⁷⁶ QM, p. 74.

¹⁴⁷⁷ EN, p. 565.

¹⁴⁷⁸ EN, p. 556.

modifica ao mesmo tempo em que se mantém a *irreducibilidade* da existência singular. Em suma, pode-se dizer que, diante do “objeto coletivizado” (da coisa significada, valorada ou do próprio grupo), “o indivíduo não pode evitar particularizá-lo projetando-se através dele em direção à sua própria objetivação.”¹⁴⁷⁹

Mas, mesmo assim, o mundo se impõe ao sujeito com um determinado *estado* (dotado de qualidades, características e condições específicas – o mundo como aparente “Verdade” a-histórica) e o que se pretende resgatar com isso é a ideia de que a existência do fator humano é tal que (ontologicamente) o homem jamais poderá se *fundamentar* (tornar-se um em-si-para-si) por suas escolhas, pois ele sempre estará distante de si mesmo (é o para-si é *presença* a si) – embora sempre deseje a estabilidade e a segurança de um Ego substancializado (identidade). Em realidade, é neste contexto do processo de personalização em um campo social e historicamente datado que “o homem é sempre um feiticeiro para o homem”¹⁴⁸⁰, ele é seduzido (enfeitado – *envoûter*)¹⁴⁸¹ pela aparente estabilidade do mundo, estruturando-o, por consequência, através de técnicas de apropriação da realidade.

O homem, exterior a si mesmo, corre o risco de ser interpretado à luz de um sistema mecânico, cujo movimento lhe seria comunicado de fora, fazendo-o passividade em nome de um universal abstrato e reduzindo-o, conseqüentemente, a essa “exterioridade a si” (fundamentada por um sistema de leis). Essa “ilusão substancialista” (ilusão mágica) “faz de cada pessoa um feiticeiro para o outro”.¹⁴⁸² Todavia, não se pretende negar este conjunto de técnicas de apreensão da realidade, ao contrário, vê-se nele um resgate do *cogito* e isso na medida em que “Não se apreende o mundo senão através de uma técnica, de uma cultura, de uma condição; e o mundo, por sua vez, assim apreendido, se entrega como humano, e devolve a natureza humana.”¹⁴⁸³ Sendo assim, é na propriedade coletiva das técnicas já constituídas que se desvela o fenômeno humano como “existência-no-mundo-na-presença-de-outros”.¹⁴⁸⁴

Ora, “é precisamente dessa forma que o outro nos aparece, e isso não por causa de nossa posição em relação a ele, não pelo efeito de nossas paixões, mas por necessidade de

¹⁴⁷⁹ QM, p. 87.

¹⁴⁸⁰ TE, p. 64.

¹⁴⁸¹ Cf. EN, p. 433.

¹⁴⁸² IF, III [1972], p. 264.

¹⁴⁸³ CDG, p. 137.

¹⁴⁸⁴ EN, p. 557.

essência”¹⁴⁸⁵ – nessa dimensão “mágica”, o outro se manifesta como “coisa” (caráter, natureza, ἔξις). Na TE¹⁴⁸⁶, Sartre nos diz que o Ego mascara a espontaneidade para a consciência e este ato mistificador seria, inclusive, o papel essencial do “Eu” (conteúdo psíquico transcendente). Contudo, a consciência não está fadada a permanecer escrava de sua “fascinação” pela estabilidade das *coisas* e das “verdades institucionalizadas” que estruturam e compõem o entorno. No ETE¹⁴⁸⁷, por exemplo, vê-se Sartre ressaltando o fato de que a consciência só pode ser considerada transcendente ao passar da síntese de espontaneidade e de passividade (atividade inerte, consciência degradada) para a espontaneidade à luz da reflexão purificante. Em resumo, é pela mediação das técnicas coletivas que o existente poderá manifestar sua individualidade enquanto projeto de “apropriação” do mundo.

9. As “técnicas coletivas” e a “apreensão de si”: uma reflexão acerca da “escassez”, da “necessidade” e da “mistificação”

Partir-se-á do pressuposto de que é pela mediação das técnicas coletivas que o indivíduo apreende a si mesmo e o mundo definindo-se a partir de uma *Weltanschauung* – e é aqui que se procurará compreender o modo pelo qual o homem “existe” sua alienação. Contudo, negar-se-á o existente como sendo uma “passividade-lançada-no-mundo” para concebê-lo como *praxis* e como livre-atividade a partir do campo prático-inerte enquanto realidade concreta vivenciada. Manter-se-á, com isso, a premissa de que só a liberdade se faz *destino* pelo ato livre. Mas falar de um “Si” à luz das “determinações” de um entorno requer uma reflexão acerca das implicações do fenômeno do “olhar”, bem como um estudo do papel fundamental que ele exerce sobre aquilo o que o sujeito faz de si sob a perspectiva de seu ser-para-o-outro (de seu “ser real”): é a subjetividade analisada na perspectiva do *desejo* e da *livre escolha* de uma maneira de se manifestar no mundo (o que constituirá a livre existência humana como *paixão*). Este “se manifestar”, por sua vez, será analisado à luz do “sujeito desejante”, ou seja, do movimento real e concreto do ser-no-meio-do-mundo visando a supressão da “falta de si” pela mediação da coisa desejada – afinal, compreender as condutas do “ser desejante” requer uma análise da relação tensional (relação dialética entre “saber” e “ação”) da “vida interior” a partir de sua inserção no “contexto social”.

¹⁴⁸⁵ ETE, p. 58.

¹⁴⁸⁶ TE, p. 81.

¹⁴⁸⁷ ETE, pp. 58-62.

Em outros termos, trata-se de pensar no desejo exteriorizando-se em *atividade* e *conduta* enquanto *tensão* entre a “realidade subjetiva” e a “realidade objetiva”: é o homem como *historicidade*, *processo* e *agente histórico*. O pano de fundo aqui, como se verá, consistirá no esforço de se resgatar a estrutura Ontológica e Histórica do homem a partir do seu papel de “questionador” no seio de um mundo que é “necessidade”, “escassez”, “contingência” e “mistificação”. Com isso, o sujeito está condenado a assumir uma postura na “presença” do *objeto percebido* ou do *objeto em imagem* (é o processo de personalização sob o pano de fundo de uma “dialética afetiva”). Colocar-se-á, com isso, o “desejo” como uma manifestação da consciência que mergulha o existente naquilo o que o fenômeno humano tem de mais *absurdo* e *contingente* – ainda que o sujeito imaginante queira se fazer “destino” para si pela mediação da fuga do real ao imaginário. Por fim, problematizar-se-á o tema do “corpo anatomofisiológico” enquanto organização contingente do ser-no-mundo.

Na TE, o leitor atento se depara com a seguinte afirmação: “toda atividade se dá como emanando de uma passividade que ela transcende, enfim, sobre um plano onde o homem se considera, ao mesmo tempo, como sujeito e como objeto.”¹⁴⁸⁸ O perigo, no caso, é quando o existente se apreende como um *inessencial* diante da *essencialidade* do mundo (ou do outro-objeto) já constituído (cristalizado pela família, pela classe social, pelos meios de produção, pelo dever-ser, pela cultura e tradição, etc.) e é neste aspecto que “o imperativo se manifesta pela mediação do Outro como essencial e porque a subjetividade se torna seu meio inessencial de se fazer apreender como imperativo.”¹⁴⁸⁹ Entretanto, todos estes aspectos, enquanto “técnicas coletivas” (que “conferem ao mundo suas significações”¹⁴⁹⁰), é que permitem ao indivíduo manifestar a sua individualidade (ou a sua participação) nas coletividades humanas à luz de um fim: *sou brasileiro* (pertencer a tal nação), *sou heterossexual* (pertencer a tal gênero), *sou burguês* (pertencer a tal classe social), *sou professor* (pertencer a tal classe trabalhadora), etc. Dito de outra maneira, “as pessoas são definidas a partir de um fim como interiorização total de todo o imperativo, portanto, pela presença nelas de *toda* a subjetividade”.¹⁴⁹¹

¹⁴⁸⁸ TE, p. 82.

¹⁴⁸⁹ CRD, p. 196.

¹⁴⁹⁰ EN, p. 559.

¹⁴⁹¹ CRD, p. 196.

Sendo assim, as técnicas coletivas são dotadas de estruturas abstratas e universais de elaboração e de apropriação do mundo, isto é, de técnicas socialmente instituídas e é por elas que o indivíduo apreende a si mesmo e o mundo (criando um *saber* sobre eles), estabelecendo relações concretas consigo, com o outro e com a exterioridade. A realidade social, por assim dizer, se dá por “superestruturas laboriosamente construídas pela razão”¹⁴⁹²: é o sujeito se definindo a partir de uma *Weltanschauung*. Mas há que apresentar aqui um problema, isto é, quando se oferece a essas técnicas um caráter de “impessoalidade” (o “Saber impessoal [fetichizado], isto é, uma determinação prático-inerte do Espírito objetivo”)¹⁴⁹³ e uma força própria e com leis próprias, como se independessem do *cogito* para existirem, elas são caracterizadas como se fossem autônomas em relação ao fator humano (o que levaria a considerar o caráter científico das técnicas em detrimento das “contingências” e dos “acazos” dos fenômenos humanos). É preciso estar na perspectiva de não “fetichizar o Conhecimento e dissolver o homem no conhecimento de suas alienações”¹⁴⁹⁴, mas no desejo de se compreender o modo pelo qual ele “existe sua alienação”.¹⁴⁹⁵

É interessante verificar como Sartre utiliza o verbo “existir” no transitivo, do mesmo modo quando descreve a maneira pela qual a “consciência existe seu corpo” em EN.¹⁴⁹⁶ Poder-se-ia pensar, portanto, na relação do “corpo-ponto-de-vista sobre as coisas” como a “relação *objetiva*” pela qual o homem se aliena e se perde a si mesmo, de maneira que, ligada a um mundo estruturado e sistematizado e promovendo a “desumanização do humano”, a “consciência *existe* sua contingência” segundo esta “textura” histórica de seu entorno (o corpo, possibilidade de *praxis*, como ponto de vista e ponto de partida de se vivenciar, de algum modo, essas condições determinantes). Trata-se de pensar o homem como “necessidade” em um mundo da “escassez”: “a escassez é uma relação humana fundamental (com a Natureza e com os homens [*não há lugares suficientes para todos*]).”¹⁴⁹⁷ Neste aspecto, não há uma natureza humana como ponto de partida, já que é “a escassez, seja qual for a forma que ela tome, [que] domina toda a *praxis*.”¹⁴⁹⁸ É o homem condenado a

¹⁴⁹² ETE, p. 58.

¹⁴⁹³ IF, III [1972], p. 235.

¹⁴⁹⁴ QM, p. 110.

¹⁴⁹⁵ QM, p. 110.

¹⁴⁹⁶ Cf. EN, p. 369.

¹⁴⁹⁷ CRD, pp. 201 e 312.

¹⁴⁹⁸ CRD, p. 206.

se manifestar, de algum modo, neste “campo da escassez”, em, a partir e para além deste “universo de significações” que orienta liberdades.

Ontologicamente, as significações assumem o caráter de em-sis, mas todo dado conserva sua característica de transcendência humana e, enquanto tal, é um convite a ser transcendido e, sendo assim, jamais se poderá reduzir ou minimizar o papel do homem na construção de si e do mundo (ele nunca poderá ser meramente um “reflexo”). Em outras palavras, o sujeito está condenado a *manifestar* um modo de ser na presença do mundo antropomorfizado e, por consequência, está condenado a se responsabilizar, de algum modo, pelo processo de “humanização” da realidade que o cerca. Só há *projeto* na medida em que ele atravessa, de ponta a ponta, o campo das possibilidades instrumentais e sempre a partir de uma situação de base (ponto de partida da *praxis*) que já implica em certa modificação dessa “base” (o homem se “define” pelo seu entorno na exata medida em que o supera pela sua *praxis*). Em suma,

O mundo está fora: não é a linguagem nem a cultura que está no indivíduo como uma marca registrada pelo seu sistema nervoso; é o indivíduo que está na cultura e na linguagem, isto é, numa seção especial do campo dos instrumentos.¹⁴⁹⁹

Ora, embora se produzindo sempre sob o peso da “limitação objetiva do campo dos instrumentos (teóricos e práticos)”¹⁵⁰⁰, o homem não é uma *passividade* que está aí, jogado no mundo, apenas para interiorizar o dado, reproduzir ou manejar as forças deterministas que o cercam e que comandam sua vida: falar de uma *técnica* (“produto”) é apontar para a necessária e insuperável existência de um técnico (“produtor”). O para-si é livre *em situação* e *esforço* permanente para se escolher como um *si* singular a partir de certas características sociais, concretas e abstratas que o constituem como homem. Só é possível falar de uma essência do fenômeno humano se ela estiver fundamentada a partir de uma livre escolha singular e na medida em que cada para-si, ao se produzir como homem, “instaura” uma essência humana coletivizada (escolher-se é escolher uma “imagem de homem”), afinal, “cada para-si é responsável, em seu ser, da existência de uma espécie humana”.¹⁵⁰¹

Na perspectiva desta afirmação de Sartre, o que se quer é afirmar que o ato dos

¹⁴⁹⁹ QM, p. 75.

¹⁵⁰⁰ QM, p. 80.

¹⁵⁰¹ EN, p. 564.

outros acaba por orientar liberdades e padronizar condutas – são atos institucionalizados, padronizados e referenciados pela coletividade –, mas que, antes de tudo, representam liberdades engajadas em escolhas singulares (projetos) que se exteriorizam objetivamente no mundo, fazendo-se regra ou lei de conduta para o outro (normatização, padronização) no seio de um campo prático. “Assim, é escolhendo-se e historializando-se no mundo que o para-si historializa o próprio mundo e faz com que ele seja *datado* por suas técnicas.”¹⁵⁰² É preciso ressaltar, com isso, a necessidade de se recuperar a ideia de que a apreensão das técnicas coletivas se dá como *objeto para a consciência*, mantendo-se a primazia do *cogito* na apreensão do mundo pelo sujeito, resgatando-se também a concepção de que é o sujeito que constitui os objetos, significando-os a partir de suas livres condutas e, ao mesmo tempo, considerando-as em e para além de condições iniciais já dadas (as técnicas, necessariamente, passam pela dimensão da subjetividade para existirem na exterioridade à luz de um “não-ainda”, de um “projeto”).

Em sociedade, essas relações concretas normatizadas com o outro se exteriorizam como “condutas-objeto”¹⁵⁰³ que serão interiorizadas e exteriorizadas pelo sujeito tornando-se universalmente válidas (um engajamento objetivado e válido universalmente). Neste nível, não é mais o “outro-objeto” que se dá como “suporte da conduta” (conduta a ser reproduzida ou “conduta-modelo”), mas algo de abstrato e *despersonalizado* (Lei, Norma, Valor, Estado, Instituição), isto é, um conjunto de condutas que passam a representar um grupo, uma coletividade normatizada e institucionalizada (vontade coletiva, desejo coletivo, “nós-objeto”): o *nós-objeto* “é a revelação de uma dimensão da existência real e corresponde a um simples enriquecimento da experiência originária do para-si.”¹⁵⁰⁴ Mas esse processo não deve ser apreendido como um encadeamento negativo ou pessimista da vida em sociedade, já que o movimento de historialização sempre reflete uma existência que é – e não pode deixar de ser – ser-no-mundo, isto é, em situação *datada* e historicamente contextualizada e é a partir deste entorno que o homem exercerá sua liberdade: é somente a partir *deste* mundo que ele faz *suas* escolhas.

O campo prático-inerte é uma realidade concreta *vivenciada* pelas singularidades, mas “as livres atividades humanas não são suprimidas por isso, *nem mesmo alteradas* em

¹⁵⁰² EN, p. 566.

¹⁵⁰³ Cf. EN, p. 565.

¹⁵⁰⁴ EN, p. 470.

sua translucidez de projeto em andamento de realização. O campo existe: é ele que nos rodeia e nos condiciona”.¹⁵⁰⁵ Há, portanto, um mundo “selado” pela *praxis* humana e, como tal, indicando um conjunto de exigências e apelos (signos, símbolos, sinais, imperativos, proibições, serialidades) a serem seguidos e respeitados. Mas,

As obrigações da necessidade, as exigências da Coisa trabalhada, os imperativos do Outro, sua própria impotência, é sua *praxis* que as descobre e que as interioriza. É sua livre atividade que retoma, por sua conta, em sua liberdade tudo o que o esmaga.¹⁵⁰⁶

E não seria esta a condição básica a partir da qual o homem seria convidado a colocar o seu projeto existencial (*nesse mundo aqui*) em questão?

Esta não seria somente uma condição ontológica para o homem colocar seu ser em questão em seu próprio ser, mas também uma condição histórica para se colocar a si mesmo e suas escolhas em “*sursis*”: “ser livre não é escolher o mundo histórico onde se surge – o que não teria sentido –, mas se escolher no mundo, qualquer que seja.”¹⁵⁰⁷ As técnicas, poder-se-ia dizer, não estão acima do humano, não são estruturas insuperáveis e imutáveis da realidade concreta, afinal, haverá sempre um *nada absoluto* entre o homem e o mundo que intenciona (posiciona, tematiza) – a dimensão indeterminada e indecifrável do mundo não se poderá aniquilar, já que (ontologicamente) o próprio homem é indeterminação. Todavia, todo homem é um *absoluto* ao se historializar, pois, sendo um movimento datado (ontológico e, ao mesmo tempo, situado historicamente), ele se faz plenitude (inacabada destotalizada, em aberto) em um mundo que é pleno (e em constante processo de totalização). Em suma, todo conjunto de técnicas (política, economia, linguagem, geografia, religião, pedagogia, saberes, discursos), pelo qual o mundo é apreendido e significado (valorado, qualificado), é *datado* (o homem e a sociedade em 1865, o homem e a sociedade em 2015, etc.) e essas técnicas são construções históricas desvelando um mundo que é histórico. Mas, afinal, o que significa *apropriar-se* de uma técnica?

Ora, apropriar-se de uma técnica é utilizar-se dela, é interiorizá-la à luz de um determinado fim, que é, em outras palavras, o movimento de já superá-la, de ir além dela, de transcendê-la sob o pano de fundo de um “não-ainda”. Exteriorizada (plano da

¹⁵⁰⁵ CRD, p. 362.

¹⁵⁰⁶ CRD, p. 364.

¹⁵⁰⁷ EN, p. 566.

objetividade), ela é conduta significativa e, por consequência, é sempre apreendida como um *dado* do mundo que, por sua vez, passará pela interioridade criativa de um *cogito* e será, invariavelmente, ressignificada à luz de um determinado fim. O ato de (re)significá-la implica em sustentá-la ou negá-la pela mediação de uma liberdade fundante. A relação de *poder* entre chefe e subordinado, por exemplo, é um vínculo concreto, mas abstrato por se sustentar pelos projetos individuais de cada integrante da relação (ideias, conceitos, valores, verdades) que, por sua vez, se exteriorizam concretamente no mundo. Contudo, uma coletividade não pode ser simplesmente considerada a somatória de relações individuais que expressariam essa *relação de poder* (o “poder” como “técnica”) entre uma singularidade e um grupo que a ele se submete (não há a síntese ou a dissolução de singularidades em um Espírito Universal e objetivo). É este *poder* que mediará e sustentará as relações entre os integrantes do grupo, mas no aspecto de uma “condição abstrata” (conceito, norma, valor) que é interiorizada e exteriorizada à luz da normatização de um campo social que “orienta” liberdades (a singularidade do agente não se dissolve no coletivo, em uma “consciência social”, em uma “personalidade de base” – como em um “inconsciente coletivo”).

Não se nega a complexidade da relação “indivíduo-grupo” e isso no aspecto de que toda a produção de uma singularidade traz como “modelo” as estruturas de um campo social comum, com técnicas e poderes institucionalizados que orientam liberdades. Em outros termos, é a preocupação sartriana em se pensar na produção de homens livres e esclarecidos, mas, sobretudo, subordinados a ideias, ideais e objetivos previamente determinados pelos grupos hegemônicos – trata-se de problematizar a ação e a eficácia das massas na produção das singularidades (consideradas “condicionadas” e, ao mesmo tempo, irredutíveis a estes grupos hegemônicos) sob o fundamento de um devir histórico do qual emergem estruturas de *saber*. É preciso, com isso, mergulhar o existente na pluralidade dos “possíveis” que o campo prático impõe, iluminá-los à luz de um futuro (reinventado) no seio de um presente que é criação e nunca “reprodução” ou “emanação” de um fato passado – é o surgimento, mais uma vez, da necessidade permanente de se inserir a liberdade nas malhas do determinismo. É, em suma, a defesa do “homem revolucionário” como aquele que chega a tomar conhecimento, pouco a pouco, do sentido daquilo o que ele faz, passando também a ter conhecimento da maneira pela qual “enfrentou a vida” e as “contradições da história” (ou da sua “historicidade”).

Ora, se há um espaço em que se efetua tal relação hierárquica (comandante-

comandado), essa relação de poder apenas ocorreria a partir de um projeto singular que interiorizaria e significaria a pessoa que dá as ordens como dotada de tal poder (Juiz, Padre, Pai, Chefe, Líder Revolucionário, etc.) e a ela se submeteria ao exteriorizar-se (concretamente no mundo) como “submisso” (obediente e dócil): “os comportamentos impostos tomam uma consistência de *imperativos*; [...] eles expressam a obediência respeitosa ao Poder”¹⁵⁰⁸ – uma “docilidade serial”¹⁵⁰⁹. Nesse caso, a instituição se coloca “como essencialidade e define os homens como meios inessenciais de perpetuá-la [impotência]”¹⁵¹⁰; é “a autodomesticação sistemática do homem pelo homem [o “homem institucionalizado”]”¹⁵¹¹.

Há um exemplo de Sartre nos CM que faz uma análise sobre a relação do “chefe e de seus subordinados”¹⁵¹², em que o sujeito se submete ao seu “superior” ao silenciar (livremente) sua vontade em nome da vontade de seu soberano (como se a vontade do “chefe” fosse a sua). A liberdade do submisso só é liberdade ao seguir os desejos daquele que é simbolicamente e hierarquicamente superior (originalmente, o *desejo* é do outro: aceitação, resignação, passividade). A liberdade do submisso é a liberdade daquele que o “submete a”, isto é, trata-se da liberdade do outro interiorizada e assumida como sua e isso na medida em que ele deseja o desejo do soberano – aqui, o próprio corpo do subalterno se faz instrumento (faz parte dos fins) do seu senhor. Outro exemplo é o da “rainha de Sabá”, em que Sartre a compreende como sendo, ao mesmo tempo, “objeto e liberdade”: “Ela se mostra ao olhar de Antoine, nua ou quase nua, e o primeiro aspecto que ela manifesta é a docilidade, isto é, ela mostra não ter outra vontade que a vontade de Antoine (exatamente como uma coisa flexível e submissa).”¹⁵¹³

Mas essa “docilidade” somente existe enquanto projeto de uma liberdade e na medida em que este projeto esboça um mundo futuro (entorno, situação, realidade) qualificado como “dócil”. Sendo assim, é sempre a partir deste projeto que a liberdade tem as condições de se constituir como uma relação diferente que poderá ser estabelecida com a situação (uma mudança da postura de simples submissão para uma postura crítica e, por consequência, revolucionária). O projeto sempre remete a um ato puramente intencional,

¹⁵⁰⁸ IF, III [1972], p. 534.

¹⁵⁰⁹ CRD, p. 616.

¹⁵¹⁰ CRD, p. 581.

¹⁵¹¹ CRD, p. 585.

¹⁵¹² CM, p. 17.

de modo que a alienação seja sempre, de qualquer modo, algo posterior e secundário (já que se pretende manter a prioridade do *cogito*). Assim, a “subjetividade” e o “Ego” serão sempre dotados, por um lado, de uma prioridade ontológica, moral e temporal¹⁵¹⁴ e, por outro lado, manifestam-se inseparavelmente das condições históricas e concretas de sua exteriorização. Neste aspecto, o sujeito pode ser autêntico ao assumir a escolha objetiva de si em face do outro, fazendo de sua situação *destino* para si mesmo, mas por um Ego que se perde no *absoluto da liberdade*: “Só uma liberdade pode ser destino para uma liberdade.”¹⁵¹⁵

Cada conduta individual, portanto, segue a mesma estrutura da passagem do abstrato ao concreto: “O fim se transforma, passa do abstrato para o concreto, do global ao detalhado; em cada momento, é a unidade atual da operação ou, se preferirmos, a unificação em ato dos meios”.¹⁵¹⁶ Deve-se, deste modo, concluir que tal estrutura existe para ser transcendida (superada, ultrapassada) e este “movimento transcendente” só se faz possível pela concretude de condições já dadas. Ora, Sartre reconhece que

o para-si não poderia ser uma pessoa, isto é, escolher os fins que ele é, sem ser homem, membro de uma coletividade nacional, de uma classe, de uma família, etc. Mas estas são estruturas abstratas que ele sustenta e transcende por seu projeto.¹⁵¹⁷

Existir é procurar (ou desejar) ser um *si* à luz das determinações do entorno – dotado de significações que se revelam por determinadas técnicas – que, por sua vez, desvelam significados, qualidades e certas características (valores e sentidos) como sendo o reflexo de um mundo iluminado (motivado) por *seus* fins em meio a uma pluralidade de outros fins. Por consequência, falar de “*seu* mundo” e de “*seus* fins” é também pressupor a existência (de fato) dos outros, de outras liberdades e de determinações que provém da exterioridade (da existência concreta de outras pessoas). Um sujeito (A), ao se qualificar, ao se nomear como alguém bondoso, bonito, eficiente, conservador e cristão, por exemplo, se *faz* ser pelo *olhar* do outro (B) (a imagem de um sujeito A qualificada por B; a opinião que B produz de A) ao ser por ele *nomeado* (conceituado, verbalizado, classificado) como tal e é neste contexto

¹⁵¹³ CM, p. 231.

¹⁵¹⁴ Cf. CM, p. 433.

¹⁵¹⁵ CM, p. 434.

¹⁵¹⁶ QM, p. 100.

¹⁵¹⁷ EN, p. 568.

que “A linguagem só me comunica aquilo o que eu sou”¹⁵¹⁸: o *olhar* do outro segue aqui com um papel fundamental.

O *olhar* do outro manifesta uma existência que se define (características objetivas) pelo seu ser-para-o-outro que o *motiva* a conferir-lhe tal definição de si (apreensão e conhecimento de si) para si mesmo. Dito de outra forma, esse “olhar do outro” – o *olhar* como um *dado* – é tematizado e lhe serve como objeto de “intenção vazia” ou como “indicação vazia” daquilo o que ele é (ou daquilo o que ele se faz ser). Toda apreensão, percepção e conhecimento de si que um sujeito produz existe como um *dado* e o sujeito como *presença* diante deste *dado* que, por sua vez, “pesa” sobre ele a partir das relações concretas e das condutas concretas que estabelece com os outros – elas se constituirão como um *dado* (ser homossexual, ser branco, ser latino-americano o que, por sua vez, implicará em um conjunto de facilidades ou proibições socialmente instituídas) que será apreendido pelo *olhar* deste sujeito que se submete ao *olhar* do outro. É preciso reconhecer que há sempre “uma maneira de ser que se impõe a nós sem que nossa liberdade seja seu fundamento”¹⁵¹⁹, mas, enquanto um *limite* que verdadeiramente não vem da ação do outro e sim ao ser tematizado, interiorizado e assumido pelo *cogito*. É, pode-se dizer, um limite *assumido* pela *livre escolha* do sujeito que confere (ou fundamenta) valor, qualidade, significado a uma imagem de si, a uma prática de si e ao conhecimento de si.

É evidente que essa *livre escolha* parte (ou é motivada) de técnicas socialmente instituídas de apreensão e compreensão da realidade, mas é também por elas que o sujeito se apreende como *objeto* (de reflexão) e manifesta sua transcendência. Todo *dado* “penetra” no sujeito (interiorização) e ganha valor existencial a partir de *suas* escolhas. Afinal, é no mundo (significado pelas técnicas coletivas e pelos *olhares* dos outros) que o sujeito existe na dimensão de *estrutura objetiva*, nele exteriorizando-se e correndo o perpétuo perigo de perder-se neste movimento de exteriorização (alienação). O risco que se corre está em apreender-se como um *inessencial* diante da *essencialidade* de sua situação (perda da autonomia): seu *ser-para-si* “sofre” o peso de seu *ser-para-o-outro*. Este, por sua vez, jamais poderá ser suprimido, pois não há como aniquilar a estrutura do “olhar do outro” no mundo – onde a liberdade de um sujeito encontraria seus limites na existência da liberdade do outro. É enquanto *mundo* e na dimensão do *olhar* que a realidade se dá como

¹⁵¹⁸ EN, p. 568.

¹⁵¹⁹ EN, p. 569.

um *fora*, fazendo da *alienação* uma *possibilidade* e uma limitação que só pode vir da própria liberdade (só a liberdade limita a si mesma¹⁵²⁰) e ela, segundo Sartre, jamais poderá deixar de ser livre: “Alienação e liberdade não são, em absoluto, conceitos contraditórios [...]. Não se escraviza um pedregulho ou uma máquina: só se escraviza e se aliena a um homem que, primeiramente, é livre”.¹⁵²¹ Em suma, “só se escraviza o homem se ele é livre”¹⁵²², pois, “para o homem histórico que se sabe e se compreende, essa liberdade prática só se apreende como condição permanente e concreta da servidão”.¹⁵²³

Se somente a liberdade pode limitar a liberdade, o mundo, as coisas e o dado são sempre retomados (apreendidos, interiorizados) por um sujeito que se coloca em situação e por um “retomar” que se realiza sempre à luz de determinados fins (de *seus* fins). É pela situação na qual ele se coloca que encontrará o sentido de suas livres escolhas, mas sem nunca deixar de existir como *objeto* para o outro, já que sempre se manifestará como transcendência transcendida. É, afinal, a própria existência como alienação, pois o homem não poderá deixar de existir em situação (lembrando-se sempre de que ela inclui a presença de outras consciências) – suas próprias escolhas livres surgem em situação e em uma situação que é a própria expressão de suas escolhas. Dentro deste contexto, existir é procurar ser na presença de outros (olhares) e a própria liberdade traz em si (ao existir no mundo) uma condição fundamental e, portanto, necessária: ser livre é deparar-se com

uma espécie de força centrífuga em sua própria natureza, uma fragilidade em sua constituição que faz com que tudo quanto a liberdade empreende sempre tenha uma face não escolhida por ela, uma face que lhe escapa e que, para o outro, será pura existência.¹⁵²⁴

Existir no mundo é, necessariamente, estar na presença (mesmo que simbólica) de outras consciências – ainda que a existência do outro seja um fator absolutamente contingente.¹⁵²⁵ Mas o sujeito (isolado) não pode mais ser visto como o “centro de referência no universo”, é preciso apreender os Outros “como centros de escoamento da

¹⁵²⁰ EN, p. 570.

¹⁵²¹ Sartre no Brasil, p. 38.

¹⁵²² QM, p. 110.

¹⁵²³ QM, p. 110.

¹⁵²⁴ EN, p. 570.

¹⁵²⁵ Cf. EN, p. 571.

realidade”¹⁵²⁶, como “um centro hemorrágico do objeto”¹⁵²⁷, em que o mundo revela a dimensão do “nós”¹⁵²⁸ – “cada um constitui o limite do outro”.¹⁵²⁹ Vir ao mundo é vivenciar uma liberdade que só se manifesta inserida em uma pluralidade de consciências (família, sociedade, classe, grupos, etc.), fazendo do existir algo livre e, ao mesmo tempo, *alienável*: é a liberdade como *paixão*.¹⁵³⁰ Este reconhecer-se como alienável remete a um outro tipo de reconhecimento, a saber, ao livre reconhecimento do outro como liberdade (ou como transcendência). Ora, para Sartre é evidente que, ao sujeito experienciar a si mesmo como *alienação*, ele assume seu ser-para-o-outro (“Meu ser-para-o-outro é um ser real”¹⁵³¹) e por um vínculo que se estabelece na medida em que este outro é transcendência e liberdade (é livre subjetividade). A existência do Outro como organismo prático estabelece

em meu campo perceptivo uma relação de reciprocidade que transcende minha própria percepção: cada um deles constitui a ignorância do Outro. E com toda a certeza, [...] a única relação real é de contiguidade, isto é, de coexistência na exterioridade.¹⁵³²

Observe-se os dois exemplos a seguir.

1º) Um sujeito A, ao reconhecer B como livre subjetividade (e não como uma pedra ou um torrão de argila), assume (posiciona, tematiza, interioriza), ao mesmo tempo, o conhecimento, a apreensão e a prática de si que B elabora (projeta, interpreta, conceitualiza, emite juízos) de A. A liberdade de B se dá como um limite à situação de A, mas um *limite* que somente é experienciado enquanto ser-para-o-outro – posto que faça de A uma transcendência transcendida. O *olhar* de B se fará um *dado* para A, dado este que será apreendido à luz de *seus* fins. A somente se apreenderá como um *dado* (como ser-fora ou como transcendência qualificável) na medida em que irá vivenciá-lo como tal. Por exemplo, “É somente reconhecendo *a liberdade* (qualquer que seja o uso que fazem dela) dos anti-semitas e assumindo esse *ser-judeu* que sou para eles que o *ser-judeu* aparecerá como limite objetivo externo da situação”.¹⁵³³

¹⁵²⁶ CRD, p. 183.

¹⁵²⁷ CRD, p. 184.

¹⁵²⁸ Cf. EN, p. 466.

¹⁵²⁹ CRD, p. 184.

¹⁵³⁰ Cf. EN, p. 571.

¹⁵³¹ EN, p. 589.

¹⁵³² CRD, p. 184.

¹⁵³³ EN, p. 571.

Se A é qualificado por B é preciso entender, primeiramente, que o caráter objetivo de tal qualificação lhe é indicado por B e, por princípio, um *dado* que sempre lhe escapará (não há identidade e o para-si não é, mas é o que não é e não é o que é). Todas as características que se depositam sobre um sujeito (qualidades, valores, significados) são nomeadas por Sartre de “características *irrealizáveis*”¹⁵³⁴ e “imaginárias”¹⁵³⁵, ou seja, são reais, mas cujas significações não se encontram *na* pessoa como se fossem conteúdos da consciência ou estados que a habitassem. Como então apreendê-las como características “reais”? Ora, segundo Sartre, elas se dariam pelo movimento de “interiorização e subjetivação”¹⁵³⁶ e “pela objetivação da *pessoa*”¹⁵³⁷: eis o sujeito em sua dimensão real e concreta. Em suma, “Cada um se faz significante ao interiorizar, em uma livre escolha, a significação pela qual as exigências materiais o produziram como *ser significado*.”¹⁵³⁸

2º) Um sujeito A, na presença do *objeto dado* (pelo olhar de B ele seria julgado, valorado, qualificado ou conceituado como uma pessoa boa, bela, justa, burguesa, conservadora, cristã), teria que assumir seu *ser* (falta, incompletude, desejo de plenitude, contingência, facticidade, presença a si) e justificar sua existência a partir de *suas* escolhas – afinal, a busca de uma *identidade* e o ideal de julgar-se a si mesmo e apreender-se a partir de uma *ἔξις* sustentada pelo ponto de vista do (*olhar*) do outro configurar-se-ia como uma postura de má-fé e como uma atitude conveniente para que se fuja das angústias e das responsabilidades da produção, da apreensão, do conhecimento e da prática de si. O que se perderia aqui seria a autonomia de um sujeito que, reconhecendo e assumindo seu ser-para-o-outro (livre subjetividade), desvelaria os “irrealizáveis” (as características colocadas pelo *olhar* do outro) como “algo a realizar”. Neste aspecto, o sujeito não se limitaria a receber passivamente as qualificações que lhe viriam de fora, já que as interiorizaria e as subjetivaria (as significaria, portanto) à luz de *seus* fins.

Do mesmo modo, um “complexo de inferioridade brota de uma situação concreta de inferioridade [...]. O sujeito não é inferior, mas se elegeu inferior. Não existe um complexo de inferioridade que o sujeito sofre, mas um projeto de inferioridade que o sujeito realiza

¹⁵³⁴ EN, p. 572.

¹⁵³⁵ EN, p. 572.

¹⁵³⁶ EN, p. 572.

¹⁵³⁷ EN, p. 572.

¹⁵³⁸ CRD, p. 294.

[situação].”¹⁵³⁹É, portanto, diante do *dado* (do sujeito qualificado, valorado, significado) que uma reação de orgulho ou um complexo de inferioridade aparecem dentro dos limites de uma “escolha de inferioridade” ou de uma “escolha de orgulho”, isto é, surgem “como uma significação que minha liberdade lhes confere; isso significa, uma vez mais, que *são* para o outro, mas que não podem ser, para mim, se não os *escolhi*”¹⁵⁴⁰ – ou, se não os *desejei*. Trata-se de uma maneira de se engajar e de se exteriorizar no mundo.

O mundo se desvela como um *dado*, como algo traduzido por conceitos, ideias, valores ou qualidades e que, por sua vez, também aparece estruturado ao outro. A realidade objetiva, no caso, se sustenta por um esquema abstrato de decodificação segundo um aparato conceitual que se liga intimamente a ela. Eis aqui um limite à subjetividade, mas, sobretudo, se desvela como condição de transcendência do *dado*. Ora, as ideias, os conceitos são significações objetivas (*coisas*), portanto, significações psíquicas objetivadas oferecendo ao sujeito um ponto de partida que é uma espécie de “passividade significativa” (o mundo estruturado como Verdade a ser reproduzida), mas enquanto possibilidade de transcendência por uma subjetividade que é projeto inseparável de *sua* ipseidade, de *suas* condutas, enfim, de um lançar-se no mundo para não ser nada além de *seus* empreendimentos.

Eu concebo uma *ideia* (cristianismo, platonismo, socialismo, etc.), um tipo de chave para decifrar o mundo, esquema de desvelamento, empreendimento, projeto de compreensão que não se distingue claramente para mim da coisa compreendida e que é, em suma, o monograma de minha transcendência ôntico-ontológica de toda situação no mundo.¹⁵⁴¹

Trata-se, portanto, de uma ideia que também surge ao *olhar* outro. Uma ideia, um conceito, um juízo que é inserido no plano da objetividade (do mundo significado, das condutas qualificadas, das relações concretas), constituindo uma estrutura a ser interiorizada pelos existentes – o que equivale dizer que ela se tornará um “empreendimento subjetivo”. Em suma, “Não é preciso fazer aquilo o que se é (presença do

¹⁵³⁹ MARTIN-SANTOS, Luis. *Libertad, temporalidad y transferencia en El psicoanálisis existencial: para una fenomenología de la cura psicoanalítica*. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A., 1964, p. 27.

¹⁵⁴⁰ EN, p. 573.

¹⁵⁴¹ CM, p. 422.

Eu), mas ser aquilo o que se faz.”¹⁵⁴² No processo da produção de si o sujeito não pode nem negar absolutamente o que “é” para-o-outro e nem absolutamente se submeter passivamente à imagem de seu ser-para-o-outro: a escolha de “ser o que se é” (ao modo de não sê-lo) é uma atitude inalienável. Assim, encontra-se o sujeito no insuperável paradoxo da existência: “eu não posso nem me abster totalmente por relação àquilo o que sou (para o outro) [...] nem submetê-lo passivamente”¹⁵⁴³ – no fundo, “é preciso que eu escolha ser aquilo o que sou”.¹⁵⁴⁴

Neste contexto, o *desejo* é apreendido como sendo a própria dimensão da realidade humana, bem como a afirmação de seu movimento de transcendência (que é o ir além da situação na busca de se realizar como Ser). A “consciência desejanter” lança o homem na dimensão da exterioridade ligando-o ao mundo e constituindo-o enquanto ser-no-meio-do-mundo. O desejo também é liberdade e movimento de procura pela “Verdade” (a-histórica ou fora-do-mundo), portanto, ele é processo de personalização enquanto possibilidade de *estabilidade* e de *liberdade* e é, sobretudo, vontade de ser-em-si-para-si, mas também possibilidade de conversão à reflexão pura.

O homem é desejo de plenitude e um desejo pelo qual o mundo é *antropomorfizado* e revelado, fazendo-se possibilidade de afirmação (ou livre negação) da liberdade por uma realidade que é insuperavelmente humana (Histórica, fruto da *praxis*) e não Divina (a-histórica, meramente Contemplativa ou Revelada). O homem como desejo manifesta um Ego que é sempre *abertura* por refletir a ligação (empreendimento, *praxis*) do sujeito com o mundo e é neste aspecto que ele se dá como algo “sempre aberto, sempre em *sursis*”.¹⁵⁴⁵ O sujeito só se desvela pela mediação de seus projetos, ao mesmo tempo em que revela o mundo à luz desses projetos, tanto que, em si mesmo, o para-si não é simples ou complicado, mas se simplifica ou se complexifica de acordo com o grau de simplicidade ou de complexidade da situação que transcende e ilumina: o homem existe *em situação* e se faz ser concretamente em e além da situação¹⁵⁴⁶ – que é organizada, estruturada, significada e qualificada à luz de seus projetos.

Com isso, mais uma vez, observa-se que as técnicas pelas quais o mundo é desvelado

¹⁵⁴² CM, p. 433.

¹⁵⁴³ EN, p. 573.

¹⁵⁴⁴ EN, p. 574.

¹⁵⁴⁵ CM, p. 433. Grifo meu.

¹⁵⁴⁶ Cf. CM, p. 325.

(educação, linguagem, classe, política, valores, normas, leis, etc.) lançam o *projeto* do sujeito na presença de outros projetos (de outras liberdades, de outros fins). Existir como ser de desejo, portanto, é estar condenado a lidar com as determinações (exterioridade) que *pesam* sobre o sujeito desejante. Na ontologia sartriana, por exemplo, é possível apreender o *desejo* (de plenitude) como a dimensão da existência que representa o movimento real do ser-no-mundo (do homem exteriorizado), ou seja, um esquema referencial que permite compreender, expor e explicar como se dá a construção da subjetividade, já que a conduta dos homens é a exteriorização do “desejo de ser um em-si-para-si”. Ora, neste aspecto, a compreensão de uma subjetividade dar-se-á em um campo operacional concreto (situado) onde não existem “dados puros”, pois, “A ‘natureza humana’ [...] é, em verdade, um conceito *negativo*.”¹⁵⁴⁷ Desta forma, para classificar os caracteres de um determinado comportamento, juízo ou memória, deve-se considerar a situação histórica que pesa sobre a pessoa que se pretende analisar. Como consequência, o fenômeno psicológico será compreendido a partir das relações entre o sujeito e os *fatos* (exteriores, exteriorizados) e isso na medida em que são subjetivamente vivenciados (re-interiorizados, subjetivados, re-exteriorizados) pelo indivíduo: a descrição, a compreensão e a explicação das condutas e das motivações dão-se em função deste *vivido*.

Para se interpretar uma conduta, por sua vez, é preciso se preocupar tanto com a vida interior do sujeito quanto da sua inserção no contexto social. O *desejo* se exterioriza em atividade e conduta humana em todos os níveis expressivos enquanto realidade subjetiva (do objeto interiorizado) e objetiva (do objeto exteriorizado) em termos de *historicidade* e *processo*: é o homem em sua relação com o mundo, consigo e com o outro a partir de um contexto histórico. Eis o sujeito em suas *relações objetais*! O *desejo*, enquanto condição ontológica da “realidade humana”, caracteriza o indivíduo como um ser de *necessidade* dentro de um movimento que o lança no mundo e o coloca em *situação*. A própria situação é vivida como *necessidade* e por um entorno (coisas, ferramentas, objetos) que adquire significação (na formação de um “campo de possibilidades”), que ilumina e orienta as condutas (abrir a janela para refrescar a sala, fazer comida para saciar a fome, atravessar na faixa de pedestre, beber água para saciar a sede, etc.). No entanto, o “desejo” e a “necessidade” jamais podem suprimir o *vivido* de uma singularidade concreta (liberdade situada) em nome de forças, entidades, coisas, tendências ou mecanismos que contradigam

¹⁵⁴⁷ IF, III [1972], p. 70.

a manifestação da liberdade humana.

O fenômeno psicológico não existe como tal antes de se manifestar, antes de acontecer; como não existe a palavra como tal antes de se pronunciar e não existe como tal a planta na semente antes de desabrochar. O que aparece como fenômeno, não pode se considerar, como tal, preexistente como substância.¹⁵⁴⁸

Por mais que o homem apreenda (aprenda) sua liberdade como algo determinado de fora (impotência), é preciso resgatar a ideia de que a consideração dos fins “insuperáveis” (determinados de fora) poderá encontrar na reflexão pura (no recurso reflexivo) a possibilidade de uma postura de *revolta*. A mistificação ontológica do *dado* como algo insuperável também conduz o sujeito (ontologicamente) à escolha entre uma *aceitação passiva* (impotência) e uma *apreensão de si pela liberdade* (criação), isto é, uma recusa do dado (potência criadora, *praxis*) como superação da situação opressora (ou superação da passividade diante do *peso* da exterioridade): “A atividade é exatamente a passividade superada”¹⁵⁴⁹. E a *praxis* humana envolve, necessariamente, a dimensão do *acaso*, já que todo *projeto* envolve uma exterioridade que é relação com outras subjetividades, portanto, com outros (livres) projetos (daí o mundo como *resistência* ou *auxílio* e *indeterminação*). “A liberdade se coloca na esfera do provável, entre a total ignorância e a certeza; e o provável vem ao mundo pelo homem.”¹⁵⁵⁰

Toda *situação* deve ser compreendida sob o ponto de vista da História, concebendo o fato de que toda forma de inserção do sujeito em seu entorno o revela como *agente histórico*: todo projeto de si, encarnado na situação, se realiza à luz de um futuro, de um “não-ainda” (portanto, perpetuamente determinado e indeterminado ao mesmo tempo). O indivíduo toma consciência de si pela mediação da estrutura social da qual pertence, adquirindo valores, costumes, hábitos e modos de se exteriorizar no mundo a partir de seu ser de classe (por exemplo, o proletário oprimido, ao revelar, analisar e compreender a sociedade que o domina, desvela sua situação e o modo pelo qual ele se exterioriza no mundo enquanto proletariado): “o ser de classe [...] aparece na experiência como a unidade material dos indivíduos ou, se preferirmos, como o fundamento coletivo de sua

¹⁵⁴⁸ BLEGER, José. *Psicoanálisis y dialéctica materialista*: Estudios sobre la Estructura Del Psicoanálisis. Buenos Aires: PAIDÓS, 1958, p. 110.

¹⁵⁴⁹ CM, p. 346.

¹⁵⁵⁰ CM, p. 348.

individualidade.”¹⁵⁵¹

Estar inserido no mundo é também compartilhar de certa compreensão (ideologias, conceitos, discursos, verdades, técnicas, crenças) que desvela a pessoa de determinada maneira (afinal, o ponto de partida da *praxis* é algo já dado e estruturado), que oferece sentido às ações, que faz da liberdade *destino* e revela (e condiciona) o modo pelo qual a pessoa se engaja no mundo. Por exemplo, Flaubert se produz no seio de uma família absolutamente patriarcal (*pater familias*) e à luz de ideologias historicamente situadas (hierarquia feudal, utilitarismo, individualismo burguês, ambição, ascensão social, lucro, liberalismo econômico, atomismo social), de modo que a “particularização de um projeto” (a singularidade do filho como um *inessencial*) seja a emanção do desejo do Pai (Todo-Poderoso; essencial) – no caso, pode-se dizer que “há espontaneidade, mas a partir de uma essência pré-fabricada.”¹⁵⁵²

Esta “compreensão” é *situada*, está dentro da história e parte dela, mas, como critica Sartre, é preciso evitar a primazia do conhecimento sobre a ação e isso no sentido de se fundamentar a relação sujeito-mundo por uma vertente contemplativa (da apreensão do mundo, da vida, da sociedade, de si mesmo ou do outro por verdades, valores ou estruturas *a priori*, imutáveis e independentes da ação humana). Corre-se o risco, neste aspecto, de se conferir à *coisa* o estatuto ontológico de uma essência pura, estável e segura – no caso, o objeto não é (aparentemente) apreendido pela ação, ocultando-se o fato de que utilizá-lo já é modificá-lo. O sujeito é, antes de tudo, sujeito agente (agente histórico), ele é tomada de posição diante do universo, em que compreender o mundo é, de alguma forma, agir sobre ele – há que se conceber, eis o que se quer ressaltar, a “unidade indissolúvel do pensamento e da ação”.¹⁵⁵³

Ora, inserir-se no mundo, engajar-se nele é assumir *condutas objetivas*, que, por sua vez, são “provocadas” (motivadas, condicionadas) pelo estado do mundo: o pensamento é condicionado pelas estruturas do entorno. Consequentemente, não se separa “ação e verdade”, “pensamento e realismo”, ao contrário, é preciso resgatar a ideia de que “a ação é desvelamento da realidade *ao mesmo tempo* que modificação dessa realidade.”¹⁵⁵⁴ Dito de

¹⁵⁵¹ CRD, p. 304.

¹⁵⁵² IF, I [1971], p. 351. “Sem nem mesmo saber, Gustave é portanto a personificação da ambição familiar: seu projeto fundamental é o de elevar-se o mais alto para atirar-se nos braços do Mestre” (IF, I [1971], p. 351).

¹⁵⁵³ S, III, p. 183.

¹⁵⁵⁴ S, III, p. 184.

outra forma, o homem não é uma síntese *a priori* (resultado) de Leis Eternas e de Estruturas mecânicas que constituiriam o Universo: não há um “homem natural” que deveria atualizar valores existentes antes de sua inserção no mundo (uma moral *a priori* e a-histórica ou estruturas independentes de sua subjetividade) – o homem não é um agregado de causas intransponíveis.

É preciso conceber, por consequência, que as relações do homem com o mundo material sempre partem de *condições necessárias*, mas mutáveis e superáveis pelo(s) sujeito(s) agente(s), podendo-se criticar toda ideologia que visa instaurar um cientificismo que daria conta de estabelecer “Verdades” sobre o Homem, a Sociedade e o Mundo, esquecendo-se (não inocentemente) de que essas *condições* “aparecem no seio de uma contingência original”.¹⁵⁵⁵ O homem está condenado a constantemente voltar-se sobre sua existência (*situada*) para poder julgá-la e compreendê-la, mas não enquanto conhecimento puro (fora-do-mundo) e sim pela relação dialética entre “saber e ação”, uma relação que se dá à luz de um futuro (de um “não-ainda”): o homem é *projeto* e eis aqui o fundamento da liberdade. A dimensão do *acaso*, da *indeterminação* e da *gratuidade* nunca será substituída por uma visão mecanicista ou cientificista, seja ela qual for, que pretenda dar conta do *Homem* – “um Materialismo, qualquer que seja, não o explicará jamais.”¹⁵⁵⁶

A *ignorância*, por sua vez, é uma estrutura necessária da condição humana, de uma existência que é pura gratuidade, liberdade, responsabilidade e indeterminação. Ora, só há *situação* (*Umwelt subjetivo*) em um mundo que é intersubjetivo, isto é, entre liberdades humanas produzindo objetividade (dimensão sócio-material, relações concretas, objetividade da produção material, objetividade dos conflitos) enquanto movimento de se dar ao outro como objeto, como subjetividade objetivada e como ato humano inscrito na matéria ou no mundo sob a apreciação do *olhar*. Se o mundo enquanto tal é construção histórica e não revelação divina, haverá sempre a possibilidade da contestação do subjetivo sobre o objetivo (mais uma vez, eis o mundo como indeterminação): trata-se de uma “*contestação* – ao contrário do que pretende uma ideologia – com o risco que ela comporta na permanência de revelar sua origem verdadeira, que é a *colocação-em-questão* como estrutura ontológica do questionador.”¹⁵⁵⁷

¹⁵⁵⁵ S, III, p. 190.

¹⁵⁵⁶ S, III, p. 194.

¹⁵⁵⁷ IF, III [1972], p. 230.

Mas o homem é *determinação* para o homem, afinal, nascer implica em encontrar-se em uma realidade já significada por outras livres consciências. O *nascimento* em uma realidade socialmente significada e estruturada (condição de todo devir) desvela o mundo em três aspectos interligados dialeticamente: 1º) como reconhecimento da liberdade absoluta (a consciência não é o mundo); 2º) o mundo como destino ou fatalidade (a vida como “potência” ou “impotência”) e 3º) o mundo como “determinação” (a realidade produzida pela intersubjetividade como uma “verdade” a ser seguida, respeitada e reproduzida – resultando em uma sujeição passiva). Eis o mundo como *necessidade* (como *escassez*, “como tensão real e perpétua entre o homem e o entorno, entre os homens”¹⁵⁵⁸) e degradado em *determinismo*¹⁵⁵⁹ – é, em suma, o mundo como *mistificação*. Desde o nascimento, os homens “se encontram imediatamente situados em certo mundo histórico que os fez. Eles se descobrem como certa aventura, cujo ponto de partida é um conjunto de relações econômico-sociais, culturais, morais, religiosos, etc.”.¹⁵⁶⁰ Neste contexto, a *escassez* é também “criação”, “ela exprime uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la”¹⁵⁶¹, já que

nós mesmos engendramos suas novas formas como meio de nossa vida a partir de uma contingência original: pode-se ver aí, se quisermos, a necessidade de nossa contingência ou a contingência de nossa necessidade.¹⁵⁶²

A *mistificação*, à luz da *escassez*, consiste em apresentar o mundo como determinação, seja ela material, social ou econômica, mas sempre por meio de *estruturas* (aparentemente) independentes do fator humano. Esse *desejo* de um mundo plenamente seguro, estruturado e estável se origina, pode-se dizer, de uma ação interna (desejo de plenitude) que conduz o homem a uma aparição no mundo (exteriorização, objetividade), visto que “a produção de objetos equivalem à projeção de mim [...] na dimensão do Em-si.”¹⁵⁶³ O homem produz o mundo (humanizado) como *imagem-desejo*, embora a realidade externa esteja lá, em estado bruto (matéria) e independente da consciência para existir.

¹⁵⁵⁸ CRD, p. 204.

¹⁵⁵⁹ Cf. CM, p. 352.

¹⁵⁶⁰ S, IX, p. 170.

¹⁵⁶¹ QM, p. 63.

¹⁵⁶² CRD, p. 202.

¹⁵⁶³ CM, p. 366.

Como citado anteriormente, a subjetividade é impotente para constituir a objetividade e, no caso, seria possível refletir no aspecto “passivo” da consciência (com toda a cautela que a expressão precisa ser considerada) na relação com a matéria bruta.

Em um primeiro momento, a afirmação sartriana em *L’Imaginaire* poder causar ao leitor um certo estranhamento, todavia, ao dizer que “Uma consciência perceptiva aparece como passividade”¹⁵⁶⁴, este termo “passividade” deve ser compreendido à luz de *L’être et le néant*, ou seja, enquanto absoluta impotência da consciência em fazer nascer a objetividade (a matéria em estado bruto). Além disso, é inevitável se lembrar de que o “possível” surge como uma propriedade do mundo, uma vez que ele “não poderia se reduzir a uma realidade subjetiva”¹⁵⁶⁵, já que “ele é uma propriedade concreta de realidades já existentes”.¹⁵⁶⁶ Ora, é a consciência imaginante (espontânea) que produz e conserva o objeto em imagem, mas uma imagem que envolve um certo *nada* que dá o seu objeto como “não sendo” (tese sartriana da *irrealidade*).

Embora a subjetividade seja impotente para produzir a objetividade, o mundo (materialidade em bruto) é um convite à subjetividade e isso pela própria condição ontológica do para-si, já que estar nele inserido ou nele mergulhar para satisfazer seu *desejo de plenitude* é, desde o início, procurar se fundamentar em em-si-para-si pela mediação das estruturas (alienantes e libertárias) do mundo antropomorfizado – trata-se, em suma, de se pensar neste “*Eu* desejante” que “procura o objeto para satisfazer seu desejo”.¹⁵⁶⁷ Existir, portanto, é visar a superação da *falta de ser* pela *plenitude de ser* e é, ao mesmo tempo, “negar” o mundo por “um recuo nadificador da consciência frente a frente da imagem apreendida como fenômeno subjetivo”.¹⁵⁶⁸

Contudo, a dimensão *mágica* do desejo (*mistificação*) está no fato de considerar a relação do homem com o mundo através de uma Natureza *a priori* ou de condições estruturais “independentes” da subjetividade (que seria, em outras palavras, o surgimento do objeto como um *essencial* em face da *inessencialidade* da consciência). Nesta perspectiva do *desejo* como “mistificação”, o homem se faz *alienação* pela dimensão mágica do mundo,

¹⁵⁶⁴ I^{re}, p. 26. “É ativa a consciência-imagem, sustenta Sartre [...]; a sensação, ao contrário, traduz a passividade ante a coisa.” (RAYO, Joaquín Maristany del. *Sartre, el círculo imaginário: ontología irreal de la imagen*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987, p. 122).

¹⁵⁶⁵ EN, p. 134.

¹⁵⁶⁶ EN, p. 134.

¹⁵⁶⁷ Cf. TE, pp. 38-39.

¹⁵⁶⁸ EN, p. 61.

mas também por ele se ilumina como possibilidade de *libertação* ao assumir a absoluta primazia do humano sobre o real, em que o homem se distancia do real para poder apreendê-lo e humaniza-lo (significá-lo, qualificá-lo e dotá-lo de valor) a partir de um futuro (projeto) que “ainda não é”. Como “o ser do fenômeno não poder se reduzir ao fenômeno de ser”, o mundo ou a existência são irreduzíveis ao conhecimento que deles se produz: trata-se sempre de lidar com a *translucidez* da consciência no processo da produção de si, do outro e do mundo a partir de “vivididos concretos”. Para Vattimo, por exemplo, “A ontologia nada mais é que a interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu ‘evento’, que acontece no seu e no nosso historicizar-se.”¹⁵⁶⁹

Este “historicizar-se” remete a uma produção do mundo em *imagem-desejo*, mas uma imagem (objeto passivo e irreal) que não satisfaz (à luz do projeto original) os desejos. Não se nega que é “o desejo que constitui o objeto na maior parte dos casos; na medida em que ele projeta o objeto irreal diante de si, ganha precisão enquanto desejo”¹⁵⁷⁰, mas se o objeto desejado enquanto imagem é um irreal, uma ausência, ele é uma “falta definida” e não o objeto percebido (ele é um “irreal” na ausência do objeto real). A coisa desejada e constituída em imagem é o correlativo da consciência atual do sujeito desejante e as intenções imaginantes que visam o objeto desejado e que, no caso, são reais – bem como o *analogon* afetivo que produzem. O objeto visado é real, existe concretamente e é ele que “aparece” em imagem em uma espécie de presença-ausência (“*não estar aí* é sua qualidade essencial”¹⁵⁷¹).

Em outros termos, sua “irrealidade” também compreende determinações de espaço e tempo em que não há, no caso, nenhuma característica do tempo da percepção – “o tempo dos objetos irrealis é também irreal.”¹⁵⁷² Portanto, o objeto aparece em imagem como um complexo de qualidades que tem sua origem na aparência sensível do objeto – embora se trate de um “fenômeno de crença”. Donde se conclui que, a partir da relação da “consciência que existe seu corpo” (à luz do desejo de plenitude) com o “objeto intencionado”, o “objeto passivo, que é mantido em vida artificial, [...] não poderia preencher os desejos. Entretanto, não é inútil: constituir um objeto irreal é uma maneira de

¹⁵⁶⁹ VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*; trad. Eduardo Bandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. VIII.

¹⁵⁷⁰ *I*^{re}, p. 162.

¹⁵⁷¹ *I*^{re}, p. 163.

¹⁵⁷² *I*^{re}, p. 170.

enganar por um instante os desejos”.¹⁵⁷³ Neste contexto, por exemplo, pode-se verificar que as “reações afetivas ou ideomotoras [vômitos, náuseas, dilatação pupilar, reflexos de convergência ocular, ereção] que se juntam na unidade de uma mesma síntese”¹⁵⁷⁴ ocorrem na medida em que “há intenções, movimentos, um saber, sentimentos que entram em composição para formar a imagem e intenções, movimentos, sentimentos, saberes que representam nossa reação [...] ao irreal.”¹⁵⁷⁵ É deste modo que se constitui uma síntese psíquica, mas não enquanto conteúdo da consciência e sim como uma “forma psíquica” em que a dimensão consciência-corpo-mundo também é levada em consideração. Afinal, para Sartre é o corpo inteiro que participa da constituição da imagem: os sentimentos (agradável, desagradável, amor, ódio) objetificam-se por um conjunto de fenômenos corporais.

Sendo assim, a relação do sujeito desejante com o objeto desejado (constituindo-o e qualificando-o como algo desagradável, por exemplo) pode se manifestar por fenômenos fisiológicos (náusea, sudorese, etc.) e estes, por sua vez, como a consequência do (livre) desenvolvimento do objeto imaginante. Contudo, “não é o objeto irreal que provoca essas manifestações: são as forças constituintes que se prolongam e se expandem além de sua função.”¹⁵⁷⁶ Isso significa que há a consciência de um objeto irreal qualificado como “desagradável”, do mesmo modo em que há a consciência de náusea – ambas ligadas à consciência mnêmica do objeto como algo desagradável. É assim que a memória confere ao objeto irreal uma qualidade que nada mais é do que a causa (concreta) dos fenômenos fisiológicos. O objeto-imagem e o objeto-real manifestam-se como lembranças de um vivido passado (ato, conduta): “o ato como ser psíquico representa uma existência transcendente e a face objetiva da relação do Para-si com o mundo.”¹⁵⁷⁷ As coisas do mundo são potencialidades objetivas que se efetivam pela mediação do corpo e as qualidades do real desvelam as coisas do mundo como “humanas”, isto é, elas trazem a “marca” do psíquico. Trata-se, portanto, de uma consciência mergulhada no mundo e nele arrastando o corpo: o corpo como crença e o objeto como presença mágica diante da consciência são duas maneiras pelas quais ela vivencia o mundo constituído. Há, nesses modos do para-si vivenciar um “estado” do mundo, uma estrutura ontológica da consciência que “existe seu

¹⁵⁷³ I^{re}, p. 162.

¹⁵⁷⁴ I^{re}, p. 176.

¹⁵⁷⁵ I^{re}, p. 176.

¹⁵⁷⁶ I^{re}, p. 178.

¹⁵⁷⁷ TE, p. 96.

corpo”: é o desejo de completude, de plenitude.

Só um ser que é falta *por princípio*, em seu próprio ser, pode experimentar um estado fisiológico *como falta*, isto é, deixar-se afetar por aquilo o que não é, viver aquilo o que é como falta de ser, como finitude a superar, como insuficiência a preencher, é essa falta que fornece a sua negatividade de um estado e não o inverso.¹⁵⁷⁸

Trata-se da própria dinâmica (*tensão*) no seio da consciência, da estrutura ontológica e histórica da existência constituindo a pessoa como ser-no-meio-do-mundo, livre e determinada, como temporalidade original e temporalidade objetiva, como falta e ipseidade: “há na consciência um elemento de mediação; vós o chamais de negatividade, [...] é esse nada que é atingido pela consciência, mas que faz com que a imediatez da consciência seja um imediato que não é plenamente um imediato, sendo-o, no entanto.”¹⁵⁷⁹ O objeto desejado, por consequência, desvela-se como possibilidade de suprimir tal falta, mas ele é sempre passivo, é matéria inerte e, na qualidade de imagem (o objeto em imagem e não o objeto percebido), nada ensina: “o irreal recebe sempre e não dá jamais”.¹⁵⁸⁰ Contudo, na medida em que é produzido (ato), atribui-se ao objeto o poder de gerar reações fisiológicas (fenômeno de crença, ilusão de imanência ou consciência enfeitiçada). No caso, o objeto em imagem e enquanto *analogon* afetivo pode provocar uma modificação no desejo.

Por exemplo, ao se imaginar um determinado alimento pouco antes da hora do almoço, é possível que se intensifique a sensação de fome, ou que aumente a salivação e a produção do suco gástrico. O que ocorre é que o objeto imaginado fica impregnado de qualidades afetivas e é penetrado por toda uma carga afetiva (objeto qualificado), incorporando-a aos aspectos do objeto da percepção. Desta forma, sentir e perceber torna-se parte de um mesmo movimento, pois o saber, que constitui o objeto irreal, assume o papel da percepção e dá ao irreal (passivo) uma dimensão existencial que não se pode negar: “o sentimento comporta-se diante do irreal tal como se comporta diante do real”.¹⁵⁸¹

Ora, o objeto existe como “irreal”, ao mesmo tempo em que apresenta uma estrutura existencial. “A imagem é sempre uma ausência; *não a vejo* verdadeiramente nem a

¹⁵⁷⁸ COOREBYTER, Vicent de. Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant. In: BARBARAS, R. (Org.). *Sartre: désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 99.

¹⁵⁷⁹ CSCS, p. 129.

¹⁵⁸⁰ I^{re}, p. 179.

¹⁵⁸¹ I^{re}, p. 180.

ouço; sou eu que me esgoto sustentando-a.”¹⁵⁸² Sendo assim, há “uma espécie de dialética afetiva”¹⁵⁸³ na qual se pode falar de um constante processo de criação do objeto qualificado (objeto em imagem) na exata medida em que o sujeito desejante a ele se submete – trata-se sempre de uma “tensão sem repouso”¹⁵⁸⁴, em que o “sentimento [...] é toda atividade, toda tensão”.¹⁵⁸⁵ Como não há identidade e nada opaco ou estável na consciência (ela é pura atividade e translucidez), a criação se dá como contínua ao afirmar a qualidade do objeto (agradável, repugnante, desprezível, amável) e nele encontrar um *analogon* afetivo, produzindo uma *aparente* estabilidade (essência, estado, conteúdo, ἔξις) sobre o objeto intencionado (“Daí vem uma despesa nervosa considerável. [...] É uma espontaneidade que escapa ao nosso controle”¹⁵⁸⁶) – é um fenômeno “aparente”, pois, na verdade, a criação se dissipa com o objeto no seio de sua irreabilidade.

O objeto pode ser reproduzido em imagem com toda a sua carga afetiva, representando um “estado” afetivo pela mediação de suas qualidades e, conseqüentemente, exteriorizando um determinado impulso (ternura, carinho, repulsa). Para Sartre, tratar-se-ia de “uma determinação ainda abstrata, [de] uma virtualidade no objeto.”¹⁵⁸⁷ No entanto, deve-se aqui ressaltar que o objeto irreal não produz tal impulso (não há uma relação causal em que a consciência se faça passiva sob o peso do objeto intencionado), mas, ao constituir o objeto enquanto tal, o sujeito se determina como existência emocionada na “presença” dele – a imagem (inativa, passiva, irreal) não “age” sobre a consciência. Trata-se, portanto, de um “olhar que perfura a matéria e visa, através dela, o valor de que ela é o símbolo.”¹⁵⁸⁸

Este processo se reproduz incessantemente à luz de um projeto que é “desejo de possuir” (*possessão*) o objeto real e concreto como um substituto (correlativo) do *analogon* afetivo – o que se quer é preencher a “falta” que o desejo traz e representa. Embora o sujeito desejante procure tal satisfação com um “vão esforço para conferir ser ao nada”¹⁵⁸⁹ – ele quer a plenitude do em-si –, no objeto irreal não há uma matéria afetiva que possibilite a consciência desejante (degradada) se fixar em algo para se fundamentar em em-si-para-si.

¹⁵⁸² SG, p. 432.

¹⁵⁸³ I^{re}, p. 180.

¹⁵⁸⁴ I^{re}, p. 181.

¹⁵⁸⁵ I^{re}, p. 184.

¹⁵⁸⁶ I^{re}, p. 181.

¹⁵⁸⁷ I^{re}, p. 183.

¹⁵⁸⁸ SG, p. 377.

Eis um projeto fracassado, pois “um desejo nunca é literalmente satisfeito, precisamente por conta do abismo que separa o real do imaginário.”¹⁵⁹⁰ Afinal, “o desejo é um mergulho no coração da existência no que ela tem de mais contingente e absurdo.”¹⁵⁹¹

O problema é que, pelo desejo fundamental de existir à maneira da plenitude do em-si, o “estado imaginário” pode servir de fuga do real, isto é, uma fuga da existência diante da “presença” das exigências do mundo estruturado e da

subordinação de nossos comportamentos diante do objeto, da inesgotabilidade das percepções [posto que o real tenha uma riqueza e uma infinidade de possibilidades e nele há sempre algo que ultrapassa a percepção], de sua independência, da própria maneira como nossos sentimentos se desenvolvem.¹⁵⁹²

Este “estado imaginário”, pode-se dizer, visaria produzir uma vida cristalizada (alienada) ou um plano da existência que se caracterizaria como “fuga da realidade” (já que o real exige posturas, decisões, escolhas), suprimindo as dimensões do acaso, da contingência e da angústia que permeiam a relação consciência-mundo.¹⁵⁹³ Mas não se quer negar aqui o fato de que “o imaginário possui certa carga ontológica, [ele] está aí: é a diferença infinita que separa o *in* do *out*.”¹⁵⁹⁴ O objetivo é mostrar que o “ato imaginário” pode representar a procura de uma “passividade” do sujeito imaginante na “presença” da imagem produzida por ele, mesmo que confira a ela uma “realidade” essencial diante da inessencialidade do existente ou do mundo concreto (busca-se um correlativo estável e seguro do desejo, ultrapassando a complexidade movente e imprevisível do real). Trata-se de uma “Aventura onde [...] ‘a escolha livre que o homem faz de si mesmo se identifique absolutamente com

¹⁵⁸⁹ SG, p. 349.

¹⁵⁹⁰ I^{re}, p. 189.

¹⁵⁹¹ I^{re}, p. 246.

¹⁵⁹² I^{re}, p. 189.

¹⁵⁹³ Ora, “o bebê superprotegido se encontra ao abrigo das ameaças mundanas”, mas, mais tarde, “na impossibilidade de responder às exigências do mundo por meio de uma ação, este, de repente, perde sua realidade” (IF, II [1971], p. 666) – opera-se aí uma “fuga do real”. Sartre, com isso, estabelece uma origem “ontológica e histórica” da neurose – é a concepção da neurose como “fuga” de uma *realidade insatisfatória* para o mundo mais “agradável” do *imaginário* (como se vê em Flaubert ou em Baudelaire). O interessante é que, neste tema da “incapacidade de responder às exigências do mundo por meio de uma ação específica”, pode-se encontrar a seguinte afirmação em Freud: “O organismo humano é, no começo, incapaz de promover a ação específica. Esta se efetua mediante *auxílio alheio*” (FREUD, Projeto, A vivência de Satisfação, Volume I, p. 362).

¹⁵⁹⁴ IF, III [1972], p. 517.

aquilo que se chama seu destino' e onde o papel do acaso aparece inexistente."¹⁵⁹⁵

Mesmo em um caso de alucinação, Sartre considera que se trata de um fenômeno em que a consciência (autônoma e espontânea – “a obsessão é uma consciência”¹⁵⁹⁶) assume uma atitude em face do real, uma constante reaparição de determinados objetos visuais ou sonoros caracterizados pela repetição. A reprodução do objeto obsessivo ou de um pensamento (círculo vicioso) também representa a manifestação da espontaneidade da consciência na medida em que a alucinação não é contemplada, mas realizada e vivenciada constantemente pelo sujeito. “A unidade da consciência, sem dúvida, permanece intacta, assim como o que torna possíveis os disparates, as contradições, etc.”¹⁵⁹⁷ No caso de uma psicose de alucinação, escreve Sartre, o desenvolvimento harmonioso do pensamento desaparece e o “eu já não é uma síntese harmoniosa sobre o mundo exterior”.¹⁵⁹⁸

Para se evitar qualquer explicação teórica mecanicista ou mesmo conceber algum tipo de automatismo mental para explicar tal fenômeno, pode-se apreendê-lo como um fenômeno de *má-fé*, em que o sujeito se vê submetido a uma influência qualquer com a finalidade de negar a espontaneidade de seus pensamentos e de seus atos psíquicos (ele não quer se apreender como espontaneidade viva) para produzir uma situação de contra-espontaneidade (ele não quer vivenciar a responsabilidade diante da experiência do *cogito* para poder apreender-se como absoluta passividade). Em outros termos, trata-se de uma incapacidade de se adaptar à realidade. A esquizofrenia, explica Francis Jeanson¹⁵⁹⁹, representa nos escritos de Sartre o modo pelo qual o sujeito vivencia a sua incapacidade de se adaptar à realidade que o cerca, bem como a maneira pela qual ele se faz pura passividade através da fuga ao imaginário. No estudo sartriano de *L'Idiot de la Famille*, tem-se como exemplo o artista que, inserido no conjunto de imperativos da Arte-Absoluto, se vê na obrigação de romper com a realidade e é diante desta necessidade de se divorciar do real que se desvelam

atitudes psicóticas: como a esquizofrenia, em que [...] o doente “descolado” perde contato com o entorno, com seu próprio corpo [histeria objetiva: atitude do esquizofrênico em direção ao mundo].¹⁶⁰⁰

¹⁵⁹⁵ Baudelaire, p. 13.

¹⁵⁹⁶ I^{re}, p. 198.

¹⁵⁹⁷ I^{re}, p. 202.

¹⁵⁹⁸ I^{re}, p. 199.

¹⁵⁹⁹ JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 71.

¹⁶⁰⁰ IF, III [1972], p. 159.

Em suma, trata-se da “conduta mais complexa e mais radical que o imperativo literário exige do artista, isto é, a ruptura imaginária com *todo* o real (imitação histórica da esquizofrenia)”¹⁶⁰¹: “O fim é a inércia – não por preguiça, mas pelo gosto do absoluto”.¹⁶⁰²

Portanto, é possível se pensar nesses casos como sendo uma tentativa da pessoa realizar o “ideal da imaginação” (“o ideal inacessível da imaginação”¹⁶⁰³), a saber, “um desejo se produzindo como ser a partir do Nada e vindo a seu encontro para se fundar em ser ‘em-si-para-si’”¹⁶⁰⁴ (mas o que há é uma “prioridade ontológica do ser sobre o nada”¹⁶⁰⁵ e não o contrário) – o que também traria o problema de procurar conferir objetividade ao *analogon* como se ele tivesse a mesma natureza que os objetos do mundo concreto. Desejo e objeto, portanto, dar-se-iam como dois aspectos complementares de uma unidade existencial-ôntica à luz de um projeto “mágico” de satisfazer o desejo e mascarar o presente. Assim sendo, a esquizofrenia seria um projeto que representaria a incapacidade do sujeito em se adaptar ao real.¹⁶⁰⁶ O mundo seria produzido por uma liberdade, mas por um sujeito que se alienaria (passividade) diante da criação – sua mistificação, à vista disso, consistiria em arrancar de si o “peso” (gratuidade, contingência, exigências, responsabilidades) que surgiria da sua relação criativa com o mundo.

Esse universo teórico revelaria uma relação mágica entre a consciência e o objeto intencionado (desejado), em que o sujeito buscaria (re)produzir “Verdades” e por elas fundamentar a postura “assumida” diante das estruturas de seu entorno, fazendo-se, conseqüentemente, passividade pela “contemplação” do *Ser* (do objeto, do objeto em imagem, do Outro ou de si mesmo) – no caso, nada precisaria ser alterado, pois tudo já estaria pronto e estabelecido. Essa “relação mágica” com o objeto visaria produzir um sistema de representação fundamentado por “verdades” que deveriam ser contempladas, já que existiriam independentes da subjetividade (ainda que tal sistema implicasse em uma realidade coletivizada, isto é, na existência do homem em sociedade, entre outras consciências e inserido no devir histórico). Mas, se a liberdade também é assumir o que não

¹⁶⁰¹ IF, III [1972], p. 176. Fala-se aqui, pode-se dizer, de uma conduta que se caracteriza pela “perda” da distinção clara entre a imaginação e a realidade ou, dito de outro modo, da supervalorização da realidade psíquica em detrimento das estruturas da realidade concreta.

¹⁶⁰² CM, p. 325.

¹⁶⁰³ IF, III [1972], p. 551.

¹⁶⁰⁴ CM, p. 566.

¹⁶⁰⁵ EN, p. 667.

se criou (as verdades e a estrutura social (re)produzidas pelos outros ou pela geração anterior), pode-se dizer que “O sonho invertido e inautêntico de liberdade [é] criar sem responsabilidade [...] – eis o sonhador esquizofrênico”.¹⁶⁰⁷

O esquizofrênico, conseqüentemente, não prefere o mundo do sonho porque lá ele surgiria assumindo-se como um personagem qualquer (rei, mendigo, coronel, etc.), mas prefere essa “irrealidade” na medida em que nela o *Ser* só é o desvelado (uma fuga no imaginário), perdendo, portanto, toda a riqueza e as exigências e resistências do real (sua subjetividade se daria como o centro de referência do universo). Essa consciência, que degradaria a si mesma, sustentar-se-ia pela mediação da consciência desejante com a coisa desejada, mas sempre fundamentada por uma relação em que não se sofreria nenhuma interferência da exterioridade (do Mundo, do Outro). “Assim, tais seres são a imagem viva daquilo o que o homem gostaria de ser. Manifestam a possibilidade de não ter nenhuma ligação com o mundo.”¹⁶⁰⁸

Todavia, este “projeto fracassado” do sujeito em produzir uma situação de contra-espontaneidade não aniquila – e nem poderia – a intuição da espontaneidade: o objeto em imagem só existe (e se objetiva) por intermédio da atividade criadora. A percepção e o pensamento apresentam-se como um objeto que é *presença* para a consciência (plena e translúcida). Portanto,

toda existência, na consciência, deve se exprimir em termos de consciência, e não poderíamos admitir uma espontaneidade que, mesmo quando as superestruturas são atingidas, jorre de uma zona de sombra [inconsciente] sem estar consciente de si.¹⁶⁰⁹

O problema estaria no perigo de eliminar (ou mesmo de reduzir) a espontaneidade da consciência – no caso, imaginante e criadora – a uma inércia material qualquer (coisificação da consciência: mecanicismo biológico, redução da imaginação à associação de imagens-coisas ou a apreensão do psiquismo como associação de estados, dispositivos e tendências *na* consciência).

Trata-se, em suma, de se refletir a respeito do homem enquanto ser-em-situação,

¹⁶⁰⁶ Cf. S, I, p. 76.

¹⁶⁰⁷ VE, p. 76.

¹⁶⁰⁸ VE, p. 87.

¹⁶⁰⁹ I^{re}, p. 203.

isto é, como uma existência que é produzida a partir de “definições” e de “determinações” de uma realidade dotada de significações humanas. Estas, por sua vez, fundamentam-se (embora não exista aí uma unidade ontológica) por uma pluralidade de imagens cristalizadas da transcendência humana, uma unidade “mágica (o espírito voltado para as coisas e por elas arrastado)”¹⁶¹⁰ enquanto unificação de fenômenos, um sistema de significações ou representações organizadas de uma realidade estruturada.

As coisas não significam nada. Entretanto, cada uma delas tem um sentido. Por *significação* deve-se entender certa relação convencional que faz de um objeto presente o substituto de um objeto ausente [...]. A significação é conferida [...] ao objeto por uma intenção significante.¹⁶¹¹

Posto isso, será dentro destas categorias de “ser-no-mundo”, “unidade mágica com as coisas”, “projeto fracassado” e “pluralidade de consciências” que se refletirá sobre a relação “consciência-corpo” (ou melhor, a relação “consciência desejante-corpo”).

Para isso, é preciso partir do pressuposto de que “a organização contingente do corpo anatomofisiológico toma sentido a partir do ser-no-mundo”¹⁶¹², mas por um sentido que é caracterizado a partir de uma relação mágica com o corpo e com o mundo. Com isto, Sartre, em suas reflexões sobre a “emoção” e os “fenômenos fisiológicos”, mantém a neutralidade corporal para evitar recorrer a qualquer tipo de explicação determinista, materialista ou mecanicista que faça da consciência um fenômeno de ordem secundária ou inessencial, bem como para renunciar à “obscura opacidade do instinto”.¹⁶¹³ No fenômeno da fome, por exemplo, trata-se de pressupor, como quer Sartre¹⁶¹⁴, certo “estado” do corpo (aumento da salivação e do suco gástrico, contrações peristálticas, privação de glicose, etc.) que se manifesta pelo para-si como pura facticidade à luz de um futuro possível, isto é, de um estado-de-fome-saciada que é, no fundo, a superação da facticidade do corpo enquanto fome.

Sartre não desconsidera o universo das “contingências fisiológicas” do corpo, suas estruturas físicas, químicas ou motoras, mas as compreende na medida de sua incapacidade

¹⁶¹⁰ CM, p. 431.

¹⁶¹¹ SG, p. 291.

¹⁶¹² NOUDELIMANN, François; PHILIPPE, Gilles (et al.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 110.

¹⁶¹³ CM, p. 331.

¹⁶¹⁴ EN, p. 427.

de produzir e fundamentar uma *significação* – do mesmo modo em que não se fala que uma mesa e um livro *agem* sobre o observador: afirmar que o sistema nervoso é *significante* consiste em grave equívoco. Ora, como a “consciência existe seu corpo” e “toda ação é *significante* e livre” (ainda que somente sob condições iniciais já dadas em um campo social, prático – em situação), o que se deve considerar ao estudar o fenômeno humano é a apreensão do existente como uma “totalidade” (síntese, unificação) em e a partir desta consciência que existe seu corpo produzindo em e a partir das contingências e das facticidades de seu ser-no-mundo – perpetuamente sob as bases de um “verdadeiro irreduzível psíquico”. Este, por sua vez, jamais será fundamentado ou justificado por algum tipo de *conhecimento* que dele se produz. O desejo de produzi-lo como tal pode ser traduzido pela busca de um “sentimento de satisfação” que nasceria com o encontro de uma “Verdade” atemporal e a-histórica do fenômeno humano, com uma “ordem de identidade” no universo proporcionando ao homem a apropriação do ser absoluto ou do em-si.

Por outro lado, não se trata de negligenciar o “estudo” sobre o homem e nem deixar de colocá-lo em questão (o homem como objeto de estudo), ao contrário, é preciso partir de

uma compreensão pré-ontológica da realidade humana e na recusa, vinculada a tal compreensão, de considerar o homem como sendo analisável e redutível a dados primordiais, a desejos (ou ‘tendências’) determinados, suportados pelo sujeito tal como as propriedades o são por um objeto.¹⁶¹⁵

A perspectiva *tensional* aqui permanece, ou seja, a pessoa, ao ser analisada, não pode desaparecer (se dissolver) e nem ser considerada como um *substrato* não qualificado de desejos (“uma espécie de argila indeterminada e maleável”)¹⁶¹⁶ ou um receptáculo das qualidades (valores, sentidos, significados) do mundo, da exterioridade. Do mesmo modo, não se poderia dissolvê-lo nas determinações de uma interioridade (“fetiche da interioridade”) que o reduziria a um “feixe de tendências”¹⁶¹⁷ pré-conscientes ou a estruturas psíquicas intransponíveis pela consciência. O homem não é uma substância metafísica, seja pelo resultado de *conteúdos* psíquicos, seja pela intersecção de fenômenos externos que o produziria como resultado (é preciso negar o homem como sendo o “reflexo

¹⁶¹⁵ EN, p. 606.

¹⁶¹⁶ Cf. EN, pp. 606 e 608. Em IF, III [1971], p. 1890, utiliza-se Sartre do termo “argila maleável em suas mãos” para descrever a *passividade* de Flaubert na presença do “Pai-absoluto”.

passivo” das estruturas do mundo).

10. O homem: um “absoluto não substancial”?

O “desejo” e a “vivência de satisfação” sob o pano de fundo da *tensão* “liberdade orientada” e “temporalidade original”

Defender-se-á aqui o homem como a “unificação de um projeto original” e como um “absoluto não substancial” sob o fundamento do fenômeno humano como “desejo” e “necessidade” de uma “vivência de satisfação” (é aqui que se problematizará a relação “Homem-Natureza” sob a dimensão de uma “dialética do desejo”). Pensar-se-á, a partir disso, no “organismo vivo” em sua totalidade, ou melhor, no “indivíduo biológico” como um todo, mas como uma “totalidade em ato”. Falar em “indivíduo biológico” requer uma análise acerca do movimento pelo qual a consciência “se faz corpo” (que nada mais é do que a submersão, pode-se assim dizer, da consciência no corpo) sob o pano de fundo da “liberdade perpetuamente orientada” e da “temporalidade original”: é o homem como um “universal singular” sempre definindo-se por sua *praxis*. No caso, o mundo, prenhe de sentido, representará a própria facticidade do ser-no-meio-do-mundo. Eis o que se procurará refletir.

☪ enquanto *tensão* “Ontologia-História” e “interioridade-exterioridade” que o fenômeno humano precisa ser considerado como uma “unidade de responsabilidade pessoal”: é o ser do homem como *livre unificação* ou *unificação irredutível*.¹⁶¹⁸ Esta “livre unificação” pressupõe a diversidade do mundo ou, em outros termos, pressupõe o ato de se unificar *no* mundo, por ele e para além dele enquanto ato singular e irredutível. É deste modo que Flaubert será compreendido como “unificação de um *projeto original*, unificação que deve se revelar a nós como um *absoluto não substancial*.”¹⁶¹⁹ À luz desta concepção, pode-se dizer que o problema não está em aceitar a dimensão das estruturas biológicas da existência humana como “determinação” (elas também se constituem como “situação” ou como “condição inicial da ação”), mas no fato de desconsiderar a “contingência originária” e,

¹⁶¹⁷ EN, p. 608.

¹⁶¹⁸ Cf. EN, p. 606.

¹⁶¹⁹ EN, p. 606.

por consequência, a irredutibilidade do para-si. A base da “escolha” é a “falta de ser” pela qual o sujeito se lança no mundo visando a satisfação plena de um ser-em-si-para-si. Cada resultado deste “lançar-se a” será contingente e irredutível (singular) no seio de uma realidade coletivizada e através da própria estrutura ontológica do para-si condenado a, de algum modo, se engajar no mundo (história, historicidade, desejo empiricamente observável, comportamento singular e datado).

Com isso, “Pouco importa que as funções da digestão se ativem “por hábito”, por uma série de excitações fisiológicas ou *para* evocar o alimento a ingerir: [...] sua função é encantatória.”¹⁶²⁰ Enquanto tal, pode-se dizer que há aqui um pano de fundo ontológico na medida em que o “corpo anatomofisiológico” manifesta o desejo de preencher um vazio (uma *falta*) – afinal, “deseja-se” (“eu-desejante”, “eu-enfeitiçado”¹⁶²¹) algo para que o objeto *apareça* ou surja no mundo como “realidade/percepção” ou como “imagem/imaginação” sob o fundamento da satisfação (ou da “vivência de satisfação”). Este “Eu-desejante” é uma produção de si como “desejo” e um “lançar-se à” visando modificar a passividade material do mundo para fazer do objeto um *analogon* afetivo (imagem-desejo) – sobretudo quando se parte do pressuposto de que, visando uma “vivência de satisfação”, “em todo *analogon*, abandonamos o que incomoda”.¹⁶²²

Isso significa que o mundo do desejo é produzido sob as bases da materialidade de seu entorno, de maneira que a objetivação do desejo dá-se a partir da relação consciência-mundo: o Eu está condenado a lançar-se *no* mundo para dele arrancar todo o seu “conteúdo”. É nesse movimento que o para-si se projeta na dimensão do em-si, “humanizando” o mundo (a matéria não dá *Ser* a si mesma) e inventando-se a si mesmo na exata medida em que se lança em seu entorno. Poder-se-ia, por exemplo, pensar no fruto (figura objetiva do desejo) desvelando-se no “campo magnético o desejo”, fundamentando, por sua vez, uma relação *carnal* do homem com a Natureza, em que o próprio homem é um ser natural na medida em que a Natureza é “magia” – e é nessa relação que ela ganha toda a sua riqueza.¹⁶²³

O homem, conduzido pelo desejo, faz com que o objeto “nasça” em sua absoluta potencialidade (a água para saciar a sede, o fruto para matar a fome, etc.): eis a relação

¹⁶²⁰ CM, p. 365.

¹⁶²¹ CM, p. 366.

¹⁶²² IF, II [1971], p. 693.

¹⁶²³ Cf. CM, p. 366.

homem-Natureza, considerada por Sartre a dimensão da “liberação” ou da “dialética do desejo”.¹⁶²⁴ Ora, “A relação original [liberdade enfeitada] do homem com a natureza é uma ligação carnal e orgânica”¹⁶²⁵, uma relação na qual o sujeito desejante é alienação desde seu surgimento. Ele se submete à Natureza (e produz uma infinidade de técnicas e instrumentos para mais facilmente se apropriar do objeto) e existe sob o “peso do Mundo”, mas está condenado a superar a sua passividade, pois a matéria presente é sempre indiferente e passiva: a dimensão do futuro vem pelo humano (é o sujeito que se volta sobre o objeto, percebe-o à luz de um fim e o significa sob o pano de fundo deste fim – liberação, *antiphysis*). Em outros termos, a relação com o objeto (passivo, inativo) é “invenção” e, ao lançar-se no mundo visando possuí-lo, se produz uma nova síntese a partir das próprias exigências do objeto (no caso, do objeto desejado): é o homem que decide a respeito do mundo e de si mesmo ao se adaptar livremente à situação. Sendo assim, “a percepção tem a estrutura que lhe dá o desejo”¹⁶²⁶, ou ainda, “é em *sua* [a do para-si] percepção que o Ser eclode perpetuamente”.¹⁶²⁷

Escreve Sartre: “Considero geralmente a natureza como uma coleção de fenômenos, cuja unificação sintética a minha consciência efetua, através do ‘eu penso’ e do ato perceptivo.”¹⁶²⁸ Pode-se dizer, portanto, que o homem se motiva sempre a partir de uma situação, mas por uma relação de *apropriação*, de desvelamento e de criação: pelo desejo e pela mediação do mundo o homem cria sua própria transcendência. Trata-se, por conseguinte, de uma Natureza inventada, humanizada à luz do desejo, isto é, da invenção (criação, *praxis*) de uma maneira de se relacionar o *objeto* e o *sujeito desejante*. É pela mediação dessa “relação de criação” que o sujeito (livre) recebe sobre si o peso de um “mundo humanizado”, de uma realidade que se desvela sustentada por uma pluralidade de consciências: é o processo da produção de si enquanto movimento dialético (*tensão*) entre “ser livre escolha” e “ser possuído pelo mundo” (situação, liberdade orientada, destino).

Nascendo mergulhado em uma pluralidade de consciências, o homem é “liberdade orientada” (“eu me realizo como membro de uma sociedade definida que decide as

¹⁶²⁴ Cf. CM, p. 367.

¹⁶²⁵ CM, p. 369.

¹⁶²⁶ CM, p. 368.

¹⁶²⁷ CM, p. 510.

¹⁶²⁸ SG, p. 293.

possibilidades e os objetivos de cada um”)¹⁶²⁹, mas sempre sob o pano de fundo de uma condição ontológica insuperável, isto é, o homem é a impossibilidade de realizar um vínculo de identidade entre o refletido e o reflexivo: há sempre uma cisão entre reflexo e refletidor (é o recuo nadificador).

A consciência reflexiva é um esforço de saída e, ao mesmo tempo, de abarcamento da consciência por si mesma. Ela não o consegue porque ela cava o fosso e não pode realizar a síntese do reflexo e do refletidor salvo por projeção para o exterior, coisa a que chamamos o psíquico. Portanto, ela é, na origem, não cúmplice.¹⁶³⁰

Refere-se aqui, portanto, a uma relação ontológica que “une” o passado ao presente, mas não segundo uma postura em que o fato passado teria condições de “agir” sobre o fato presente – o que caracterizaria uma postura de má-fé. O organismo vivo não pode ser uma sequência causal ou o resultado mecânico (passividade; *inessencial*) de um sistema físico-químico (atividade; *essencial*). A relação ontológica que une passado ao presente se desvela por um sujeito que se produz como aquele pelo qual um acontecimento anterior se manifesta no mundo de uma determinada maneira e isso enquanto possibilidade contínua de se “mudar a *significação* do passado”¹⁶³¹ (mas sempre sendo-a à maneira de não sê-la) – o mesmo se dá com os fenômenos observáveis de um sujeito emocionado (da “consciência emocionada”).

Ora, uma emoção empiricamente observável (a partir do conjunto das manifestações fisiológicas, dos gestos e das condutas de um sujeito, o que possibilitaria afirmar, por exemplo, que “Inês está com medo”) precisa ser apreendida como uma “transcendência-transcendida” e não como o resultado (mecânico, causa-efeito, potência-ato) de uma máquina que manifestaria estados derivados de seu funcionamento físico-químico-biológico (como se fosse possível banir a consciência do corpo). Em suma, deve-se “considerar o organismo em sua totalidade, isto é, dialeticamente, e encarar todos os fatos biológicos em sua relação de interioridade”¹⁶³² ou, em outros termos, deve-se compreender que “o

¹⁶²⁹ CRD, p. 183.

¹⁶³⁰ CSCS, p. 130.

¹⁶³¹ EN, p. 151.

¹⁶³² CRD, p. 130.

indivíduo biológico é um todo” (“é uma totalidade em ato”).¹⁶³³

É claro que o “medo de Inês” permite verificar uma sucessão de manifestações fisiológicas, mas na medida em que são “existidas” pela consciência, revelando a facticidade e a contingência das manifestações corporais – em outras palavras, trata-se de modos de *existir* a contingência e a facticidade do corpo. A própria diferenciação entre “masculino” e “feminino” é considerada por Sartre uma contingência para a “realidade humana” (a diferença sexual se dá como facticidade). Por exemplo,

Jamais, além disso, a tumescência do pênis ou qualquer outro fenômeno fisiológico pode explicar ou provocar o desejo sexual – assim como a vaso constrição ou a dilatação da pupila (nem a simples consciência dessas modificações fisiológicas) não podem explicar ou provocar o medo.¹⁶³⁴

É preciso, para que se compreenda o papel do corpo (e suas funções fisiológicas), se reportar ao “ser-em-situação-no-mundo” e ao “ser-para-outro”.

Há, no caso, um corpo que manifesta (fenômeno empiricamente observável) a existência de um desejo sexual por meio de modificações fisiológicas: ereção, mudança na frequência cardíaca e respiratória, na tensão muscular, na tumescência dos mamilos, no aumento de sensibilidade nas zonas erógenas, etc. Todavia, como não se pretende “expulsar” a consciência do corpo (ou torná-la um fenômeno de ordem secundária), trata-se, portanto, de uma “consciência desejanter” que *existe* essa facticidade, ou melhor, “é a consciência *se fazendo corpo*”.¹⁶³⁵ A respeito de toda essa estrutura fisiológica,

é absolutamente necessário que não se produza *voluntariamente*, ou seja, que não possamos usá-la como um instrumento, e sim que se trate, ao contrário, de um fenômeno biológico e autônomo cujo desabrochar autônomo e involuntário acompanha e significa a submersão da consciência no corpo.¹⁶³⁶

Como se parte da premissa de que o desejo tem uma condição ontológica, o que motiva o desejo sexual (ou o seu sentido) e o “fazer- desejo” (conduta de encantamento) é uma conduta em que um sujeito A visaria apropriar-se do sujeito B (ou *possuí-lo*) para que A se

¹⁶³³ SARTRE, Jean-Paul. In: *Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a Dialética*. Trad. de Luiz Serrano Pinto. RJ: Tempo Brasileiro, 1966, pp. 27 e 32.

¹⁶³⁴ EN, p. 424.

¹⁶³⁵ EN, p. 429.

reduza a si mesma a não ser mais do que “carne”, isto é, nada mais do que um puro ser-aí ou uma facticidade pura – o objetivo final é se tornar objeto e pura inércia, já que não haveria mais a relação *tensional* entre essas duas livres consciências. Ambos se querem “pura carne”, mesmo que tal desejo esteja fadado ao fracasso.¹⁶³⁷

Sendo assim, embora a estrutura original do desejo permaneça (desejo do em-si-para-si), a atitude sexual é sempre “situada” pelos seguintes fatores: a contingência dos corpos, a estrutura do projeto original, a história a interiorizar, as proibições da moral e dos costumes, os tabus da sociedade e as determinações da história individual. Em consequência, “É preciso conceber aqui toda uma dialética do organismo vivido e das escolhas”¹⁶³⁸ que, no caso, estão enraizadas na proto-história do indivíduo. Mas, embora se mantenha a premissa de que o sujeito, pela transcendência, escapa a tudo aquilo o que “é” (ele é, verdadeiramente, sua transcendência), o sujeito, à luz do projeto original, pode buscar ser sua transcendência sob o modo de ser da coisa¹⁶³⁹ – o que se configuraria como uma conduta de má-fé (é preciso aqui recordar a passagem em que Sartre admite que, na maior parte do tempo, vivemos em uma postura de má-fé¹⁶⁴⁰). Dito de outro modo, “o que se encontra mais frequentemente é pessoas que passam tranquilamente do imediato para a reflexão impura.”¹⁶⁴¹ Para Sartre, a postura daquele que se esforça para enxergar a realidade ontológica de seu ser encontrar-se-á no plano da moral¹⁶⁴² – que, no universo teórico dos *Cahiers*, traduzir-se-á pelo conceito de “conversão”.

Ora, o ser-para-si remete ao ser-para-outro e, no caso da conduta de má-fé, o ser-no-mundo *se faz* presença inerte (passiva, alienada, cristalizada) na presença das *coisas* que compõem seu entorno “para se descarregar das funções de seu ser-no-mundo”¹⁶⁴³ – ele não quer o “peso” de suas próprias possibilidades enquanto relação consciência-mundo (por isso visa se produzir sob o fundamento de uma identidade, segundo o Ser das coisas ou ainda fazendo do outro “pura carne”). No fundo, trata-se sempre de procurar se desengajar da constante (re)criação de si, do outro e do mundo (projeto fracassado). Aí está o perigo em se conceber as condutas do indivíduo – ou mesmo as suas manifestações fisiológicas –

¹⁶³⁶ EN, p. 437.

¹⁶³⁷ Cf. EN, pp. 436-437.

¹⁶³⁸ IF, II [1971], p. 1226.

¹⁶³⁹ Como se lê em EN, p. 92.

¹⁶⁴⁰ EN, p. 601.

¹⁶⁴¹ CSCS, p. 131.

¹⁶⁴² CSCS, p. 131.

considerando-as uma totalidade mecânica que funcionaria através de mecanismos que se organizariam segundo suas próprias leis (o que possibilitaria reduzir a consciência a determinados *estados*).

Não se pode “colocar o caráter como uma entidade psíquica, apresentando todos os aspectos da objetividade e, entretanto, subjetiva e *sufrida* pelo sujeito.”¹⁶⁴⁴ Por exemplo, “Inês é triste”, poder-se-ia dizer, mas isso por juízos e conceitos que se construiriam a partir de um universo de condutas que a aprisionaria em um caráter (Ego, Eu, Psique), reduzindo-a a uma determinada condição – ela *seria* triste do mesmo modo que a cadeira é cadeira. As condutas, os costumes, os hábitos, as manias, as funções assumidas em sociedade, as vestimentas, as imposições do trabalho, neste sentido, designariam (liberdade orientada) um campo de representações que contribuiriam para o processo de *coisificação* (significação) de Inês em *ἔξις* (embora todo para-si se constitua como um “além de sua condição”). Mas a “tristeza” de Inês não é nada mais do que a *unidade intencional* que unifica e anima o conjunto de suas condutas – daí a atribuição de sentido a todas as condutas que se manifestam pelo seu corpo. No caso, é “a consciência que se afeta a si mesma de tristeza como recurso mágico contra uma situação mais urgente”¹⁶⁴⁵: Inês *se faz* triste na medida em que não pode haver nenhuma inércia na consciência (o ser-em-si da tristeza sempre lhe escapa).

Todo ser-no-mundo-entre-outras-consciências se desvela como *presença* diante do olhar do Outro, perpetuamente trazendo o sentido de suas condutas e de suas atitudes que, embora sejam objetificadas e tematizadas pelo olhar, existem como objeto ausente, isto é, não se desvelam do mesmo modo que as *coisas* do mundo, mas a partir de uma existência que é perpétua liberdade e, por isso mesmo, devendo ser perpetuamente colocada em questão. Ainda que o para-si remeta ao para-outro, posto que a consciência somente *conheça* o seu caráter ao se determinar reflexivamente a partir do ponto de vista do outro¹⁶⁴⁶, “o homem realiza *espontaneamente* a sua essência”, pois “ele *se escolhe* perpetuamente”.¹⁶⁴⁷

Mas o “escolher-se”, o “produzir-se como si” a partir de uma realidade já estruturada

¹⁶⁴³ EN, p. 92.

¹⁶⁴⁴ EN, p. 390.

¹⁶⁴⁵ EN, p. 96.

¹⁶⁴⁶ Cf. EN, p. 389.

¹⁶⁴⁷ Cf. S, I, p. 87.

por uma pluralidade de outras consciências, jamais lhe dará a satisfação de se fundamentar como “unidade” (no sentido de um substancialismo do espírito), pois, enquanto para-si, o homem é sempre “totalidade destotalizada” (“totalidade aberta”). Trata-se sempre de “tomar por fim concreto cada consciência em sua singularidade concreta”¹⁶⁴⁸ e compreender que a totalização (sempre em andamento) de um indivíduo não é o reflexo de uma pluralidade de consciências (sua essência não é a *potência* do que a coletividade seria em *ato*). A significação, seja ela qual for, remete a um *vivido* que representa a construção de si a partir de uma “liberdade orientada e de uma temporalidade original” (*tensão*, dialética): é a dimensão irreduzível de uma existência singular imersa em uma universalidade estruturada. O “homem” sartriano, com isso, é uma totalidade destotalizada que jamais cessa de ser reinventada, ao mesmo tempo em que apresenta certa homogeneidade em relação aos outros (situação, contexto social e cultural, valores, comportamentos, crenças, discursos, hábitos, etc.). Sendo assim, Sartre considera o homem como um *universal* (História) *singular* (projeto): eis o indivíduo mergulhado em sua proto-história.¹⁶⁴⁹

Em suma,

A dialética é a seguinte: o projeto original ilumina os entornos em situação. Mas, de antemão, o investimento pelos entornos colore o projeto original. De outra parte, a situação se define enquanto ela é superada pelo projeto e o projeto só tem significação como projeto de mudar *esta* disposição do mundo; logo, ele se define pela situação.¹⁶⁵⁰

É partindo-se do pressuposto de que a infância, as experiências vividas e as condições materiais do entorno “caracterizam o homem e colorem o projeto”¹⁶⁵¹, que se pode inferir que a sexualidade não é “indeterminação”, mas isso no sentido de que ela se manifesta e se desvela *no* mundo sob o peso das “determinações” que envolvem o para-si que, enquanto ser-no-mundo, vive na presença de outros (sociedade, estruturas, instituições, grupos): a sexualidade exprime o “empenho originário do para-si para recuperar seu ser alienado pelo outro.”¹⁶⁵² Ela se produz em um contexto universalizado, embora a sua singularização (conduta sexual) se desvele na medida em que é interiorizada e exteriorizada por um vivido

¹⁶⁴⁸ CM, p. 95.

¹⁶⁴⁹ Cf. o “Prefácio” de IF, I [1971].

¹⁶⁵⁰ CM, p. 478.

¹⁶⁵¹ QM, p. 73.

¹⁶⁵² EN, p. 618.

concreto e pelas relações concretas com o outro.

Aquilo o que é indeterminado e aquilo o que deve ser fixado pela história de cada um, é o tipo de relação com o outro, ocasião na qual a atitude sexual (desejo-amor, masoquismo-sadismo) se manifesta em sua pureza explícita.¹⁶⁵³

Contudo, com o objetivo de negar a afetividade como sendo a manifestação de um determinismo psíquico ou fisiológico, Sartre critica em EN¹⁶⁵⁴ aquele que concebe a afetividade a partir do ato sob a forma de “tendências (ou reações) psicofisiológicas”, ao contrário, para ele é a “história do sujeito” (em outras palavras, o processo de historialização, a história singular do indivíduo ou modo como vivenciou as circunstâncias exteriores: família, classe, cultura, história, o grupo) que permitirá compreender o motivo com que uma “tendência”, em detrimento de outra, se fixaria sobre um objeto e não sobre outro. Afinal, uma psicobiologia que descrevesse o sujeito (suas condutas, seus comportamentos, suas manias, seus tiques, enfim, a objetivação de sua objetividade) na dimensão de um “saber” estaria falando, em outros termos, da manifestação da existência enquanto “presença-no-mundo”.

O processo de significação, portanto, se dá a partir de um *cogito* sob o fundamento dos

três *ek-stases* temporais: passado e futuro se determinam reciprocamente, e o presente prático, já iluminado por uma compreensão global (ou seja, pelo futuro já prefigurado como significação), se produz como determinação regressiva das mediações que unem esse futuro ao passado.¹⁶⁵⁵

Há uma compreensão ontológica dos sentidos dos atos a serem analisados sem, no entanto, desconsiderar a dimensão histórica da existência (uma “região ontológica das existências” sem se esquecer de que o homem ocuparia um lugar privilegiado, justamente por poder ser histórico): o homem se define perpetuamente por sua *praxis*.¹⁶⁵⁶ A produção de si se realiza a partir de condições iniciais já dadas (“o homem produz sua vida no meio de outros homens

¹⁶⁵³ EN, p. 448.

¹⁶⁵⁴ EN, p. 502.

¹⁶⁵⁵ CRD, p. 529.

¹⁶⁵⁶ CF. QM, pp. 103-104.

que também a produzem [...], isto é, no campo social da escassez”)¹⁶⁵⁷, das mudanças sofridas e provocadas pelo sujeito concreto (pela objetivação da subjetividade e pela subjetivação da objetividade) – em outras palavras, trata-se do processo da construção de si como “interiorização” e “superação das relações interiorizadas”.¹⁶⁵⁸ Com isso, não se pretende compreender a singularidade de um vivido como um inessencial em nome da essencialidade estruturada de uma “Natureza” e de uma Universalidade (sejam elas quais forem) e nem “como uma característica fisiológica e universal, mas como um caráter histórico, fundando-se na *unidade passada* de uma livre *promoção*”.¹⁶⁵⁹

Sendo assim, as relações de reciprocidade fundamentar-se-ão pela mediação dos condicionamentos da temporalização prática (História) e não por uma característica fisiológica universal. Dentro desse contexto, ao se falar de “temporalização prática”, é possível que se apreenda o corpo como um *vivido* enquanto o prolongamento da própria facticidade vivida pelo sujeito. É da própria natureza do para-si que ele “seja” corpo (que, por sua vez, é coextensivo ao mundo) e é por ele que se faz possível se engajar na realidade concreta de um entorno: o corpo manifesta a contingência do para-si e a individuação de seu engajamento (de seus projetos) no mundo. É por essa relação da “consciência que existe seu corpo” com a realidade que a cerca que se pode melhor compreender o ser-no-mundo e, conseqüentemente, falar de uma “realização” do mundo (uma “produção” do mundo pela sua espacialização, hierarquização, qualificação, valoração e significação).

Dito de outra forma, trata-se do movimento de lançar-se na realidade para dela arrancar todo o seu conteúdo, bem como do ato de “realizar” o mundo na mesma medida em que o mundo “realiza” o existente enquanto pessoa (como um “ser-no-meio-do-mundo” situado, datado, nomeado, qualificado e significando seu entorno). “É esta contingência entre a necessidade e a liberdade de minha escolha que nomeamos o *sentido*.”¹⁶⁶⁰ Por exemplo, para um sujeito a afetividade, as reações, o ato de desejar, de amar, de sofrer, de detestar, de se apaixonar por uma causa ou por alguém são diferentes afecções, ou ainda, são formas constantes e reais do *páthos* (presentes em todo os seres humanos) que, por sua vez, constituem sua proto-história – é neste aspecto que as paixões e as emoções enraizam

¹⁶⁵⁷ CRD, p. 211.

¹⁶⁵⁸ Cf. QM, p. 104.

¹⁶⁵⁹ CRD, p. 454.

¹⁶⁶⁰ EN, p. 356.

o existe à realidade e lhe impossibilita um “sobrevoo do mundo”.¹⁶⁶¹ Assim sendo, o mundo não é um objeto de contemplação, pois o sujeito precisa nele “perder-se” para que o mundo exista (preche de sentido) e possa ser transcendido. Transcende-lo não é sobrevoá-lo, ao contrário, “o sobrevoo é impossível porque somos situados”¹⁶⁶², afinal, dizer “há um mundo”, “entrei no mundo” e “eu tenho um corpo” significa para Sartre a mesma coisa.¹⁶⁶³

O “lançar-se” no mundo para nele “perder-se”, portanto, pressupõe o ato de se inserir em uma realidade que se revela por um “nós”, onde o sujeito não é mais o centro do universo, engajando-se em uma exterioridade que se desvela como um centro de referência segundo leis objetivas (que é a própria estrutura do campo perceptivo). Mas o objeto, existindo sob um fundo de mundo, surge como pura contingência e, em sua indiferença de exterioridade, aguarda uma orientação (especializar, hierarquizar, valorar, significar) dentre uma infinidade de outras possíveis orientações. Perceber o mundo é desvelá-lo em perspectiva e em um campo existencial dotado de *sentido*. Desta forma, a significação do objeto (agora dotado de sentido) aponta para algo além dele à medida que ele existe em uma situação coletivizada:

A significação, imagem da transcendência humana, é como uma transcendência cristalizada do objeto por si mesmo. Ela existe sob nossos olhos, mas ela não é verdadeiramente visível: um risco no ar, uma direção imóvel. Intermediária entre a coisa presente que a suporta e o objeto ausente que ela designa [...], nunca é totalmente pura, [...] ela se dá como um ser para além do ser [...].¹⁶⁶⁴

Mas a significação “existe sob nossos olhos”, pois o *sentido*, presente no campo existencial de um sistema referenciado por uma pluralidade de consciências, é a maneira objetiva pela qual as qualidades da coisa significada se manifestam (um complexo-utensílio orientado e apontando para condutas a serem seguidas: “Agitar o conteúdo antes de servi-lo”¹⁶⁶⁵, “o prego é ‘para cravar’ desta ou daquela maneira; o martelo, ‘para segurar pelo cabo’; a xícara, ‘para segurar pela asa’, etc.”¹⁶⁶⁶). Com isso, pode-se afirmar que o mundo,

¹⁶⁶¹ Cf. IF, III [1972], pp. 169-170. Sobrevoar o mundo é transformar o *páthos* em *ἔξις* (negação da *praxis*, consciência de sobrevoo, homem-destino, relação intemporal do indivíduo vivendo sua essência – no fundo, são condutas de má-fé).

¹⁶⁶² IF, III [1972], p. 141.

¹⁶⁶³ Cf. EN, p. 357.

¹⁶⁶⁴ Baudelaire, p. 163.

¹⁶⁶⁵ IF, III [1972], p. 47.

¹⁶⁶⁶ EN, p. 362.

desvelado em “sentido”, representa a própria facticidade do ser-no-meio-do-mundo. Tem-se, por consequência, o corpo como um centro de referência sensível e um centro de ação, em que o sujeito manifesta a singularidade e a contingência da inevitável relação “consciência-mundo” (ou “consciência-realidade orientada”). Esta “realidade-orientada”, por sua vez, indica o sentido daquilo o que o sujeito “é” (aparência de uma consciência objetivada), de modo que “perceber” o mundo é já se organizar como *praxis* em relação a ele – o sujeito se faz ser a partir das indicações da instrumentalidade do mundo à luz de um projeto: é o mundo como resistência ou auxílio.

Todavia, ainda é preciso reforçar a ideia de que a consciência não é o corpo, mas ela “existe seu corpo” (enquanto consciência espontânea e irrefletida), ele é “transcendido” e é por ele que o para-si se faz concretamente *presença* imediata às coisas do mundo.

Em cada projeto do para-si, em cada percepção, o corpo está aí, é o Passado imediato enquanto ainda aflora no Presente que lhe foge. Significa que é, ao mesmo tempo, *ponto de vista* e *ponto de partida*: um ponto de partida que *sou* e que transcendo, ao mesmo tempo, rumo àquilo que tenho de ser¹⁶⁶⁷

Eis a necessidade da contingência no processo da produção de si. Este “processo” se realiza a partir da apreensão do para-si pelo em-si que *intenciona* e pela consciência que “não é o corpo”, mas que “o existe” na medida em que dele escapa por um “nada de ser” (condição ontológica do para-si). Como somos essa “consciência que existe seu corpo”, inserida e manifestando-se no mundo a partir das relações que estabelece com o Ser (ela “não pode se fazer ser sem se fazer ser diante do Ser, isto é, sem revelar”¹⁶⁶⁸), pode-se inferir que “ter um corpo” é ser o fundamento de seu próprio nada e não ser o fundamento de seu ser. Portanto, o para-si está condenado a “existir seu corpo” para poder transcendê-lo, deve “existir” este limite (o corpo como obstáculo) para ir além dele e, de alguma forma, ser (fazer-se)-no-mundo. Viver, afinal, é se engajar na realidade estruturada por meio de uma perspectiva, fazendo-a existir para poder transcendê-la: “o homem que sou é, ao mesmo tempo, a consciência cativa no próprio corpo e os atos-objetos da consciência e a cultura-objeto, e a espontaneidade criadora de seus atos.”¹⁶⁶⁹

¹⁶⁶⁷ EN, p. 366.

¹⁶⁶⁸ VE, p. 79.

¹⁶⁶⁹ CDG, II, p. 115.

Nesse aspecto, a liberdade, pode-se dizer, é situada e não é *inativa*: ela “é geralmente inapreensível: inativa, não poderia tocá-la; engajada, é perdida de vista, só se tem consciência do empreendimento e das tarefas a cumprir.”¹⁶⁷⁰ Em outras palavras, o “indivíduo tem necessidades, desejos, ele é projeto, realiza fins por seu trabalho; [...] os fins se revelam, espontaneamente, à sua *praxis* como objetivo *a* alcançar ou tarefa *a* cumprir [relação do homem com a coisa em um campo social]”.¹⁶⁷¹ Como quer Sartre em EN¹⁶⁷², a finitude é a condição necessária do projeto original do para-si. Enquanto desejo de plenitude, o homem se lança no mundo e nele se exterioriza de uma determinada maneira: o para-si carrega sobre si o “peso” de seu passado (que surge com o seu nascimento).

Enquanto “consciência que *existe* seu corpo”, “projeto”, “desejo de ser” e “escolha”, o homem é perpétua relação com o em-si sob o fundo da nadificação e “existe seu corpo” enquanto que o próprio corpo é (ou *é existido* em totalidade) a contingência total da consciência (ele “é *a contingência que o para-si existe*”¹⁶⁷³). O corpo, deste modo, é facticidade, contingência, necessidade de se engajar sob um ponto de vista (ele é um centro de referência), é condição da ação e estrutura permanente do para-si, ele é a possibilidade da consciência existir como “consciência do mundo” e é condição de realização de um projeto (sempre transcendente) rumo a um futuro (o mundo não é para ser contemplado, pois transcendê-lo é se engajar nele para dele emergir). Em suma, “O corpo é o meio imediato do agente, ou melhor, é o próprio agente.”¹⁶⁷⁴

Sendo o homem “escolha”, é por esta consciência que “existe seu corpo” – e que assume as facticidades que dele se originam – que o para-si se responsabiliza pela necessidade de se engajar de alguma maneira no mundo (sujeito agente). Por exemplo, “essa enfermidade que sofro, do próprio fato de vivê-la, eu a assumi, eu a transcendo em direção aos meus próprios projetos”¹⁶⁷⁵. No caso, a enfermidade pode ser assumida como algo intolerável, humilhante, como objeto de orgulho ou a dissimular, ou ainda como justificativa dos fracassos, etc. Donde se conclui que não há liberdade sem escolha e a finitude é a condição da liberdade, mas sem perder de vista que a consciência só pode ser

¹⁶⁷⁰ SG, p. 349.

¹⁶⁷¹ CRD, p. 261.

¹⁶⁷² EN, p. 366.

¹⁶⁷³ EN, p. 379.

¹⁶⁷⁴ IF, II [1971], p. 684.

¹⁶⁷⁵ EN, p. 368.

limitada por si mesma.¹⁶⁷⁶ Só a liberdade pode ser o seu próprio limite (a liberdade como total imprevisibilidade)¹⁶⁷⁷ e é por isso que a *afetividade* é compreendida por Sartre como sendo a consciência do mundo (o ódio é “ódio de” e implica na apreensão *de* algo como odiável), ou seja, é a forma pela qual ela *existe* sua contingência – inclusive nas manifestações fisiológicas (o corpo como ponto de vista e ponto de partida¹⁶⁷⁸).

Mas, para se entender as manifestações fisiológicas, é preciso, antes de tudo, recorrer ao pressuposto ontológico sartriano de que o “desejo” precisa ser compreendido através da ideia de “falta existencial” e não por pressupostos fisiológicos, biológicos, mecânicos ou bioquímicos (que não seriam mais do que descrições fisiológicas).

Um empobrecimento do sangue, por exemplo, como na sufocação – a irritação do bulbo pelo sangue venoso, que provoca contrações espasmódicas do diafragma – no caso da fome, contrações das mucosas, a salivação, um eretismo nervoso que provoca movimentos das mandíbulas, etc. Tudo isso é belo e bom, mas não avançamos nada, pois nos obstinamos a descrever *estados* existentes sob a forma do em-si, que podem comandar uns aos outros, mas que não saberiam absolutamente, por si mesmos, se dar como *desejos*.¹⁶⁷⁹

Não é o estado físico que ilumina a consciência, transformando-a em “consciência desejanter” (transformando o estado corpóreo em desejo – salvo se conceber aqui uma relação mágica e degradada da consciência com o corpo) e é por este motivo que Sartre procura admitir outra interpretação entre a relação *desejo e estado fisiológico* (para fugir da perspectiva materialista tradicional e manter a translucidez da consciência: seu esforço é o de manter a supremacia do *cogito*).

A saber, Sartre propõe partir do pressuposto de que o desejo não é *pensado* (tematizado, refletido) para existir e nem pode ser um “estado psíquico” animando a consciência, de maneira que é inválido, dentro da proposta sartriana, admitir que um “estado do corpo” provoque um “estado psíquico”. Só haverá desejo mediante um objeto, mas perpetuamente presente ao sujeito desejanter por seu nada de ser: ele se faz “presença” ao sujeito enquanto “falta” e possibilidade de satisfação. Trata-se da própria existência definindo-se como “falta” pela concretude do mundo (“o mundo é para o para-si a

¹⁶⁷⁶ Cf. EN, pp. 21, 325 e 527.

¹⁶⁷⁷ Cf. Baudelaire, p. 65 e EN, pp. 164, 537, 570, 582.

¹⁶⁷⁸ Como em EN, p. 371.

¹⁶⁷⁹ CDG, p. 280.

totalidade concreta do em-si que ele *não é*)¹⁶⁸⁰: “na origem de todos os desejos e da vontade é preciso colocar a falta existencial como característica da consciência”.¹⁶⁸¹ Segundo esse contexto, a matéria se torna indiferente e passiva no sentido de que ela não tem um poder constitutivo sobre o futuro, ou seja, ela depende do fator humano para gerar uma condição futura (não há matéria qualificada, valorada, significada sem vincular-se com a consciência).

Assim sendo, a percepção do mundo na dimensão da “não-fascinação” (portanto, não-enfeitiçada) faz da relação *desejante-desejado* uma ligação de *produção* (atividade) e não simplesmente uma *Weltanschauung* (percepção ou concepção do Mundo) que se daria por estruturas *a priori* (dadas por uma Natureza Humana eterna e imutável, geneticamente herdadas ou por Estruturas, sejam elas quais forem, independentes da existência humana). O sentido do presente está suspenso ao futuro enquanto *ato*, do contrário, ver-se-á um homem que se encontra “alienado e dominado no meio de um mundo mágico onde a aparição dos objetos é atualização fascinante na transcendência – imanência, onde o objeto é o essencial e o homem o inessencial.”¹⁶⁸² Mas, mesmo que a relação original do homem com a Natureza se dê por meio de uma liberdade enfeitiçada (*liberté envoûtée*¹⁶⁸³) e motivada pela própria situação – uma espécie de *a priori* ou uma realidade estruturada pelas gerações anteriores –, ela é interiorizada e exteriorizada objetivamente por um *vivido*, dando-se ontologicamente como livre criação (transcendência) por uma existência humana que é, insuperavelmente, a origem de qualquer tipo de “determinação”.

Ora, uma *Weltanschauung* é um *possível* iluminando o mundo por meio dos atos do *desejo* (motivados por ele) que, por sua vez, produz o universo de desejo (é o mundo “apreendido” à luz do desejo, ao mesmo tempo em que condiciona essa “apreensão”). Em suma, o *desejo* “é invenção de uma relação entre o objeto e o sujeito a partir do qual o sujeito e o objeto se definem ao mesmo tempo e um pelo outro”¹⁶⁸⁴ – para Sartre, estariam aqui representados os dois aspectos da *praxis* humana. Desvelar o mundo é remeter ao sujeito (que o desvela) a imagem de um mundo (imagem esta como um *dado* que por ele será apreendido) e escolhê-lo (desejá-lo) é correr o risco de se fascinar por tal opção (por tal

¹⁶⁸⁰ CDG, p. 283.

¹⁶⁸¹ CDG, p. 282.

¹⁶⁸² CM, p. 369.

¹⁶⁸³ CM, p. 369.

¹⁶⁸⁴ CM, p. 370.

desejo) – já que a escolha da liberdade se torna para a liberdade um *destino*. Desta forma, “a escolha livre que o homem faz de si mesmo se identifica absolutamente com aquilo o que se chama seu destino.”¹⁶⁸⁵

¹⁶⁸⁵ Baudelaire, p. 179.


CAPÍTULO IV

A PSICANÁLISE EXISTENCIAL E O “VIVIDO CONCRETO”: O “ESFORÇO DE CLARIFICAÇÃO” EM DEFESA DE UMA “HISTÓRIA DE LIBERTAÇÃO”

1. A “sócio-materialidade” como “desejo-coisa desejada”: o homem (“livre-determinação”, *sursis* a “autometamorfose”) como *negação* no seio da “vida socializada”

Estando o homem condenado a *desejar* e sendo livre para escolher o que deseja, o mundo se desvelará como *possibilidade de satisfação* (é a sócio-materialidade estruturada pela mediação da relação “desejo-coisa desejada”) – eis o momento em que a alienação surge como *ameaça* no processo de personalização (o homem enfeitado, a pessoa como um inessencial, a liberdade como ilusão ou a dissolução do singular no universal). Defender-se-á, no entanto, o fato de que é exatamente neste “mundo naturalizado” que o homem poderá se apreender como “angústia” e como “possibilidade de purificação” (*sursis*, *ἐπιχώρη*). Trata-se, em outros termos, de se resgatar a perspectiva do homem como *negação* no seio da coletividade institucionalizada, ou seja, no centro da “paisagem coletiva” que circunda a vivência singular dessa generalidade (que é, no fundo, a constituição do Ego no círculo da ipseidade a partir da estruturação de uma “proto-história”).

O esforço aqui será o de mostrar como se dá a relação da singularidade com o meio (universalidade), mas sem recorrer a um “fetichismo da interioridade” ou a um “fetichismo da totalização” para se analisar o movimento da construção de si a partir desta “proto-história” – é, em suma, a defesa do homem como “*praxis*-sujeito”. Será, a partir deste universo teórico, que se procurará verificar o que Sartre compreende por “neurose” e, por consequência, como se poderá aqui pensar na produção de um sujeito (o homem real no meio de um mundo real) sem que nele se insira alguma dimensão *inerte*. Pensar-se-á, por fim, no “desejo de ser” como um insuperável paradoxo e, ao mesmo tempo, como condição do fenômeno humano: o processo de personalização é perpetuamente uma “livre determinação” – afinal, o para-si é o ser para o qual o ser está em questão em seu ser (é o “ser-em-perpétua-sursis” ou a *vida* como *autocrítica* e *autometamorfose*).

 homem (como *falta*) está condenado a desejar (“Não há escolha do desejo”¹⁶⁸⁶), mas é livre para escolher o que deseja (“o desejo é escolha de desejar”¹⁶⁸⁷). A realidade ou a materialidade são, necessariamente, desveladas como *desejáveis* (o homem é um ser de *necessidade*) e como *possibilidade* (ainda que irrealizável) do homem se fundamentar em

¹⁶⁸⁶ CM, p. 370.

como valor e plenitude: parte-se do pressuposto de que “As condições materiais da existência de um homem (a realidade social e histórica) determinam, certamente, o número de suas possibilidades.”¹⁶⁸⁸ Ao se lançar na exterioridade, o indivíduo quer a absoluta coincidência (identidade) entre o “desejante” e o “desejado”: é a dimensão do *desejo* como *alienação*. Por conseguinte, a realidade sócio-material terá como pano de fundo a criação de um sistema de valores que se fundamentará entre a relação dos “desejos” com os “objetos desejáveis”. E é a partir desta coletividade *normatizando* o objeto desejado, seja ele no plano de um objeto de reflexão (como uma norma, um costume, um comportamento, um padrão social que, por sua vez, implicaria em relações concretas com o outro e numa prática de si) ou na própria concretude da matéria significada, que a relação do “Para-si-desejo” com o universo do “Em-si” manifesta um problema para o processo de personalização: o da alienação.¹⁶⁸⁹

Ora, é no movimento de objetivação ou da subjetividade-objetivada (isto é, da exteriorização que se volta contra o indivíduo) que a alienação aparece como uma construção social da existência em que o homem produz e reproduz incessantemente seus *vividos* no seio das determinações do seu entorno – afinal, o homem concreto, em sua realidade objetiva, “se define simultaneamente pelas suas necessidades, pelas condições materiais de sua existência e pela natureza de seu trabalho, isto é, de sua luta contra as coisas e contra os homens.”¹⁶⁹⁰ O para-si age (e se organiza enquanto organismo prático) à luz de seu ser alienado (de seu ser-em-si-para-si-desejado) e, ao mesmo tempo, encontra-se condenado a se constituir como Outro, já que jamais se fundamentará no “Si” desejado (não há EU=EU, pois o *Si* sempre lhe escapa) – ele é o “ser das lonjuras” e “perpétua fuga de si”. “É a necessidade dessa relação fundamental que permite compreender a razão pela qual o homem *se projeta*, como eu disse, no meio do Em-Si-Para-Si.”¹⁶⁹¹

Para ser mais específico, a questão da alienação surge neste contexto quando, no mundo do desejável, o objeto se apresenta como *essencial* e o desejante como *inessencial* (é

¹⁶⁸⁷ CM, p. 371.

¹⁶⁸⁸ DESAN, Wilfrid. *El Marxismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Paidós, 1971, p. 99.

¹⁶⁸⁹ Assim escreve Sartre: “Para as pessoas que leram *O Ser e o Nada*, direi que o fundamento da necessidade é prático: é o Para-si, como agente, descobrindo-se, antes de tudo, como inerte ou, ainda melhor, prático-inerte no meio do Em-si.” (CRD, p. 286). Mesmo na CRD, “os princípios existenciais não são atingidos. Nós dizíamos [...] em *O ser e o Nada*, que a essência é o ser passado, superado.” (CRD, p. 291) A diferença da *Critique* para o *L'Être et le Néant* acerca da *alienação*, diz Sartre, não se dá por uma “escolha pré-natal: mas da relação unívoca de interioridade que une o homem como organismo prático a seu meio ambiente.” (CRD, p. 286).

¹⁶⁹⁰ QM, p. 21.

o homem *enfeitado* pelo mundo ou a liberdade apreendida como ilusão). Mas é diante desse mundo *naturalizado* que se encontrará a condição necessária e suficiente para se praticar a *ἐποχή*¹⁶⁹², ou melhor, uma *suspensão* da realidade na liberdade: é este mundo previamente determinado (estruturado) por outras gerações (historicamente) que se fará a via de acesso em direção a uma *ἐποχή* (“espírito de inquietude” ou “espírito como angústia”)¹⁶⁹³. A escolha (desejo) é, portanto, sempre uma possibilidade aberta ao novo (possibilidade de ser outra coisa, de se manifestar de outra forma, com outra significação, com uma diferente imagem de si; afinal, o Ego existe para se perder¹⁶⁹⁴). “Assim, o desejo como consciência de escolha de desejar comporta em si mesmo, como forma não-tética, sua possibilidade de κάθαρσις.”¹⁶⁹⁵ É neste aspecto, portanto, que a *reflexão pura* pode fazer-se instrumento pelo qual a escolha autêntica é escolha de um *possível* e de um mundo que surge significado e qualificado enquanto correlativo de tal escolha. Mais uma vez se afirma que o mundo em estado bruto está lá e o que se coloca entre parênteses não é sua existência em bruto (o próprio corpo sensível acusa a existência da materialidade), mas a dimensão sócio-material (mundo *antropomorfizado*, significado, valorado, qualificado), ou seja, as “coisas” do mundo que carregam em si a marca do psíquico.¹⁶⁹⁶

Este sujeito autêntico, portanto, vê a realidade externa sempre como algo em aberto, isso pelo simples fato do mundo ser uma construção histórica, uma “verdade” que se coloca *em suspensão* e, neste aspecto, o homem apreende a si mesmo como escolha e desejo, como uma existência condenada a escolher suas escolhas e a desejar o desejável a partir de uma criação perpétua e insuperável: ele é “negatividade concreta e pura potência de ser sempre outra coisa daquilo o que é, pura indeterminação no centro do determinado, pura disponibilidade no próprio seio do engajamento.”¹⁶⁹⁷ A *reflexão*, desta forma, é sempre uma possibilidade de contestação de escolhas (o homem como angústia), um esforço contínuo da passagem de uma relação irrefletida com o mundo à *reflexão* e à gratuita relação com o outro (uma relação com o mundo e com o outro que é *esforço constante* porque o pré-reflexivo ou o *cogito pré-reflexivo* jamais poderá ser suprimido). Um *esforço* sempre

¹⁶⁹¹ CRD, p. 286.

¹⁶⁹² *Épochè*: suspensão, interrupção, cessação, suspensão de um julgamento, “colocar entre parênteses”.

¹⁶⁹³ CM, p. 372.

¹⁶⁹⁴ CM, p. 434.

¹⁶⁹⁵ *Catharsis*: purificação (Cf. CM, p. 373).

¹⁶⁹⁶ Cf. ETE, p. 60.

¹⁶⁹⁷ CM, p. 373.

necessário, uma vez que a apreensão de si, o conhecimento de si e a prática de si dão-se na dimensão da espacialidade, da objetivação – a apreensão de si ocorre a partir do objeto desejado, possuído e criado (circuito de ipseidade).

O homem autêntico não se dá pela defesa de uma vida sem *conflitos*, ao contrário, ele representa um existente que é consciente dos conflitos que constituem seu entorno, suas escolhas, seus engajamentos e comprometerimentos. Existir é lançar-se em um mundo que remete a um “*Nós*” (em detrimento de um *Eu*), mas por um movimento de subjetivação (interiorização) que é singularizado (reflete um *Eu* na presença de um *Nós*). Todavia, corre-se o risco de oferecer à coletividade (“*Nós*”, Sociedade, Subjetividade superior, Espírito objetivo, Família, etc.) uma espécie de “potência imanente do *Nós*” pela supremacia do Outro, de modo que o Grupo seja o *essencial* e o singular somente uma atualização do Universal (a singularidade se dissolve na coletividade). A grande virada estaria, no caso, na afirmação da *inessencialidade* do universo (ou do Universal como Totalidade Destotalizada) e da essencialidade da relação entre as consciências (das relações contingentes que, por sua vez, indicariam a insuperável *essencialidade* do *cogito* na estruturação da realidade). É aqui que se poderá estabelecer, visando-se o resgate do *cogito*, uma ligação com o universo do desejo.

O universo do desejo não deve ser visto como a afirmação ou a contemplação (passividade) de um Mundo Natural que regularia e estruturaria relações também naturais, mas sim a afirmação de uma realidade que é humanizada (gratuita, contingente, temporal, mutável) por relações inter-humanas (historicamente produzidas na própria gratuidade e indeterminação da existência humana). E a liberdade é exatamente isso, ou seja, ela “faz, portanto, nascer o risco para se desvelar como liberdade”¹⁶⁹⁸ – inclusive com o *risco* permeando estas relações inter-humanas. Sendo assim, visando-se resgatar a essencialidade do para-si, observa-se que o exercício da liberdade também se dá no plano intra-consciencial, isto é, pela mediação da reflexão (pura), em que, diante deste mundo “naturalizado”, poder-se-á exercer uma *redução fenomenológica* que colocaria o mundo (*antropomorfizado*) “em suspenso” (*sursis*) para manifestá-lo como absoluta incompletude e produção histórica (Totalidade destotalizada): o mundo é histórico e, enquanto tal, não é gerado por categorias universais eternas e imutáveis e, por consequência, independentes do fator contingente humano.

O homem, enquanto desejo, é transcendência concreta revelando a própria realidade humana (coletividade) como transcendência, em que o sujeito é liberdade e, como tal, artífice de seu próprio destino, escolhendo-se como essencial (autenticidade) ou inessencial (má-fé) a partir de (e mergulhado em) seu entorno: “O *projeto* como transcendência não é senão a exteriorização da imanência.”¹⁶⁹⁹ Consequentemente, exercer a *έποχή* no mundo não é somente *duvidar* da dimensão simbólica que o compõe, mas, sobretudo, conscientizar-se do inevitável engajamento em uma realidade (concreta e abstrata) que está predominantemente impregnada por estruturas (sociais, políticas, econômicas, pedagógicas, normativas, históricas) alienantes. Na coletividade, por exemplo, pela própria mediação do outro, uma ideia torna-se algo natural (aparentemente) e o “nós” acaba por se constituir como um *dever-ser*.

Sendo assim,

A História e os eventos históricos não apresentam jamais um sentido absoluto que seria transcendente ao relativo, mas ao contrário, cada conjuntura histórica é relativa e o absoluto é imanente ao relativo. O absoluto não é o ponto de vista de Deus sobre a História, é a forma em que cada homem e cada coletividade concreta *vivem* sua história.¹⁷⁰⁰

Resgata-se, posto isso, o homem como valor absoluto, mas, mesmo colocando-o como valor absoluto na presença do *dado*, da situação, de uma coletividade ou da História, estas não perdem seu caráter prático de *limite*, ou melhor, de limites objetivos e externos que se apresentam ao sujeito como algo a ser interiorizado e necessariamente subjetivado (para ser (re)exteriorizado: eis a possibilidade de recusa): para “aquilo o que se nomeia ‘realidade humana’, toda determinação, de fato, é, *ao mesmo tempo*, valor. É que a facticidade da existência só se desvela pelo projeto que ela suscita e transcende.”¹⁷⁰¹ É insuperável o fato de que todo dado, seja ele qual for, aparece como um limite *a priori* (nascer é estar, desde sempre, inserido em uma realidade estruturada e significada) – mas não um *a priori* a-histórico –, ao mesmo tempo em que o *dado* existe a partir de um livre projeto pelo qual o indivíduo o assume e nele se engaja para procurar se realizar como um *si* (projeto fundamental se exteriorizando como historicidade).

¹⁶⁹⁸ CM, p. 388.

¹⁶⁹⁹ CRD, p. 168.

¹⁷⁰⁰ CM, p. 437.

¹⁷⁰¹ IF, III [1972], p. 560.

Ora, todo *a priori*, como algo a ser interiorizado (um *vivido* motivado, a princípio, *de fora*), “se define sempre como uma exterioridade retomada [livremente] em interioridade.”¹⁷⁰² O *dado*, como um *limite* (um *irrealizável a realizar*) se dá como um imperativo (dever-ser), mas como algo singularizado (*seu* limite por meio de *suas* escolhas, de *seus* fins e a partir de *sua* liberdade) à luz do que o sujeito “é” para si (e de seus projetos). Sendo assim, os limites que a situação apresenta (bem como o seu próprio universo simbólico) existem a partir da interioridade e motivados, portanto, por um desejo primeiro fundamental, que é o desejo de ser (no qual o para-si se lança no mundo historicamente estruturado visando se fundamentar como um em-si-para-si na situação e para além dela) – ser-para-ser-Professor, ser-para-ser-Operário, ser-para-ser-Francês, ser-para-ser-Bondoso, etc.

Este “lançar-se no mundo”, é preciso esclarecer, ocorre à luz de um desejo fundamental de ser (condição ontológica) e de um movimento que insere o indivíduo na História na medida em que ele mergulha nos *limites* (ou nos *auxílios*) que a “indeterminação” do mundo a ele se apresenta (realidade social, matéria humanizada). Porém, há uma negação interna (ontológica) intransponível, ou seja, por mais que o projeto fundamental lhe ofereça os *motivos* para se lançar na exterioridade e extrair do mundo todo o conteúdo para a sua consciência, o fracasso se fará eminente, posto que a consciência seja translúcida e sem conteúdo e jamais será possível ao homem se fundamentar em um em-si-para-si (pela própria natureza do para-si), ao mesmo tempo em que ele está condenado a assumir suas escolhas nesse movimento de sair de si para se inserir na concretude do mundo, tendo, com isso, de se engajar e se comprometer com a realidade que o cerca e com os (*seus*) projetos que o ilumina.

A negação, por exemplo, “permite um recuo reflexivo de cada um em relação ao seu ser-de-classe [...]. Mas a reflexão supõe a identidade entre o refletido e o refletidor, quando se trata não só da classe, mas também do grupo ou do indivíduo.”¹⁷⁰³ Todavia, essa “identidade” é apenas “suposta”, já que a reflexão fornece o refletido ao refletidor apenas como sendo “o quase objeto *que ele é*”¹⁷⁰⁴, um “quase-objeto” (ou “objeto psíquico”) constituído pela reflexão cúmplice¹⁷⁰⁵ – é neste contexto que, “na plenitude condensada da

¹⁷⁰² EN, p. 574.

¹⁷⁰³ CRD, p. 714.

¹⁷⁰⁴ CRD, p. 715. Cf. EN, pp. 190, 339, 395 e 495.

¹⁷⁰⁵ Cf. EN, p. 398.

memória, o passado pré-histórico retorna à criança como Destino”¹⁷⁰⁶, uma “plenitude” permanentemente *conservada e superada* (compreensão dialética da estrutura do Ego). Deste modo, a pessoa, pela sua memória, pelos seus “adestramentos sociais”, pelas experiências do dia a dia, foi se tornando, desde a mais tenra infância, um “ser-de-classe” pela interiorização da exterioridade, fazendo-se um “quase-objeto” para si mesma, de maneira que o “ser-de-classe como generalidade” tornou-se “*seu ser de classe*” através do “comportamento-destino” dos pais:

a criança *não vive somente* sua família, ela vive também – em parte através dela, em parte só – a paisagem coletiva que a circunda; e é ainda a generalidade de sua classe que lhe é revelada nesta experiência singular.¹⁷⁰⁷

No caso de Flaubert, seu *si* é “o seu ser-de-classe vivido como Destino.”¹⁷⁰⁸

Toda “pessoa singular se encontra condicionada por suas *relações humanas*.”¹⁷⁰⁹ Ora, Sartre não nega que haja um certo “condicionamento” da infância na configuração daquilo o que o sujeito se faz ser (as manifestações do Ego) na sua vida adulta. Como não há Ego sem círculo da ipseidade (mais especificamente, a relação do existente com o meio, com a classe, com o grupo), o modo pelo qual o sujeito se posiciona diante dos acontecimentos, dos fatos, das coisas e das estruturas de seu entorno (de seus conceitos, preconceitos, ideias, discursos, valores, crenças, ações, enfim, de tudo aquilo o que lhe servirá de *motif* para a sua consciência) “*foram experimentados, antes de tudo, na infância*”¹⁷¹⁰ – o que Sartre chamou de a “cegueira de criança” ou o “delírio prolongado” que, pouco a pouco foi constituindo a proto-história do sujeito que, por sua vez, manifesta-se no modo *singular* – ((re)interiorização-exteriorização) – pelo qual ele se engaja no mundo. “Produzidos pela *praxis* dos pais, as crianças reinteriorizam tal *praxis*, distorcem-na, superam-na e a tornam outra por seus resultados: *roubam-na*.”¹⁷¹¹ Mas, ainda assim, é preciso se lembrar de que esta “proto-história” se fundamenta a partir da insuperável tensão “universal-singular”, já que a infância (sua “verdadeira espessura”, seu “enraizamento”) é produzida como “um

¹⁷⁰⁶ IF, I [1971], p. 55.

¹⁷⁰⁷ QM, p. 56.

¹⁷⁰⁸ IF, I [1971], p. 597.

¹⁷⁰⁹ QM, p. 49.

¹⁷¹⁰ QM, p. 49.

¹⁷¹¹ CRD, p. 634.

modo particular de viver os interesses gerais do meio”.¹⁷¹²

Mas é necessário reafirmar a relação do indivíduo (“*presença a*”, “*recuo nadificador*”) com o meio (grupo, classe, estruturas, instituições) a partir da temporalidade original em perpétua relação com a temporalidade objetiva (a temporalidade como facticidade). Em suma, é preciso reintroduzir “a historicidade e a negatividade na própria maneira pela qual a pessoa se realiza como membro de uma camada social determinada”¹⁷¹³ (que, por sua vez, pode ser definida “pela classe, o meio sócio-profissional, o local de habitação, a idade, o sexo, etc.”).¹⁷¹⁴ Evita-se, com isso, tanto um “fetichismo da interioridade” quanto um “fetichismo da totalização”, na qual se colocaria a subjetividade como o reflexo passivo das totalidades já feitas (a exterioridade fechada e estática) ou proclamando um “Eu” que se produz a partir de estruturas psico-biológicas independentes (ou autônomas) da realidade exterior – não há, nesse caso, movimento dialético ou “ato sintético” (o agir à luz de um fim em e a partir de um contexto histórico). Defende-se, portanto, uma “história do indivíduo” e uma “história do grupo” na base do “processo da construção de si”. Este, por sua vez, se dá em e a partir da relação “sujeito-objeto” como “*tensão*” e isso significa que

nossa ação como praxis-sujeito (por essa expressão, não entendo referir-me a qualquer subjetividade, mas à própria ação enquanto produtora de suas próprias luzes) deve encerrar, perpetuamente, o conhecimento de si mesma como *praxis-objeto* [...] e superar essa objetividade como simples condição material.¹⁷¹⁵

Ora, toda *praxis* é condicionada pela dimensão da inércia, da falta, da ignorância: “a *praxis*, por definição, comporta a ignorância e o erro como suas estruturas fundamentais.”¹⁷¹⁶ O ato de se produzir como “pessoa” (nomeada, classificada, qualificada, valorada) somente pode ser compreensível a partir do momento em que se apreende esse processo como uma singularidade que se *projeta* rumo a uma objetivação de si em e a partir de condições

¹⁷¹² QM, p. 49. Por exemplo, escreve Merleau-Ponty: “A consciência pode *viver nas* coisas existentes, sem reflexão, abandonar-se à sua estrutura concreta que ainda não foi convertida em significado exprimível; certos episódios de sua vida, antes de terem sido reduzidos à condição de lembranças disponíveis e de objetos inofensivos, podem por sua inércia própria aprisionar sua liberdade, restringir sua percepção do mundo, impor ao comportamento estereotípias; do mesmo modo, antes de ter pensado nossa classe ou nosso meio, *somos* essa classe e esse meio.” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, p. 239).

¹⁷¹³ QM, p. 49.

¹⁷¹⁴ IF, III [1972], p. 33.

¹⁷¹⁵ CRD, p. 746.

¹⁷¹⁶ CRD, p. 749.

materiais e de estruturas abstratas (que “orientam” liberdades) historicamente datadas e estas, por sua vez, existindo somente a partir de “relações humanas” (não há “mundo” antropomorfizado antes ou sem a existência de homens concretos relacionando-se entre si). E ainda que não haja uma relação de “causalidade” na dimensão do cogito (não se concebe aqui uma subjetividade que seja o resultado de leis físicas ou da matéria – seja no plano do *cogito* pré-reflexivo, não-tético, espontâneo ou manifesto em sua realidade concreta), a produção do homem (vivido concreto, singularidade irreduzível em perpétua relação com a universalidade) e do mundo (institucionalizado, hierarquizado, instrumentalizado) se manifestam como realidades estruturadas concretamente, de modo que a díade “singular-universal” tenha como pressuposto o fato de que “o indivíduo é condicionado pelo meio social e se volta sobre ele para condicioná-lo”.¹⁷¹⁷

Para que se compreenda o homem (essencial) como um “universal singular” é preciso apreender seus vividos como sínteses concretas no interior de um movimento de totalização que é movente (*devenir*) e enquanto *tensão* dialética “interiorização-exteriorização”, de modo que seu “caráter” (os estados, as qualidades e as ações que dele se apreendem) não lhe seja uma condição abstrata, eterna e atemporal, como se ele se produzisse como *pessoa* (nomeada, valorada, significada, conceituada) fora da temporalidade histórica e de suas escolhas, ou, simplesmente, como ele se dissolvesse na universalidade se fazendo o simples “reflexo” da coletividade ou das estruturas determinantes de seu entorno (ou de estruturas biológicas insuperáveis). Com isso, defende-se o fato de que a singularidade não pode ser dissolvida em nome de um caráter abstrato e eterno (ou de condições materiais determinantes) que a arranque das determinações concretas de seu entorno (ou do contexto histórico) para convertê-la em uma entidade universal determinada, estável, segura e inessencial. É neste aspecto que se propõe compreender a neurose como “atividade”, ou seja, na medida em que “neurose e criação são interligadas, e o são porque a neurose já é uma criação [...]. Neurose e criação [...] na medida em que opomos entidades, mas caminho a ser sempre reaberto em seu ‘universal singular’”.¹⁷¹⁸ Em Flaubert, por exemplo,

A conduta de fracasso está ligada, nas neuroses subjetivas, aos dados da proto-história que a condicionam profundamente. Esboçada pela neurose

¹⁷¹⁷ QM, p. 52.

¹⁷¹⁸ Cf. o “Prefácio” de J.-B. Pontalis em SARTRE, Jean-Paul. *Freud, Além da Alma*: roteiro para um filme. Trad. de Jorge Laclette. RJ: Nova Fronteira, 1986, p. 16.

objetiva como solução ao problema insolúvel da escolha, ela [...] se apresenta como uma determinação abstrata da atividade.¹⁷¹⁹

Em outras palavras, evita-se a “desumanização” do homem por qualquer tipo de idealismo, considerando-se a *tensão* fundamental do existente enquanto um “universal-singular”. O

Destino, Interesse geral (e mesmo particular), Exigência, Estruturas de classe, Valores como limites comuns, tudo isso nos remete, necessariamente, e um tipo de ser individual [,] mas também, através dele, a *um tipo de ser coletivo* como fundamento de toda realidade individual.¹⁷²⁰

Do mesmo modo, só há *conhecimento* possível acerca de uma singularidade (e de suas condutas) quando as noções que se produzem sobre ela remetem aos seus vividos concretos, às relações reais que estabelece consigo, com o outro e com o mundo. Mas é importante que se resgate a ideia de que esse “sujeito conhecido”, necessariamente situado e apreendido pela série de manifestações empiricamente observáveis de seu ser-no-meio-do-mundo, não aniquila a absoluta gratuidade e indeterminação de sua condição. Sua subjetividade é um “fato” que, enquanto tal, se desvela pelos seus atos, comportamentos manias e tiques no interior de um grupo e em relação com as estruturas cotidianas da vida (comer, banhar-se, pegar o ônibus, encontrar-se com os amigos, etc.).

Com isso, só é possível agir e se produzir como uma “subjetividade” que se manifesta concretamente na realidade circundante (construção da historicidade do para-si) em e a partir de condições iniciais já dadas (realidade estruturada, dimensão sócio-material, mundo antropomorfizado) que, por sua vez, condicionam o existente: o processo da construção de si se dá sob a base de condições anteriores (condições concretas e abstratas determinantes: economia, educação, política, ideologia, história). É nesse contexto que se deve pensar a pessoa concreta, em toda sua riqueza material e abstrata, sob um pano de fundo antropológico que a condiciona, isto é, sob um entorno estruturado e humanizado que permite desvelar “o homem real no meio de um mundo real.”¹⁷²¹ Todavia, este “desvelar” não remete a uma subjetividade emanando de alguma estrutura previamente estabelecida e nem a um mundo que dela dependeria para existir (a consciência não tem o poder de criar a matéria). Mas como pensar, no entanto, na produção do sujeito e do mundo (fenômenos

¹⁷¹⁹ IF, III [1972], p. 173.

¹⁷²⁰ CRD, p. 304.

“reais” e observáveis cotidianamente) sem que a ação humana se reduza a uma força física qualquer (uma interpretação mecanicista em que “os fins” desapareceriam)?

Parte-se do pressuposto sartriano de que “o *desvelamento* de uma situação se faz na e pela *praxis* que a modifica”¹⁷²² mas, como se pretende anunciar a primazia de uma “moral do fazer” sobre uma “moral do ser” (ainda que ambas sejam relacionadas dialeticamente), é preciso observar que Sartre se coloca sobre o primado da *praxis* para indicar que o “conhecimento” não é a fonte de toda ação (como se verá, “o vivido é originalmente o irrefletido”)¹⁷²³ e sim um momento necessário da própria ação, já que “a ação se dá *em curso de realização* de suas próprias luzes”¹⁷²⁴ – que, por sua vez, surgem na e pela tomada de consciência (de conhecimento) do sujeito agente. Ora, a subjetividade não se dissolve na “verdade objetiva” das estruturas de seu entorno e nem mesmo na “verdade objetiva” que produz acerca de si (conhecimento de si) pelo movimento de exteriorização-interiorização: não se suprime a dimensão existencial da subjetividade (gratuidade, liberdade, negatividade, contingência, angústia) em nome da segura produção de si e do mundo sob o fundamento do homem-coisa (homem-objeto) – o fenômeno humano não pode se converter em um meio inerte. E o que isso significa? Que o existente é, acima de tudo, *praxis*.

O homem é “*praxis* unificadora” e não há e nem poderá haver nenhuma estrutura *a priori* da racionalidade do mundo (uma “Verdade” fora do mundo e da temporalidade histórica, portanto, sem contestação possível), de maneira que também não poderá existir uma universalidade que constitua a consciência de homens singulares como o simples reflexo de estruturas mais gerais: mundo e sujeito não são produzidos por “teorias puras”, por “olhares fora do mundo” (não situados) e por consciências estruturadas passivamente (condição ontológica inexistente). Jamais se substituirá o vivido concreto (particularidade irreduzível) por um universal e nem se apresentará a singularidade como sendo a sombra de determinações fundamentais abstratas – conceber a redutibilidade da realidade concreta dos “vivididos” é recorrer à “fetichização da interioridade” (substância pensante). Como o ser do fenômeno não pode se reduzir ao fenômeno de ser¹⁷²⁵, a “aparência” (a singularidade concreta, empiricamente observável, existindo como tal na medida em que aparece) não se

¹⁷²¹ QM, p. 30.

¹⁷²² QM, p. 30.

¹⁷²³ IF, III [1972], p. 45.

¹⁷²⁴ QM, p. 30.

¹⁷²⁵ Cf. EN, pp. 15-16.

reduz a uma *Verdade* (universalidade abstrata) acerca de tal aparição: aquele que percebe não se reduz ao percebido, mas existe para além dele. Contudo, a subjetividade não é uma ilusão, o ser-no-mundo-entre-outras-subjetividades é uma realidade vivenciada a cada momento, ela compõe a estrutura da produção do mundo, de si e do outro e isso no sentido de que “os homens, suas objetivações e seus trabalhos, as relações humanas [e suas determinações gerais], enfim, são *aquilo o que há de mais concreto*”.¹⁷²⁶

Ora, a existência, em sua dimensão *subjetiva*, ao ser *vivida* (exteriorização; a dimensão do *cogito* em toda sua riqueza concreta) não pode ser reduzida a um objeto de saber (abstração): “ela escapa, por princípio, ao conhecimento”.¹⁷²⁷ A vida consiste no trabalho da vida interior, isto é, das resistências superadas, da luta diante de novas resistências (coeficiente de adversidade do mundo), dos esforços constantes de superação do dado, dos fracassos e das vitórias que constituem a historicidade do para-si. Existir, por conseguinte, é assumir uma ordem da realidade e uma imagem de si para que sejam exercidos os livres projetos a partir delas e sobre elas (transcendência). Toda situação impõe seus limites (externos) que são, a princípio, *irrealizáveis*, mas que participam da situação através de uma subjetividade (interioridade, primazia do *cogito*) que significa a exterioridade (situação, entorno, *coisa*) à luz de *seus* projetos, tornando-se *irrealizáveis a realizar* com a mais íntima finalidade de satisfazer o desejo de ser, um desejo que encontra sentido e significado no próprio fluxo da vida (movimento existencial), mas que, ao mesmo tempo, aponta para um objetivo irrealizável, em que o desejo de ser (em-si-para-si) se exterioriza objetivamente no meio do mundo: “o indivíduo comum pretende tornar-se uma coisa retida contra outras coisas pela unidade de um selo [inércia pré-fabricada; determinação inerte do futuro; *praxis* estereotipada]”.¹⁷²⁸

Dentro deste movimento, observa-se que o desejo de ser tem um insuperável (e necessário) paradoxo: de um lado o sujeito se lança no mundo e nele se constitui como livre existência concreta, mas por uma liberdade sempre “limitada” (condicionada, fazendo-se “destino”) por todos os lados (matéria, corpo, Outro, História, Situação, Entorno). Por outro aspecto, ele nunca deixará de procurar fundamentar-se como plenitude e utilizará da liberdade como a única que poderá lhe conferir uma apreensão, percepção, conhecimento e

¹⁷²⁶ QM, p. 41.

¹⁷²⁷ QM, p. 19.

¹⁷²⁸ CRD, pp. 585 e 586.

prática de si a partir de *suas* escolhas motivadas pela situação (transcendência). Antes de ser-para-ser-X ou de ser-para-ser-Y há como fundamento um ser-para-ser-livre a partir do qual todo para-si se projeta rumo aos *seus* possíveis (é a produção de uma imagem de si – projeção de si – através de *seus* possíveis): “a possibilidade considerada é possibilidade de *ver a si mesmo*, ou seja, ser outro que não si próprio de modo a se ver pelo lado de fora.”¹⁷²⁹

Assim, o mundo, os possíveis e a matéria humanizada se apresentam como limites ou como condições negadoras do *Ser* que o sujeito (ontologicamente) projeta ser, pois não há identidade e a consciência não é o mundo e o para-si não é o *si* que projeta ser. Do mesmo modo, o Ego é *presença* e está separado da consciência por um nada de ser, ao mesmo tempo em que toda *imagem de si* revela as escolhas em que o sujeito deve se engajar (professor, monogâmico, conservador, cristão, burguês) e se assumir concretamente enquanto tal, mas por um “se assumir” consciente da sua necessária alienação permanente e sem perder a referência de que se assume como *projeto* e não como *ἔξις*, já que

A liberdade é total e infinita, o que não significa que não *tenha* limites, mas sim que *jamaís os encontra*. Os únicos limites com os quais a liberdade colide a cada instante são aqueles que ela impõe a si mesma e dos quais já falamos, a respeito do passado, dos entornos e das técnicas.¹⁷³⁰

Desta forma, os limites, a matéria humanizada, os possíveis e as técnicas somente existem porque o para-si é uma realidade insuperavelmente significativa e que se faz anunciar a si mesmo o que é por aquilo o que não é, ou seja, ele é *projeção (pro-jet)* de uma imagem de si mesmo no futuro (ele é *espera* de confirmação desse futuro, já que não há identidade e coincidência do para-si com o si que projeta ser).

Não é o futuro o esboço de um presente que ainda será? Ser *X* ou ser *Y* – estes como *possíveis* – é a possibilidade de confirmar ou negar a significação esboçada e projetada daquilo o que o sujeito é (ou melhor, se faz ser). O presente é um se voltar ao passado para retomá-lo à luz de um futuro (que é *projeção* e *espera*). O mesmo se dá com a significação e o sentido das condutas (conhecimento e prática de si) e, como somente a liberdade pode limitar a liberdade, sua significação e seu sentido emergem do presente (a conduta passada recebe seu sentido do presente). Há, portanto, que se considerar uma conduta passada dentro do contexto de uma coletividade, isto é, de um espaço estruturado por técnicas de

¹⁷²⁹ EN, p. 575.

padronização, de normatização, de modelos e de referenciais produzidos socialmente e historicamente – e é claro que as condutas são referenciadas dentro de um campo de significação universal. Para Sartre, a conduta (presente) é, ao mesmo tempo, *translúcida* (*cogito pré-reflexivo*) e mascarada (*opaca*) por uma *livre* determinação.¹⁷³¹

A partir deste contexto, é possível se pensar em um sujeito que age de uma determinada maneira e encontra o sentido de suas condutas na medida em que as referencia com a normatividade imposta pela coletividade (ele fundamenta, significa e dá o sentido de sua inserção no mundo a partir da própria significação que o entorno lhe impõe). Diante de um conflito, uma “conduta mágica” (*mistificação*) se segue como tentativa de encontrar uma solução, mas uma “solução” que está sempre mistificada ou adaptada segundo os padrões socialmente estabelecidos – é o perigo da alienação e da cristalização de si pela exterioridade. Age-se sempre estimulado pela situação (como tentativa de superá-la ou, simplesmente, de reproduzi-la) e, ao mesmo tempo, sempre condicionado por ela. Por exemplo, a “cólera conjugal” como sendo a “inferioridade da mulher” ou a “raiva-intimidação do chefe”¹⁷³² a partir das estruturas normativas do campo social.

Trata-se, em suma, de condutas mistificadas, mas, do mesmo modo que se tem a consciência de agir de determinada maneira frente a uma situação socialmente estabelecida (como a mulher, agindo segundo os estereótipos de feminilidade e o homem segundo a classificação preconcebida de masculinidade), a conduta e seu sentido presente sempre estarão suspensos a um futuro (a um “não ainda” ou a uma possibilidade que ainda não é) para poder decidir por qual maneira irá se engajar na situação atual. Deste modo, *a vida é uma longa espera*¹⁷³³, uma incansável busca da realização de fins, da realização de uma imagem de si e da realização de valores na vida. Afinal, a condição de existir do para-si não está no movimento de procurar (projetar) ser o que se “é” na exata medida em que se temporaliza? O para-si, ao se lançar no mundo (círculo da ipseidade) para se realizar plenamente como o *si* que projeta ser sem jamais sê-lo é, pode-se resumir, um perpétuo *movimento* (temporalização) e total impossibilidade de *repouso*.

Assim, temporalizar-se é também retomar o passado, mas enquanto perpétuo movimento, isso porque o “tematizar” o fato passado jamais significará ao sujeito a

¹⁷³⁰ EN, p. 576.

¹⁷³¹ Cf. EN, p. 582.

¹⁷³² Cf. CM, p. 15.

¹⁷³³ Cf. EN, p. 582.

possibilidade de se apreender definitivamente como algo estável e seguro, como se lhe fosse possível dissolver o presente e o futuro (pura gratuidade) no em-si do passado (no caso, a vida cessaria seu fluxo contínuo e indeterminado para se encerrar na fixidez da repetição). Se isto fosse possível, ser livre significaria agir conforme uma essência dada (determinada *a priori*), por exemplo, por Deus ou pelo passado (este, entendido como a revelação de um *Estado* ou de um conteúdo *na* consciência: agir seria exteriorizar-se *conforme* este *a priori*). O sentido e o valor de uma vida, portanto, viriam de uma essência prévia à existência e não de escolhas acidentais ou *inessenciais*. O mesmo raciocínio se daria para aquele que concebe o sujeito como o resultado de estruturas determinantes do universo ou da vida psíquica (materialismo mecanicista, mecanicismo biológico, econômico ou histórico).

É preciso entender que toda escolha tem como condição de possibilidade a *indeterminação*, pois o sentido e o valor final de uma conduta estão sempre em aberto (em *sursis*) – conferir um *a priori* ou uma condição qualquer que insuperavelmente fundamente e signifique uma escolha ou uma conduta (fazendo do *cogito* um *inessencial*), é fazer do fluxo da vida (devir, processo, gratuidade, indeterminação) um esquema explicativo de caráter determinista e mecânico. Neste contexto, por exemplo,

A psicologia de Flaubert irá consistir em concentrar, se possível, a complexidade de suas condutas, sentimentos e gostos em algumas *propriedades*, bastante análogas às dos corpos químicos, e além das quais seria uma tolice querer remontar-se. E, todavia, sentimos obscuramente que Flaubert não “recebeu” sua ambição. Esta é *significante*, e, portanto, livre. Nem a hereditariedade, nem a condição burguesa, nem a educação podem explicá-la; muito menos ainda as considerações fisiológicas sobre o “temperamento nervoso” que estiveram em moda por algum tempo: o nervo não é *significante*; é uma substância coloidal que deve ser descrita em si mesmo e não se transcende para tornar conhecida a si própria, através de outras realidades, aquilo que é. Não poderia, de modo algum, portanto, fundamentar uma significação.¹⁷³⁴

Todo esquema explicativo que faça do homem uma determinação ou o resultado (passivo) de condições insuperáveis e *a priori* implicaria em uma contradição, pois este esquema somente existiria concretamente no mundo depois de passar por um *vivido*, de ser interiorizado por uma consciência que é translucidez, vazia de conteúdo e definindo-se somente por sua capacidade reflexiva (portanto, auto-determinante).

¹⁷³⁴ EN, p. 605.

Fala-se, enfim, de um existente que é pura espontaneidade na defesa de um esquema explicativo que estaria suspenso às condições ontológicas do para-si – além disso, “o para-si é o ser para o qual o ser está em questão em seu ser”¹⁷³⁵ e “é” suas possibilidades pela nadificação do ser-em-si que tem de ser. Ora, o para-si é um *vivido* que transcende seu passado à luz de um futuro e por um passado que tem de sê-lo (ao modo de não sê-lo).¹⁷³⁶ O sujeito só é *tendo sido*, pois o sentido de um fenômeno qualquer da vida não é fixado, posto que sempre será retomado, (re)significado livremente à luz de um fim (de um “não ainda”). O para-si é projeto, portanto, uma totalidade destotalizada e não uma totalidade acabada e harmônica, ele é movimento de ser seu próprio *sursis* (ser-em-perpétua-*sursis*¹⁷³⁷) e transcendência daquilo o que faz de si mesmo (o ponto de partida do ato criativo é a consciência que ele tem de si mesmo: a imagem de si é a matéria prima de sua obra).

Cada sentido que o sujeito atribui sobre si mesmo e sobre seu passado é “relativo” e não “definitivo”, isto é, trata-se de uma “significação *essencialmente provisória*”.¹⁷³⁸ Assumir um sentido para a vida (para uma escolha ou para uma conduta, por exemplo) é interiorizá-lo para exteriorizá-lo objetivamente no mundo (possibilidade de realizar uma reconstrução cognitiva acerca de si e uma nova prática de si), temporalizando-se ininterruptamente a partir dele – fala-se aqui do “sentido” como um “passado” tematizado e livremente (re)significado em total gratuidade e indeterminação pela própria estrutura ontológica do para-si.

Como este impulso em direção da objetivação toma formas diversas segundo os indivíduos, como ele nos projeta através de um campo de possibilidades, das quais realizamos algumas com exclusão de outras, chamamo-lo também de escolha ou liberdade.¹⁷³⁹

O homem jamais perderá sua existência singular para constituir-se – com as outras consciências que compõem seu entorno e também significam o mundo – como uma existência coletiva, ao contrário, existir é assumir uma *posição* por relação ao outro, ao grupo. É “se fazendo anunciar por seu fim aquilo o que é que ele decide a *importância*

¹⁷³⁵ EN, p. 585.

¹⁷³⁶ EN, p. 585.

¹⁷³⁷ EN, p. 586 ou IF, III [1972], p. 260.

¹⁷³⁸ EN, p. 586.

¹⁷³⁹ QM, p. 95.

própria das coletividades”¹⁷⁴⁰, a estrutura e a especificidade do grupo (que será por ele significado e valorado). O sujeito escolhe de que modo será (ou não) sua inserção no grupo, isto é, o modo pelo qual significará suas condutas e seus empreendimentos por referência ao grupo (se é burguês, se é bondoso, se é conservador, se é submisso, etc.).

O mesmo ocorre com o mundo situado, estruturado e significado por gerações anteriores (por uma tradição), pois este universo antropomorfizado se manifestará na medida em que uma singularidade retoma (interioriza, tematiza, intenciona o dado passado) o empreendimento (engajamento) dos existentes passados (ou os empreendimentos passados dos existentes atuais). Afinal, o sujeito se apreende a partir de uma coletividade histórica e concreta, de modo que escolher uma atitude e um empreendimento implica em assumir uma postura (seja por reprodução ou negação) com relação às gerações anteriores que deliberaram acerca dos engajamentos de outra geração: é a realidade estruturada (significada, valorada, institucionalizada) no passado e retomada por consciências no presente. “Nesse contexto, pode haver *diálogo* (utilizo o termo no sentido de antagonismo racional) entre o indivíduo e o grupo que o rodeia.”¹⁷⁴¹ Agir, portanto, é se comportar por referência a uma normatividade instituída anteriormente, mas que é constantemente atualizada (por negação ou reprodução) pelos atos, engajamentos, condutas e comportamentos no presente: a eficácia ou a ineficácia do passado estão suspensas às escolhas presentes à luz de um futuro (é “a presença do futuro no âmago do presente”¹⁷⁴²). Portanto,

a vida determina seu próprio sentido, porque ela está sempre em suspenso [*sursis*], ela possui, por essência, um poder de autocrítica e de autometamorfose que faz com que ela se defina com um “não-ainda” ou que ela é, se preferir, como mudança daquilo o que ela é.¹⁷⁴³

2. “Disciplina”, “inércia produzida” e a *vida* como “função libertadora”: o que dizer da psicologia clássica?

Neste tópico, mostrar-se-á como o indivíduo orgânico apreende sua contingência

¹⁷⁴⁰ EN, p. 587.


¹⁷⁴¹ CRD, p. 515.

¹⁷⁴² QM, p. 99.

¹⁷⁴³ EN, p. 587.

enquanto livre adesão a um grupo, produzindo-se como pessoa à luz de uma “disciplina livremente consentida”: é, por um lado, a existência como “inércia produzida” e, por outro lado, a própria vida como “função libertadora” (observar-se-á aqui a liberdade desvelando o homem como um “ser-em-sursis”). Embora o processo de mistificação comece desde a infância, o *cogito* será defendido como sendo o “ponto de partida” de uma *praxis* libertadora pela mediação do *caráter* como um livre projeto vivido a partir da experiência do “olhar” – do “ser-para-si-para-outro” (afinal, a liberdade não é “indeterminada”). Por outro aspecto, verificar-se-á o modo pelo qual o indivíduo pode se fazer “vítima” do *Ego* em um mundo apreendido e aprendido como “repetição”.

Todavia, é a partir dos “condicionamentos” desta realidade estruturada, como se verá, que o processo da construção de si (do homem como um “universal-singular”) se desvelará como criação sob o fundamento da dialética “consciência-mundo” (consciência perceptiva e imaginante) ou da relação “subjetividade-objetividade” com o objetivo de se resgatar o homem como “atividade” e “*praxis*”. Procurar-se-á, com isso (e a partir da relação da consciência com o “objeto em imagem”), verificar de que maneira se poderá negar o para-si como sendo uma *coisa* habitando outras coisas no mundo. O que se quer aqui, por fim, é mostrar como Sartre se esforça em negar todo e qualquer conteúdo *a priori* que possa constituir a vida psíquica e, através dessa “negação”, compreender a sua crítica à psicologia clássica (sobretudo acerca do “associacionismo”).

 fluxo da vida e a consciência como duração refletem uma existência (a humana) que não se reduz a nenhum tipo de totalização definitiva (não se nega as totalizações em curso). Ser-no-mundo é mergulhar na contingência por uma liberdade que se temporaliza e, ao mesmo tempo, deparar-se com as inevitáveis escolhas que o mundo suscita – e por elas o dever do sujeito assumir o sentido dos seus empreendimentos – afinal, desde o nascimento, “os dados estão lançados”. “O mundo do homem é aquele que nós fazemos e que nos faz, onde fazemos a partir de nós, a partir do que fizemos, alguma coisa que refletirá o que fará os outros.”¹⁷⁴⁴ É preciso, portanto, lembrar que o sentido dos empreendimentos de um sujeito vão além de uma simples individualidade (ele transborda a singularidade) e isso

¹⁷⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. In: *Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a Dialética*. Trad. de Luiz Serrano Pinto. RJ: Tempo Brasileiro, 1966, p. 39.

porque o sujeito se faz anunciar aquilo o que “é” por uma situação objetiva que se pretende realizar (o para-si se projeta concretamente no mundo). Deste modo, as práticas de apreensão da realidade e as estruturas de poder que permeiam o campo social “padronizam” e “atualizam” as reciprocidades que o compõe.

Portanto, é impossível que a criança não interiorize *esse futuro anterior* em que, *a priori*, lhe foi constituído, e que não o interiorize *através dos atos positivos* (condutas de iniciação [os ritos], escolha de uma esposa, proezas na guerra ou, se for o caso, luta pelo poder). [...] Assim, finalmente, o indivíduo orgânico apreende sua contingência em cada movimento de sua vida.¹⁷⁴⁵

Ora, falar de uma objetividade é apontar para um mundo que é habitado por uma infinidade de consciências onde o sentido singularizado de um empreendimento irá, necessariamente, encontrar seus limites ou suas facilidades dentro de uma pluralidade de outras significações, isto é, de outros projetos (que iluminam o mundo e) que não são os seus: a alienação faz parte da estrutura do mundo humanizado (o próprio mundo aponta para a existência do *olhar* do Outro como um ser que também revela significações e signos). Enquanto *pessoa* (significada, nomeada, classificada e hierarquizada ou “normatizada” à luz de uma coletividade), ela se produz a si mesma no interior do grupo:

é a livre adesão de cada um à comunidade enquanto ela se produz como *ser-inorgânico* de cada membro e enquanto essa necessidade como exterioridade que estrutura a interioridade é exatamente o oposto do prático-inerte: com efeito, este tinha aparecido como atividade passiva; esta, pelo contrário, constitui-se como passividade ativa [“disciplina livremente consentida”].¹⁷⁴⁶

A própria ação revela que as práticas disciplinares afetam o sujeito em sua liberdade: é “a inércia já produzida, como exterioridade interiorizada, ou seja, enquanto ela é mantida pelas relações de poder, de direito, etc.”¹⁷⁴⁷

Mas também se fala, por outro lado, da vida enquanto movimento e impossibilidade de repouso, de maneira que a existência realize sua função libertadora, já que

¹⁷⁴⁵ CRD, p. 492.

¹⁷⁴⁶ CRD, pp. 494 e 495.

¹⁷⁴⁷ CRD, p. 495.

podemos nadificar nosso *fora* pelo posicionamento absoluto e subjetivo de nossa liberdade; enquanto vivo, posso escapar àquilo o que *sou* para o outro revelando a mim mesmo, pelos meus fins livremente posicionados, que eu nada *sou* e me faço ser o que sou; enquanto vivo, posso desmentir aquilo o que o outro descobre em mim projetando-me de imediato rumo a fins diferentes e, em qualquer caso, revelando que minha dimensão de ser-para-mim é incomensurável com minha dimensão de ser-para-o-outro.¹⁷⁴⁸

Somente na morte há uma alienação absoluta do sujeito (que agora é *memória* por intermédio de outros indivíduos), pois, enquanto qualificado pelo outro (imagens, lembranças, representações), ele se constitui como um *dado* que, por sua vez, jamais poderá ser retomado e reelaborado pelo para-si agora ausente. Dito com outras palavras, ele cristalizar-se-á em uma exterioridade que permanece exterioridade, dado que não há mais uma subjetividade que poderá interiorizar, reproduzir ou reelaborar a *imagem de si* que o olhar, os juízos e os julgamentos do outro elaborou sobre o sujeito ausente, sobre o organismo inerte.

Assim, lançar-se objetivamente no mundo é exatamente o mesmo que estabelecer a possibilidade de “escapar” desse “fora” ao poder interiorizá-lo (livremente, portanto, como *criação* e *praxis*) à luz de outro projeto e de outras escolhas: o sentido dos empreendimentos tem como fundamento a gratuidade. Por mais que se dê um sentido à exterioridade daquilo o que um sujeito vive subjetivamente, pelo fato de se constituir como um *vivido*, ele se produz (processo de subjetivação) pelo perpétuo movimento de interiorização (“retomar o fora”) e exteriorização (“produzir o fora a partir do retomado”) que, por sua vez, faz com que ele tenha em suas mãos o peso da escolha e do sentido *subjetivo* de toda significação objetiva que lhe é imposta de fora pelo *olhar* do outro, pelo mundo antropomorfizado, pelo entorno normatizado, pela realidade social institucionalizada e padronizada.

Pode-se dizer que uma *significação* é uma ideia objetivada e existe na medida em que aparece coletivamente, isto é, ao ser estruturada em um campo prático ou em um campo social. O processo de personalização, portanto, passa necessariamente pelo universo de uma liberdade que se manifesta pela tensão entre uma “projeção livre” e “condições iniciais determinantes”. Dito de outra forma, só há “ser-no-meio-do-mundo” (a *pessoa* em sua riqueza concreta) a partir de

¹⁷⁴⁸ EN, p. 588.

estruturas situacionais que [...] condicionam a livre projetividade humana. São elas: o *local* em que me encontro, a um nível mais geral e particular; o *passado*, ou seja, os acontecimentos histórico-temporais pelos quais passei; os meus *entours*, isto é, as “coisas-utensílios” que me circundam, com os seus próprios coeficientes de adversidade e utilizabilidade; o meu *próximo*, enquanto presença factual do Outro ou dos Outros como tal, com todas as potenciais implicações que acarretam para o meu projeto.¹⁷⁴⁹

A dimensão objetiva, no caso, é aquela da estrutura das *coisas* e o universo da significação corresponde às estruturas do *psíquico*¹⁷⁵⁰, de modo que o universo de significações remeta a uma situação vivida, a uma conduta e a um espaço prático (social e coletivo). Mas, como visto anteriormente, só a liberdade se faz *destino* para si mesma (“É a liberdade que limita a liberdade”¹⁷⁵¹) e, sendo assim, é preciso definir a condição da existência humana como “ser-em-sursis”.

É deste modo que todo o sentido que se confere à vida de uma pessoa, seja por ela mesma ou pelo *olhar* do outro, permanece, necessariamente, *em suspenso* (em *sursis*). Portanto, toda História, seja ela singular (a história da vida de Pedro) ou universal (A história do Brasil), tem um sentido que é construção histórica de sujeitos historicamente situados (*dados*). “Em uma palavra, toda teoria da História é histórica”¹⁷⁵² (bem como o seu “sentido”), isso “porque todas as respostas a ela dadas [...] são, por sua vez, históricas.”¹⁷⁵³ As condutas e os empreendimentos de um sujeito são interpretados e significados à luz de um fim que se faz “limite” pelas escolhas livres que o insere no mundo para que, pelo mundo, ele se produza como pessoa (círculo da ipseidade). Este sujeito, pode-se dizer, não é a somatória de escolhas ao acaso ou uma totalidade caótica e desordenada, ao contrário, é posicionando determinados fins diante da contingência absoluta do mundo, de seu nascimento, de seu entorno, de seu passado e do *olhar* dos outros, que seus *vividos* são unificados e significados (o modo pelo qual ele se manifesta no mundo e com ele estabelece sua relação), portanto, organizados e estruturados à luz de tal fim enquanto uma totalidade (destotalizada) passível de descrição e racionalização.

O produzir-se como *sujeito* (nomeado, classificado, valorado) tem, necessariamente,

¹⁷⁴⁹ MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Trad. De José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 71.

¹⁷⁵⁰ Cf. CM, pp. 422, 459 e 559.

¹⁷⁵¹ CRD, p. 361.

¹⁷⁵² CM, p. 27.

¹⁷⁵³ EN, p. 589.

um ponto de partida, um momento anterior (um “já vivido”, uma situação, um contexto datado) que engendra um momento posterior (pelo movimento de “superar” e “conservar”, ao mesmo tempo, as situações determinantes), um “impulso [*élan*] que parte das obscuridades vividas para alcançar a objetivação final, em uma palavra, o *projeto*”.¹⁷⁵⁴ É por isso que para Sartre o para-si não é outra coisa que sua situação¹⁷⁵⁵, um existente que se lança em direção ao campo dos possíveis para se objetivar à luz deste “projeto” e é aqui que uma escolha (singularizada) de si o insere, do mesmo modo, na responsabilidade de seu *ato criativo* na dimensão do outro, isto é, em sua responsabilidade perante a coletividade – lembre-se aqui, mais uma vez, da afirmação sartriana em EH: “eu sou responsável por mim mesmo e por todos e eu crio uma certa imagem do homem que escolhi; ao me escolher, eu escolho o homem”.¹⁷⁵⁶

Neste caso, o para-si, entendido como ser-em-situação, também define a realidade humana na medida em que, ao se produzir e se engajar no mundo por seu ser-aí, transborda o limite de suas escolhas, ao mesmo tempo em que insere no mundo a dimensão de seu ser-para-além (ou o mundo como transcendência): o *nada* (recoo nadificador) vem ao mundo pela realidade humana. O para-si, conseqüentemente, é o ser que se produz para além de seu ser-aí (situado, qualificado, normatizado, padronizado, valorado, significado), para além do *dado*. A situação – totalidade organizada à luz de um projeto, portanto, singularizada – passa pela dimensão da interioridade (liberdade interior), modo pelo qual a exterioridade é significada e valorada pela subjetividade para que seja exteriorizada (*vivida*) como tal: “não há situação em que o *dado* sufocasse sob seu peso a liberdade que o constitui como tal”¹⁷⁵⁷.

Ora, reafirma-se aqui que a liberdade não é “indeterminada” (livre de quaisquer condicionamentos), pois o sentido do *dado*, dos *limites*, dos *obstáculos* ou dos *auxílios* que o mundo pode oferecer aparece sob o fundo de escolhas e de projetos (como mostra o exemplo de Sartre¹⁷⁵⁸, em que o escravo tem diante de si a escolha de arriscar sua vida para libertar-se da escravidão ou continuar escravo para manter-se vivo). Os fins, no caso, são condicionados pela situação, ao mesmo tempo em que esta os condiciona, sem que, no entanto, se esqueça de que o para-si nada mais é que sua situação e na medida em que é

¹⁷⁵⁴ QM, p. 93.

¹⁷⁵⁵ Cf. EN, p. 594.

¹⁷⁵⁶ EH, p. 33.

¹⁷⁵⁷ EN, p. 594.

¹⁷⁵⁸ CM, p. 276.

um ser-em-situação que também é um ser-aí enquanto ser-para-além, isto é, que só se produz a si mesmo para-além de seu ser-aí (como pura transcendência): são escolhas no âmbito da escravidão, na esfera de ação do proletariado, na realidade de burguês, etc. e que se dão a partir de uma situação determinada e, ao mesmo tempo, para além dela.

Escolher-se no terreno da situação é conferir um universo de sentidos à sua inserção no mundo e àquilo o que compõe a *sua* realidade enquanto coeficiente de adversidade ou auxílio (a revolta das mulheres oprimidas como escolha de libertação veem na opressão machista o sentido e o coeficiente de adversidade da sociedade à luz de sua luta revolucionária). Embora engajar-se em uma realidade transborde os limites de uma escolha singularizada – já que a situação remete à existência de outras livres singularidades, de outros *vividos* também engajando-se no mundo –, “não há qualquer ponto de vista absoluto que se possa adotar para comparar situações diferentes; cada pessoa só realiza uma situação: a *sua*.”¹⁷⁵⁹

Todo *vivido* se dá em e a partir de uma situação que, como afirmado várias vezes por Sartre, é significada e valorada por fins projetados pela subjetividade (ser-no-mundo, ser-aí): o *cogito* é o ponto de partida. Este sujeito que interioriza e exterioriza seus *vividos*, sua situação e seus limites à luz de um fim (ou de fins) livremente estabelecido(s), encontra-se, desde seu nascimento, em um entorno que existe concretamente por estruturas abstratas (valor, sentido, significado, qualidade) e universais (pela pluralidade de consciências significantes que constituem um grupo: sociedade, cidade, país, família, bairro, trabalhadores, cristãos, ateus. etc.). Desta forma, se diz que “A criança é, a princípio, objeto. ‘Nós começamos por sermos crianças antes de ser homens’, isto quer dizer: nós começamos sendo *objetos*. Começamos por ser sem possibilidades próprias”¹⁷⁶⁰ ou, em outros termos, trata-se de verificar que o processo de *mistificação* começa na infância.

Todavia, se o *cogito* é o ponto de partida para que se compreenda a realidade humana, a situação, contendo estruturas abstratas e universais que a sustente e considerando-se que a estrutura da realidade também abarca a dimensão (ou o aspecto) singular através da relação da “consciência que existe seu corpo” com o mundo, a objetividade se desvelará como oportunidade *única e pessoal* do sujeito se exteriorizar como pessoa por um determinado “modo de ser”, já que, enquanto *cogito*, a sua apreensão do

¹⁷⁵⁹ EN, p. 595.

¹⁷⁶⁰ CM, p. 22.

mundo – ainda que coletivizada (orientada) – será absolutamente única por intermédio de sua historicidade, de sua proto-história, de sua percepção, do seu corpo, dos seus sentidos e da sua afecção – afinal, a manifestação da vida psíquica de uma singularidade (subjetividade objetivada) é única e irreduzível.

A concretude da situação se traduz, em particular, pelo fato de que o para-si não visa jamais fins abstratos e universais. Sem dúvida, veremos [...] que o sentido profundo da escolha é universal e que, por isso, o para-si faz com que exista uma realidade humana como espécie. Ainda é preciso *extrair* o sentido, que é implícito, e para tal nos servirá a psicanálise existencial.¹⁷⁶¹

Isto significa que viver singularmente a situação é projetar fins (viver o presente à luz de um fim ou de fins), transcendê-los (interiorizá-los a partir de um *nada de ser*) e exteriorizá-los (fundá-los no real) revelando a realidade em sua mais profunda concretude (matéria humanizada; dimensão sócio-material): escalar a montanha, lutar pelos direitos por meio de uma greve, doutorar-se, elevar o lucro da empresa, casar-se, etc.

É apresentando-se o *cogito* como o ponto de partida que, conseqüentemente, verificar-se-á que todo *dado*, á luz de um fim e enquanto fim escolhido, dar-se-á como transcendência e possibilidade de transcendência (existir é se fazer para além do dado) e, sendo assim, ele se encontrará sempre *em aberto* pela subjetividade que o intenciona (o significa, o valoriza, o qualifica): o dado, do mesmo modo que o para-si, não é algo fixo, acabado e imutável. Em outros termos, o que aqui se que mostrar é que o indivíduo, “ao ‘fazer’ a situação, ele ‘se faz’, e inversamente.”¹⁷⁶² Não só a situação revela o mundo na dimensão de um *Nós*, mas a própria temporalização, já que temporalizar-se como *X* ou como *Y* é se fazer ser como tal *para o outro* (ser-para-si-para-o-outro). Se a constituição do para-si passa pelo *olhar* do outro, se insere aqui um campo de indeterminação na situação: os limites e os obstáculos, bem como os auxílios, não poderão ser considerados como imutáveis ou invariáveis.

A situação ganha o sentido de *peso*, *coerção* ou *obstáculo* pela liberdade, já que, para Sartre, é o ato livre que fundamenta as ligações e os vínculos que agrupam as coisas-no-mundo (a princípio, a materialidade em bruto) em complexos-utensílios (a dimensão sócio-material, a matéria trabalhada e humanizada). Desta forma, o sujeito se lança em direção a

¹⁷⁶¹ EN, p. 595.

¹⁷⁶² EN, p. 596.

um “não-ainda” (já que o objeto, por si só, é incapaz de trazer a dimensão do futuro) e ele se projeta em direção a um fim pela mediação das ligações e dos vínculos (sequências, séries, hierarquias, agrupamentos) dos utensílios e da própria instrumentalidade do mundo que acabam por orientar as condutas e a liberdade do sujeito agente – embora universalizado, é aqui que o mundo se dá como *auxílio* (êxito) ou *obstáculo* (fracasso) àquele que age sob o fundamento do *seu* “desejo de ser”. Outra vez, observa-se que é pela liberdade que a liberdade se faz destino no seio de um campo social institucionalizado (matéria prima da *praxis*).

Além do mais, todo *caráter* ou *temperamento* de um sujeito não é outra coisa que *seu* livre projeto, qualificável e interpretável a partir de seu ser-para-o-outro como um *dado*, mas também como livre interpretação do “olhar” do outro e dos fatos de seu passado agora tematizados. Como afirma Sartre, “não há caráter – há somente um projeto de si mesmo.”¹⁷⁶³ Ainda assim, ele não nega que há uma dimensão empiricamente observável do “caráter”, isto é, Sartre não ignora o aspecto *dado* do caráter (interiorização da exterioridade ou percepção e apreensão de si pelo olhar do outro). Um sujeito A, por exemplo, apreende um sujeito B (outro-objeto) qualificando-o como covarde, mentiroso, hipócrita, egoísta, etc. (B é X ou Y). Por sua vez, B, olhado por A e por ele qualificado (pelo *olhar* de A) experiencia essa “imagem-de-si-de-B” que lhe é lançado como um *dado* que poderá ou não ser *assumido* (interiorizado, vivenciado) como um *caráter invariável* (é “a imagem de si” convertida em *ἔξις*, Natureza ou *essência*).

Enquanto um ser-para-si-para-o-outro inserido na vida social, pode-se falar que há uma constante relação tensional entre um *caráter* que é livre projeto vivido e autêntico de si (o sujeito como um *essencial* na presença do *olhar inessencial* do outro – do *dado*) e um *caráter* que é apreendido e interiorizado como algo fixo e imutável em que o sujeito se faz *inessencial* diante do *dado essencial*. O processo de personalização segue, por consequência, uma condição necessária e fundamental (e eminentemente *racional*), a saber, há inevitavelmente o “olhar” do outro (que qualifica) e o “olhado” (que é qualificado) para que o existente se produza como *pessoa*. Mas, entenda-se aqui o conceito de “pessoa” no seguinte aspecto:

nem totalmente sofrida, nem totalmente construída: ela *não* é ou é, a cada

¹⁷⁶³ EN, p. 596.

instante, o resultado *superado* do conjunto dos procedimentos totalizadores por meio dos quais continuamente tentamos assimilar o inassimilável, isto é, essencialmente, a nossa infância: o que significa que ela representa o produto abstrato e sempre retocado da personalização, única atividade real – isto é, *vivida* – da vida.¹⁷⁶⁴

É no movimento de *personalização*, por sua vez, que o indivíduo se posicionará (engajar-se-á em uma determinada perspectiva ou posição em relação ao “olhar do outro”) frente a frente deste “olhar externo”, mas também se colocará na presença de si mesmo tematizando aquilo que o *lhe* vem “de fora” (interiorização e livre (re)significação do olhar do outro enquanto um *dado* tematizado). O sujeito B, neste sentido, engajar-se-á em suas escolhas para fazer do *dado* algo a ser reproduzido (perseverar e manter a “imagem-de-si-de-B” que A *lhe* oferece) ou negado e transformado (B jamais poderá deixar de se posicionar diante do olhar de A). Em suma,

o fim como significação do projeto vivido de um homem ou de um grupo de homens permanece real, na medida em que [...] a aparência enquanto aparência possui uma realidade; portanto, [...] convirá determinar seu papel e sua eficácia prática.¹⁷⁶⁵

Por exemplo, Flaubert, fazendo-se “vítima” de seu Ego, encontra nele o meio de estabelecer e sustentar o “reino do Outro”, produzindo-se sob a base da “estrutura fundamental de seu ‘caráter’ e de seu destino: sua proto-história o submeteu ao Outro”.¹⁷⁶⁶ Mais especificamente, forçando a inteligência da criança-Flaubert (Gustave teve dificuldades em aprender a ler), os pais (sobretudo o pai-professor) o fazem interiorizar sua “insuficiência” como “realidade absoluta” (sua “imbecilidade”, “insuficiência” e “inferioridade” se convertem em *essência*): “os pais consolidam a desgraça do pequeno; sobretudo, eles transformam um vago sentimento de inadaptação ao real na *anomia* que a partir de então ele considerará sua essência”.¹⁷⁶⁷

Do mesmo modo, Genet também se faz “vítima de uma mistificação cruel”¹⁷⁶⁸, vivenciando constantemente pelo olhar dos outros a condenação pública de ser considerado *ladrão* e, em sua intimidade e interioridade (“interiorização progressiva da sentença dos

¹⁷⁶⁴ IF, II [1971], p. 656.

¹⁷⁶⁵ QM, p. 99.

¹⁷⁶⁶ IF, III [1972], p. 559.

¹⁷⁶⁷ IF, I [1971], p. 373.

adultos”¹⁷⁶⁹), se faz ser *objetivamente* aquilo o que “pesa” sobre si: “ser ladrão” será sua verdade e sua essência eterna¹⁷⁷⁰. Genet deixou-se fascinar pelo olhar do outro e produziu sua *imagem de si* a partir de um caráter que, mesmo segundo sua própria visada (seu próprio *olhar*), dotou sua subjetividade de uma (aparente) permanência substancial de seu ser: a subjetividade de Genet é “a interiorização de sua ‘coisidade’ [inércia, passividade, ser objeto, um puro estar-ali-sob-os-olhares, objetividade absoluta]”.¹⁷⁷¹ Outro exemplo prático – embora extenso, mas que vale a pena pelo poder de síntese em relação às ideias aqui trabalhadas – pode ser citado:

uma jovem fez um casamento problemático; não é aceita sem reservas pela família do marido, sente que este lhe escapa; para conservá-lo, para desarmar as prevenções, precisa de tato, paciência, muita experiência. Como ela não tem essas qualidades, sente que está se afogando, debate-se em vão, as dificuldades são grandes demais, vive em constante mal-estar. E, como sempre acontece, ela reage pela cólera, pois a cólera é apenas uma tentativa cega e mágica de simplificar as situações excessivamente complexas. [...] E compreenderá [sua consciência lhe dirá] que a cólera não é uma maldição hereditária e nem um destino [...]. Ora, o marido lhe diz que ela é *colérica*. [...] Mas, se por remorso, masoquismo, ou sentimento profundo de inferioridade, essa jovem adotar a informação objetiva e social como se fosse a verdade absoluta, se ela se acusar de ter *uma natureza colérica*, se projetar para trás, nas trevas do inconsciente, uma disposição permanente para a cólera, da qual cada estado particular é uma emanção, então ela subordinará a sua realidade de sujeito consciente a essa Outra que ela é para os Outros, e ela dará à Outra a superioridade sobre si mesma, dará ao provável a superioridade sobre o certo. Ao que tem apenas significação social, ela confere um sentido metafísico e anterior a toda relação com a sociedade. Em resumo, direi que ela se aliena ao objeto que ela é para outrem.¹⁷⁷²

A jovem colérica (caráter) é o exemplo claro de um para-si que apreende a si mesmo (ou recupera-se a si) como se fosse um em-si-para-si (síntese impossível) que projeta ser. Esta aparente *permanência substancial* (ser, por natureza, colérica) dá-se na medida em que ela retoma seu passado (condutas significadas no passado), seu entorno (universo simbólico) e o caráter (imagem de si qualificada e transformada em algo estável e imutável) como *dados* experienciados empiricamente (reproduzidos constantemente: ela está lá,

¹⁷⁶⁸ SG, p. 19.

¹⁷⁶⁹ SG, p. 47.

¹⁷⁷⁰ Cf. SG, p. 30.

¹⁷⁷¹ SG, p. 557.

¹⁷⁷² SG, p. 44.

mergulhada na situação e agindo colericamente) – mas todas as qualidades dadas (pelo olhar do outro, pelo entorno, pelo “caráter” em e a partir da situação) assim se revelam a partir de uma constante reprodução (continuidade) como livre perseverança em um mesmo projeto: Genet e a jovem colérica escolhem-se inertes (inessenciais) em relação ao *dado* (essencial) e em um mundo que é pura *repetição*. Trata-se, em suma, do “princípio geral da alienação do homem ao Outro, isto é, do homem enquanto inumano.”¹⁷⁷³

No caso, o mundo como *repetição surge*, se sustenta e se fundamenta pela mediação de um projeto que se conserva inalterado (constante, permanente, perseverante). Há, portanto, um universo simbólico significado e dotado de sentido que persevera à luz de um projeto e que representa (concretamente) o modo pelo qual Genet e a Jovem colérica se engajam no mundo. Neste aspecto, Sartre, em defesa da subjetividade e no esforço em fugir de esquemas explicativos *deterministas* (sejam eles quais forem), quer mostrar que as estruturas que compõem uma situação “não podem jamais *provocar* uma mudança de meu projeto, mas podem conduzir, sob o fundamento de minha liberdade, uma simplificação ou uma complicação da situação.”¹⁷⁷⁴ Assim sendo, nem Genet e nem a Jovem seriam simples ou complexos, mas somente a situação (de um ou de outro) é que poderia ser simples ou complexa.

Ora, nascer é estar em uma situação determinada (portanto, condicionante), estruturada socialmente, mas só se fazendo *destino* pela própria liberdade, já que *existir* é ser o projeto de si mesmo para além do *dado* (situação, entorno, olhar, caráter) e um *projeto de ser* que somente existe por ter como ponto de partida ou motivação uma situação concreta, uma vez que *ilumina* (condiciona) e é *iluminada* (transcendida) pelas *escolhas* desse ser-no-mundo (*cogito*, subjetividade) – não há caráter sem processo de interiorização e só há interiorização por uma existência que se dá como ser-no-mundo: “nós somos nós mesmos (enquanto formamos a sociedade) o todo concreto. *E nós o somos enquanto o produzimos.*”¹⁷⁷⁵

A ideia que eu jamais deixei de desenvolver é que, ao fim das contas, cada um é sempre responsável por aquilo o que foi feito dele – mesmo se ele não puder fazer mais que assumir essa responsabilidade. Eu acho que um

¹⁷⁷³ IF, III [1972], p. 560.

¹⁷⁷⁴ EN, p. 597.

¹⁷⁷⁵ SARTRE, Jean-Paul. In: *Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a Dialética*. Trad. de Luiz Serrano Pinto. RJ: Tempo Brasileiro, 1966, p. 33.

homem pode sempre fazer alguma coisa do que fizeram dele. É a definição que eu daria hoje de liberdade: este pequeno movimento que faz de um ser social totalmente condicionado uma pessoa que não restitui mais a totalidade daquilo que ele recebeu em seu condicionamento; o que faz de Genet um poeta, por exemplo, enquanto ele tinha sido rigorosamente condicionado para se tornar um ladrão?¹⁷⁷⁶

O projeto existencial, desta forma, é uma imagem de si (conhecimento e percepção de si) pré-esboçada a partir de uma situação concreta que representa a maneira pela qual o sujeito se engaja no mundo a partir de suas escolhas (escolhas daquilo o que ele se faz ser no mundo) e por uma liberdade que existe *em situação*. A situação (ou o mundo como indeterminação e imprevisibilidade), por sua vez, apenas *condiciona* mudanças no projeto sobre o fundamento de uma liberdade e é a partir dela que o mundo se faz complexo ou simples (a subjetividade jamais poderá ser o resultado passivo de causas deterministas): existir é ser-para-além-de-uma-situação-condicionante. Tudo o que se modifica exteriormente remete a “mudanças que descubro como sendo mudanças ‘em minha vida’, ou seja, nos limites unitários de um mesmo projeto”¹⁷⁷⁷. A existência, em sua mais bela concretude, se constrói pela mediação de um insuperável e permanente movimento dialético entre a subjetividade e a objetividade.

O movimento dialético que vai do condicionamento objetivo à objetivação permite, com efeito, compreender que os fins não são entidades misteriosas e acrescentadas ao próprio ato: representam simplesmente a superação e a manutenção do dado em um ato que vai do presente em direção ao futuro; o fim é a própria objetivação, enquanto constitui a lei dialética de uma conduta humana e a unidade de suas contradições anteriores.¹⁷⁷⁸

A subjetividade concreta não se dá pela polarização da realidade interior (*Cogito*, Eu, Para-si, Interioridade) sobre a realidade exterior (Mundo, Matéria em bruto ou humanizada, *Coisa*, Objetividade) ou vice-versa, uma vez que o próprio para-si se produz na dimensão de um “para” (ele se nadifica para tentar se recuperar): eis a insuperável condição humana na perspectiva do *dever-ser* sem jamais *ser* aquilo o que projeta ser. O para-si, ontologicamente *falta e desejo de plenitude* (interioridade), mergulha no meio do mundo (exterioridade) para

¹⁷⁷⁶ TS, p. 73.

¹⁷⁷⁷ EN, p. 598.

¹⁷⁷⁸ QM, p. 99.

procurar se fundamentar como um em-si-para-si: “A origem da reflexão é um esforço de recuperação do Para-si para si mesmo para chegar a um Para-si que seja Si.”¹⁷⁷⁹ Sendo assim, todo “dever-ser” enquanto “vida moral” deve ter como base única “a espontaneidade”, o “imediato” e o “irrefletido”.¹⁷⁸⁰ Para isso, é preciso romper com a aparente segurança da interioridade (solipsismo) para se aventurar na exterioridade (matéria, dimensão sócio-material, objetividade, mundo antropomorfizado, situado, datado, institucionalizado): o processo de personalização não se polariza nem em um “dentro” e nem em um “fora”.

É neste momento que a existência se fundamenta pelo ininterrupto movimento de *interiorização* e de *objetivação*, de modo que ambos coexistam sem que se compreenda a realidade humana somente por um ou outro polo, já que a relação entre eles se sustenta por um movimento que é dialético. *Movimento* este que só existe pelo homem enquanto “presença a si” (“para si”) e “recoo da coisa intencionada”: só há fenômeno humano por uma existência que é *presença* e *negatividade situada* (ato de interrogar, de duvidar) perpetuamente “iluminando” a situação. É pela relação dialética “subjetividade-objetividade”, “sujeito constituinte-coisa constituída” que o homem se manifesta e se sustenta como ação, como *praxis* (relação prática consigo, com o outro e com o mundo): não se pode desumanizar o homem por “uma descrição contemplativa feita do exterior.”¹⁷⁸¹

Na verdade, a humanidade (coletividade, universalidade, grupo) e as “Verdades” que ela produz não podem ser apreendidas como *objeto*, ou melhor, elas nunca serão assimiladas, interiorizadas ou percebidas do mesmo modo que se intenciona e se conhece uma mesa, uma pedra ou uma cadeira – é preciso negar a inessencialidade do indivíduo orgânico para fazê-lo surgir como *praxis*. O mundo antropomorfizado, as sociedades ou a História condicionam saberes, verdades e conhecimentos, mas somente sob o fundamento insubstituível da subjetividade (um fundamento historicamente constituído e, ao mesmo tempo, permanentemente “em aberto” ou “destotalizado”): engana-se aquele que institui o mundo, o outro ou si mesmo sob as bases de premissas ou leis seguras, eternas e imutáveis.

É preciso inserir aqui duas concepções fundamentais para que se compreenda o processo de personalização do homem como um “universal-singular”: 1º) a “dialética da

¹⁷⁷⁹ CM, p. 12.

¹⁷⁸⁰ Cf. CM, p. 12.

¹⁷⁸¹ CUNHA, Tito Cardoso e. *Universal Singular: Filosofia e Biografia na Obra de J.-P. Sartre*. Lisboa: Fim de Século LDA, 1997, p. 76.

vida” como sendo o “meu ser objetivo no mundo dos outros enquanto me totalizo constantemente”¹⁷⁸² e 2º) “Se a vida é totalização em curso, isto significa que ela não apenas será – toda vida é futuro –, mas que também que foi – toda vida é passado. Minha vida não só totaliza um futuro, mas é a totalização de um passado [totalização atual do passado].”¹⁷⁸³ Estes dois tópicos se referem, em suma, ao esforço de se resgatar o indivíduo como uma existência “livre e determinada” e como um permanente movimento de superação da *ἔξις* pelo resgate do processo de personalização enquanto *praxis irreductível* no seio da temporalidade histórica (é a inserção da *vida* na tensão Ontologia-História).

Ora, a *ignorância*, neste contexto, se coloca como um limite *a priori* e prático de todo conhecimento que o homem produz sobre si ou sobre a realidade externa.¹⁷⁸⁴ Nenhuma subjetividade, por consequência, poderá ser substituída por “Verdades” (valores, qualidades, significados, sentidos) que representariam uma *Consciência* coletiva instituída socialmente (uma objetividade substancializada ou coisificada do Espírito objetivo) – não há como realizar a unificação de consciências (a coletividade histórica é sempre uma totalidade destotalizada). Mas, como o homem não é uma entidade fechada e isolada em si mesma, será na coletividade (vida social) que ele construirá sua concepção e sua percepção de si. Pode-se, portanto, falar em uma antropologia, em uma ontologia e na existência exteriorizada do sujeito ao considerar o movimento e o desenvolvimento dos “conteúdos” históricos enquanto realidades concretas. O homem tem um “conteúdo” efetivo concreto de sua presença no mundo, um *Dasein* que não permite pensar uma antropologia a partir de uma forma *a priori* de condições ou estruturas insuperáveis fora do devir histórico.

Falar em Antropologia, neste aspecto, é pensar no “fato” humano não como uma dimensão objetiva de um universo natural, mas da construção de um “conteúdo” real de uma existência vivida e experimentada em um mundo coletivizado, antropomorfizado. Desta forma, todo processo da produção de si se desenvolve por uma existência *vivida* e *experimentada* sem a segurança de um conhecimento fixo e imutável, mergulhando o existente na reciprocidade (e na gratuidade) de relações concretas – embora nascer coloque o homem diante de “verdades” socialmente e historicamente instituídas (tradição, família, classe, valores, normas, discursos – realidades estas compreendidas como totalidades

¹⁷⁸² SOTELO, Ignacio. *Sartre y la Razon Dialectica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1967, p. 83.

¹⁷⁸³ Ibidem, p. 84.

¹⁷⁸⁴ Cf. CM, p. 22.

destotalizadas).

Como o conteúdo histórico de meu projeto é condicionado pelo fato de ser já aí entre os homens, reconhecido de antemão por eles como um homem de certa espécie, de certo meio, com uma posição já fixada na sociedade pelas significações gravadas na matéria, a reciprocidade é sempre concreta: não pode tratar-se de um vínculo universal e abstrato.¹⁷⁸⁵

O mundo, portanto, deve ser sempre interiorizado como possibilidade e condição de realização de um *projeto*: eis o homem existindo como “criação” em situação. Com a Antropologia, se desenvolve o “conteúdo” existencial da presença no mundo dessa existência vivida e experimentada (*Erlebnis*), porém, sem torná-la o instrumento de um conhecimento *a priori* ou de uma Essência que fosse capaz de instituir uma Natureza Humana imutável.

O que não se pode perder de vista aqui é o fato de que será pela existência concreta do ser-no-mundo (singularidade concreta situada) que se articularão as formas e as condições (abstratas e concretas) da construção de uma subjetividade. Daí a condição necessária para se encontrar na psicanálise existencial, no existencialismo e na história um instrumento de análise e de reflexão da existência concreta do sujeito e dos conteúdos históricos referentes ao processo da construção de si – já que

O objeto do existencialismo [...] é o homem singular no campo social, em sua classe, no meio dos objetos coletivos e outros homens singulares, é o indivíduo alienado, reificado, mistificado, [...] mas lutando contra a alienação.¹⁷⁸⁶

Esta compreensão do homem como um “universal-singular” somente é possível dentro de um incessante movimento (dialético) que vai desde as formas antropológicas que caracterizam um período histórico até as condições ontológicas (e libertárias) da existência. É por isso, por exemplo, que a sociedade não pode ser apreendida como uma *substância* (Espírito, Consciência) que se sobrepõe ao indivíduo – no caso, inessencial – e nem apreender o indivíduo como uma espécie de *substância* que se integra no interior da coletividade. Sendo assim, o ato, o fato psíquico ou uma conduta qualquer teriam significado

¹⁷⁸⁵ CRD, p. 189.

¹⁷⁸⁶ QM, p. 85.

e sentido compreensíveis a partir de um movimento dialético singular. “Para Sartre o homem é o totalizador; sem ele não haveria totalização e, por consequência, tão pouco a história.”¹⁷⁸⁷

Ora, o ponto de partida é a *praxis individual* na qualidade de uma “unidade pensamento-matéria”, como afirma Ignacio Sotelo. Ontologia e História se ligam dialeticamente na medida em que “matéria” e “humano” se vinculam dialeticamente. Em outros termos, é o homem como um ser de necessidade: “seu funcionamento biológico o revela como falta (*manque*). [...] O homem está necessariamente aberto à transcendência na medida em que o organismo humano necessita ‘tomar do exterior’ para subsistir.”¹⁷⁸⁸ O mundo, por consequência, se converte em “utensílio” à luz do desejo humano de satisfação. É o homem se fazendo passivo para superar a inércia e se manifestar no mundo como atividade e *praxis*. Daí afirmar que interpretar o sujeito é tornar claro o modo pelo qual ele atribui sentido e significado às coisas (ao outro e a si mesmo) a partir de sua *vida concreta*. Sendo a psicanálise existencial “anti-fixista” – posto que a vida psíquica se caracterize como processo em permanente mudança e mobilidade –, o *vivido* (singularidade concreta, *praxis* concreta) não pode ser substituído por forças físicas, entidades ou por qualquer concepção de cunho mecanicista e determinista.

A psicologia considerada por Sartre no *Esboço para uma teoria das emoções*, por exemplo, segue uma crítica que pode ser resumida nos seguintes aspectos. Primeiro, por considerá-la uma disciplina que pretende ser positiva – isto é, que obtém seus recursos somente da experiência, o que pode conduzir o indivíduo a uma fundamentação associacionista do fenômeno humano (eis o segundo aspecto). Ora, o associacionismo é amplamente criticado por Sartre, sobretudo em *A Imaginação*, fiel à premissa de que não há e não pode haver um “estado” da (na) consciência – que é puro ato, pura atividade. O problema é conceber que as imagens e as sensações exprimem “estados” do corpo, sejam eles em sua dimensão fisiológica ou presentes no espírito, na alma, na psique – mesmo que ainda não possam ser expressos por ideias conscientes. Nesse caso, eis aqui a crítica sartriana, a consciência desaparece ou se oculta por trás de um universo de objetos opacos (não expressos pelo pensamento). É o associacionismo como “uma doutrina ontológica que afirma a identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das

¹⁷⁸⁷ DESAN, Wilfrid. *El Marxismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Paidós, 1971, p. 98.

¹⁷⁸⁸ SOTELO, Ignacio. *Sartre y la Razon Dialectica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1967, p. 89.

coisas.”¹⁷⁸⁹

Com isso, tem-se como resultado um psicologismo à luz de uma antropologia positiva, em que o homem é somente um ser do mundo e não um ser que representa a realidade que o cerca e a si mesmo a partir de uma existência mergulhada e comprometida em seu entorno. Se considerar, como os associacionistas, a imagem como *coisa* (“o associacionismo: a consciência é um fluxo de imagens ligados entre si somente por relações de exterioridade”¹⁷⁹⁰), é possível conceber uma identidade de natureza entre a imagem e a sensação. Partindo-se desse pano de fundo teórico, o fisiológico, sob a base de um mecanicismo, é introduzido na consciência, de maneira que este fisiológico (um mecanicismo corporal onde a espontaneidade da consciência desaparece) e o psíquico funcionem segundo leis necessárias e independentes de uma “subjetividade”. Em outros termos, é um psicologismo que visa constituir a vida do pensamento por conteúdos da consciência: “é uma certeza do cientificismo – que funda sua objetividade radical sobre a destruição de toda interioridade subjetiva.”¹⁷⁹¹

O que perturba Sartre aqui é a validade de se conceber a essência da imagem como passividade para compreendê-la como conteúdo psíquico e, conseqüentemente, a sensibilidade (conteúdos sensíveis inertes) como passividade corporal. Todavia, “uma espontaneidade não poderia conter partes de passividade. Ela é inteiramente atividade e, por conseguinte, translúcida a si mesma – ou não é espontaneidade.”¹⁷⁹² Assim sendo, a consciência não pode ser somente uma coleção de objetos exteriores (percebidos) e considerados sob o ponto de vista de leis (mecanicismo puramente fisiológico, leis de relação) de associação. Em uma perspectiva associacionista, o mundo, conteúdo inerte, aparece na medida em que entra em contato (desperta) com algum conteúdo da consciência.

A vida consciente não pode ser uma coleção de conteúdos inertes (e sensíveis) ligados entre si por relações de exterioridade. É incompatível com o existencialismo sartriano inserir qualquer conteúdo *a priori* na estrutura da existência humana que lhe determine uma fundamentação estável e segura da vida psíquica. Essa incompatibilidade se dá na medida em que se compreende a espontaneidade do processo da produção de si –

¹⁷⁸⁹ Ibid., p. 17.

¹⁷⁹⁰ IF, III [1972], p. 266.

¹⁷⁹¹ IF, III [1972], p. 270.

¹⁷⁹² Ibid., p. 120.

cuja base é a própria realidade da consciência, isto é, sua translucidez, sua espontaneidade e sua intencionalidade –, ou melhor, na medida em que ela é assimilada como “uma existência que se determina por ela mesma a existir. Em outros termos, existir espontaneamente é existir para si e por si.”¹⁷⁹³

Ora, se a consciência só pode agir sobre si mesma (e a “imagem é uma consciência”¹⁷⁹⁴), ela é ato e espontaneidade pura, consciência de si e transparência a si e a imagem só existe porque ela *aparece* à consciência (a imagem *não é* a consciência). Todo conteúdo opaco e inerte, neste aspecto, está no mundo exterior, entre os objetos e fora da consciência (que é vazia de conteúdos e sempre na *presença* do objeto visado): “o modo de ser da imagem é exatamente seu ‘parecer’.”¹⁷⁹⁵ Diferentemente do associacionismo, a imagem (realidade psíquica) obedece às leis da consciência e não as leis das coisas, não podendo existir, posto isso, como uma justaposição de conteúdos do pensamento – se há imagens puras ou ideias puras, é preciso que exista uma substância pensante (realidade metafísica negada por Sartre) que, fora das experiências, as fundamente.

Com isso, a imagem, pela intencionalidade, passa do estado de conteúdo inerte de consciência à consciência em ato em relação ao objeto (transcendente) visado: é uma forma manifesta de consciência organizada relacionando-se com a *coisa* intencionada. Com a intencionalidade, a bipolarização sujeito-mundo perde o seu sentido, pois não há consciência sem mundo e nem mundo sem a consciência. E se *nela* não há imagem, posto que ela *seja certo tipo de consciência*, ela é ato e não coisa, ou melhor, ela é consciência *de* alguma coisa¹⁷⁹⁶: toda imagem revela a relação da consciência com o objeto (é um modo que o objeto aparece a ela ou um modo que ela se dá ao objeto). Dito de outra maneira, o para-si jamais se torna uma *coisa* habitando outras *coisas* no mundo.

Assim sendo, pode-se agora melhor compreender o terceiro aspecto da crítica de Sartre à psicologia, a saber, seu método interpretativo e interrogativo – que pode reduzir o sujeito (o analisado) a um *objeto* do mesmo modo que um físico se coloca diante do objeto inerte a ser analisado. O ato de “interrogar” e de “interpretar” tem como ponto de partida a observação de uma diversidade de experiências, ou seja, o estudo de uma pluralidade de sujeitos que se expressam empiricamente (ações, hábitos, manias, comportamentos, tiques,

¹⁷⁹³ *Id.*, p. 125.

¹⁷⁹⁴ *Id.*, p. 87.

¹⁷⁹⁵ *Id.*, p. 128.

¹⁷⁹⁶ Cf. *Id.*, p. 162.

caráter, etc.). A questão é saber se, por meio da percepção espaço-temporal desse organismo vivo e do conhecimento reflexivo que o sujeito produz acerca de si, é possível chegar a uma estrutura fundamental do fenômeno humano que se daria independente da dimensão (contingente, gratuita, indeterminada) da subjetividade.

Nesse caso, o método de investigação da psicologia, seja ele qual for, deve ter como ponto de partida o *fato*¹⁷⁹⁷, compreendido não como algo que se organiza por si mesmo resultando, naturalmente e mecanicamente, em uma totalidade sintética independente da historicidade do sujeito agente. O que Sartre pretende evitar é a definição (limitação) *a priori* do “objeto” de estudo da psicologia: o homem. Todavia, o conhecimento científico supõe uma Natureza fundamentada a partir de leis universais e necessárias, isto é, a partir de uma “ordem de identidade” que, segundo o vocabulário sartriano, poderia ser traduzida em uma “ordem do em-si”. É por este equívoco que Sartre defende

o método de aproximação existencialista como um método progressivo-regressivo e analítico-sintético; é ao mesmo tempo um vaivém enriquecedor entre o objeto (que contém toda a época como significações hierarquizadas) e a época (que contém o objeto em sua totalização) [...]: numa palavra, a simples justaposição inerte da época e do objeto ocasiona bruscamente um conflito vivo.¹⁷⁹⁸

Mas, se de um lado há a procura de uma “ordem de identidade” no universo, por outro lado há também um mundo humano que existe sob a base de uma “ordem dialética”, de maneira que o fenômeno humano (agente e produtor de conhecimento) encontra-se perpetuamente em face desta “ordem de identidade” da Natureza: “o homem não pode agir sobre a coisa senão por sua inércia e sua *passividade*”.¹⁷⁹⁹ É preciso, contudo, compreender como é que a *relação* “Homem-Natureza” *converte* o humano em *objeto* de estudo para que se produzam teorias científicas.

Pode-se dizer, a princípio, que esta “conversão” se faz possível a partir quatro posturas fundamentais: 1ª) o Homem é apreendido como pura inércia ou “passividade” diante de leis que permitiriam classifica-lo e caracterizá-lo, pela própria intercambialidade dos elementos estáveis, segundo teorias que desprezariam qualquer tipo de individualidade: o homem (*objeto*) torna-se dado estatístico (a singularidade dissolve-se no universal); 2ª) é

¹⁷⁹⁷ Cf. ETE, p. 07.

¹⁷⁹⁸ QM, p. 94.

esta *universalidade* que permite a compreensão do humano enquanto abstração universalista (ou seja, o homem é um dado abstrato); 3ª) a subjetividade é entendida como o resultado de estruturas determinantes da exterioridade (mecanicismo, causalidade) e 4ª) a representação do homem como *natural* que, enquanto um ser de necessidades, obedece a natureza e a partir dela se faz um ser natural e universalizado em espécie (uma Natureza Humana *a priori* ou imutável).

Contudo, o homem tem necessidades específicas de sua espécie (“o homem é natureza”¹⁸⁰⁰), mas ele é livre, histórico e transcendente, de maneira que as “verdades” a que se propõe produzir ou encontrar são resultantes de uma consciência que *observa* o que é *ser homem*. Há, portanto, uma camada de *indeterminação* em todo ato de “desvelar” o mundo (o objeto, o corpo, a psique, os fenômenos): “o homem é justamente a transcendência de todo dado, ele se encontra, portanto, sempre para além de toda definição de espécie”.¹⁸⁰¹ Ainda que, se de um lado há as Ciências Humanas promovendo um discurso do *absoluto* (deduzindo “o que é o homem” por premissas universais e universalizantes), por outro aspecto há todo um discurso do *absoluto* que revela o que o homem é para si mesmo no seio do relativo (ou da “recorrência”). É preciso, seguindo-se a perspectiva sartriana, entender que o mundo considerado um *absoluto* (Natureza, Leis Mecânicas, a consciência submetendo-se às leis da Matéria) também revela um outro absoluto que jamais poderá ser suprimido: é a subjetividade enquanto *percepção* e *praxis*.

Dentro deste contexto, portanto, “Se é chamada antropologia uma disciplina que visaria definir a essência do homem e a condição humana, a psicologia [...] não é e nunca será uma antropologia.”¹⁸⁰² Trata-se de criticar uma antropologia que termina por “negar o homem” (uma “recusa sistemática do antropomorfismo”)¹⁸⁰³ para buscar um *Saber* que revele o “ser da realidade humana”. Mesmo

o existencialismo formula ele mesmo a questão de suas relações fundamentais com o conjunto das disciplinas que é costume reunir sob o nome de antropologia. E embora seu campo de aplicação seja teoricamente mais amplo – ele é a própria antropologia, enquanto esta empenha-se em encontrar um fundamento. [Mas] as ciências do homem não se interrogam

¹⁷⁹⁹ CM, p. 70.

¹⁸⁰⁰ CM, p. 71.

¹⁸⁰¹ CM, p. 75.

¹⁸⁰² ETE, p. 08.

¹⁸⁰³ QM, p. 104.

sobre o homem: elas estudam o desenvolvimento e as relações dos fatos humanos e o homem aparece como um meio significativo (determinável por significações) no qual se constituem fatos particulares.¹⁸⁰⁴

O problema é quando se procura constituir leis e revelar relações como àquelas que a física ou a mecânica estabelecem em seus objetos de estudo.

Mas todo “objeto” de estudo – que, no caso da psicologia, é o homem – é *potencialidade* na medida em que encontra sua significação por relação com o entorno (ele não é um “objeto fora do mundo”) e é captado sob o fundo-de-mundo (“iluminado” pelo *olhar humano*): para Sartre, não há como “possuir” o mundo sem transformá-lo, sem tocá-lo (o “toque de Midas”¹⁸⁰⁵) – sendo assim, trata-se de pensar em uma “antropologia estrutural e histórica”¹⁸⁰⁶, que “é o próprio homem, enquanto a existência humana e a compreensão do humano não são inseparáveis.”¹⁸⁰⁷ Ora, ao colocar o homem como “objeto” de análise, não se deve subtrair a *temporalidade vivida* do observador, já que ele não é um “olhar-fora-do-mundo”, ao contrário, é ele que desvela a realidade (especializada, hierarquizada, qualificada, valorada), em que a relação “observador-objeto observado” se estabelece sob o fundo de uma estrutura significativa da percepção: “o conhecimento científico não pode nem suprimir e nem superar a estrutura potencializante da percepção”.¹⁸⁰⁸ Resgata-se, com isso, a primazia da existência na perspectiva da *tensão* liberdade-determinação: é o homem como um universal-singular.

3. Por uma “moral do fazer”: os “possíveis sociais” do *ser-aí* e o fenômeno humano como “ameaça”

Parte-se aqui do pressuposto de que toda construção de si escapa ao *saber* – já que se propõe defender uma “moral do fazer” (como uma “superação” da “moral do ser”): projeto e *praxis* não se distinguem. Mas, por outro lado, não se pode negar que o homem existe e se produz perpetuamente “dentro” e “fora” das estruturas de um *saber*, pois não há consciência desengajada das estruturas do mundo humanizado e, do mesmo modo, não há *praxis* ou projeto fora da existência de “possíveis sociais”. O homem, portanto, se converte

¹⁸⁰⁴ QM, p. 104.

¹⁸⁰⁵ CM, p. 530.

¹⁸⁰⁶ QM, p. 104.

¹⁸⁰⁷ QM, p. 108. A pretensão de Sartre na CRD era “lançar as bases de ‘Prolegômenos a toda antropologia futura’.” (CRD, p. 153).

¹⁸⁰⁸ EN, p. 234.

em “objeto de estudo” e, através da necessidade de dar conta do fenômeno humano à luz de uma investigação científica (seja qual for a Ciência que o coloque como objeto a ser desvendado e dominado), o homem acaba sendo reduzido à “mineralidade” – o que equivale a negá-lo como um “ser-concreto-para-além-do-ser-concreto-existente”. Ora, a liberdade só se manifesta a partir das “circunstâncias” que estruturam os vividos do existente: trata-se de pensar no ser-no-mundo-institucionalizado.

Será a partir desta adversidade da realidade concreta que se verificará o processo de personalização sob o fundamento de três dimensões do fenômeno humano: a *necessidade* (“exigências da vida”, “campo social”, “paixão inútil”, “desejo de plenitude”), a *transcendência* (espontaneidade da consciência) e o *projeto* (escolha, posicionamento, projeto original, esboço de solução ao problema do ser). Compreender-se-á, com isso, o fenômeno humano a partir da inserção do homem nas estruturas e nos imperativos do campo social como “ameaça”: eis a “personalização” na perspectiva da “ameaça da nadificação” e sob a permanente “ameaça” do existente em “escolher a si mesmo de outra maneira” do que a habitual. Em suma, jamais se superará a fissura entre “reflexo” e “refletidor” na constituição da vida psíquica (é o “ciclo infernal da condição humana”). Por fim – e por consequência –, sustentar-se-á a ideia de que o homem jamais será “objeto total de conhecimento” (como pretende a Ciência), mas sempre se manifestará como “sujeito da História” (é o homem como *devoir* e não como *fixidez*).

Como se propõe neste trabalho pensar em uma “moral do fazer” (“não há dúvida de que *alguém se faz burguês*”¹⁸⁰⁹) sobre a “moral do ser” (“*nunca se é covarde ou ladrão*”¹⁸¹⁰), é necessário ter como pressuposto o fato de que todo processo da construção de si, na medida em que se produz (se faz), escapa ao saber. Condenado a lançar-se no mundo para produzir-se como *pessoa*, as determinações que envolvem esta “produção de si” estruturam-se em uma sociedade que também é “processo, devir, produção” (“totalidade em aberto”) e que, enquanto “estrutura da realidade” (grupo, campo social e prático, discursos, saberes, aparelhos de produção e difusão de “verdades”, mecanismos de poder), orienta liberdades, designa funções, padroniza relações concretas (movimento de

¹⁸⁰⁹ CRD, p. 289.

¹⁸¹⁰ CRD, p. 289.

totalização). O “resgatar a primazia da subjetividade” e a “compreensão do homem como um universal-singular” têm como premissa a afirmação de que “as próprias determinações são sustentadas, interiorizadas e vividas (na aceitação ou na recusa) por um projeto pessoal”¹⁸¹¹ – não definível por conceitos, embora seja *compreensível*.

Ora, a produção de si parte de condições determinantes já dadas e se eleva à *atividade* significativa. Como a ênfase sartriana é no *fazer*, o existencialismo defende que a compreensão de um projeto não se distingue (e nem deve) da *praxis* e é, ao mesmo tempo, existência imediata que se produz com o movimento da ação. Há, todavia a produção de um conhecimento sobre a existência que abarca uma pluralidade de indivíduos (um “conhecimento indireto”¹⁸¹², pois pressupõe uma antropologia e abarca a existência do outro): há, pode-se dizer, uma “visão de homem” que “ilumina” o processo da produção de si, um “movimento totalizador” (determinação do campo social) que permite caracterizar uma época ou um agrupamento humano em um dado momento:

esse movimento produz a vida, o pertencer a tal classe, de tais meios, de tais grupos, foi a própria totalização que provocou seus êxitos e fracassos, através das vicissitudes de sua comunidade, de suas felicidades e infelicidades particulares; são os vínculos dialéticos que se manifestam através de suas ligações amorosas ou familiares, através de suas amizades e “relações de produção” que marcaram sua vida.¹⁸¹³

Nesta perspectiva, o “homem-objeto” (a antropologia estuda “objetos”) precisa ser *compreendido* em e a partir de uma situação concreta e “na medida em que o Saber teórico ilumina e decifra essa situação”¹⁸¹⁴: a compreensão do homem vivo mostrará que o *ser* jamais se separará do *saber*, inserindo dialeticamente as “estruturas da existência” (Ontologia) às “estruturas da História” (o homem no mundo social) – o homem está perpetuamente dentro e fora do Saber, conservando e superando-o ao mesmo tempo.

Trata-se, neste caso: 1º) de desvelar um mundo que aparece no interior do *circuito da ipseidade*; 2º) de reintegrar o observador na base do sistema científico (que implica em um discurso, em uma teoria e em *saberes*), mas não como pura subjetividade (o que seria uma postura Idealista) e sim enquanto *relação original* com o mundo (em outros termos,

¹⁸¹¹ QM, p. 105.

¹⁸¹² Cf. QM, p. 105.

¹⁸¹³ CRD, p. 142.

¹⁸¹⁴ QM, p. 110.

como uma relação de pura gratuidade); 3º) de conceber que a “visão de homem” que perpassa o processo da construção de si só ganha sentido pelo “projeto” que a subtende; 4º) de se resgatar a “negatividade” como a base do projeto e, por consequência, 5º) de se pensar na “transcendência” no processo da produção de si

como existência fora de si em relação com o Outro-que-não-si-mesmo e o Outro-que-não-o-homem, da superação como mediação entre o dado e a significação prática, enfim, da necessidade como ser-fora-de-si-no-mundo de um organismo prático.¹⁸¹⁵

Mundo e sujeito vinculam-se sob a base de uma *relação* o que, conseqüentemente, aponta para a inexistência de um pensamento puro (um saber puro) que o desengajaria da realidade (como se existisse um observador fora-do-mundo ou da História). O que Sartre quer dizer com isso? Que não há conhecimento sem ponto de vista, um conhecimento do mundo situado por princípios fora do mundo, já que o observador (o homem) é, inevitavelmente, um *ser-aí*. Ora,

isso significa que ele está unido às serialidades da sociedade em que foi engendrado, pela mediação da matéria trabalhada. Dir-se-á também que o indivíduo depende totalmente do conjunto social, ou seja, das circunstâncias de sua materialidade [essa dependência dá ao grupo e ao indivíduo a *profundidade do mundo*].¹⁸¹⁶

Em suma, é preciso acompanhar o homem “em sua *praxis* ou, se preferirmos, no projeto que o lança em direção aos possíveis sociais a partir de uma situação definida.”¹⁸¹⁷

Diante desta necessidade humana de se analisar cientificamente uma questão ou um fenômeno qualquer (economia, produção, psique, comportamento, doença, história) a partir de variações quantitativas e de coeficientes estatísticos, corre-se o risco, em nome da segurança e estabilidade de um cientificismo que quer se proclamar puro saber, de apreender tais variáveis como se elas fossem independentes do fenômeno humano, procurando desvelar um *objeto* de estudo que vai se tornando autônomo, de modo que a *singularidade concreta* (o indivíduo) vai se configurando como um *inessencial* na presença da *essencialidade* (abstrata) de “verdades” científicas: “A ciência humana se cristaliza no

¹⁸¹⁵ QM, p. 105.

¹⁸¹⁶ CRD, p. 535.

¹⁸¹⁷ QM, p. 111.

inumano”.¹⁸¹⁸ Há uma *base antropológica* na produção do *Saber*, pois todo conhecimento tem como fundamento o *homem*, não como mero *objeto* do saber prático, mas como um organismo prático que produz *saber* a partir de sua *relação* com o mundo e enquanto *momento* de sua *praxis* – afinal, “é o homem que se faz negar pela matéria: depondo nela suas significações”.¹⁸¹⁹

Os fenômenos emotivos, por exemplo, são observáveis objetivamente (o homem se emociona e a experiência atesta isso), contudo, toda análise segue um ponto de partida teórico e metodológico e o perigo encontra-se exatamente neste ponto: corre-se o risco de se cair na crença de que os fatos observados organizam-se e agrupam-se por si mesmos, isto é, independentes do olhar do observador. Em nome de uma metodologia que pretende ser científica (passar de uma complexidade de fatos observados, ordenando-os, hierarquizando-os, formulando leis de comportamento e gerando hipóteses para se chegar a uma síntese), há o risco de se isolar as emoções (no caso, o objeto de estudo) do sujeito e, por consequência, reduzi-lo a uma patologia ou a um traço de personalidade qualquer (a patologia ou o traço tornam-se essenciais diante da inessencialidade do sujeito): trata-se de “dissolver a transcendência e a superação, fundamentos da *praxis*”¹⁸²⁰ e “de reduzir o homem à mineralidade [*minéralité*].”¹⁸²¹

Mas a ideia de homem não pode derivar da observação empírica, pois o processo da construção de si (totalidade em aberto, o para-si e não o em-si-para-si) se dá no devir histórico e, sendo assim, não há como fundamentar uma ideia de homem construída sob a base de uma essência *a priori* a-histórica ou fora do mundo (um ponto de partida seguro para produzir hipóteses unificadoras). E por mais que se queira buscar as leis da emoção dentro de hipóteses explicativas, não se deve esquecer de que

os fatos psíquicos [...] são, em sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo; portanto, supõem o homem e o mundo, e só podem adquirir seu sentido verdadeiro se inicialmente elucidarmos essas duas noções.”¹⁸²²

Se a psicologia, por exemplo, pretende considerar a dimensão do psíquico em seus estudos,

¹⁸¹⁸ QM, p. 109.

¹⁸¹⁹ CRD, p. 249.

¹⁸²⁰ IF, III [1972], p. 257.

¹⁸²¹ IF, III [1972], p. 258.

¹⁸²² ETE, p. 13.

ela deve fazê-lo a partir de uma existência que é ser-no-mundo.

É pela relação consciência-mundo e enquanto uma consciência que transcende o mundo (constituído, humanizado e estruturado) e o próprio sujeito (valorado, petrificado, mineralizado e compreendido como processo de construção de si dentro do circuito da ipseidade) que se pode falar de uma *singularidade*, afinal, “essa consciência [transcendental] é precisamente *minha*”¹⁸²³ – é a consciência em relação a si mesma. Transcender o mundo é transcendê-lo rumo a um “ser-concreto-para-além-do-ser-concreto-existente”¹⁸²⁴ – e não rumo a uma unidade lógica e conceitual do para-si. Ora, a realidade humana tem como ponto de partida o próprio homem e, neste sentido, existir é assumir uma maneira de ser no mundo e deparar-se com o coeficiente de adversidade da realidade.

Existir para a consciência é *aparecer* a si mesma (o ser do existente é aquilo o que aparece¹⁸²⁵) em e a partir de condições iniciais determinantes: “A liberdade [...] se manifesta diversamente segundo as circunstâncias”.¹⁸²⁶ O sujeito, portanto, é responsável pelo seu ser e jamais poderá justificá-lo por algo exterior a ele: a realidade humana é sua própria *possibilidade* e o existente é “escolha de si” – a “ligação sintética de todas as aparições: é o que chamarei de essência”¹⁸²⁷ (mas o *ser* nunca se reduz ao *aparecer* – pois este “aparecer” não dá conta do ser). Conclui-se, deste modo, que o fenômeno humano só pode ser compreendido pelo próprio homem enquanto uma existência que se manifesta inserida nas adversidades da realidade concreta, estruturada, valorada, qualificada e coletivizada – afinal, o desenvolvimento da *praxis* é inconcebível sem a *necessidade*, a *transcendência* e o *projeto*.¹⁸²⁸

É preciso frisar que a compreensão da realidade humana não se dá fora da vivência desta mesma realidade (fora da História ou fora do Mundo) e, mesmo que mergulhado em um entorno coletivizado, o indivíduo *assume* (ou deveria assumir) *seu* modo de se exteriorizar no mundo, justamente na medida em que ele se produz como uma maneira singular de existir – em outras palavras, propõe-se pensar na singularidade dos atos em situação (ou em uma hermenêutica do ser-no-mundo). “Eu sou, portanto, antes de qualquer coisa, um ser que compreende mais ou menos obscuramente sua realidade de homem, o

¹⁸²³ ETE, p. 13.

¹⁸²⁴ EN, p. 644.

¹⁸²⁵ EN, p. 12.

¹⁸²⁶ S, I, p. 289.

¹⁸²⁷ CSCS, p. 95.

que significa que me faço homem ao compreender-me como tal.”¹⁸²⁹ Contudo, é importante ressaltar que, para Sartre, não se trata apenas de uma questão de reflexão (de introspecção), pois, a princípio, a compreensão da realidade humana é obscura e inautêntica, carecendo de correção e clarificação e essa compreensão “deve ser explicitada e corrigida”.

Trata-se da importância de uma “hermenêutica da existência”¹⁸³⁰ para “para uma antropologia fundada sobre a ontologia fenomenológica”, anunciando uma psicanálise existencial que “terá por conceito fundamental precisamente aquele de ‘pessoa’ como escolha singular e original de existência”¹⁸³¹ – ou seja, defende-se “uma hermenêutica das condutas humanas, fundada sobre a afirmação do caráter significativo de todo fenômeno humano”.¹⁸³² Esta “escolha original e singular” tem como fundamento uma consciência que se motiva (*motif*) a si mesma, que se motiva a agir sem que a ação seja um efeito necessário de causas anteriores – como se fosse possível conceber o sujeito enquanto mera reprodução (passiva e mecânica) de estados anteriores (o que se configuraria um contrassenso em relação à espontaneidade da consciência).

Do mesmo modo, na dimensão antropológica, a consciência (situada e exteriorizando-se singularmente no mundo) manifesta objetivamente suas motivações: a pessoa sofre, deseja, age, se emociona, mas seu *destino* insuperável é a espontaneidade ou a consciência transcendental). A relação que o sujeito estabelece com a facticidade e com o mundo ao seu redor é iluminada pela “escolha original”, de modo que o próprio ser-no-mundo é escolha e, mais profundamente, ele representa o modo pelo qual o existente tem de ser o seu próprio nada. Em outras palavras, trata-se de compreender o modo pelo qual o sujeito “existe seu corpo” e como encarna suas contingências no meio do mundo (como, por exemplo, o ser-no-mundo-de-Pedro-como-fracasso e, enquanto tal, como *escolha*) – neste aspecto, “a psicanálise é o método que permite explicitar tais estruturas.”¹⁸³³ Com isto, parte-se do pressuposto de que todo ato é *simbólico* e traduz um desejo mais profundo que, diante das “exigências da vida”, se manifesta na unidade do processo psíquico (uma

¹⁸²⁸ Cf. QM, p. 106.

¹⁸²⁹ ETE, p. 14.

¹⁸³⁰ Cf. ETE, p. 14.

¹⁸³¹ FLAJOLIET, Alain. *La première philosophie de Sartre*. Paris : Honoré Champion Éditeur, 2008, p. 478.

¹⁸³² CABESTAN, Philippe. *Arte et la psychanalyse: cécité ou perspicacité*. In: *Revue Cités, Sartre à l'épreuve*, nº 22, Paris, 2005, PUF, p. 99.

¹⁸³³ EN, p. 502.

manifestação simbólica do desejo).

O problema é quando se procura analisar tal manifestação simbólica somente por uma regressão rumo ao passado a partir do presente (o sentido do ato como efeito do passado e sem a luz de um futuro) e desconsiderando o analisado como um ser-em-situação (não se nega as suas determinações, ao contrário, parte-se do fato de que o homem é uma interioridade que se apreende na exterioridade de um campo social e que “ele tem, desde a origem, uma imagem alienada de si mesmo”)¹⁸³⁴. É neste contexto que

o existencialismo, ajudado pela psicanálise existencial, pode estudar hoje apenas situações em que o homem se perdeu a si mesmo desde a infância, pois não há outras numa sociedade fundada sobre a exploração.¹⁸³⁵

O método psicanalítico, como quer Sartre, parte da afirmação de que a significação de um ato revela que *toda* ação “se integra como estrutura secundária em estruturas globais”¹⁸³⁶, do mesmo modo que ela também se insere “na totalidade que eu sou”¹⁸³⁷ – não se compreende a ação como e efeito de um estado psíquico anterior (determinismo, sucessão de estados *na* consciência), ao mesmo tempo em que se considera “todo ato como fenômeno *compreensível*”.¹⁸³⁸ Daí o método da psicanálise existencial ser aplicado “em sentido inverso”: o ato será entendido como um retorno do futuro em direção ao presente (a dimensão dos três ek-stases não é quebrada). Com isso, enquanto ser-no-mundo (em situação), o coeficiente de adversidade a partir do qual o sujeito se produz revelará a maneira que ele assume os seus empreendimentos e, por consequência, a si mesmo (ou o modo pelo qual ele se manifesta no entorno):

o coeficiente de adversidade da matéria revela-se como caso particular da adversidade do mundo enquanto ele é entorno do homem [trata-se, seja qual for a ação, mesmo no fracasso, a pura e simples afirmação do poder prático do homem sobre as coisas].¹⁸³⁹

Conclui-se, desta forma, que toda “reação” do indivíduo diante das “exigências da vida”

¹⁸³⁴ CM, p. 128.

¹⁸³⁵ QM, p. 49.

¹⁸³⁶ EN, p. 503.

¹⁸³⁷ EN, p. 503.

¹⁸³⁸ EN, p. 503.

¹⁸³⁹ CRD, p. 749.

revela seu “projeto de si mesmo rumo a um possível [que ele projeta e o fim que visa à luz do possível que é]”.¹⁸⁴⁰

O processo da construção de si se dá também pela dimensão da existência enquanto “ato perceptivo”, ou seja, por uma “consciência perceptiva” que, ao perceber o Outro, o mundo e o entorno, produz sua existência como “pessoa” (manifestação concreta de si ou subjetividade objetivada) a partir de condições iniciais dadas, isto é, em e a partir de um campo social que permite a “produção de si” por um “olhar singularizado” da totalidade do mundo: “o homem se define por seu projeto. Este ser material supera perpetuamente a condição que lhe é dada; revela e determina sua situação transcendendo-a para objetivar-se, pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto.”¹⁸⁴¹ O fundamento ontológico permanece neste movimento da construção de si pelo próprio fato de que o homem surge como *paixão* (“inútil”) e se perde “na nadificação para que um mundo exista.”¹⁸⁴²

É enquanto “totalidade destotalizada” que a pessoa se lança na realidade que a cerca e é no mundo antropomorfizado que ela encontra os *seus* possíveis à luz de um projeto (único e singular) de si mesma – projeto-mundo, singular-universal, interioridade-exterioridade são aqui correlatas. O ato, portanto, precisa ser compreendido como sendo a escolha que o sujeito faz de si no mundo, ao mesmo tempo em que ele se dá como descoberta e revelação (e mesmo reestruturação) da realidade circundante. Não se pode esquecer também que a premissa ontológica sartriana aqui se faz presente: não pode haver nada na consciência que não seja consciência de ser e o existente, enquanto se lança no mundo para satisfazer seu desejo de plenitude (projeto fundamental, em que “o desejo é, por si mesmo, irrefletido”¹⁸⁴³), manifesta-se como temporalidade objetiva. Logo, a “escolha fundamental” de si precisa ser consciente (mas, não necessariamente deliberada) – a deliberação é consequência da escolha original. Com isso, parte-se do pressuposto de que aquilo o que *motiva* a consciência revela uma apreciação (posicionamento) das coisas e das estruturas do mundo iluminados por um fim (também posicionado). Mas, desde o início, há escolha (no caso, uma “escolha profunda” consciente e não-posicional) e ela não pode ser concebida fora daquilo o que o sujeito faz de si mesmo (ela não se distingue de seu ser-no-mundo): “como nosso ser é precisamente nossa escolha original, a consciência (de) escolha é

¹⁸⁴⁰ EN, p. 504.

¹⁸⁴¹ QM, p. 95.

¹⁸⁴² EN, p. 505.

¹⁸⁴³ EN, p. 425.

idêntica à consciência que temos (de) nós.”¹⁸⁴⁴

Ora, o “plano irrefletido” é o “plano das presenças” e o homem está condenado a lançar-se no mundo para dele “alimentar-se” (“Espírito aranha”¹⁸⁴⁵) e fundamentar-se em plenitude (à luz de uma consciência que é “consciência de ponta a ponta” e, ao mesmo tempo, nadificação – desejo de ser em-si-para-si fracassado). Trata-se, por consequência, da insuperável relação “homem-mundo” que, sob o fundamento de uma consciência intencional e translúcida que enquanto desejo de satisfação se lança no mundo e se manifesta como Ego (com suas qualidades, estados e ações), desvela o processo da produção de si de um para-si em que “É preciso ser consciente para escolher e é preciso escolher para ser consciente”¹⁸⁴⁶

Deste modo, Sartre equipara “escolha” e “consciência”, em que apreender-se como existente significa, desde o início, engajar-se por inteiro em certos empreendimentos: “a ação individual é perpétua adaptação ao objetivo, ou seja, à configuração material; o corpo interioriza a materialidade circundante em suas *atitudes, posturas* e, de forma mais imperceptível, em suas reações internas e, inclusive, em seu metabolismo.”¹⁸⁴⁷ Do mesmo modo, nos *Cahiers*¹⁸⁴⁸ Sartre escreve que o próprio corpo (contingência da motricidade) é criador na medida em que lança o sujeito na relação concreta com o mundo para modificá-lo perpetuamente ao desvelá-lo. “Assim, o argumento ontológico (toda consciência é consciência *de* alguma coisa – se ela deve existir como consciência (de) si mesma) é válido no plano da ação.”¹⁸⁴⁹ Como ele mesmo exemplifica¹⁸⁵⁰, no momento em que escreve o sujeito não é a simples consciência perceptiva da mão traçando os signos sobre o papel, ele vai além do ato que discorre no presente, já que ele encontra sentido, significado e valor à luz de um projeto (escrever um livro e a própria significação da obra).

A tese sartriana aqui afirma ser o projeto o esboço de uma solução ao problema do ser. O *cogito*, em toda sua riqueza concreta, é esta solução, ele a manifesta em seus engajamentos, em seus empreendimentos, em suas escolhas e esta “solução” só pode ser apreendida na medida em que é vivida – e o homem se encontra nela por inteiro. Vivê-la,

¹⁸⁴⁴ EN, p. 506.

¹⁸⁴⁵ S, I, p. 29.

¹⁸⁴⁶ EN, p. 506.

¹⁸⁴⁷ CRD, p. 413

¹⁸⁴⁸ CM, p. 530.

¹⁸⁴⁹ CM, p. 531.

¹⁸⁵⁰ Cf. EN, p. 507.

portanto, é manifestar-se concretamente no mundo por ações, escolhas, engajamentos e é este “lançar-se em direção do mundo” que a própria realidade revela a “imagem” do que o sujeito faz de si: “o mundo nos aparece necessariamente como somos; com efeito, é transcendendo-o rumo a nós mesmos que o fazemos aparecer tal como é”¹⁸⁵¹ – o que equivale afirmar que sempre se escolhe a significação do mundo à medida que o sujeito escolhe a si mesmo (ambos, rumo a um possível).

O ponto de partida aqui é um só: “A liberdade nunca pode significar imobilidade, já que é criadora por natureza”¹⁸⁵². Por consequência, a relação “consciência-mundo” não poderá ser apreendida a partir de uma predominância do subjetivo sobre o real (idealismo) e nem do real sobre o espírito (materialismo). O esforço da Sartre é romper com o dualismo “sujeito-objeto”, “consciência-matéria”:

Trata-se, portanto, de não partir de nenhum Absoluto-Espírito ou Matéria, mas da realidade concreta do homem-no-mundo. [...] A experiência primária da realidade humana é *contraditória*, precisamente porque a subjetividade e o mundo são elementos inseparáveis – separá-los é cair em uma abstração, subjetivismo ou objetivismo e, por sua vez, da irreduzibilidade a uma unidade.¹⁸⁵³

Logo, é pelo mundo que o sujeito adquire consciência daquilo o que ele faz de si mesmo e, por consequência, a própria realidade lhe revela suas escolhas: é o homem, inevitavelmente, posicionando-se no mundo, produzindo-o e sendo produzido por ele.

E a estrutura desta consciência posicional é não-tética e, enquanto recuo nadificador, também é responsabilidade, angústia e abandono (que constituem a *qualidade* de nossa consciência)¹⁸⁵⁴, seja diante de si mesma, do Outro ou do Mundo: é a perpétua possibilidade de mudança do projeto existencial, já que o homem é absolutamente injustificável e está condenado a ser o seu próprio nada de ser. Viver, por consequência, é comprometer-se com “escolhas” que, existindo sob as bases de um “não-ainda”, podem modificar-se a qualquer momento em nome de novos “possíveis” a serem realizados:

estamos perpetuamente submetidos à *ameaça* da nadificação de nossa atual escolha, perpetuamente submetidos à ameaça de nos escolhermos –

¹⁸⁵¹ EN, p. 507.

¹⁸⁵² DESAN, Wilfrid. *El Marxismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Paidós, 1971, p. 32.

¹⁸⁵³ SOTELO, Ignacio. *Sartre y la Razon Dialectica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1967, p. 81.

¹⁸⁵⁴ Cf. EN, p. 508.

e, em consequência, nos tornarmos – outros que não este que somos.¹⁸⁵⁵

A pessoa, por exemplo, é inseparável do bem ou do mal que escolhe, posto que ela seja o *agente* de suas escolhas (se subtrair o mundo da consciência, ela não será mais consciência *de nada* – afinal, é se projetando “em direção de” e sempre “à luz de” que ela se faz e, ao mesmo tempo, se conserva como tal).

A objetivação da subjetividade (os dados empiricamente observáveis de um indivíduo) é a manifestação (no mundo: campo social e prático) daquilo o que a pessoa escolheu para si (imagem, consciência e prática de si) e o ponto (tensional) exato entre o *dever-ser* (o que a constitui singularmente como tal: o *Eu*, com seu conteúdo histórico e *a priori* ou o *Ego*, com suas qualidades, seus estados e seus atos) e o pano de fundo de sua total injustificabilidade, já que não há coincidência ou identidade entre a consciência e o objeto intencionado ou tematizado (EU=EU) – em suma, não há como superar a fissura entre o “reflexo” e o “refletidor”. É a partir das estruturas e dos imperativos do campo social (do grupo familiar até os mecanismos disciplinares e de poder do Estado) que se produz uma “existência de direito” (no sentido de que as manifestações concretas do para-si existem e aparentam uma estabilidade) e não uma “existência de fato” (indicando que não há conteúdos psíquicos que garantam a fundamentação de uma Natureza Humana e de uma identidade que justifique a existência como uma “totalidade totalizada” ou que apontem para uma realidade superior às coisas, aos fatos, conduzindo o fenômeno humano ao homem ideal ou ao Reino dos Fins).

“Tudo aquilo o que vivemos, nós o vivemos como se fosse nossa vida total e isso porque nós apreendemos, através de todas as nossas experiências, uma significação da condição humana.”¹⁸⁵⁶ Todavia, a condição humana, à luz do projeto original (ou escolha original), revela um indivíduo que quer fazer de si mesmo a realização (inautêntica) do em-si-para-si (ser Deus ou seu próprio fundamento) a partir do mundo como algo pré-estabelecido e de si mesmo como algo cristalizado por sua proto-história (“ciclo infernal” ou o “Inferno” como inautenticidade)¹⁸⁵⁷. Mesmo assim, a premissa sartriana permanece inalterada: “Eu existo como escolha.”¹⁸⁵⁸ Entenda-se o ato de “escolher” a partir da

¹⁸⁵⁵ EN, 509.

¹⁸⁵⁶ CM, p. 577.

¹⁸⁵⁷ Cf. CM, p. 577.

¹⁸⁵⁸ CM, p. 577.

intencionalidade e da translucidez da consciência como sendo o posicionamento de um transcendente (que, no caso, se faz no plano irrefletido). Deste modo,

Eu não posso primeiramente aparecer no plano reflexivo, porque a reflexão supõe a aparição do refletido, ou seja, de um *Erlebnis* que se dá sempre como tendo sido aí antes e no plano irrefletido. Assim, eu sou livre e responsável por meu projeto sob a condição de que ele é, precisamente, tendo sido aí primeiro.¹⁸⁵⁹

Trata-se, para Sartre, de uma liberdade que não se coloca para si mesma como liberdade, já que a escolha se dá no irrefletido – ainda que ela esteja presente no próprio ato de posicionar o objeto (o “objeto desejado” como valor à luz do projeto fundamental e é nesse movimento que a escolha aparece como “escolha de ser” sem a dimensão do plano refletido). É preciso, com isso, lembrar-se que o plano refletido implica o irrefletido, de modo que a liberdade se realize em primeiro lugar no plano pré-reflexivo (eis a metáfora que Sartre utiliza para representar esta relação: o matemático não pode conceber um círculo quadrado, mas somente um círculo ou um quadrado)¹⁸⁶⁰. A partir desse contexto, a consciência é apreendida, ao mesmo tempo, como fuga em direção ao Ser (ser-em-si-para-si) e como perpétua nadificação (movimento este que, como afirmado anteriormente, ocorre no irrefletido) – é o “ciclo infernal” da condição humana.

Esta “condição da existência humana” também pode ser traduzida como sendo a insuperável *tensão* Ontologia-História, de maneira que a “escolha irrefletida” possa ser colocada (tematizada) no plano reflexivo: “sairemos do Inferno? Não se poderia colocar em outro nível que não seja o nível reflexivo.”¹⁸⁶¹ Como explica Sartre, a reflexão emana de uma liberdade já constituída, uma vez que a reflexão retoma (a seu modo) o projeto primeiro da liberdade (retoma um *vivido*, com toda sua riqueza concreta, que já existia no irrefletido – uma espécie de “lembrança não-tética que se pode consultar”¹⁸⁶²). Do mesmo modo, pressupõe Sartre, “a lembrança da consciência irrefletida não se opõe aos dados da consciência reflexiva.”¹⁸⁶³ Mas há aqui um problema (lembrando-se da afirmação de EN de que, na maior parte do tempo, fugimos da angústia pela má-fé): a base de tudo é a

¹⁸⁵⁹ CM, p. 577.

¹⁸⁶⁰ Cf. CM, p. 578.

¹⁸⁶¹ CM, p. 578.

¹⁸⁶² TE, p. 30.

¹⁸⁶³ TE, p. 31.

consciência não-tética que a liberdade tem de si mesma e que se encontra no próprio projeto fundamental. De um lado, tem-se a “reflexão cúmplice” como sendo o “o prolongamento da má-fé que se encontra no âmago do projeto primitivo a título não-tético”¹⁸⁶⁴ e, de outro lado, a “reflexão pura” enquanto “ruptura com essa projeção e constituição de uma liberdade que se toma a si mesma como fim.”¹⁸⁶⁵ Em suma, o que se quer afirmar é que o homem está condenado a posicionar “fins” e o fim é a totalidade orgânica da operação (é aquela que “ilumina”).

Por consequência, a pluralidade de condutas de um sujeito tem uma ligação significativa que exprime duas realidades intercambiáveis: o campo social (prático) e a proto-história da pessoa (constituída em Ego, *Psique*) – ambas manifestando-se como realidade concreta. Diz-se que são “intercambiáveis” no sentido de uma relação dialética, tensional: “Nos dois casos, o fenômeno imediatamente acessível tende a se isolar e a se dar como *selbständig*. Enquanto tal, torna-se, nos dois casos, mito, fetiche, mistificação, satisfação simbólica.”¹⁸⁶⁶ Ora, como dito anteriormente, não se pretende estabelecer aqui uma perspectiva “idealista” e nem uma “materialista” – ainda que “mundo” e “consciência” sejam dados de um só golpe, não se perde de vista o fato de que nela não há conteúdo e ela é a única causa de sua maneira de ser (ela não tem nada de substancial, é pura aparência e só existe na medida em que aparece a si mesma). Em outros termos, embora se lance no mundo para dele se alimentar (na perspectiva de uma “filosofia digestiva”), ela é um vazio total (o mundo todo está fora dela), um absoluto e só aparece a si mesma como nadificação do em-si e é esta *aparência* que deve ser descrita e interrogada: “a nadificação é um vão esforço de um ser para fundamentar seu próprio ser”¹⁸⁶⁷, afinal, não é enquanto consciência (e não como *coisa*) que o para-si deseja a “impermeabilidade” e a “densidade infinita” do em-si?

É na *tensão* liberdade-determinação que o homem (querendo-se livre e justificado) procura ser seu próprio fundamento; ele não quer ser uma “coisa inerte”, mas deseja tornar-se consciente de si mesmo sob uma base estável e segura (*ens causa sui*): é o homem projetando ser Deus ou produzindo-se sob o desejo fundamental de sê-lo (o que equivaleria buscar nele uma Essência ou uma Natureza Humana). Embora o *sentido* do desejo seja

¹⁸⁶⁴ CM, p. 578.

¹⁸⁶⁵ CM, p. 578.

¹⁸⁶⁶ CM, p. 449.

¹⁸⁶⁷ EN, p. 611.

universal (Ontologia; Projeto Fundamental), a produção de si remete sempre a uma *invenção* particular (singular) de fins (historicidade do para-si) em e a partir de condições iniciais determinantes para constituir-se como “situação empírica singular”: o entorno “ilumina” o sujeito na medida em que ele o (re)produz. O que equivale afirmar que “esses fins [particulares] são perseguidos a partir de uma situação empírica particular; é inclusive esta perseguição que constitui os entornos em *situação*.”¹⁸⁶⁸ Em resumo, o “desejo de ser” se manifesta concretamente como “maneira de ser”, como “desejos concretos” alimentando-se da concretude do mundo (sócio-materialidade) e, por esta mesma relação, constituindo “a trama de nossa vida consciente.”¹⁸⁶⁹

Sendo assim, “A psicanálise existencial tem por objetivo encontrar, através desses projetos empíricos e concretos [o projeto de ser Deus manifesto de mil maneiras], a maneira original que cada um tem de escolher seu ser”¹⁸⁷⁰: trata-se de escolher o mundo através de tal ou qual *isto* em particular. Há aqui uma “hermenêutica da existência” que também pode ser considerada uma “hermenêutica do fracasso” (*tensão* Ontologia-História), uma vez que a existência humana está fadada ao projeto fracassado de realizar-se como um em-si-para-si. É neste aspecto que só se pode falar de uma “consciência enfeitiçada” no nível do Ego (consciência psicológica). Pode-se, com isso, compreender a liberdade como

um conceito psicológico (ou, mais largamente, antropológico), situando-se no nível do *Ego*-homem – logo, do transcendente constituído –, enquanto que a espontaneidade é um conceito transcendental, uma maneira de pensar a consciência constituinte como determinação de “si” por “si” no sentido forte de criação *ex nihilo*.¹⁸⁷¹

A antropologia que Sartre procura se ocupar vai colocar em questão o modo pelo qual o homem torna-se homem, compreendendo-o como ser-no-mundo e, por consequência, como um existente inserido em uma coletividade (sociedade) e constituindo-se como *pessoa* (uma singularidade para além de toda e qualquer objetivação). Entretanto, não se nega que “a estrutura produz as condutas”¹⁸⁷², mas é na perpétua relação dialética consciência espontânea (ontologia) e consciência “enfeitiçada” (história) que a liberdade se insere nas

¹⁸⁶⁸ EN, p. 612.

¹⁸⁶⁹ EN, p. 612.

¹⁸⁷⁰ EN, p. 645.

¹⁸⁷¹ FLAJOLIET, Alain. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008, p. 825.

¹⁸⁷² S, IX, p. 86.

malhas do determinismo (é a relação tensional entre a temporalidade histórica e a temporalidade original).

Trata-se, pode-se dizer, de colocar o “homem” como objeto de estudo, mas sem reduzi-lo a uma coisa entre outras coisas no mundo, de maneira que o que dele se pretende compreender é o ato.

Por outras palavras, não é necessário ter nada de comum com outro homem para compreendê-lo. Basta que se o encontre em uma situação que possa ser apreendida objetivamente e que se possa vê-lo iluminar a situação por seu ato ou compreender seu ato a partir da situação. Essa noção de compreensão [como movimento vivo do organismo prático] remete ao ato e o próprio ato nos remete ao projeto.¹⁸⁷³

A realidade de uma situação revela a relação do homem entre coisas e entre outros homens: é a sua existência como ser-no-mundo. Como tal, o sujeito em sociedade é também situado historicamente, ou seja, ele é “totalmente condicionado por sua existência social, mas suficientemente capaz de decisão para reassumir esse condicionamento e tornar-se responsável por ele.”¹⁸⁷⁴ Com isso, Sartre defende a liberdade enquanto ato de transcender (à luz de um fim) uma existência social totalmente condicionada por uma existência que não reproduz passivamente a totalidade recebida da exterioridade (do outro, da estrutura de seu entorno): é a interiorização re-exteriorizando-se em ato e não segundo leis deterministas ou mecânicas (causa-efeito).

O fundamento da antropologia, portanto, deve ser o homem enquanto *praxis* situada, compreendendo-o e considerando-o não mais pela bipolarização subjetivo-objetivo, mas pela relação dialética (tensão) interiorização-(re)exteriorização¹⁸⁷⁵: a base para a antropologia está no *cogito* (não enquanto uma entidade metafísica, mas como um ponto de partida e movimento de *compreensão*). Há um movimento de retomada da exterioridade (interiorização) e o momento em que o projeto pessoal (singular) do existente se torna uma real e concreta manifestação no mundo (re-exteriorização). A nomenclatura aqui é apenas explicativa, pois não se trata de dois momentos separados ou independentes no fenômeno humano. Para Sartre, por exemplo, o termo “objetividade” é utilizado, sobretudo após o EN, para reforçar a ideia de que tudo é objetivo, visto que o indivíduo interioriza as

¹⁸⁷³ Sartre no Brasil, p. 75.

¹⁸⁷⁴ S, IX, p. 101.

determinações sociais que estruturam o seu entorno (interiorização da ordem, da virtude, das leis, das instituições, dos mecanismos de poder, da moral, da cultura, das relações de produção, da família, do passado histórico).

Todavia, “ele re-externaliza tudo isso nos atos e nas escolhas que nos remetem, necessariamente, a tudo aquilo que foi interiorizado.”¹⁸⁷⁶ Por um lado, o que se quer aqui é evitar “de reservar às instituições [...] a função significativa e reduzir o indivíduo [...] ou o grupo concreto ao papel de *significado*”¹⁸⁷⁷ e, por outro lado, se pensar na busca de uma “reintegração do *cogito* na dialética”¹⁸⁷⁸, já que se coloca o sujeito (seja na dimensão singular ou coletiva) como objeto de estudo: é o homem apreendendo-se em e a partir de “estruturas de saber” (ideias, conceitos), mas sem reduzir-se a elas. “De qualquer maneira, a ação e a vida do homem que nós devemos estudar não podem se reduzir a estas significações abstratas, a estas atitudes impessoais.”¹⁸⁷⁹ Neste aspecto, o homem percebe e produz algum saber sobre o mundo pela mediação de uma pluralidade de *técnicas* (economia, linguística, política, pedagogia, ética, sexualidade, geografia, estética – o que Sartre chama de *técnicas coletivas*), de maneira que se possa dizer que é possível compreender o mundo na medida em que os indivíduos se “submetem” a tais “estruturas do saber”.

Mas o sujeito, ao assumir uma postura diante delas, ao enriquecê-las à luz de um projeto, ao concretizá-las pela mediação de suas condutas e engajamentos, constitui sua *singularidade* (irredutível) diante do quadro abstrato das significações universais de seu entorno. Configurar-se-ia aqui um momento de apreensão do objeto: é o movimento de inércia pelo qual o existente se submete às estruturas de seu entorno. É fundamental analisar os dados obtidos, hierarquizá-los, categorizá-los e descrevê-los, mas é preciso também recolocar o objeto estudado na perspectiva da *atividade humana*, ou ainda, compreendê-lo a partir da *praxis* e pela *praxis* e eis aí outro momento de apreensão do objeto: compreendê-lo e apreendê-lo como pertencente a um movimento histórico (o homem, enquanto objeto de estudo, é feito pela história na medida em que ela é produzida por ele). Ora, é neste sentido que a ciência humana pura é uma falácia, já que pretende

¹⁸⁷⁵ Cf. Sartre no Brasil, pp. 85-87.

¹⁸⁷⁶ S, IX, p. 103.

¹⁸⁷⁷ QM, p. 103.

¹⁸⁷⁸ Sartre no Brasil, p. 101.

¹⁸⁷⁹ QM, p. 88.

supor a ideia de um espectador não engajado e não situado produzindo “verdades”.

O homem *deseja* uma apreciação objetiva (estável, segura) da realidade e de si mesmo – daí a estatística, a matemática, a mecânica, a química sob o domínio das ciências. O que se quer é encontrar o *homem natural* pela mediação da objetividade do método científico para construir um esquema de análise (químico, físico, mecânico) acerca do homem enquanto *objeto* de estudo apreensível, do mesmo modo que se pode analisar a composição química ou física de um animal em laboratório – ou mesmo prever e calcular seu comportamento (método analítico). No entanto, não se poderá jamais suprimir o fato de que toda questão a ser colocada existe por *relação* ao homem e, sobretudo, por *relação* ao homem situado no mundo. Assim, o objeto de estudo das Ciências Humanas, seja ele na perspectiva metafísica ou fenomenológica, partirá de uma *interrogação* (de uma questão, de uma proposta de análise) que terá sempre como referência o homem enquanto ser-no-mundo e eis aqui a base de toda a reflexão (seja ela filosófica, antropológica ou científica) que se fará acerca do *objeto* a ser analisado: “O homem é objeto para o homem, ele não pode não sê-lo”.¹⁸⁸⁰

Tratar-se-á, deste modo, sempre de uma *relação* entre homens ou, dito de outra forma, de um *observador* (ser-no-meio-do-mundo) que está em situação por relação ao *observado*, também um ser-no-meio-do-mundo em situação. Mas, de que “mundo” aqui se fala? Ora, de um mundo que “desaba e renasce a cada pulsação temporal”¹⁸⁸¹, refletindo uma humanidade que existe em meio à dimensão de uma materialidade inerte (inorgânica), mas seria “absurdo reduzir a significação de um objeto à pura materialidade inerte deste próprio objeto”.¹⁸⁸² A *coisa* é pura inércia, mas ela aparece à consciência como um *possível* que vem ao mundo pela realidade humana, como algo que existe realmente: o mundo assume uma forma existencial – a “coisa espaço-temporal se constitui a partir de sua relatividade existencial.”¹⁸⁸³ Todavia, o *desejo* de desvendar o mundo poderá levar o *observador* a degradar o humano, a petrificá-lo diante da “essencialidade” da matéria: “O universo mágico da observação deixa entrever [...] o mundo da ciência e seu determinismo.”¹⁸⁸⁴ Neste caso, o homem, sob as bases da visão de um materialismo

¹⁸⁸⁰ S, IX, p. 84.

¹⁸⁸¹ S, I, p. 110.

¹⁸⁸² QM, p. 95.

¹⁸⁸³ TE, p. 49.

¹⁸⁸⁴ S, I, p. 263.

mecanicista, não mais se “define” pela fluidez, mas pela fixidez, de modo que “o sólido e a ciência têm a última palavra”¹⁸⁸⁵, em que observador e observado se submetem ao “vício da coisa”¹⁸⁸⁶, à matéria inanimada, ao mundo estruturado. É a “mineralização dos homens”¹⁸⁸⁷ ou a *coisificação* do humano, em que “o mineral lhe reflete a imagem do espírito.”¹⁸⁸⁸

Esta “observação”, sob as bases do pensamento analítico e visando uma classificação à luz do *conceito* (fechado, rígido), corre-se o risco de se substituir o *devir* pela *fixidez* de um *homo natura* (no caso, deduzível, previsível e calculável). Fala-se aqui, portanto, de uma “ciência que, por vontade de análise, dissolve as individualidades e as relega entre as aparências”¹⁸⁸⁹, pois “a Ciência reclama *a priori* a exterioridade radical, isto é, a dissolução de toda individualidade”.¹⁸⁹⁰ Mas, como escreve Sartre em *Situations, IV*, “o homem não será jamais objeto total de conhecimento; ele é sujeito da História”.¹⁸⁹¹ Nesta perspectiva sartriana, as ciências humanas seriam, segundo seus métodos e seus princípios, analíticas e não dialéticas. Neste aspecto, o que se quer colocar em evidência é o perigo de, ao se aplicar o método das ciências naturais às ciências humanas, fazer do humano o simples efeito de condições determinantes, podendo reduzir o fator humano a processos físico-químicos para condensá-lo em uma síntese viva¹⁸⁹² – afinal, apreender o fenômeno humano como uma totalidade totalizada é um contrassenso para o existencialismo sartriano.

A necessidade de se fundamentar uma *psicologia científica* pode conduzir a apreensão do *vivido* como um processo de encadeamento mecânico, de maneira que a explicação do fenômeno humano (do psíquico pelo biológico e do biológico por leis físico-químicas) seguiria todo um esquema causal (causalidade mecânica) que reduziria a consciência à matéria e explicaria o psíquico por eventos materiais e biológicos. Mas, no lugar de se estabelecer um *conhecimento puro* (um dado sensível puro ou um *saber* puro) acerca do mundo e do homem, trata-se de assumir a postura de que “A ciência estaria no mundo: entre parênteses”.¹⁸⁹³ Daí a crítica sartriana à psicologia: ela “ignora se a noção de

¹⁸⁸⁵ S, I, p. 264.

¹⁸⁸⁶ S, I, p. 264.

¹⁸⁸⁷ S, I, p. 265.

¹⁸⁸⁸ Baudelaire, p. 101.

¹⁸⁸⁹ S, I, p. 150.

¹⁸⁹⁰ S, I, p. 270.

¹⁸⁹¹ S, IV, p. 277.

¹⁸⁹² Cf. S, III, p. 147.

¹⁸⁹³ S, I, p. 267.

homem não é arbitrária”.¹⁸⁹⁴ É claro que há uma noção de homem para a psicologia que resulta de observações empíricas, ou seja, há no mundo uma diversidade de indivíduos que oferecem à experiência (observação) caracteres que são análogos (como ocorre na sociologia ou na fisiologia). O problema é quando se desconsidera que um determinado grupo de indivíduos analisados vive em sociedade e que, por exemplo, possui uma linguagem, segue uma determinada cultura com os seus respectivos padrões de comportamento, enfim, uma coletividade que reflete uma pluralidade de sujeitos *situados*.

O exemplo de Sartre no *Esboço* remete a essa questão: “nada diz que o primitivo australiano pode ser colocado na mesma classe psicológica que o operário americano de 1939.”¹⁸⁹⁵ Para Sartre, a ideia de homem, conseqüentemente, estará reduzida (limitada) à soma dos fatos observados e organizados (coordenados, hierarquizados) hipoteticamente. Há, portanto, relações (ligações, vínculos) objetivamente observáveis entre os indivíduos, o que possibilita realizar uma hipótese de trabalho para o pesquisador. Mas não seria possível chegar a uma concepção de homem *a priori*, isto é, a um conceito regulador ou a uma ideia reguladora pela mediação de um indivíduo (o pesquisador) que se caracterizaria como um ser-fora-do-mundo ou como um ser-fora-da-história.

Ora, observa Sartre, para uma psicologia que pretende se conceber como ciência e obter – dentre a diversidade de fatos analisados e contextualizados (socialmente, politicamente, padronizados, normatizados) – uma hipótese unificadora, os psicólogos não se dão conta de que é impossível chegar a uma essência pela somatória dos acidentes (do fato isolado, do contingente, do indeterminado) ou atingir a unidade (totalidade totalizada) pela inclusão de uma infinidade de fatos (eis o que Sartre chama de “trabalho de colecionador”¹⁸⁹⁶). O objetivo aqui seria o de realizar uma síntese antropológica, mas abandonando-se a noção de “mundo” e, conseqüentemente, esquecendo-se de que as noções de mundo e de realidade humana (*Dasein*) são inseparáveis.¹⁸⁹⁷ Sendo assim, poder-se-ia perguntar: Como considerar a subjetividade concreta dentro deste desejo da fundamentação de um “homem natural”?

Em primeiro lugar, é preciso partir do pressuposto de que é a *singularidade concreta* que significa o mundo e confere um estatuto objetivo à significação. Há aqui a constituição

¹⁸⁹⁴ ETE, p. 08.

¹⁸⁹⁵ ETE, p. 08.

¹⁸⁹⁶ ETE, p. 10.

¹⁸⁹⁷ Cf. ETE, p. 10.

de duas histórias reais que devem ser levadas em consideração para que se entenda como o sujeito se constrói a si mesmo: a história do indivíduo (temporalidade, historicidade, sucessão de experiências vividas) e a história da sociedade (estruturas impostas ao indivíduo). Trata-se de reaprender o homem como existência no mundo, de se utilizar da psicanálise existencial enquanto possibilidade de estabelecer uma análise empírica do modo pelo qual a existência humana se oferece no mundo. A base dessa análise existencial está na compreensão de como essa realidade humana se temporaliza, significa e ressignifica seu entorno, enfim, como ela se projeta no mundo e o modo pelo qual o sujeito constrói, percebe e conhece a si mesmo. A construção, a percepção e a compreensão de si conduzem a uma reflexão em torno dos conceitos de *subjetividade*, de *coletividade*, de *identidade* e de *individualidade*.

Em segundo lugar, tem-se como premissa o fato de que os homens não devem ser reduzidos às estruturas de um esquematismo *biológico* (sem que se negue os *condicionamentos* do corpo) e nem a uma dimensão *natural* do humano, mas será compreendido como o “resultado” (não passivo) de diversos condicionamentos, isto é, de fatores políticos, econômicos, geográficos, sociais. Nos *Cahiers*, por exemplo¹⁸⁹⁸, Sartre não nega que haja uma espécie de “natureza humana”, ou melhor, de uma “atitude humana primeira” na relação do homem com o mundo e consigo mesmo (o que ele chama de uma “atitude natural”, que nada mais é do que a fuga e a inautenticidade). A questão é observar que esta “atitude natural” se traduz em termos de História, ou seja, de condutas objetivadas e objetivantes (liberdades orientadas e liberdades que orientam e condicionam outras – sociedade, padrões, instituição) produzindo as estruturas (Totalidades destotalizadas) de uma universalidade (agrupamento). Diante de condutas objetivas – com origem em uma condição ontológica insuperável (o homem como *falta* e *desejo de plenitude*) – e da atitude natural (fuga, inautenticidade, má-fé), uma pseudo-natureza tende a se impor historicamente aos homens.

Em outras palavras, a liberdade, no âmbito da História, existe *em situação* e a partir de um *dado* (ou de dados), isto é, por uma *pessoa* que nasce dentro de padrões estabelecidos por uma geração anterior ao seu nascimento, impondo-lhe modelos, padrões, normas, condutas e discussões acerca do humano. Essa *natureza*, no campo da História, não representa uma *essência* do indivíduo, como se suas ações emanassem de um *estado* ou de

uma condição (conteúdo *na* consciência ou a consciência enquanto “sombra” de uma constituição bioquímica – como estrutura fora-da-história) que se faria essencial na presença inessencial da subjetividade ou do *cogito* como o resultado de estruturas mecânicas fundamentais – fossem elas concretas ou abstratas. Ora, é bem ao contrário, a “natureza” – mesmo pela busca do homem em se fundamentar em um em-si-para-si – é sempre *escolha* de si mesmo (imagem de si) diante das escolhas (liberdades) dos outros, do grupo ou do institucionalizado como “modelo” ou “verdade”.

Portanto, a subjetividade, enquanto concepção de si e ação (conduta) em torno deste “si” leva o sujeito a estabelecer uma *relação* (distância, recuo e não emanação ou atualização) consigo mesmo: o homem é escolha. Neste aspecto, eis o que se quer afirmar, “a personalização nada mais é, no indivíduo, que a superação e a conservação (assunção e negação íntima), no seio de um projeto totalizador, daquilo o que o mundo fez – e continua a fazer – dele.”¹⁸⁹⁹ Por consequência, analisar e compreender as práticas do sujeito agente a partir de seu conhecimento e percepção de si e dentro de uma estrutura social de padronização e normatização, tem como consequências: 1) necessidade de analisar e compreender as condutas do indivíduo pelo imperativo moral a que é submetido: “o que se deve fazer” (ele age em função de um “dever ser” e de um “dever fazer”) e também 2) compreendê-las a partir de uma codificação deste “dever ser/dever fazer” em “saber” (conhecimento, verdade, discursos). Em suma, age-se de acordo com essa “padronização” e o sujeito compreende seu agir *naturalmente*: eis o “homem natural”, fazendo-se “dotado” de uma “natureza humana”, de uma εἰς (mistificação, fascinação, enfeitiçamento, encantamento).

4. Os “imperativos” e a produção do “ser-no-meio-do-mundo-institucionalizado”: uma questão de “saber”

Falar em um “homem natural” requer uma reflexão acerca da relação “indivíduo-sociedade” (e de temas como: imperativos, ser-comum, natureza da liberdade) que aponta para a existência de um mundo como *signo* (percepção da realidade antropomorfizada) e para uma realidade que é estruturada por “verdades institucionalizadas”: o homem só se produz em e a partir de um campo prático de liberdades orientadas. É neste aspecto que se

¹⁸⁹⁸ CM, p. 13.

¹⁸⁹⁹ IF, II [1971], p. 657.

procurará pensar no “universo do imperativo” como sendo uma “presença da liberdade” e do “Outro” como transcendência livremente interiorizada, bem como na existência do caráter em suas implicações com a pluralidade de consciências (o caráter como um “para-outro”). Outro aspecto a ser estudado será o da relação que se poderá estabelecer entre o *Ego* e a *dimensão corpórea* como objetos de análise na presença do “olhar” do observador: é o *observado* como contingência originária (sujeito, a determinação como transcendência, recuo nadificador, ponto de vista) e, ao mesmo tempo, como um dado real empiricamente observável e classificável (objeto, liberdade-objeto, corpo-para-o-outro).

Ao se falar de “caráter”, pela própria dimensão da “consciência que existe seu corpo” e do “ser-no-meio-da-realidade-institucionalizada”, todo processo de personalização (que não se dá nem como sobrevoo e nem como contemplação da realidade) estruturar-se-á à luz de um “dever-ser” (movimento histórico, sociedade, ideia socializada, imperativos) no seio de uma *subjetividade criadora* (engajada e perpetuamente posicionando-se no mundo). Deste modo, como se verá, toda coletividade precisa ser apreendida como “totalidade destotalizada” sob o fundamento do fenômeno humano enquanto impossibilidade de se justificar a si mesmo (não há ser-em-si-para-si do mesmo modo em que não há grupo como um “hiperorganismo”) – embora não se negará a presença de coações objetivas nas relações concretas. Trata-se, por fim, de se pensar no homem à luz do seguinte paradoxo: se de um lado o ser-para-si é irreduzível a toda forma de *saber*, em outro aspecto ele só é compreensível sob as bases referenciais de conceitos, de esquemas teóricos e de condições históricas que estruturam a realidade (ou seja, é o livre processo da construção de si a partir de condições anteriores).

Dentro desta problemática do “homem natural”, encontra-se pressuposta outra questão fundamental: a relação do indivíduo com a sociedade. Toda produção de si passa por *mecanismos* sociais, por sistemas de valores e por *relações* sociais (o convívio social como a base da formação do indivíduo, tais como família, trabalho, lazer, escola, classe), de modo que o sujeito se produza pela mediação de regulamentações que padronizam a relação indivíduo-grupo (educação, linguagem, concepção do mundo, sistema de valores, hábitos, costumes): o processo de subjetivação tem como referência e ponto de partida uma estrutura social – daí a tendência em considerar naturais todas as estruturas que

condicionam as relações *indivíduo-sociedade*. Nesse aspecto, os “sistemas de referência” a que os indivíduos se submetem desde o nascimento aparecem como “imperativos”, ou seja, como “um sistema de normas reais (isto é, de costumes realmente praticados por uma sociedade real, cuja violação é sancionada realmente).”¹⁹⁰⁰

No entanto, o “ser comum” de um grupo não se fundamenta por uma “natureza idêntica” das singularidades que o constituem, pelo contrário, trata-se da reciprocidade mediada dos condicionamentos: se o ser-de-grupo é vivenciado como “natureza”, esta, por sua vez, deve ser entendida como “natureza da liberdade”.¹⁹⁰¹ Ora, toda estrutura social é *criação humana* (o homem não é consequência de nenhuma estrutura mecânica do universo, seja ela histórica ou material), de modo que jamais se possa eliminar o fator psicológico e as singularidades concretas que humanizam a realidade (mundo antropomorfizado). “Porque somos homens e vivemos no mundo dos homens, do trabalho e dos conflitos, todos os objetos que nos rodeiam são signos.”¹⁹⁰²

Perceber – a percepção é uma fonte primeira de conhecimento e ela nos apresenta os próprios objetos – e imaginar culminam no processo de verbalização e na expressão, por meio da linguagem, da representação do objeto (é “imagem sonora”: cadeira, homem, revolucionário, cinema, pedra, etc.). O cinema, por exemplo, utiliza-se da imagem como meio de expressão que, enquanto movimento – segundo uma determinada finalidade e organização lógica – deve ser apreendido como linguagem. Pela mediação de signos e símbolos a imagem designa e nomeia coisas significando-as e dotando-as de valor e impregnando-as de conceitos e ideias que serão ressignificadas pelo espectador. O filme lhe oferece todo um universo de representação simbólica (de coisas e de relação entre coisas) que serão apreendidas a partir de seu olhar: “temos a alegria de descobrir o símbolo, força misteriosa das coisas [e do cinema].”¹⁹⁰³

Os homens vivem num mundo *humanizado* (significado, dotado de valor e sentido pela ação humana) em que todos os objetos que constituem seus entornos são signos que referenciam uma maneira de organizarem-se no mundo. Pelos signos os homens inscrevem-se nas coisas e na ordem das coisas: os signos revelam as estruturas de uma sociedade.

¹⁹⁰⁰ IF, III [1972], p. 534.

¹⁹⁰¹ Cf. CRD, p. 453.

¹⁹⁰² QM, p. 97.

¹⁹⁰³ SARTRE, Jean-Paul. Apologie pour le cinema. Défense et illustration d’un art international. In: *Écrits de Jeunesse*. Paris: Gallimard, 1990, p. 394.

Todas as significações vêm do próprio homem (não de Deus ou de uma entidade metafísica qualquer fora do mundo), elas revelam sujeitos e relações concretas entre sujeitos, ou seja, elas existem na medida em que remetem a situações vividas, a condutas ou a realidades coletivas. Em um filme, por exemplo, “esse seria o caso, se quisermos, dos copos quebrados que, na tela, são encarregados de nos traçar a história de uma noitada de orgia.”¹⁹⁰⁴ Assim,

O cinema utilizou tanto esse procedimento que este tornou-se clichê: mostra-se um jantar que começa e depois corta-se a imagem; algumas horas depois, na sala deserta, copos derrubados, garrafas vazias, pontas de cigarro juncando o chão, serão a indicação por si sós de que os convivas se embriagaram.¹⁹⁰⁵

Os “signos”, por sua vez, tornam-se humanizados sob o pano de fundo de uma dimensão universal (a *coisa* tem sentido “para nós”) e singular (ela adquire uma ordem e um valor dentro de uma determinada circunstância e à luz de um projeto singular). Os significados, os sentidos, as normas, os conceitos ou signos que compõem esta realidade humanizada traçam, motivam, modelam e provocam ações singulares, portanto, constituem-se por *subjetividades* (por ações singulares, por projetos) e por relações entre indivíduos que não representam uma *interioridade exteriorizável* a partir de uma *essência imutável* ou de uma Natureza Humana a-histórica, mas pela pluralidade de sujeitos constituídos (e constituindo-se) historicamente e socialmente (como totalidades-destotalizadas) – embora o homem procure refugiar-se na crença de uma identidade ou de um fundamento único, seja para si, para mundo ou para o outro.

No processo de construção de si – conduzindo o sujeito a uma percepção e a uma compreensão de si – a crença (e a certeza) na existência de uma *identidade* faz com que o indivíduo se torne prisioneiro de suas próprias concepções e práticas (condutas). Mas, dentro desta perspectiva, a historicidade do para-si estaria fadada ao fracasso, já que ele se lança no mundo para fundamentar-se em em-si-para-si. Só há processo histórico dentro de “verdades” historicamente produzidas: a verdade não é algo pronto esperando ser desvelada e contemplada (a consciência é puro ato). O que se poderia entender por “natureza humana”, no caso, teria como fundamento noções, conceitos e *verdades* formadas dentro de um contexto histórico. Deste modo, todo “dever ser/dever fazer” se

¹⁹⁰⁴ QM, p. 98.

¹⁹⁰⁵ QM, p. 97.

estruturam em “saber” e é aqui que se encontra o problema da “verdade” – que não é mais do que um problema de ordem Histórica.

O homem, *homo sapiens*, por exemplo, partilha com outros (iguais) determinadas estruturas, propriedades e características que são gerais, porém, não há um *a priori*, um modelo ou uma espécie que seja capaz de proporcionar um dever-ser universalizante, estável e seguro acerca do fenômeno humano: não há um modelo prévio de comportamento moral, social, intelectual que defina o *Ser* do homem (o que possibilitaria falar de um em-si-para-si ou do Reino dos Fins). Deve-se evitar o erro de compreender o fenômeno humano tanto por uma natureza fixa, natural e imutável (Idealismo) quanto pela defesa do homem em se apreender como produto de condições sociais e materiais (Relativismo, Realismo). Ora, não há uma Natureza Humana (Plena) existente desde o início da História (o que remete a um ponto de vista a-histórico) e nem se pode negar que o indivíduo, embora o considere como reflexo de condições sociais, tenha particularidades próprias (ele não é um “centro de indeterminações”).

Falar de uma “natureza humana” é apontar para uma existência que é *desejo de ser* (desejo de plenitude), isto é, de um homem que é concretude (homem real), situado, vivendo no mundo segundo um contexto político, econômico, social, geográfico e pela mediação das relações concretas com o outro, mas à luz de um ideal (ontológico): utilizar-se do objeto de desejo para fundamentar-se em um em-si-para-si (homem ideal). E uma *singularidade* não é uma “entidade espiritual” independente de seu entorno, ela não está desligada da sociedade, do mundo (não há *Ego* ou *Psique* fora do mundo): a personalidade do indivíduo traz a dimensão do social (opiniões, disposições, tendências, concepções, valores), mas é também, enquanto ação e vivido concreto, dotada de uma singularidade irreduzível e específica. Dito de outro modo, “a singularidade da conduta ou da concepção é *antes de tudo* a realidade concreta como totalização vivida, não é um *traço* do indivíduo, é o indivíduo total, apreendido no seu processo de objetivação.”¹⁹⁰⁶

Assim, a maneira com que o sujeito governa (e conduz) a si mesmo e aos outros será a partir de um universo que se traduz em verdade instituída e normatizada (norma, padrão, o Bem, o Justo, a sanidade): é a história produzindo o homem, ao mesmo tempo em que é produzida por ele. Mas “o que se deve ser” e o que “se deve fazer” não podem se constituir como um imperativo categórico profetizado, legislado ou revelado por uma casta de

“iluminados”, mas pelo movimento dialético do devir histórico e da inevitável tensão (reflexão, teoria, *praxis*) entre a singularidade do ser concreto (sujeito agente pelo qual o real é transformado) e a universalidade do grupo (comunidade, sociedade, cultura). É, portanto, inserido e comprometido neste movimento singular-universal que o “caráter” (Eu, Ego, Psique) de uma pessoa se constitui. “A pessoa vive e conhece mais ou menos claramente sua condição através de sua pertinência a grupos. A maior parte destes grupos é local, definida, imediatamente dada.”¹⁹⁰⁷

É a partir deste contexto, por exemplo, que os movimentos de luta política deveriam ser compreendidos como luta contra as dominações; contra a estrutura política de exploração e desigualdade e luta de ordem moral contra as técnicas de assujeitamento. E estas estruturas do campo social normatizado não são mais do que uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos massificados, padronizados, docilizados ou alienados – trata-se de “transformar a liberdade do Outro em meio dócil de minha própria liberdade”.¹⁹⁰⁸ As estruturas de grupos, com seus *mecanismos de poder* (obediência, vigilância, punição, regulamentação, arquitetura), constroem “identidades” que, na figura do Estado, das Instituições e das Classes, exigem do “ser social” uma reflexão de ordem política, social e ética na compreensão do processo de construção de si. Neste aspecto, o poder nunca poderá ser compreendido como algo fora das relações entre livres projetos dentro de um campo prático produzido historicamente, mas por liberdades assujeitadas ao poder: é o indivíduo submetendo-se às estruturas da governabilidade. A liberdade, no caso, mantém sua primazia pelo próprio exercício do poder: toda prática de poder traz em si a possibilidade da recusa, da revolta.

As práticas de adestramento, de vigilância, de normatização e de controle constituem-se como formas eficazes de governar os homens (são as leis, os grupos, as relações entre pai e filho, marido e mulher, aluno e professor, cidade e cidadão e classes sociais), institucionalizando-se como relações de poder – estas somente se tornam possíveis a partir de alguma forma de racionalidade. As relações de poder encontram sua força no indivíduo (singularidade concreta) e são interiorizadas e reexternalizadas por ele (seus gestos, seus atos, seus comportamentos, seus discursos, suas “verdades”, crenças e hábitos

¹⁹⁰⁶ QM, p. 88.

¹⁹⁰⁷ QM, p. 49.

¹⁹⁰⁸ CRD, p. 361.

e seu modo de apreender a si mesmo) como formas objetivadas de poder – Estatal, das Instituições, dos Grupos – que passam pela vida cotidiana da singularidade concreta em constante relação (dialética) com a Universalidade. Torna-se necessária, portanto, a construção de espaços de luta e resistência, colocando em evidência o questionamento sobre a forma de racionalidade vigente que sustenta os grupos: os coletivos institucionalizados não são uma Entidade com vida própria (trata-se de uma totalidade em permanente perigo de destotalização e sua própria coesão interna só se sustenta como possibilidade de dissolução, de negação). Em outros termos, “O imperativo é presença da liberdade do outro como transcendência interiorizada em minha própria liberdade.”¹⁹⁰⁹

Produzir-se como *pessoa* se dá a partir da relação do sujeito com os coletivos de seu entorno (instituições, construções, instrumentos, “infinitos culturais”, fetiches, temporalidade social, “espaço hodológico”), isto é, com um campo prático de liberdades orientadas e é nessa “produção sob condições dadas” que o existente vai, pouco a pouco, construindo sua proto-história, manifestando suas escolhas e o modo pelo qual ele se exterioriza no mundo, enfim, ele vai criando as condições de possibilidade de fazer o aprendizado de sua condição – é o homem mergulhado no meio de “produções e criações humanas” sustentando a (aparente) “substância dos coletivos” que pesam sobre ele.¹⁹¹⁰ A princípio, se a produção de uma subjetividade passa pelo movimento universal-singular, é preciso também compreender o *caráter* – deste sujeito inserido na vida em sociedade desde seu nascimento – em suas implicações com a dimensão do Outro.

Bem, para isso, parte-se do pressuposto de que o caráter é produzido pelos *vividos* de um sujeito na medida em que experiencia o que faz de sua contingência e pelo movimento de reconhecer (interiorizar) e transcender (exteriorizar a luz de um fim) sua facticidade (que tem como ponto de partida e motivação a realidade *antropomorfizada*). Mas esta produção do caráter pelos *vividos* de uma pessoa não se dá por meio de um ato reflexivo ou por uma descrição introspectiva de si mesmo (não é uma produção cognitiva), ao contrário, a consciência *existe seu caráter* por indistinção (não tematicamente e não teticamente seus *vividos*). Ora, a princípio, o caráter não é algo diretamente analisável pelo outro, ele apresenta-se como *consciência de si* por meio de condutas e reações coextensivas à universalidade do fenômeno humano (“mecanismos” do ódio, do amor, da paixão, das

¹⁹⁰⁹ CM, p. 199.

¹⁹¹⁰ Cf. QM, p. 56.

emoções, das lembranças, isto é, todas pertencentes à *psique* humana) e é pela mediação delas que uma singularidade se reconhece a si mesma.

O problema se dá quando a análise acerca do outro implica em assumir sobre ele um ponto de vista que é, necessariamente, exterior ao analisado e isso com a finalidade de extrair dele relações que sejam estáveis, permanentes, mensuráveis e descritíveis (caráter), portanto, observáveis empiricamente (objetivas e classificáveis): um *cogito* é ontologicamente inapreensível, enquanto *interioridade*, por outro *cogito*. Assim, é necessário um total distanciamento deste *outro* (analisável), o que implica em sua objetivação e também no distanciamento de sua mais profunda *experiência vivida* (posto que tenha sido cristalizado em *objeto* de reflexão).

Neste sentido, o caráter é um *para-outro* e isso na dimensão empiricamente observável a partir de sua própria corporeidade: condutas, ações, comportamentos, gestos, tiques, etc. Aqui reside uma das críticas sartrianas aos fisiologistas ao estabelecerem uma relação intrínseca do caráter com a estrutura do corpo, possibilitando, por sua vez, colocarem o biológico como, por exemplo, *causa* da irascibilidade, da irritabilidade ou de complexos psíquicos, o que forçaria a compreensão do caráter como uma entidade psíquica que estaria dotada de objetividade por uma subjetividade *passiva* diante dela (algo *habita* a consciência e o sujeito *sofre* o inevitável peso desta entidade psíquica). Todavia, é real que se observe e se reconheça a raiva, o medo, a tristeza ou a alegria (condutas classificáveis) pela exterioridade do outro, portanto, como um *dado* objetificado (Pedro é irascível), mas um dado transcendido pela inalienável (ontologicamente) transcendência do observado (Pedro é irascível porque seu corpo é indicador de sua irascibilidade – o caráter “identifica-se” com o corpo). Contudo, ainda é preciso aqui inserir a gratuidade e a irredutibilidade da *gratuidade do cogito* (temporalidade original).

Diante disto (deste *juízo de valor*, deste *juízo de valor*, deste *dado*), deve-se entender e resgatar o papel fundamental do observador na medida em que seu *olhar* sobre o *olhado* (fixado em *dado*) remete ao movimento de transcendência do *dado* à luz de *seus* projetos (o que se poderia perguntar, diante disto, seria “qual o ponto de partida teórico ou conceitual que *conduziria* o *olhar* deste observador?”). Por exemplo,

tratar-se-á de *temperamento* se encararmos este rubor como manifestação do *corpo-fundo* [forma significativa sobre o fundo de universo], ou seja, cindindo seus vínculos com a situação; se tentarmos compreender o rubor

a partir do cadáver, poderemos delinear um estudo fisiológico e medicinal; ao contrário, se o encaramos a partir da situação global, o rubor será a própria ira, ou então uma promessa de ira, ou melhor, uma ira em promessa, isto é, uma relação permanente com as coisas-utensílios, uma potencialidade.¹⁹¹¹

O problema fundamental, portanto, está em considerar o caráter do outro – justamente por ser dado à intuição como conjunto sintético – como algo facilmente descritível (já que ele é dado imediatamente à intuição) para o observador: apreender esta mesa não é o mesmo que apreender Pedro. Ora, o *outro* é uma singularidade irreduzível e enquanto tal possui estruturas singularizadas de emoção e afetividade – é necessária uma análise mais cuidadosa diante daquilo o que é apreendido (e aprendido) afetivamente (afecção) de imediato deste outro. Todavia, diante deste “cuidado”, Sartre não se impõe como um anarquista que negaria toda forma de conhecimento, ao contrário, sua lucidez o leva a afirmar que

será lícito também recorrer a conhecimentos gerais e discursivos (leis estabelecidas empírica ou estatisticamente acerca dos outros sujeitos) de modo a *interpretar* o que vemos. Mas, de qualquer forma, trata-se apenas de explicitar e organizar o conteúdo de nossa intuição primordial, com vistas à previsão e à ação.¹⁹¹²

O ponto de partida é este *outro* que se dá imediatamente, por inteiro, ao *olhar* do observador, de modo que este *olhar* encontrará em seu método de análise um modo de conhecer, compreender e apreciar o outro, sem que, no entanto, perca de vista (ou, ao menos, não deveria perder) o fundamento de sua análise: o caráter do outro é sua facticidade e se produz sob o fundo de sua contingência originária. Bem, havendo contingência originária, o outro terá de ser considerado ou apreendido a partir de sua liberdade e, sendo assim, não apenas compreendido como *livre*, mas como um existente que, pela mediação de seu corpo (da *consciência* que *existe seu corpo*) e do mundo, exterioriza-se livremente na realidade valorada, significada e qualificada, ou melhor, que se lança para fora de si a partir da liberdade como sua qualidade objetiva, pois a liberdade objetiva do outro é transcendência-transcendida – mas sem que se possa aliená-lo em uma

¹⁹¹¹ EN, p. 390.

¹⁹¹² EN, p. 390.

ἔξις qualquer, posto que, embora *seu* caráter seja um dado real (empiricamente observável), ele é “poder incondicionado de modificar as situações”.¹⁹¹³ É o observado que faz com que sua subjetividade se objetive em *dado* sob o pano de fundo de uma *situação*, é ele que faz com que elas existam, com que elas se organizem existencialmente:

subitamente os outros nos *veem*, saímos da indistinção original, eis que nos tornamos objetos. Ao mesmo tempo, *sentimo-nos olhados*, sentimo-nos enrubescer e empalidecer; eis que nos tornamos sujeitos.¹⁹¹⁴

Assim, toda apreensão do outro como algo estável e permanente resulta em uma compreensão limitada de sua subjetividade enquanto *movimento* e perpétua construção de si a partir de uma situação que também é *modificação*, movimento, transformação, temporalização objetiva (o para-si é constante tematização de seu passado, já que Ihe é impossível fundamentar-se em em-si pela instrumentalidade do mundo). Neste aspecto, se o corpo é sempre um *passado*, apreender o caráter do outro é captar um *dado* já transcendido (raiva, felicidade, tristeza, baixo estima, são promessas e transcendência). Dito isto, a impossibilidade de cristalização no plano ontológico é tão radical que se dá em dois aspectos: 1º) o caráter do outro se dá como facticidade sob o pano de fundo de uma contingência originária; 2º) apreende-se o caráter do outro como algo observável e acessível à intuição do observador (Pedro é inseguro e medroso), mas revelando-se como um *dado* para ser transcendido. Ora, emitir o juízo “Pedro é inseguro e medroso” já é um transcender a *insegurança* e o *medo* na medida em que são objetificados (o outro como *liberdade-objeto*) como um *dado* (qualificado, valorado e dotado de sentido): não se apreende a *subjetividade* de Pedro, mas transcende-se sua facticidade, sua transcendência, seu passado-presente-futuro. Pedro é, pelo julgamento do observador, livre-insegurança e livre-amedrontamento, pois ele sempre se traduzirá por um *dado* que é assimilado na medida em que se lança a ele para transcendê-lo, afinal, “Toda determinação [...] é transcendência, porque supõe recuo, tomada de um ponto de vista”¹⁹¹⁵ (o homem como o “ser das lonjuras”).

Na própria *ipseidade*, por exemplo, o homem está sempre separado daquilo o que ele é por toda a amplitude do *ser* que ele não é. Sendo assim, o corpo é sempre um “corpo-

¹⁹¹³ EN, p. 391.

¹⁹¹⁴ SG, p. 553.

que-indica-um-para-além-de-si-mesmo”¹⁹¹⁶, seja na dimensão do espaço (objetividade, mundo, situação, entorno) ou no tempo (liberdade-objeto). Mas, enfeitado pelo mundo e pelo próprio homem (relação mágica com o objeto e com o próprio homem¹⁹¹⁷) e como a corporeidade e a objetividade do outro são inseparáveis, o corpo-para-o-outro se dá como objeto mágico (caráter=corpo=ἔξις), como se o outro existisse sem (ou independente de) um entorno, como se ele fosse pura objetividade (como se fosse sua exterioridade ou uma *identidade e coincidência consigo*). No entanto, “A objetividade do outro é sua transcendência enquanto transcendida. O corpo é a facticidade desta transcendência.”¹⁹¹⁸

Mas, mesmo assim, o “caráter” pode ser compreendido (falaciosamente) como o conjunto *estável* (do qual a subjetividade pudesse emanar) das relações que o sujeito estabelece com os outros, com a realidade socialmente e historicamente estruturada e com a instrumentalidade do mundo: o processo da construção de si, necessariamente, é produzido sob a pressão dos projetos, das escolhas e das liberdades de outros indivíduos (de liberdades exteriores).¹⁹¹⁹ Em outras palavras, a produção de si se dá em e a partir dos sistemas, das técnicas de apreensão da realidade, dos instrumentos e dos aparelhos que estruturam o entorno que, por sua vez, são,

ao mesmo tempo, objetos reais que possuem bases materiais de existência e *processos* que perseguem – na sociedade e, frequentemente, contra ela – fins que já não são de ninguém, mas que, como objetivação alienante de fins realmente perseguidos, tornam-se unidade objetiva e totalizante dos *objetos coletivos*.¹⁹²⁰

Trata-se da vida em sociedade, isto é, de um contexto institucionalizado, normatizado e historicamente padronizado em que o *caráter* se faz *natureza*, ao mesmo tempo em que a consciência se lança no mundo “imediatamente consciente de si mesma, translúcida, livre por fatalidade, neste mundo humano e não-humano, onde ela se aliena por uma necessidade contingente e conserva a cada instante a liberdade de se retomar.”¹⁹²¹ Neste sentido, a ontologia (por este sujeito que se aliena na objetividade, na História, na

¹⁹¹⁵ EN, p. 52.

¹⁹¹⁶ EN, p. 391.

¹⁹¹⁷ Cf. EN, p. 433 ou TE, p. 64.

¹⁹¹⁸ EN, p. 391.

¹⁹¹⁹ Cf. CM, p. 13.

¹⁹²⁰ QM, p. 101.

¹⁹²¹ ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973, p. 238.

sociedade) dar-se-á como um convite à *conversão* diante desse sujeito (Ego, Eu, *caráter*) que “se relaciona dialeticamente” (ele não é um resultado natural ou mecânico) com o conjunto social onde está inserido.

Esta “*natureza*” transforma a subjetividade em objetividade, isto é, faz dos *vividos* de um sujeito uma espécie de “destino-natureza”, ou melhor, insere o existente no universo de um dever-ser na presença dos valores objetivados (ou *iluminados* por ele) que lhe são impostos *de fora* (imperativos). Ora, diante disto, a *conversão* se faz necessária na medida em que ela se manifesta como possibilidade do “reconhecimento de mim mesmo como Para-si ek-stático provocando o reconhecimento do espírito como totalidade destotalizada.”¹⁹²² Havendo objetividade, o sujeito compreende que suas ideias e seus atos são exteriorizados (passam ao objetivo) livremente e por eles não pode deixar de se responsabilizar (a objetividade é retomada em liberdade): é pela liberdade que se produz uma “pseudo-causalidade”.

Falar em *dever-ser*, por sua vez, é conscientizar-se de que valores e qualidades, significados e sentidos estruturam o mundo antropomorfizado, mas que jamais poderão ser considerados pertencentes ou imanentes a uma *ἔξις* natural do homem (ou que a estruturariam fora da História): jamais se poderá separar a consciência do mundo para se falar de uma vida psíquica fora desta relação. É na perpétua relação “sujeito-objeto” que o agente retoma o *objetivo* (o vivido exteriorizado) para interiorizá-lo (subjetivar o objetivo) por uma subjetividade que é – por suas próprias condições ontológicas – *criadora*. É aqui que se encontra a base e o fundamento do movimento histórico, isto é, das ideias que são interiorizadas (retomadas) pelas consciências livres e exteriorizadas como *coisa* (subjetivo-objetivado) no mundo e estruturando, por sua vez, a realidade. Relacionar-se com a *objetividade* é correr o risco de objetivar-se suprimindo (ainda que aparentemente) sua livre consciência e a liberdade do outro (conduta de má-fé).

Existir em sociedade, portanto, é estar a todo o momento na presença de ideias (pensamentos, ações, sentimentos, valores, qualidades, significados) que *orientam* o processo pelo qual o sujeito retoma seu passado e o ilumina em nome de um futuro (de um “não-ainda”) que também é condicionado. É o movimento de produzir-se em e na presença dos

fins vivos que correspondem ao próprio esforço de uma pessoa, de um grupo ou de uma classe e as finalidades impessoais, subprodutos de nossa atividade, que extraem dela sua unidade e acabam por se tornar o essencial, por impor seus esquemas e suas leis a todos os nossos empreendimentos.¹⁹²³

A ideia (conceito, abstração), em um primeiro momento, aparece como um *dado* (objeto, situação, limite), mas se torna projeto subjetivo (interiorização, subjetivação) livremente fundamentado. Assim, a ideia será negada ou reafirmada pela subjetividade (é o para-si na presença da *ideia* como um aspecto do em-si) e, do mesmo modo que o sujeito a caracteriza, ele é caracterizado por ela, ou ainda, ele a vivencia como *presença* – pelo recuo nadificador – diante desse *dado* (da ideia pensada e vivida por ele), mas que, enquanto objetividade (movimento de exteriorização), também será pensada e vivida pelos outros (retomada por outras consciências).

Mais uma vez, aqui se encontra o movimento histórico pelo qual a sociedade se estrutura coletivamente por meio de valores, normas, significados, sentidos e qualidades (realidade antropomorfizada). Deste modo, o indivíduo, inserido nesta dimensão da universalidade, encontrará aquilo o que *motiva* o modo pelo qual ele se engaja no mundo (singularidade), mas por uma produção e por uma exteriorização (objetivação) de si como o efeito (passividade, determinismo mecânico ou biológico) de causas anteriores (postura de má-fé). Todavia, “não existem *estados* afetivos, isto é, conteúdos inertes que seriam carregados pelo fluxo da consciência e às vezes se fixariam, ao acaso das contingências, sobre as representações.”¹⁹²⁴ Toda relação consciência-mundo, em consequência, desvela-se sob o pano de fundo da intencionalidade, de maneira que aquilo o que afeta o sujeito perceptivo (valores, sentimentos, emoções, o outro, mundo) representa a maneira pela qual ele se transcende rumo ao objeto intencionado (*intenção prática*). Nesse caso, as coisas, com suas propriedades e qualidades objetivas, aparecem como a estrutura do mundo, com sua potencialidade, sua resistência e sua utilidade: “transcender o mundo é precisamente não sobrevoá-lo, é engajar-se nele para dele emergir”.¹⁹²⁵ Dito de outro modo,

é preciso evitar entender que o mundo existe frente à consciência como

¹⁹²² CM, p. 17.

¹⁹²³ QM, p. 102.

¹⁹²⁴ I^{re}, p. 93.

¹⁹²⁵ EN, p. 366.

uma multiplicidade indefinida de relações recíprocas que a consciência sobrevoaria sem perspectiva e contemplaria sem ponto de vista.¹⁹²⁶

O objeto visado, por sua vez, é sustentado por sua inércia de indiferença (ele não *age* sobre a consciência) e encontra sua significação pelo homem (a ideia ou a significação não criam matéria e não produzem o seu próprio ser). É o sujeito, em relação com a coisa significada, que tematiza e unifica (motiva) suas condutas – o que Sartre chama de “síntese aberrante do espírito e da matéria”.¹⁹²⁷ Esta “síntese”, sob o pano de fundo da consciência reflexiva, produz um conhecimento que tende a se objetivar no mundo, isto é, a projetar o que é conhecido para poder pensá-lo e contemplá-lo.¹⁹²⁸ Trata-se, portanto, de um *movimento* da reflexão constituindo o objeto visado como um *dado* (qualificado, valorado, significado) sob o pano de fundo da totalidade do mundo. O problema é que, pela *reflexão impura*, o refletidor tende a fazer do refletido um estado ou qualidade *como uma estrutura a priori* e interna da vida psíquica, alienando-se diante do refletido – como se este possuísse uma realidade própria ou uma temporalidade e um devir independentes do *cogito*. Porém, não há estados na consciência, mas “uma organização de consciências instantâneas na unidade intencional de uma consciência”.¹⁹²⁹

Esta “unidade intencional” realiza-se por uma existência caracterizada como ser-no-meio-do-mundo e, conseqüentemente, pela mediação de um corpo que é um centro de referência sensível em relação com as coisas de seu entorno, isto é, com os objetos que a ele se desvelam, indicando atos a serem realizados (é o para-si e a liberdade orientada). As coisas do mundo (significadas, valoradas) engajam o sujeito em um futuro: “estou *na presença* de coisas que não passam de promessas, [...] o puro ‘ser-aí’ das coisas, [...] minha facticidade, meu corpo.”¹⁹³⁰ Mas esse mundo que se manifesta objetivamente articulado também traz a dimensão do conhecimento, produzido e projetado *no* mundo, fazendo com que o sujeito emita julgamentos, produza sentimentos, valores e qualifique o objeto percebido, gerando reações pelas quais ele se orienta (ou se relaciona) em relação à coisa visada – que, a princípio, surge à consciência irrefletida como sendo *determinações* do objeto. Embora este mundo objetivamente articulado remeta a uma pluralidade de sujeitos,

¹⁹²⁶ EN, p. 345.

¹⁹²⁷ CM, p. 562.

¹⁹²⁸ Cf. EN, p. 375.

¹⁹²⁹ I^{re}, p. 60.

¹⁹³⁰ EN, p. 361.

é preciso evitar o erro de conceber a existência de uma “coletividade de consciências” (de livres projetos) que possa representar uma “Ideia” (unificada, totalizada ou totalizadora) que una consubstancialmente uma pluralidade de homens (dissolução do concreto no abstrato) – projeto este sempre fracassado, pois a *ideia* (um em-si) existirá, inevitavelmente, pela presença de uma subjetividade (para-si) que jamais se identificará (se tornará um em-si-para-si) com o refletido.

Essa coletividade se fundamenta sempre como *relação* entre a consciência (translúcida) e a ideia (opaca) e, sendo assim, se há a constituição de uma “Universalidade”, ela se dá em exterioridade (do para si na presença do *dado*), de maneira que o indivíduo se produza (imagem e conhecimento de si) como se fosse, naturalmente, o reflexo desta exterioridade e como se pudesse se realizar em plenitude e totalidade totalizada a partir dela (ele é *possuído* pela ideia e converte-a em $\xi\zeta\iota\varsigma$) – aqui, o caráter não é mais algo produzido historicamente, ao contrário, o sujeito é (aparentemente) de tal modo *por natureza* e por condições *determinantes*. Mas toda coletividade é uma *totalidade destotalizada*, isto é, sempre *em aberto* pela possibilidade constante de um livre recuo, posto que, “enquanto contingência, o homem *está aí*, sem causa, nem razão. Enquanto projeto, cria a justificação de todo sistema parcial, mas, desse feito, não pode jamais justificar a si mesmo.”¹⁹³¹ O homem cria o sistema (técnicas) no qual a sociedade se estrutura, mas que, ao mesmo tempo, encontra-se (ontologicamente) fora de toda justificação que possa fundamentá-lo como pelo *Si* que projeta ser (projeto malogrado) – o mesmo ocorre para os grupos, que jamais lhe possibilitariam uma fundamentação segura e estável de si.

Como toda coletividade é uma totalidade em aberto, “o *grupo* não tem nunca, nem pode ter, o tipo de existência metafísica que se procura atribuir-lhe [uma sociedade de pescadores não é nem um pedregulho nem uma hiperconsciência]”¹⁹³², ou ainda, “o grupo não é uma realidade metafísica, mas certa relação prática dos homens com um objetivo entre si.”¹⁹³³ Em outras palavras, “o grupo não tem existência metafísica de uma forma ou de uma *Gestalt*, de uma consciência coletiva [ou de uma hiperconsciência]¹⁹³⁴ ou de uma

¹⁹³¹ CM, p. 22.

¹⁹³² QM, p. 55.

¹⁹³³ CRD, p. 427.

¹⁹³⁴ Cf. CRD, p. 507.

totalidade feita”.¹⁹³⁵ O “hiperorganismo é um sonho do idealismo”¹⁹³⁶, “ele seria um organismo produzindo-se a si mesmo segundo uma lei prática que exclui a contingência [unidade hiperorgânica]”.¹⁹³⁷ Todo grupo, assim sendo, remete a um conjunto de relações concretas estruturadas e a um universo de objetos coletivos (institucionalizados: burocracia, funções, organização financeira e administrativa) entre os indivíduos que o compõem, de modo que as reciprocidades sejam regularizadas produzindo, por sua vez, liberdades, atividades e ações orientadas (determinadas, condicionadas).

O processo da produção de si, nesse aspecto, tem como condição de possibilidade e ponto de partida as exigências de seu entorno, bem como – e, em vista disso – uma pluralidade de singularidades (de vividos concretos) relacionando-se entre si: os objetos humanizados apresentam suas estruturas e suas leis e, como consequência, um campo prático (social) remetendo a um “coletivo” que não existe apenas como “aparência”, mas, de fato. Portanto, “há coação objetiva nas relações concretas”¹⁹³⁸ a partir da “recorrência” dos objetos coletivos (antropomorfizados, percebidos e interiorizados-exteriorizados) que, revelando-se aos homens no nível da vida social, fazem da realidade circunscrita – e no seio da materialidade concreta – uma “totalidade destotalizada”.

Mas é necessário compreender o “ser-integrado-ao-grupo como uma integração prática e objetiva fundada sobre sua impossibilidade de se integrar *ontologicamente* a uma substância”¹⁹³⁹: “o grupo não tem e nem pode ter o estatuto ontológico que reclama em *sua praxis*”.¹⁹⁴⁰ Por consequência, “o grupo [...] é um produto do homem e não um dado da natureza [fracasso ontológico]”¹⁹⁴¹ e não pode haver, no acontecimento histórico (coletividades humanas), o desenvolvimento progressivo de uma ordem natural das coisas (lei do progresso) ou a sucessão causal de fatos (materialismo mecanicista, causalidade temporal, supressão do *cogito*, exteriorização de uma “Natureza Humana”: o Homem Virtuoso, o Homem Bondoso, o Homem Sábio): “há sempre o *acaso* no interior de cada evento histórico”¹⁹⁴², justamente porque “o acontecimento, na sua plena realidade concreta, é a unidade organizada de uma pluralidade de oposições que se superam

¹⁹³⁵ CRD, p. 500.

¹⁹³⁶ CRD, p. 532.

¹⁹³⁷ CRD, p. 533.

¹⁹³⁸ QM, p. 56.

¹⁹³⁹ CRD, p. 565.

¹⁹⁴⁰ CRD, p. 567.

¹⁹⁴¹ CRD, p. 638.

reciprocamente.”¹⁹⁴³

A História compõe-se por “homens gerais” e “homens meio”, pois *ser humano* é também representar uma espécie, é reconhecer a dimensão natural de seu ser biológico, é apreender-se sob o pano de fundo de uma “definição” de Homem (conceito, tese, discurso – formulados historicamente). Além do mais, ele é um ser de necessidades (nascer, morrer, alimentar-se), o que o leva a uma estruturação burocrática e técnica (massificação) da sociedade: “o homem geral, tornado fator histórico geral, reclama a *generalidade*, isto é, a ditadura igual para todos de um Estado abstrato e a liberdade e a igualdade na total intercambialidade.”¹⁹⁴⁴ Embora *biológico* e um *ser de necessidades*, sua existência *situada* (datada historicamente) o revela como um *ser histórico*.

Este “homem geral”, segundo Sartre, apreende-se como *meio* na medida em que “quer ser ‘como todo mundo’ para realizar por si mesmo a unidade do Espírito.”¹⁹⁴⁵ O “homem meio” é também “homem estatístico”, ele quer se somar à massa, dissolver-se no universal por um mundo que se faz *meio* para realizar a Totalidade de seu “si”, de modo que ele mesmo se apreenda como inessencial e, ao mesmo tempo, totalmente justificado (ele é meio para se atingir os fins previamente determinados). Daí a importância do existencialismo na medida em que ele

reage afirmando e especificidade do acontecimento histórico que ele se recusa a conceber como a absurda justaposição de um resíduo contingente [o vivido concreto, singular, como um *não-significante*] e de uma significação *a priori*.¹⁹⁴⁶

O “homem meio” se faz abstrato e se submete às leis abstratas que fundamentam o universo – ele interioriza as condutas e os valores padronizados e massificados. O mundo, neste aspecto, desvela-se pela “frequência” e “repetição” dos acontecimentos, onde o homem se orienta em seu entorno pela mediação da normatividade das condutas derivadas deste mundo universalizado. Contudo, como o grupo é sempre uma “totalidade destotalizada” (a realidade do prático-inerte *se faz praticamente*),

¹⁹⁴² CM, p. 33.

¹⁹⁴³ QM, p. 83.

¹⁹⁴⁴ CM p. 87.

¹⁹⁴⁵ CM, p. 25.

¹⁹⁴⁶ QM, p. 82.

o caráter imperativo apresentado pela ação coletiva aos olhos daquele que não se reuniu ao grupo é a única maneira pela qual a liberdade humana poderá manifestar-se como *outra* no campo prático-inerte da materialidade.¹⁹⁴⁷

A partir deste contexto, pode-se dizer que para Sartre o erro do Materialismo Dialético foi, mesmo pretendendo-se dialético, tornar-se idealista (um Materialismo Mecanicista). Mas o homem não pode ser considerado um simples reflexo da matéria e jamais poderá ser nela dissolvido (o homem real e concreto) em nome de um universal qualquer (abstração). O problema está em se instaurar uma noção cientificista de objetividade em que a subjetividade é desconsiderada, o que equivale defender um materialismo que expressa uma “teoria que nega radicalmente a liberdade do homem”¹⁹⁴⁸ – embora ela funcione como um instrumento de libertação na medida em que se apresenta como um modo de mobilizar e organizar forças revolucionárias. Neste aspecto, o materialismo acaba por expressar a situação concreta de uma classe social (por exemplo, da classe operária como classe oprimida), funcionando como uma esperança de libertação do oprimido.

Todavia, Sartre é claro ao negar este materialismo mecanicista que pretende instaurar *verdades* indubitáveis (como leis universais independentes da gratuidade e do acaso do fenômeno humano). O perigo é a defesa e a institucionalização de um pretensão “materialismo mítico” que fosse capaz de responder às exigências revolucionárias e políticas de um grupo, possibilitando descrever com segurança – portanto, *verdadeiramente* – a *Natureza* (representação mecanicista do Universo) e as relações humanas. Ora, o revolucionário está *em situação* e se define pela possibilidade de transcendê-la rumo a um futuro (sociedade sem classe) a partir da negação do presente (da situação de opressão, da luta de classes, da propriedade privada). E se a ideia, na vida em sociedade, se torna *coisa*, objetifica-se (cristaliza-se) no mundo e adere à matéria, é pela mediação da subjetividade. Como dito anteriormente, “toda teoria da História é histórica”¹⁹⁴⁹ e o evento histórico, por consequência, precisa ser baseado e interpretado (segundo as análises sartrianas)¹⁹⁵⁰ a partir da camada de indeterminação que compõe sua fluidez temporal, ou ainda, à luz da

¹⁹⁴⁷ CRD, p. 354.

¹⁹⁴⁸ S, III, p. 174.

¹⁹⁴⁹ CM, p. 27.

¹⁹⁵⁰ Cf. CM, p. 79.

inserção do *acaso* no processo histórico: eis a presença da contingência original possibilitando o movimento histórico.

As ideias, os conceitos e os discursos que transpassam o fato histórico tornaram-se “verdades” – com todo o cuidado deste termo – partilhadas, revelando, por sua vez, as *generalidades* que compõem o mundo (técnicas, ferramentas, utensílios, etc.). No caso, sem que se invalide a “contingência original” do agente histórico, há também a dimensão da *passividade* no processo de formação de um evento histórico, revelando o homem como um ser de necessidades (espécie) inserido em uma realidade institucionalizada que visa satisfazer tais necessidades: é o indivíduo inserido em uma tradição (instituições, interpretação dos fatos segundo modelos teóricos e práticos). Todavia, mantém-se a afirmação de que o evento histórico é composto pela dimensão *criativa* do homem, isto é, como um ser de *praxis* que, perpetuamente, retoma o dado e o reinventa – é a liberdade do agente histórico.

Diante destas afirmações, é necessário considerar os fatores sócio-materiais na constituição da subjetividade sem que se recorra a explicações de ordem causal. Do ponto de vista sartriano, não se explica o sujeito *mecanicamente*, visto que o homem não pode tornar-se um jogo de forças, de categorias ou funções: não se deve converter a consciência em um “resultado passivo de”. Fazer isso é, no mínimo, desumanizá-lo, é substituir a construção histórica de sua subjetividade pela multiplicidade impessoal de fenômenos externos ou conceber a vida psíquica fora da relação “consciência-mundo”. Neste sentido, dissolve-se o sujeito concreto pela abstração de categorias universais, eliminando sua singularidade concreta por uma forma impessoal qualquer. O problema aqui está em anular o vivido concreto (singular) pela abstração de um sujeito impessoal (por uma lei universal). Mas o *apreender* e o *compreender* o processo de constituição da subjetividade se dá por meio de esquemas referenciais (teorias, conceitos, valores, implicações ideológicas), de modo que ao *observar* e ao *compreender* uma singularidade (ou uma coletividade qualquer) empregam-se *saberes* que devem ser situados historicamente. E o que isso significa?

Que as categorias conceituais e os esquemas teóricos (e práticos) referenciais correspondem a estruturas de pensamento nascidas (e compreensíveis) dentro de determinadas condições históricas concretas – afinal, não se pode desconsiderar que “O ser

é irreduzível ao saber, mas o pensamento faz parte do ser.”¹⁹⁵¹ O problema é que

Na medida em que o homem se ‘coisifica’ (se transforma de ser humano em coisa porque se exteriorizam suas qualidades humanas, se esvazia, se empobrece, se transforma em outro); nessa medida os objetos se animizam, adquirem propriedades humanas e tornam-se dotados de um poder que escapa ao controle dos homens, porque estes já não reconhecem estas qualidades dos objetos como qualidades próprias inerentes ao ser humano e, inclusive, acabam submetidos a esta potência dos objetos como potências estranhas.¹⁹⁵²

O “mundo mágico” das *coisas* adquire papel preponderante: o mundo torna-se *essencial* diante dos homens apreendidos como *inessenciais*. Em contrapartida, deve-se aqui resgatar a ideia de que “na História vivida o julgamento é histórico”, o que insere o homem na dimensão de sua responsabilidade e engajamento na significação de todo evento histórico.

Ora, toda significação de um evento encontra-se sempre *em aberto* pela intransponível possibilidade da *negação* (imprevisibilidade, não-significação, ambiguidade do objeto histórico) que é inserida no mundo pela realidade humana: o homem não é o produto da emanção de Deus e nem de uma Consciência Universal (Substância, Ideia, Essência, Espírito, Ser-Interior-do-Grupo). “É, pois, a própria *ambiguidade* do acontecimento que lhe confere frequentemente sua eficácia histórica.”¹⁹⁵³ Consequentemente, tanto uma pluralidade de consciências quanto a exterioridade têm como fundamento o *acaso*, isto é, produzem-se historicamente e, como tais, em nenhum momento se realizam por uma existência que preceda a essência. Trata-se, portanto, da “unidade móvel e provisória” sustentada pela diversidade dos grupos (antagonismos) e não de estruturas imóveis que permitiriam uma racionalização da História por um Saber fora do devir histórico. No *plano ontológico*, os grupos “não têm ser-interior-de-grupo; seu estatuto é ter seu ser-fora-de-si (o único ser do grupo) na série da qual emanam e que os mantêm (ao mesmo tempo em que ela os marca, inclusive em sua liberdade).”¹⁹⁵⁴

Dito de outra forma, “É preciso ir mais longe e considerar em cada caso o papel do indivíduo no acontecimento histórico. Pois este papel não é definido de uma vez por todas: é

¹⁹⁵¹ SARTRE, Jean-Paul. In: *Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a Dialética*. Trad. De Luiz Serrano Pinto. RJ: Tempo Brasileiro, 1966, p. 27.

¹⁹⁵² BLEGER, José. *Psicoanálisis y dialéctica materialista: Estudios sobre la Estructura Del Psicoanálisis*. Buenos Aires: PAIDÓS, 1958, p. 144.

¹⁹⁵³ QM, p. 84.

¹⁹⁵⁴ CRD, p. 649.

a estrutura dos grupos considerados que o determina em cada circunstância.”¹⁹⁵⁵ É pelos *vivid*os concretos – portanto, do indivíduo em sociedade e na História – que o Homem faz a História e é feito por ela. O grupo existe, ele exerce seu poder e, por consequência, sua eficácia sobre as singularidades que o compõe (o indivíduo vive, de alguma maneira, a universalidade do grupo). Eis o ponto de partida para se compreender a relação universal-singular: a “ideia de que um homem – qualquer que seja – totaliza sua época na exata medida em que é totalizado por ela.”¹⁹⁵⁶

O homem, por conseguinte, “sofre” as pressões de uma sociedade criada, estruturada e constituída por relações inter-humanas concretas (tradição, gerações anteriores), ao mesmo tempo em que as cria e as institui, afinal, o homem não é um ser abstrato, fora do mundo – do mesmo modo que a estrutura psíquica humana (caráter, Ego) não se produz fora de uma situação ou de condições sociais previamente estabelecidas (instituições, sistema de valores, concepções, *verdades*, saberes). Vivencia-se o universal e a coletividade não pode existir sem a opacidade do vivido concreto (singular):

o próprio acontecimento, ainda que seja um aparelho coletivo, é mais ou menos marcado de signos individuais; as pessoas se refletem nele na medida mesma em que as condições da luta e as estruturas do grupo lhe permitiram personificar-se.¹⁹⁵⁷

O *Eu*, por exemplo, torna-se empiricamente observável pelo comportamento, pelas ações e condutas do sujeito na sociedade, isto é, por um Ego ou por uma Psique exteriorizada objetivamente no mundo, fazendo-se analisável e compreensível tanto para os outros quanto para o próprio sujeito agente: o *Eu* abstrato é objetivado (exteriorizado), convertendo-se em ser-para-outro (objeto-para-outro) e em ser-para-si (objeto-para-si). A existência se dá em e a partir de relações inter-humanas que, exteriorizadas, adquirem o aspecto de Instituição, de Estrutura social, de valores, normas, padrões de comportamento e conduta: eis o processo de construção histórica da vida em coletividade (cidade, nação, país, continente, povo). Os valores, as verdades, as ideologias, os mitos e as mistificações, que emanam das camadas sociais que compõem um entorno, permitem-nos apreender as contradições e a multiplicidade “de nossa espécie como produto de sua história, da

¹⁹⁵⁵ QM, p. 84.

¹⁹⁵⁶ IF, III [1972], p. 426.

¹⁹⁵⁷ QM, p. 84.

conjuntura presente e do futuro que ela prepara para si ‘sobre a base de circunstâncias anteriores’.”¹⁹⁵⁸

O problema é que estas relações inter-humanas adquirem a aparência de uma existência autônoma, isto é, independentes da vontade e da escolha dos indivíduos, de maneira que o sujeito (inessencial, passivo) se subordine ao mundo socialmente organizado (essencial). Ora, o “mundo social” deve ser compreendido como sendo a “unidade dos ‘aparelhos’ – essas monstruosas construções sem autor onde o homem se perde e que, sem cessar, lhe escapam [é a luta furiosa dos homens alienados, as *contrafinalidades*]”.¹⁹⁵⁹ O momento histórico e concreto manifesta-se como *destino* que, mediado pelas estruturas da sociedade, inevitavelmente orienta a temporalidade dos vividos concretos que as constituem (fazendo-se esquecer de que cada um viveu *sua* aventura historicamente). Do mesmo modo, é preciso entender que “sem homens vivos, não há história”¹⁹⁶⁰ e, conseqüentemente, “a necessidade, de fato, só pode ser apreendida através das construções humanas.”¹⁹⁶¹ É neste aspecto que “a interiorização da multiplicidade tem de ser refeita perpetuamente e se encontra perpetuamente em fracasso”.¹⁹⁶²

E não há como existir (ou se produzir) fora de uma tradição, de costumes, de preceitos morais, enfim, de uma realidade socialmente estruturada (opacidade a ser transcendida) e é por elas que o presente se organiza como tal e é a partir delas que um futuro é projetado: “os homens fazem a história sob a base de circunstâncias anteriores [a *historialização* como dialética da necessidade e da liberdade na *praxis* humana]”.¹⁹⁶³ Em outras palavras, trata-se de uma dialética na qual a liberdade e a necessidade formam uma só coisa: uma “*antiphysis* como reino do homem sobre a natureza e a anti-humanidade como reino da materialidade inorgânica sobre o homem”¹⁹⁶⁴ criando uma

antiphysis para construir o reino humano (ou seja, as livres relações dos homens entre si). É nesse nível e com base nos condicionamentos anteriores que os homens totalizam e totalizam-se para reorganizarem-se na unidade de uma *praxis*.¹⁹⁶⁵

¹⁹⁵⁸ IF, III [1972], p. 49.

¹⁹⁵⁹ QM, p. 102.

¹⁹⁶⁰ QM, p. 85.

¹⁹⁶¹ QM, p. 102.

¹⁹⁶² CRD, p. 534.

¹⁹⁶³ IF, III [1972], p. 429.

¹⁹⁶⁴ CRD, p. 377.

¹⁹⁶⁵ CRD, p. 377.

É o reino da necessidade e da liberdade na temporalidade histórica à luz de uma “dialética-natureza (como relação original de interioridade entre o organismo e seu meio)”¹⁹⁶⁶ e de uma “dialética-cultura como aparelho construído contra o reino do prático-inerte)”¹⁹⁶⁷, uma construção humana em que a História faz o homem na medida em que ela é feita por ele.

A Moral, por exemplo,

é o conjunto de atos pelo qual o homem decide para si e para o outro, em e pela História, da essência do homem. Ela [a moral] confere um sentido à tradição ao retomá-la no sentido do futuro. Mas ela não sacrifica o presente (felicidade) pelo futuro, que é por natureza hipotético porque está *por fazer*. Não haveria moral se o homem não estivesse em questão em seu ser, se a existência não precedesse a essência.¹⁹⁶⁸

O homem não nasce com ideias inatas ou com uma moral inata (não há um dever-ser universalmente *a priori*), elas são produzidas historicamente, em diferentes períodos do movimento histórico e se há sucessão ou repetição de fatos (tradição, costumes, hábitos, normas, padrões, uma língua – que acabam por condicionar a construção de si de um sujeito) é porque eles são retomados por subjetividades livres (vividos concretos) que, ontologicamente, são consciências separadas do *dado* pelo *nada* e que são *ativas* (sintetizam o evento) e *passivas* (“separadas por um nada”, uma “separação sofrida”¹⁹⁶⁹).

Em resumo, trata-se de afirmar que “o nada que separa uma consciência de outra introduz a passividade”¹⁹⁷⁰, ao mesmo tempo em que revela uma consciência que nunca será *inerte*. A estrutura da realidade é finita (“o próprio *evento histórico* é *finito*”¹⁹⁷¹), já que é fundamentada pelo fenômeno humano e ela é produzida por uma realidade humana eminentemente significante, portanto, por consciências ativas e, ainda que o indivíduo se faça (aparentemente) inerte – inessencial ou o resultado causal de uma força exterior ou interiormente determinante –, ele apreenderá a si mesmo, ao outro e ao mundo a partir de *seus* projetos, de *suas* escolhas à luz de um “não-ainda” (perpétua (re)produção ou retomada do *dado* que, por sua vez, é absolutamente contingente).

¹⁹⁶⁶ CRD, p. 376.

¹⁹⁶⁷ CRD, p. 376.

¹⁹⁶⁸ CM, p. 39.

¹⁹⁶⁹ Cf. CM, p. 40.

¹⁹⁷⁰ CM, p. 49.

¹⁹⁷¹ IF, III [1972], p. 434.

5. O “corpo psíquico” e o “corpo-praxis”

A insuperável relação “consciência-mundo”: a Ontologia se faz História

Inicia-se por este tópico uma reflexão sobre a inserção do sujeito em uma espécie de “naturalização dos vividos”, ou seja, em um campo existencial pelo qual ele se faz “agente histórico” no seio da “passividade de sua condição” (é o campo social a partir das estruturas de um “nós-sujeito” e da “negação-interna” do para-si): eis a existência como “ser-no-meio-do-mundo-na-presença-de-outras-liberdades”. Considerar-se-á, neste contexto, o “corpo” como condição necessária para que o “projeto existencial” se efetive como “realidade” no mundo (a “subjetividade objetivada” como “ideia-praxis”). Com isso, tratar-se-á de mostrar que a liberdade se descobre no *ato* e, por conseguinte, jamais dele se distingue – do mesmo modo que “perceber” o mundo remete a uma “intenção” que também não se separa do *ato* (é aqui que a “consciência emocionada” manifestar-se-á como *projeto*, como ato, posicionamento, ponto de vista, relação, intencionalidade) – afinal, o corpo, sendo “psíquico”, aponta para a insuperável relação “consciência-mundo”.

Eis o que se procurará aqui fundamentar: é pela “consciência que existe seu corpo” que a Ontologia se faz História. É neste contexto que o homem corre o risco de se alienar pela inserção de seu “corpo-praxis” no “espaço psíquico” da realidade antropomorfizada – ao mesmo tempo em que ela se desvela como *contingência* e *gratuidade* (é a “experiência do estranhamento” – ou “náusea”). Este estudo terá como pano de fundo a concepção de que todo fato humano é, por essência, *significativo* (da mesma maneira que a “emoção” e as chamadas “desordens do corpo”): como não há consciência isolada do mundo, toda emoção (e toda manifestação fisiológica) aponta para a apreensão de uma qualidade objetiva do objeto.

Há, na temática da constituição dos grupos, ontologicamente a separação das consciências (elas não são unificáveis), mas que, Historicamente, se fazem passíveis de uma “coincidência” (ou recorrência) de condutas que revelam o modo pelo qual elas se exteriorizam no mundo. Ocorrendo esta dimensão da inércia – posto que a exterioridade apresente uma padronização e a subjetividade seja geralmente compreendida por um Ego que subsiste como aparente permanência da unidade do psíquico (embora não exista

repouso para a atividade consciencial) –, há também uma atividade que é *encantada* (*enfeitada, mistificada, reificada*) pelo sujeito que se faz *passivo* e que se afeta a si mesmo por esta *passividade* (uma espécie de *naturalização* dos vividos)– mas que só se faz *passivo* ao se escolher e se reproduzir (atividade, exteriorização) constantemente como tal. Eis os dois lados de um mesmo processo: o *dado* ou o evento histórico se fazem *meio* pelo qual o sujeito se faz agente histórico (historialização ativa) e passividade (sofre o “peso” da exterioridade na *Natureza*). Ao fim e ao cabo, “o *Erlebnis* de cada consciência é situação a transcender pelo outro.”¹⁹⁷² Trata-se do movimento de retomar o dado como sendo um ato de transcendê-lo.

No movimento dialético da produção de si, do mundo e do outro (interiorização/exteriorização; interiorização da exterioridade/exteriorização da interioridade), o *vivido* de um sujeito é situação a ser a ser transcendida pelo outro, um movimento que se fundamenta pela contingência, pelo *acaso* que, por sua vez, orienta o processo dialético que produz a História e que engendra a sociedade historicamente estruturada (padronização dos vividos): “é a estatística (logo, contingência e abstração, a introdução do acaso) que decide a orientação dialética que faz a História, decretando que as consciências que ficam fora da média, são atrasadas, perdidas ou monstruosas.”¹⁹⁷³ Dentro deste contexto, no conjunto de gestos, condutas e ações (o *vivido* em exterioridade) de um sujeito A, por exemplo, ao relacionar-se com um sujeito B, observar-se-ia (na exterioridade, no mundo, no *fora*) uma falsa relação de *causalidade* entre A e B (como na relação de poder entre o senhor e o escravo ou do chefe e seu subordinado).

É assim que um sujeito C observa A e B como simples relação causal (uma aparente hierarquia natural e mecânica – padronizada, normatizada – entre um indivíduo ativo e outro passivo). Contudo, toda esta “causalidade” deve ser interpretada à luz da máxima sartriana de que “toda *retomada* é transcendência”.¹⁹⁷⁴ Ora, neste aspecto, só há *fato histórico* porque há *ação humana* (*praxis*, trabalho) entre indivíduos, coletividades e a mediação da matéria humanizada (“relação da generalidade generalizante que é o corpo com a generalidade sem memória da matéria”¹⁹⁷⁵). O indivíduo, à vista disso, se insere na coletividade através de seus gestos, condutas e ações, fazendo de si mesmo “grupo”

¹⁹⁷² CM, p. 43.

¹⁹⁷³ CM, p. 44.

¹⁹⁷⁴ CM, p. 44.

¹⁹⁷⁵ CM, p. 44.

(burguês, reacionário, defensor dos valores cristãos, homossexual, funcionário público, etc.). Ele se torna o mediador entre a ideia singularizada (ideologia interiorizada) e a universalidade das relações (exterioridade coesa, mas aparentemente estável, já que, a qualquer momento, o indivíduo pode captar-se como “negação-interna” do “nós-sujeito”), bem como o fundamento da universalidade da matéria (sócio-materialidade). Este

homem histórico [...] é [...] a expressão totalizante e totalizada de estruturas definidas em uma sociedade definida por seu modo de produção e pelas instituições que dela resultam e, simultaneamente, um evento irreversível que traz em si a marca de todos os eventos anteriores.¹⁹⁷⁶

Em suma, trata-se de “compreender [Razão dialética] o homem-evento enquanto ele se submete à história e, no mesmo movimento, a produz.”¹⁹⁷⁷

Em outros termos, este “nós-sujeito” é uma experiência realizada pelo “homem histórico”, em que o “para-si-para-outro” se desvela como “uma experiência psicológica realizada por um homem histórico, mergulhado em um universo trabalhado em uma sociedade de tipo econômico definido”.¹⁹⁷⁸ É neste campo existencial que se dá a experiência original do “para-outro” a partir de uma singularidade (da “consciência que existe seu corpo”) enquanto: 1) “uma consciência que se absorve no corpo enquanto que o corpo é necessidade”¹⁹⁷⁹, 2) existência coextensiva ao mundo¹⁹⁸⁰, 3) um “centro de referência sensível”¹⁹⁸¹ e 4) um obstáculo para si mesma (devendo ser transcendido para ser no mundo¹⁹⁸²), manifestando-se nas estruturas do campo social por um corpo que é contingência, escolha e vivido concreto, perpetuamente assumido e transcendido em direção aos *seus* projetos (o corpo como ponto de vista contingente sobre o mundo; finitude da liberdade; não há liberdade sem escolha)¹⁹⁸³.

Nessa perspectiva, existir é manifesta-se pela relação consciência-corpo (uma relação eminentemente existencial¹⁹⁸⁴) inserida na coletividade, sempre interiorizando-a para exteriorizá-la de uma determinada maneira: a existência é produzida como ser-no-meio-do-

¹⁹⁷⁶ IF, III [1972], p. 342.

¹⁹⁷⁷ IF, III [1972], p. 342.

¹⁹⁷⁸ EN, p. 470.

¹⁹⁷⁹ CM, p. 44.

¹⁹⁸⁰ Cf. EN, p. 358.

¹⁹⁸¹ EN, p. 365.

¹⁹⁸² Cf. EN, p. 366.

¹⁹⁸³ Cf. EN, p. 368.

mundo-na-presença-de-outras-liberdades. Com isso, “é preciso dar conta do homem, ao mesmo tempo, pela universalidade conceitual e pela opaca irreversibilidade de uma temporalização singular.”¹⁹⁸⁵ Coloca-se aqui, portanto, a necessidade de se considerar o ser-no-mundo também pela mediação de sua dimensão corpórea. O corpo enquanto *dado* é condição e possibilidade do sujeito agir e a imagem de si que ele produz de si e para si (conhecimento, ideia, conceito, abstração) somente se realiza pela ação (prática de si), já que não é suficiente pensar em um projeto de si para que este se converta em realidade no mundo ou que baste somente pensá-lo para modificar o mundo e o sujeito a si mesmo.

Em outros termos, é preciso a dimensão corpórea como condição necessária da ação para que haja uma continuidade entre a *ideia* (concepção de si; abstração) e a sua realização efetiva na realidade externa (prática de si; concretude), portanto, uma relação (*ideia-praxis*) que se dará sempre como possibilidade de transcendência, como possibilidade de *nadificação* – embora o *recoo nadificador* se dê no plano ontológico pela própria estrutura do para-si – pela mediação do corpo enquanto condição de ação no mundo: é a *praxis* se colocando como possibilidade de transcendência no plano do concreto, do vivido concreto, das relações concretas consigo, com o outro e com o mundo. “Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: tal é o *corpo*, tal ele é *para mim*.”¹⁹⁸⁶ O corpo é uma “estrutura permanente de meu ser e a condição permanente de possibilidade de minha consciência como consciência *do* mundo e como projeto transcendente em direção a meu futuro.”¹⁹⁸⁷

Nascer, conseqüentemente, é produzir-se sob o peso de um entorno que condiciona (liberdade orientada) o modo pelo qual os objetos se desvelam, inserindo o existente em um mundo que, a cada dia, se revelará como *auxílio* ou *obstáculo*, ao mesmo tempo em que “normatiza” a maneira pela qual ele vai se inserindo no grupo (raça, classe, sexualidade, nacionalidade, ideologias, estrutura psicológica, etc.). Mas

cada indivíduo comum, embora possa ser transformado, desqualificado, transferido, deslocado, segundo o objetivo comum por novas reorganizações, nunca poderá produzir-se em seus atos e em sua passividade ativa como puro e simples objeto do grupo.¹⁹⁸⁸

¹⁹⁸⁴ Cf. EN, p. 369.

¹⁹⁸⁵ IF, III [1972], p. 342.

¹⁹⁸⁶ EN, p. 367.

¹⁹⁸⁷ EN, p. 367.

¹⁹⁸⁸ CRD, p. 498.

E não poderia ser de outro modo, pois a liberdade (livre *praxis* individual) não se separa da *situação* – e não se trata aqui de uma liberdade de pensamento ou de intenção como se elas existissem apenas no plano da interioridade (de um *cogito* isolado do mundo), concebidas independentemente da exterioridade, da situação (uma virtude interior separada da ação) –, já que o modo pelo qual o fenômeno humano se desvela é como ser-no-mundo e, enquanto agente, como ser-no-meio-do-mundo produzindo a si mesmo sob a pressão de estruturas (forças) reais de seu entorno. “É a livre *praxis* que, desenrolando-se concretamente e adaptando-se às circunstâncias, produz sua própria inércia, suas próprias limitações e mantém no Ser essas determinações.”¹⁹⁸⁹ Não se trata, portanto, de reduzir o fenômeno humano a uma

liberdade *interior* que o homem poderia conservar em não importa qual situação. Esta liberdade interior é uma pura mistificação idealista: evita-se apresentá-la como a condição necessária do *ato*. Na verdade, é pura fruição de si própria.¹⁹⁹⁰

Sartre cita três exemplos que esclarecem muito bem o que se pretendeu mostrar aqui: “Seria infantil ou odioso dizer a uma perfuradora de botas ou à operária que coloca as agulhas no mostrador de velocidade dos automóveis *Ford* que conservam, no seio da ação em que estão engajadas, a liberdade interior de pensar”¹⁹⁹¹ – desconsiderando as “determinações” de sua existência concreta no seio das estruturas do campo social. No mesmo aspecto, ele faz as seguintes observações na CRD:

Em particular, não nos façam dizer que o homem é livre em todas as situações, como pretendiam os estoicos. Queremos dizer, exatamente, o contrário, a saber: os homens são todos escravos na medida em que sua experiência vital desenrola-se no campo prático-inerte e na expressa medida em que esse campo é condicionado, originalmente, pela escassez.¹⁹⁹²

Ou ainda:

¹⁹⁸⁹ CRD, p. 517.

¹⁹⁹⁰ S, III, p. 196.

¹⁹⁹¹ S, III, p. 198.

Que ninguém venha a concluir que somos livres nas cadeias. A liberdade é um desenvolvimento dialético completo; [...] ela se aliena, se atola ou se deixa roubar pelas armadilhas do Outro [mas o indivíduo pode e deve ter a capacidade de operar a síntese do campo prático].¹⁹⁹³

Com isso, Sartre quer evidenciar a existência, de fato, da submissão real do homem às estruturas do campo social, inserindo-o em uma perpétua luta contra essas “forças” que o esmaga e o oprime por todos os lados.

Ora, não se trata de pensar “que eu seja livre para me levantar ou sentar, entrar ou sair, fugir ou enfrentar o perigo, se entendemos por liberdade uma pura contingência caprichosa, ilegal, gratuita e incompreensível.”¹⁹⁹⁴ Do mesmo modo que “Não quero dizer, evidentemente, que, quando escolho entre um mil-folhas e um pastel de chocolate, eu escolho com angústia”¹⁹⁹⁵, pois “ser livre não significa apenas escolher-se”¹⁹⁹⁶ (como se fosse possível desconsiderar as “resistências” do mundo), ao contrário, “angústia” e “escolha” são compreensíveis quando inseridas na *tensão* Ontologia-História (liberdade-determinação, interioridade-exterioridade). Sendo assim, está longe de Sartre defender uma submissão passiva em que não haveria saída para o homem e nem mesmo uma liberdade fora do mundo humanizado, fora das condições iniciais determinantes do campo prático – é a partir da situação, por exemplo, que o indivíduo se sente seduzido por uma libertação concreta (ou pela negação da ordem – contingente – estabelecida).

Neste mundo estruturado (institucionalizado, padronizado), isto é, “Em nossas sociedades em que coexistem todos os tipos de conjuntos sociais, em que a liberdade só existe para ser alienada e em que as forças de massificação são exercidas de maneira constante”¹⁹⁹⁷, o sujeito (massificado) é *coisa*, ele vivencia a “opressão” em seus gestos, em sua carne, ele não se apreende como livre ou oprimido apenas por um exame reflexivo feito sobre si mesmo, pois a liberdade concreta (*praxis*, ação, engajamento) lhe surge como um convite para inserir sua livre *praxis* nas *malhas do determinismo* – ele é perpetuamente convidado a vencer as resistências do real.

Com esta “inserção”, na qual o existente se encontra continuamente convidado a

¹⁹⁹² CRD, p. 369.

¹⁹⁹³ CRD, p. 564.

¹⁹⁹⁴ EN, p. 498.

¹⁹⁹⁵ EH, p. 82.

¹⁹⁹⁶ EN, p. 498.

¹⁹⁹⁷ IF, II [1971], p. 822.

manifestá-la, é preciso ter como premissa a impossibilidade de se tratar o homem alienado e a própria alienação como *coisa* ou como abstração, fazendo do sujeito pura passividade (invalidando todas as premissas ontológicas do homem sartriano) ou considerando-a apenas um fenômeno da ordem das leis físicas que regem o universo material (fazendo da subjetividade um *inessencial*) – afinal, “a alienação pode modificar os *resultados* da ação, mas não sua realidade profunda”¹⁹⁹⁸ e a irreduzibilidade do vivido concreto não se dissolve na universalidade de conceitos. Mantém-se, com isso, a máxima sartriana de que todo ato humano atravessa o meio social, interioriza as determinações do entorno e as exterioriza (conserva-as superando-as) sobre a base de condições anteriores – só se transforma, modifica e reconfigura uma situação a partir de estruturas já dadas (o “já existente” é a matéria prima da ação).

Neste contexto, a relação entre homens jamais poderá se fundamentar sob o ponto de vista da *coisificação* do fator humano, isto é, uma “mistificação” da relação “consciência-mundo” visando instaurar o Reino do Determinismo, em que o homem se faria determinado pela própria determinação do mundo (o Reino dos Fins ou uma *Ordem* segura e imutável para a vida em sociedade). O ser humano, no caso, voltar-se-ia sobre si para considerar-se *coisa* livre e determinada (um em-si-para-si), livrando-se de uma liberdade que o engajaria no mundo sob o peso da total responsabilidade (seja ela individual ou coletiva) de suas ações sobre as estruturas das condições já produzidas pela coletividade (por uma geração anterior). Mas, como a “relação libertadora” (do “homem revolucionário”) remete à inserção do indivíduo com o universo das *coisas* (sejam elas concretas ou abstratas), é a *praxis* humana que fará a estrutura de base da sociedade.

Não se nega que o indivíduo nasça em uma sociedade absolutamente condicionante, ao contrário, ele se insere no mundo pela mediação das estruturas do seu entorno, de maneira que ele seja apreendido como um ser concreto cercado por *determinações* (valores, normas, conceitos, discursos, instituições, classe, família, trabalho). Mas é preciso compreender que esse “determinismo” não revela a liberdade como sendo uma lei abstrata da natureza, e sim sob o fundamento do projeto humano produzindo e iluminando, no seio da vivência dos fenômenos, certo “determinismo parcial.”¹⁹⁹⁹ Assim, só há liberdade pelo existente que se insere (ação, *praxis*, engajamento) nas “malhas do determinismo”, que

¹⁹⁹⁸ QM, p. 63.

¹⁹⁹⁹ Cf. S, III, p. 204.

“obedece” a natureza para poder comandá-la²⁰⁰⁰: “a liberdade só se descobre no ato, não se distingue do ato”.²⁰⁰¹

Este sujeito agente, portanto, existe como um *vivido* que é qualificado, valorado e significado, isto é, como apreensão singularizada do mundo a partir do próprio mundo. Ora, esse ser-no-meio-do-mundo se dá como possibilidade de transcendência (ou de transcender a unidade sintética de suas escolhas no mundo) que se possibilita pelo próprio *corpo* como condição de existência em uma realidade concreta e como condição de existência dessa própria realidade concreta (é a sócio-materialidade como resultado da ação humana) – realidade esta constantemente revisada pela posteridade e existindo como produção Histórica. Poder-se-ia dizer, por exemplo, que a finitude de Pedro (situado, datado, constituindo-se a partir de um “Nós”) é condição de sua liberdade:

minha finitude é condição de minha liberdade, pois não há liberdade sem escolha e, assim como o corpo condiciona a consciência como pura consciência do mundo, minha finitude torna a consciência possível até mesmo em sua própria liberdade.²⁰⁰²

Este “Nós”, por sua vez, aponta para a existência de uma exteriorização concreta das relações entre indivíduos, resultando em um mundo humanizado (institucionalizado, socializado, padronizado, qualificado, nomeado e valorado por relações objetivadas) que se dá como construção histórica (geração, tradição) e não como uma síntese de consciências constituindo uma universalidade totalizante – ao contrário, é um “Nós” no aspecto de uma totalidade-destotalizada. “Nós somente somos *nós* aos olhos dos outros, e é a partir do olhar dos outros que nós nos assumimos como *nós*.”²⁰⁰³

Este “nós-objeto” é, ontologicamente, impossível de se atingir – embora o mundo seja uma indicação à qual agrupamento (comunidade, classe, raça, nação, sexo) o indivíduo pertença. O problema é o sujeito se alienar por uma transcendência não individualizada, ou seja, quando ele se produz a si mesmo a partir de uma transcendência indiferenciada e ausente (uma transcendência alienante). O mundo é um indicador de *padrões* (condutas, gestos, comportamentos) a serem seguidos (fins que são postos por um “Nós”

²⁰⁰⁰ EN, p. 527.

²⁰⁰¹ S, III, p. 205.

²⁰⁰² EN, p. 368.

²⁰⁰³ EN, p. 463.

indiferenciado), pois o sujeito está na presença da dimensão sócio-material ou da matéria trabalhada (humanizada) que remete a imagem de sua transcendência (que orientam *seus possíveis*) como reprodução da transcendência indiferenciada e ausente (deste “Nós”).

Diante disto, é preciso resgatar a concepção de que os fins (os *possíveis*, ou ainda, sua liberdade orientada) indicados pelo “Nós” só se colocam diante do indivíduo enquanto ele for um *sujeito agente*, isto é, enquanto ele se produz no horizonte de suas ações: se há um “Nós” é porque a pessoa se faz *mediação* entre *seus* fins e os fins dos outros (o sujeito é aqui *motivado* pela apreensão objetivante do objeto transcendido – que é comum à uma pluralidade de indivíduos – e pela presença dos outros que compõem seu entorno). É claro que, por mais que se oriente por *seus* possíveis a partir dos *utensílios* socialmente instituídos e se exteriorize no mundo por uma *liberdade orientada*, o sujeito agente só pode experimentar a si mesmo a partir da coletividade na qual se encontra inserido (engajado) – o que equivale a uma experiência de si absolutamente singularizada (o ponto de partida é, inevitavelmente, a *sua subjetividade*). Ainda que se use o “Nós” como um recurso linguístico para indicar uma realidade que é coletivizada (*antropomorfizada*), não se pode perder de vista o objetivo de não se dissolver esta individualidade (singularidade real, concreta) na universalidade (abstrata, conceitual).

Na medida em que eu me realizo na solidão como transcendência qualquer [indiferenciada e ausente], tenho somente a experiência do ser-indiferenciado [...]; mas se esta transcendência indiferenciada projeta seus projetos quaisquer em ligação com outras transcendências experienciadas como presenças reais e igualmente absorvidas em projetos quaisquer idênticos aos meus projetos, então realizo meu projeto como um entre mil projetos projetados por uma mesma transcendência indiferenciada; tenho então a experiência de uma transcendência comum e dirigida rumo a um fim único, do qual não sou senão uma particularização efêmera; insiro-me na grande corrente humana.²⁰⁰⁴

Todavia, é preciso aqui resgatar a subjetividade como produção de si a partir de uma estrutura ontológica que se manifesta concretamente no mundo (exteriorização, historicização, historialização): “é preciso notar [...] que esta experiência é de ordem psicológica e não ontológica”²⁰⁰⁵: não há uma totalização *real* das consciências. Ora, sendo o corpo um centro sensível em permanente relação com o “fora”, fala-se aqui de uma

²⁰⁰⁴ EN, p. 464.

²⁰⁰⁵ EN, p. 465.

percepção sensível do mundo como algo constituído singularmente, como “consciência (do) mundo”, isto é, fala-se de uma intencionalidade que “separa” o existente (*presença*) da coisa intencionada: “O para-si, sozinho, é transcendente ao mundo, ele é o nada pelo qual *há coisas*”.²⁰⁰⁶ “Perceber” é dirigir-se para o mundo, é lançar-se rumo à exterioridade e, ao mesmo tempo – por negação interna –, negar-se como mundo. Para Sartre, esta “intenção” é radical por ser, desde sempre, *afecção*, ato puro, projeto e pura consciência de algo – no caso, a “consciência emocionada” segue o mesmo princípio.

Por exemplo, se sinto “dor de cabeça”, posso descobrir em mim uma afetividade intencional voltada para minha dor a fim de “sofrê-la”, aceitá-la resignado ou rejeitá-la, valorizá-la [qualificá-la, dotá-la de sentido e significado] (como justa, merecida, purificadora, humilhante, etc.) ou para dela escapar.²⁰⁰⁷

Do mesmo modo que no *Esquisse d’une théorie des émotions*, em *L’être et le néant* Sartre descreve as “emoções” como “projetos de emoção” ou “projetos afetivos” e não como “estados” psíquicos *na* consciência²⁰⁰⁸. A partir destas afirmações, o ódio, a alegria, a dor, por exemplo, existem como algo objetivo (estão lá, são emoções exteriorizadas concretamente: é o corpo expressando ódio, alegria, dor, medo, vergonha) e, ao mesmo tempo, transcendente – todavia, não a transcendência de um estado *na* consciência ou de um conteúdo qualquer que nela habitasse (“a consciência se transcende, mas *no vazio*”²⁰⁰⁹). Mas a existência concreta da emoção é algo empiricamente observável a partir do vivido concreto de um sujeito e ela não é, por consequência, um centro de indeterminação (ela existe e pode ser apreendida empiricamente).

Para se compreender o fenômeno da “emoção”, deve-se partir de duas experiências fundamentais do sujeito no mundo: “a consciência de” e a “responsabilidade da experiência de si” (nada pode ser *justificado* “de fora”):

eu tive fome, eu me irritei, eu sofri, eu fui feliz; em cada caso, aquilo o que constituía o núcleo de meu sentimento, era a consciência que dele tomava. E essa consciência hesitante, tão pouco certa de si, ela tinha a responsabilidade infinita de si mesma; é porque dela tomava consciência

²⁰⁰⁶ EN, p. 470.

²⁰⁰⁷ EN, p. 370.

²⁰⁰⁸ EN, p. 371.

²⁰⁰⁹ EN, p. 371.

que a fome, que o prazer existiam.²⁰¹⁰

Neste aspecto, a emoção *significada* não poderia representar um conteúdo *na* consciência (é uma impossibilidade ontológica), mas deveria ser compreendida como *imagem afetiva* (significações sem *matéria* e sem existência concreta²⁰¹¹) – trata-se sempre de um ponto de vista sobre o mundo. O corpo, embora seja um centro de referência sensível, não apreende por si mesmo o objeto e seu universo de significação (como se fosse possível conceber um corpo sem consciência apreendendo o objeto humanizado no mundo): é preciso pensá-lo como o ponto de partida (*percepção*) que produz um *dado* acerca da realidade observada, portanto, uma realidade interiorizada livremente sob o fundo-de-mundo. Ora, o movimento de perceber o objeto ou o ato de voltar-se sobre ele (fenômeno de atenção) sempre “comporta uma base motora (convergência, acomodação, retração do campo visual, etc.).”²⁰¹² É por esses movimentos (uma orientação do corpo) que o sujeito se direciona e se localiza em relação ao objeto para poder apreendê-lo.

A *imagem afetiva*, por sua vez, se dá no plano concreto na medida em que é temporalizada (interiorizada-exteriorizada) por uma subjetividade que a faz surgir no mundo enquanto relação (contingente) com o mundo. A dor ou a emoção não são objetos psíquicos (não estão *na* consciência e nem existem fora da relação “consciência-mundo”), mas são apreendidos pelo mundo (a cabeça que dói pela luz excessiva, a mão que dói pelo esforço constante da escrita, a alegria proporcionada pelo livro que chega, a sudorese pelo nervosismo diante da pessoa amada que se aproxima, etc.): “meu corpo não cessa de ser indicado pelo mundo como o ponto de vista sobre a totalidade mundana, mas é o mundo como fundo que o indica.”²⁰¹³

Como o corpo é psíquico²⁰¹⁴ (“a consciência vive o mundo de forma corporal”²⁰¹⁵), na relação consciência-mundo (e um mundo que remete a um “Nós”), o objeto é apreendido pelo “movimento” (temporalização, intencionalidade, “lançar-se à”) da consciência enquanto “movimento dos olhos”: “é impossível que eu distinga o movimento de meus olhos da progressão sintética de minhas consciências sem recorrer ao ponto de vista do

²⁰¹⁰ Baudelaire, p. 158.

²⁰¹¹ EN, p. 371.

²⁰¹² I^{re}, p. 64.

²⁰¹³ EN, p. 374.

²⁰¹⁴ EN, p. 345.

²⁰¹⁵ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 357.

outro.”²⁰¹⁶ Uma emoção, uma dor, conseqüentemente, seriam, como o próprio Sartre afirma em *L'être et le néant*²⁰¹⁷, indicadas pelos objetos do mundo (o ódio por Pedro; o medo do quarto escuro; a felicidade pelo presente recebido; a dor de cabeça pelo concurso fatigante, etc.). Entretanto, a dor para Sartre é totalmente desprovida de intencionalidade, uma vez que ela é um dado que traz alguma informação sobre si mesma (é a cabeça que dói e não o estômago). A dor é, afinal de contas, a cabeça enquanto a consciência “a existe” – Sartre usa o verbo “existir” como transitivo: “a consciência *existe seu corpo*”.²⁰¹⁸ A dor não é considerada por um ponto de vista reflexivo (ela, para existir, não necessita de um ato reflexivo ou cognitivo), mas é nomeada como “dor-cabeça” por todas as condições que a causou (tempo excessivo escrevendo, má alimentação, stress) e a cognição entra como uma forma de especificar e distinguir uma dor dentre outras formas possíveis de dor à luz da interação “corpo-vicissitudes da vida”.

A “emoção”, assim sendo, é um modo pelo qual o sujeito conhece seu corpo sob o fundamento da relação corpo-mundo (vivência): é por ela (consciência-mundo enquanto um todo sintético) que a emoção se desvela (inclusive como “corpo perturbado”).²⁰¹⁹ É, em suma, o indivíduo, na dimensão do ser-no-mundo, existindo como *relação* com o conjunto concreto de coisas-utensílio que compõem sua situação concreta (que é facticidade e contingência). Seu *vivido concreto*, enquanto uma *consciência que existe seu corpo*, tem a corporalidade como um *dado*, em que o corpo se coloca como o centro de referência de uma situação que se organiza em torno desse sujeito (não se pode conceber um homem fora de uma situação, inclusive do corpo como situação). Sendo assim, falar em *situação* ou em *mundo* é revelar a dimensão de um “Nós” em que o corpo do outro também será reconhecido (o corpo do outro também é um centro de referência) como produtor de significações: “o corpo do outro é *significante*”.²⁰²⁰

Ora, o sujeito conhece seu corpo pelo mundo que o cerca, por uma *passividade* (nascer é estar mergulhado em um entorno já estruturado por outras gerações) que se faz *atividade* (ele não pode deixar de fazer escolhas – reagir – diante desta estruturação). Mas, dentro da perspectiva sartriana do *vivido concreto* (dessa *consciência que existe seu corpo*

²⁰¹⁶ EN, p. 372.

²⁰¹⁷ EN, p. 372.

²⁰¹⁸ EN, p. 369.

²⁰¹⁹ Cf. ETE, p. 59.

²⁰²⁰ EN, p. 384.

no mundo), é preciso evitar o erro de se estabelecer uma relação dualista corpo-alma ou corpo-consciência como se fossem duas substâncias coexistentes (*res cogitans, res extensa*).²⁰²¹ Em primeiro lugar, o corpo não se reduz a um *dado* impotente diante da matéria em bruto ou da dimensão sócio-material – como se a liberdade não fosse nada mais do que uma ideia abstrata – e, em segundo lugar, é impossível conceber a subjetividade por um *cogito* sem a dimensão corpórea (suprimir um *corpo* é o mesmo que eliminar uma subjetividade na dimensão do ser-no-mundo e das “verdades” objetivas – das relações concretas consigo, com o outro e com a realidade).

Quando Sartre diz que “o corpo é psíquico” e “a consciência existe seu corpo”, deve-se, diante disto, ao menos resgatar a importância da dimensão corpórea para que melhor se compreenda a temática do “homem como liberdade”. A liberdade, por sua vez, se insere na dimensão da História pela corporeidade, já que é pelo corpo que toda criação concreta (trabalho, ação, *praxis*) se realiza, ou seja, já que é pelo corpo que toda exteriorização concreta no mundo se efetiva. Se o homem não é nada além do que faz a si mesmo²⁰²² (e somente pode fazê-lo a partir de uma situação-no-mundo-entre-outras-consciências) e se existimos um para o outro como *corpo*²⁰²³, é por ele que toda estrutura ontológica do para-si exterioriza-se livremente na realidade (temporalidade objetiva, produção histórica): é pela *consciência* que *existe seu corpo* que a ontologia se faz História. Este corpo (Pedro, Maria, José, Inez, Roquentin, Flaubert, Baudelaire, etc.) *é existido* enquanto contingência total da consciência, ele é a totalidade indicativa do mundo como *fundo* (o ato implica na existência do mundo como um fundo necessário) e aponta para a totalidade de um vivido concreto, isto é, para uma imagem afetiva em conexão com a apreensão objetiva do mundo. “Ter um corpo é estar em perigo no mundo para mudá-lo”²⁰²⁴ – afinal, é pelo homem que o mundo se faz *risco, auxílio, obstáculo* ou *essencial* (relação mágica), em outras palavras, é necessário afirmar que “o mundo é humano [e] a profundidade vem ao mundo pelo homem.”²⁰²⁵

Na relação *mágica* com o mundo, o sujeito (pelo ato reflexivo) tende a apreender, por exemplo, as emoções (ou a dor) como objetos psíquicos (*res cogitans*), como se fossem conteúdos (ou estados) *na* consciência que, por sua vez, teriam força e vida próprias (ou

²⁰²¹ CM, p. 328.

²⁰²² EH, p. 30.

²⁰²³ S, X, p. 142.

²⁰²⁴ CM, p. 328.

²⁰²⁵ QM, p. 92.

uma temporalidade própria, isto é, não seriam nem a temporalidade objetiva – do mundo exterior – e nem a temporalidade da consciência – fluxo contínuo, duração). Considerar-se-ia, portanto, o *tempo psíquico* como uma temporalidade distinta do fluxo contínuo da consciência (os *estados psíquicos* seriam fixos e opacos diante do movimento contínuo da consciência translúcida) – mas a consciência não é nem passividade e nem opacidade. Por exemplo²⁰²⁶, para a consciência irrefletida, a dor e a emoção *eram* o corpo, mas a qualificação, a significação e a valoração de ambos surgem quando, pela intervenção do para-outro, o corpo é tematicamente dado à consciência – claro que, pela relação mágica com o mundo, aparecem como *ἔξις* ou como estrutura da vida psíquica separada da realidade externa (ou dela independente).

A emoção e a dor são singularidades (vivenciadas) na dimensão de um “meu” na medida em que o sujeito (consciência emocionada ou consciência dolorosa) lhes confere “conteúdos” (como se ele pudesse, pela mediação da dor ou da emoção, fundamentar-se em um em-si-para-si): o corpo tornar-se-ia um correlativo noemático de uma consciência reflexiva ou corpo psíquico.²⁰²⁷ Esta *consciência dolorosa* ou *emocionada*, antes de ser cognitiva (conhecida), é *afetividade* (emoção e dor como objetos afetivos), qualificados por um sujeito que se volta sobre eles para apreendê-los como tais. Neste ponto, o sujeito *sofre* a dor e a emoção e o corpo se desvela por este *sofrido* (do mesmo modo que a consciência os “sofre”). É Pedro que *sofre* (a emoção ou a dor como um em-si), é a *sua* “passividade” (contingente) convertendo-se em “estados psíquicos”, é o corpo de Pedro que assim se assume no plano da existência, é ele – enquanto consciência – que se lança ao ódio, ao medo, ao ciúme para assumi-los (corporalmente e concretamente) como tais: “o corpo psíquico é *sofrido* como contingência [por exemplo,] do ódio ou do amor, dos atos e das qualidades”.²⁰²⁸

Esta *contingência*, pela própria reflexão – ligação mágica²⁰²⁹, conduta mágica ou espontaneidade mágica²⁰³⁰ –, é projetada no em-si. Todavia, é preciso observar que o objeto psíquico (qualificado, valorado, significado), apesar de sua coesão mágica com a consciência (consciência dolorosa, consciência emocionada), exterioriza-se e, enquanto tal, coloca-se

²⁰²⁶ Cf. EN, p. 376.

²⁰²⁷ Cf. EN, p. 377.

²⁰²⁸ EN, p. 377.

²⁰²⁹ Cf. EN, p. 353.

²⁰³⁰ Cf. EN, p. 375.

como possibilidade de romper com esta “relação mágica” ou “coesão mágica do psíquico”. O *corpo psíquico* “é a totalidade das relações significantes com o mundo”²⁰³¹, mas sem que se possa estabelecer uma definição *essencial* última ou *a priori* do que ele seja, ao contrário, ele se define pelas relações que estabelece com as coisas ao seu redor. Ora, neste aspecto, a própria base do movimento histórico é a contingência, pois não há como assegurar uma racionalidade universal que conduza as relações humanas por meio de “Verdades Universais” eternas, imutáveis e a-históricas, já que o próprio corpo (centro de referência sensível) mostra que o ponto de vista de um sujeito A sobre B tem como fundamento a facticidade, a gratuidade, a contingência, o acaso e a ignorância (não há produção histórica fora da História e nem a produção de uma situação fora da situação). *Consciência e mundo* dão-se, em um só golpe, no seio da gratuidade, da intencionalidade e da temporalidade original (o *cogito* como o ponto de partida).

Ora, para Sartre, ter consciência é “ter consciência de alguma coisa”, de modo que mundo e corpo estejam sempre presentes (diferentemente) à consciência²⁰³² – a *ideia* (abstração), por exemplo, não existe sem o corpo (matéria). Quando um sujeito conversa com alguém pela mediação de palavras e frases, há a elaboração de um diálogo que é possível pela musculatura da boca, pelas cordas vocais, pelo movimento do diafragma, etc., mas a *ideia* que o fundamenta não se produz *na* boca, isto é, ela é expressa por palavras e pela linguagem, mas não foram *criadas* e elaboradas pela estrutura corporal (matéria). A palavra, a princípio, é motora (cordas vocais, anatomia da boca) e a linguagem ensina algo por sua exterioridade:

é muitas vezes falando de nosso pensamento que tomamos conhecimento dele: a linguagem prolonga-o, arremata-o, dá-lhe precisão; o que era uma vaga ‘consciência de esfera’, um saber mais ou menos indeterminado, toma a forma de uma proposição clara e nítida ao passar para as palavras, de maneira que a cada momento nossa linguagem – seja exterior, seja interior – torna nosso pensamento mais definido; ela *nos ensina* alguma coisa.²⁰³³

A palavra (expressa por movimentos mecânicos da anatomia corporal) aparece como o representante de uma qualidade da coisa, mas ela não se soma do exterior à consciência (imaginante) e aos objetos. Produzida pela consciência, a imagem mental “cadeira” não está

²⁰³¹ EN, p. 385.

²⁰³² Cf. EN, p. 374.

localizada no espaço, na extensão, ali, entre a mesa e aquela janela, pois, “por natureza, [a imagem] dá-se como desprovida de localização no espaço real.”²⁰³⁴ Poder-se-ia, deste modo, perguntar: “O que ligaria o signo ao objeto significado?” ou, dito de outra forma, a palavra “cadeira” ao “objeto cadeira” (um objeto não somente físico, mas social)?

Para Sartre²⁰³⁵, a convenção e o hábito motivariam certa atitude da consciência, pois a palavra, por si só, não evoca o objeto – do mesmo modo que uma consciência não é causa de outra consciência, mas ela a motiva.²⁰³⁶ A coisa observada é opaca, posicionada na exterioridade e determinada por relações entre coisas por sua própria espessura (“perceber uma coisa é colocá-la em seu lugar no meio de outras coisas”²⁰³⁷): ela tem uma dada qualidade, esta ou aquela característica (quente, frio, áspero, rugoso, liso, curto, longo, cor, espessura, distância, etc.). Há, portanto, toda uma estrutura relacional com o objeto, um esforço para determinar a coisa como algo valorado, nomeado, qualificado e significado. A linguagem pode, neste aspecto, dar-se como um modo pelo qual o sujeito expressa sua subjetividade. Todavia, condenado a produzir-se sempre através de um universo de sistemas previamente determinados (como no caso da linguagem) e procurando superar suas determinações (e alienações), o homem sempre corre o risco de afogar-se “em palavras alienadas, [por] uma tomada de consciência que se acha desviada por seus próprios instrumentos [...] que a cultura transforma em *Weltanschauung* particular.”²⁰³⁸

Nesse aspecto, a “consciência que existe seu corpo” (ou “corpo-*praxis*), em e a partir desta “*Weltanschauung* particular”, determina um “espaço psíquico”²⁰³⁹ que, por sua vez, não é o espaço objetivo, geograficamente descritível e mensurável – embora seja uma característica real da *psique*. Diante desta concepção de um “corpo-psíquico”, é necessário evitar qualquer explicação que possa levar à ideia de uma *psique* unida ao corpo segundo as duas substâncias propostas por Descartes: uma *res extensa* e uma *res cogitans*. Para o autor,

o corpo [organização melódica da psique] é sua substância e sua perpétua condição de possibilidade. É o corpo que aparece logo que *designamos* o psíquico; é o corpo que se acha na base do mecanismo e do quimismo

²⁰³³ *I*^{re}, p. 112.

²⁰³⁴ *I*^{re}, p. 115.

²⁰³⁵ Cf. *I*^{re}, p. 36.

²⁰³⁶ Cf. *I*^{re}, p. 41.

²⁰³⁷ *I*^{re}, p. 56.

²⁰³⁸ QM, p. 76.

²⁰³⁹ Termo utilizado por Sartre em EN, p. 378.

metafóricos a que recorreremos para classificar e explicar os acontecimentos da psique; é o corpo que visamos e informamos nas imagens (consciências imaginantes) que produzimos a fim de visar e presentificar sentimentos ausentes; é o corpo, enfim, que motiva e, em certa medida, justifica teorias psicológicas como aquela do inconsciente e problemas como aquele da conservação das lembranças.²⁰⁴⁰

O corpo *determina* um “espaço psíquico” e a “consciência não cessa ‘de ter’ um corpo”²⁰⁴¹, mas o homem (o para-si por sua própria condição ontológica) jamais deixa de projetar-se para além do *dado* (espaço psíquico, coesão mágica do psíquico, contingência qualificada) e, como “consciência que existe seu corpo”, não pode renunciar a “ter” um corpo. Há, antes de qualquer qualificação, valoração ou doação de sentido e significado, uma apreensão não-posicional de uma contingência pura (do não-qualificado) e, conseqüentemente, uma pura apreensão de si como existência de fato (o que Sartre chama de “afetividade cenestésica”²⁰⁴²).

Sendo assim, a dor e a emoção são formas pelas quais a contingência se faz existir (elas são *existidas* pela consciência) – em outras palavras, observáveis empiricamente como corporeidade. Há aqui, portanto, duas dimensões possíveis pelas quais a existência se manifesta: pela *contingência pura* e pela *contingência qualificada* – eis, neste aspecto, a possibilidade do para-si vivenciar um *estranhamento* diante do *dado* ou do *qualificado*. Ora, não foi este *estranhamento* diante do mundo (ou mesmo do corpo) qualificado e nomeado a experiência de Roquentin?

Na parede há um buraco branco, o espelho. É uma armadilha. Sei que vou cair nela. Aí está. A coisa cinzenta acaba de aparecer no espelho. Aproximo-me e olho para ele; já não posso ir-me. É o reflexo de meu rosto. Muitas vezes, nesses dias perdidos, fico a contemplá-lo. Não entendo nada desse rosto. Os dos outros têm um sentido. O meu não. Sequer posso decidir se é bonito ou feio. [...] No fundo, até me choca que se possam atribuir a ele qualidades desse gênero, como se chamassem de bonito ou feio um pedaço de pedra ou um bloco de rocha.²⁰⁴³

Para Roquentin, “As pessoas que vivem em sociedade aprenderam a se ver nos espelhos tal

²⁰⁴⁰ EN, p. 378.

²⁰⁴¹ EN, p. 378.

²⁰⁴² EN, p. 378.

²⁰⁴³ A náusea, p. 34.

como seus amigos as veem”²⁰⁴⁴ (poder-se-ia dizer, se veem por uma espécie de “relação mágica” com a imagem de si refletida de cada observador) e o mundo que o rodeia está lá, cercado-o por todos os lados e não há por onde fugir, há uma realidade que é humanizada e que “pesa” sobre o observador (“Essa coisa na qual estou sentado, na qual apoiava minha mão, chama-se um banco”²⁰⁴⁵).

Existir, portanto, é encontrar-se inserido e comprometido em um mundo “determinado” onde a palavra (banco, rosto, raiz) “se recusa a ir pousar na coisa”²⁰⁴⁶ é, enfim, uma sensação de estranhamento desse mundo normatizado e nomeado por gerações anteriores, um mundo (corpo, dado) que agora se manifesta como utensílio ou resistência (contingência qualificada), ao mesmo tempo em que provoca um mal-estar, uma espécie de esvaziamento da realidade humanizada, como se as coisas estivessem apenas *presentes* (contingência pura): “O mar é verde, aquele ponto branco lá no alto é uma gaivota [...]; comumente a existência se esconde, [...] tinha a cabeça vazia ou apenas uma palavra na cabeça, a palavra ‘Ser’”²⁰⁴⁷. A vida é contingência²⁰⁴⁸ e gratuidade²⁰⁴⁹, ainda que a existência se dê como busca de plenitude e estabilidade: “Esta apreensão perpétua por meu para-si de um gosto *insozzo* e sem distância que me acompanha até em meus esforços para livrar-me dele e que é *meu* gosto, é o que descrevemos em outro lugar com o nome de *Náusea*.”²⁰⁵⁰

Neste sentido, a *náusea* também revela o corpo à consciência (“fui acometido pela Náusea [...]; via as cores girando eternamente em torno de mim, sentia vontade de vomitar”²⁰⁵¹), uma “náusea discreta e insuperável”²⁰⁵² e por mais que o sujeito se aventure em eliminá-la, seja no plano ontológico pelo desejo de fundamentar-se em em-si, seja no plano da História ao historializar-se em situação (pelas estruturas e técnicas de apropriação de um mundo humanizado e visando tornar-se o *Si* que projeta ser) ou ainda pela apreensão mágica de uma consciência emocionada ou de uma consciência dolorosa, todas estas “condutas de fuga” só poderão existir por uma *consciência* (translúcida, espontânea, intencional, nadificadora) que manifesta a facticidade e a contingência da dor e da emoção.

²⁰⁴⁴ A náusea, p. 37.

²⁰⁴⁵ A náusea, p. 185.

²⁰⁴⁶ A náusea, p.185.

²⁰⁴⁷ A náusea, p. 188.

²⁰⁴⁸ A náusea, p. 193.

²⁰⁴⁹ A náusea, p. 194.

²⁰⁵⁰ EN, p. 378.

²⁰⁵¹ A náusea, p.38.

²⁰⁵² EN, p. 378.

Por exemplo, o “corpo emocionado” (manifestação objetiva da consciência emocionada) não pode indicar uma afecção oculta (vivida por um psiquismo fora da relação “consciência-mundo”) que se traduziria em objeto de análise *fora* das condutas – já que as indicações empiricamente observáveis de um “corpo emocionado” (sudorese, rubor da face, tremor, lágrimas, franzir da testa) não apenas expressariam uma emoção, mas *seriam* a própria emoção.

Em si mesmo, poder-se-ia dizer, o “franzir da testa” não encontraria significação na materialidade da situação (ele não existe sem a consciência e nada significa por si mesmo), pois o que se apreende é um “franzir a testa” de um *sujeito* (*consciência que existe seu corpo*) a partir de uma determinada situação no mundo. Ora, uma “expressão facial”, um “fechar o punho” ou o “arregalar os olhos” são atos significantes de uma subjetividade (vivido concreto) que é movimento de temporalização, tematização de um passado à luz de um futuro (“não-ainda”) e produção de si em ligação com os *possíveis*, portanto, são atos significantes que somente poderão ser compreendidos por uma presença concreta no mundo enquanto “corpo em situação”: o “corpo emocionado” é raiva, é medo, é alegria (emoções que remetem a *ações* no mundo e a partir dele – insultar, correr, sorrir – por atitudes significantes do corpo). Eis a afirmação de Sartre: “o ‘objeto psíquico’ está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais.”²⁰⁵³ É, portanto, sob o pano de fundo do homem como desejo de plenitude (fracassado) e *falta*, como liberdade e responsabilidade e como angústia e *náusea* (esta, em um sentido *existencial* e não meramente fisiológico), que toda a forma de consciência se manifestará: é a pessoa em sua concretude e produção histórica de si e do mundo (o objeto como *analogon* afetivo).

Como não há fato humano sem significação (“para o fenomenólogo, todo fato humano é por essência significativo”²⁰⁵⁴), deve-se analisar a emoção (significante) enquanto um fenômeno da consciência, como um acontecimento objetivamente observável. Mas, se os fenômenos fisiológicos, que apontam para uma determinada emoção, forem tomados em si mesmos, ou seja, isoladamente, eles perdem sua natureza relacional. Para que tal erro não ocorra, deve-se estabelecer uma relação entre a “consciência emocionada” e a “significação das condutas”, já que “a emoção significa *à sua maneira* o todo da consciência

²⁰⁵³ EN, p. 387.

²⁰⁵⁴ ETE, p. 16.

ou, se nos colocarmos no plano existencial, da realidade humana.”²⁰⁵⁵ Mas, ainda é preciso refletir na relação que se poderia estabelecer entre as *reações orgânicas* (modificações fisiológicas, ritmo respiratório, tensão arterial, tônus muscular, por exemplo) e os *estados psíquicos qualificados* (alegria, cólera, medo), ou ainda, se pensar na maneira pela qual as emoções se oferecem à consciência e, com isso, verificar como as chamadas “desordens do corpo” (fenômenos fisiológicos ou estado corporal) corresponderiam a um determinado estado de consciência (fenômenos psicológicos ou emoção).

O primeiro passo é afirmar que uma emoção é irreduzível à outra. Ela, enquanto percepção objetiva (desordem fisiológica do corpo: sudorese, taquicardia, respiração ofegante, etc.), é manifestação da consciência e, como tal, é dotada de sentido e significa algo (processo de significação): a emoção dá-se como qualidade. Eis o segundo passo a ser colocado: a emoção apresenta-se como qualidade pela relação do ser psíquico com o mundo. A “consciência emocionada” (dotada de qualidade) representa uma relação do homem com o mundo ou, dito de outra forma, a consciência manifesta em emoção é consciência da relação homem-mundo. Portanto, este modo estruturado, organizável e descritível, pelo qual o sujeito se manifesta concretamente, refere-se ao fenômeno (significante) da relação consciência-mundo e não uma manifestação fisiológica a ser analisada isoladamente – é preciso ir além das manifestações do corpo.

A emoção, por fim, não pode ser compreendida como um simples correlato de distúrbios fisiológicos para se explicar o seu “caráter organizado”. Sartre, em ETE²⁰⁵⁶, apresenta o exemplo de duas condutas que poderiam melhor representar a finalidade de sua teoria: 1ª) uma filha que, ao ver o pai dizendo que poderá ter uma paralisia no braço, desmaia, confessando mais tarde o pavor diante da ideia de ter de cuidá-lo como se fosse uma enfermeira. A emoção, neste caso, representaria uma “conduta de fracasso”, já que ela não se considerava capaz de assumir e realizar corretamente tal função; 2ª) no caso de uma crise nervosa (choro, soluços), em que a pessoa não conseguiria levar a cabo uma confissão na presença do outro, também revelando uma “conduta de fracasso”. Em EN²⁰⁵⁷, vê-se o exemplo da mulher frígida, que provoca magicamente suas simbolizações visando mascarar o prazer sexual (ou negá-lo de antemão) – falar-se-ia, portanto, de um fenômeno de má-fé

²⁰⁵⁵ ETE, p. 16.

²⁰⁵⁶ ETE, p. 23.

²⁰⁵⁷ EN, pp. 88-89.

ou de uma “atividade de *distração*”. Em todos os casos, como não se trata de uma consciência isolada do mundo, a consciência emocionada somente surge por sua relação com o objeto emocionante (captando suas qualidades objetivas, significando-o e valorando-o). Daí a possibilidade de se compreender a relação “estado somático” e “conduta” enquanto processo de significação: “por uma conduta apenas esboçada, por uma leve oscilação de nosso estado físico, apreendemos uma qualidade objetiva do objeto”.²⁰⁵⁸

6. A consciência como a “conduta das condutas” no seio da relação “psiquismo-mundo”: a “possessão” e a “materialidade da linguagem” e do “mundo” à luz do “vivido irrefletido”

Seguindo-se o pressuposto de que a consciência é a “conduta das condutas”, ela será apreendida como sendo constitutiva das emoções – falar-se-á, portanto, de condutas emocionais organizando meios e visando a realização de um fim. Este “organizar”, por sua vez, indicará a existência de uma “relação de posseção” do sujeito emocionado com o mundo (com o objeto emocionado) como sendo uma resposta adaptada à situação (conduta mágica, satisfação simbólica do desejo pela materialidade do mundo): é a livre manifestação concreta do sujeito desejante no mundo. Esta “manifestação” exige também uma reflexão sobre a “materialidade da linguagem” como sendo uma forma de objetivação do homem, mas sem que a consciência (simbolizante, significante, ativa) se converta em um fenômeno secundário na *produção de si* e do *mundo* (significados, simbolizados, apassivados).

Em suma, mostrar-se-á que a emoção é uma maneira de se apreender as exigências do mundo e, a princípio, por uma ação que se realiza no plano irrefletido (o *vivido* é originalmente *irrefletido*): *psiquismo* e *mundo* encontram-se cindidos e a emoção, por consequência, desvela-se como “transformação do mundo” e “escolha”. Mas elas só se fazem possíveis em um campo existencial que também revela a presença do “corpo do Outro” como um “centro de referência sensível” e como um “produtor de significações”. Por fim, tratar-se-á de se defender a *praxis* a partir de dois pontos de vista: do homem agindo sobre a materialidade do mundo e da materialidade do mundo “agindo” sobre o homem – universo este em que o conhecimento se faz ação e a ação se faz conhecimento – sob o pano de fundo de um *caráter* que é eminentemente “produção histórica inacabada”. Trata-se, portanto, da defesa do homem como “*sursis*”, “significante-significado”, “livre projeto”, “*Mitsein*”, “totalidade destotalizada” e como “experiência subjetiva da coletividade”.

²⁰⁵⁸ ETE, p. 57.

Uma das finalidades de Sartre no ETE é reintegrar, diante das teorias clássicas da psicologia e da teoria psicanalítica, a dimensão psíquica na emoção (mais uma vez, é preciso colocar o *cogito* como ponto de partida ou resgatar a *subjetividade*). O problema dessas teorias estaria em considerar a consciência apenas como um fenômeno secundário, além de estarem fundamentadas a partir de um “esquema mecanicista” – o que importaria aqui não seria a apreensão da consciência como a “conduta das condutas”, mas a compreensão do fenômeno como uma descarga de energia nervosa, uma reação orgânica ou um sistema organizado de reflexos (uma conduta adaptada ao circuito nervoso: tratar-se-ia de uma organização funcional de ordem estritamente fisiológica).²⁰⁵⁹ Mas como considerar a consciência da emoção como um correlato de distúrbios fisiológicos e não a “consciência de um fracasso” ou a “consciência de uma conduta de fracasso”? Ou ainda,

como explicar que uma sensibilidade humana [desejos, sofrimentos, sentimentos, etc.], ligada a essa matéria organizada que é o sistema nervoso, conjunto de retransmissores de informações e de ordens suscitadas pelo entorno real, possa, às vezes, ele mesmo voltar-se para o irreal e não aceitar um outro tipo de indutor?²⁰⁶⁰

Ora, como se pretende resgatar a primazia da consciência,

Para que a emoção tenha a significação psíquica de fracasso, é preciso que a consciência intervenha e lhe confira essa significação, é preciso que ela retenha como possível a conduta superior e que perceba a emoção precisamente como um fracasso *em relação* a essa conduta superior.²⁰⁶¹

Assim sendo, a consciência seria *constitutiva* e não “passividade” ou “resultado” das emoções. Uma paciente, exemplifica Sartre, pretende revelar um segredo ao analista, mas, sendo esta uma conduta difícil de ser assumida, ela se põe a soluçar para nada dizer (ela faz da emoção uma conduta de fuga) – “se reintroduzirmos aqui a finalidade, podemos conceber que a conduta emocional [...] é um sistema organizado de meios que visam a um

²⁰⁵⁹ Cf. ETE, p. 24 e p. 26.

²⁰⁶⁰ IF, III [1972], p. 170.

²⁰⁶¹ ETE, p. 25.

fim.”²⁰⁶² A emoção ou a sensibilidade humana têm uma finalidade, um significado e se constituem como um sistema organizado à luz de um determinado fim: é sempre a consciência que confere significação, sentido e valor ao estímulo que a “motiva”. Ao se falar de condutas é preciso, necessariamente, resgatar a subjetividade, de maneira que se compreenda a desordem fisiológica (tosse nervosa, tremores, soluço) como conduta com a finalidade de se romper uma tensão e solucionar um conflito.

Com isso, há quatro pressupostos que devem ser aqui assumidos: 1) todo esquema explicativo deve ter como fundamento a primazia da consciência, isto é, “Só ela pode, por sua atividade sintética, romper e constituir formas incessantemente. Só ela pode explicar a finalidade da emoção. [...] É preciso evidentemente recorrer à consciência”²⁰⁶³; 2) se há tensão, há que se admitir uma relação do mundo com o eu (relação consciência-mundo), 3) “Não se pode compreender a emoção se não lhe buscamos uma *significação*”²⁰⁶⁴ e 4º) “uma conduta definida é a expressão da circularidade das condições e da história individual, o sujeito analisado aparece como um todo verdadeiro.”²⁰⁶⁵ Na medida em que a emoção tem uma finalidade (dimensão concreta e objetiva da conduta emocional), ela não será apreendida como acaso, desordem ou caos e nem explicada por meio de uma teoria fundada em princípios *a priori* (biológicos, neurológicos, bioquímicos). Há, portanto, uma significação (finalista) da emoção, ou melhor, ela é psíquica e supõe uma organização sintética das condutas (operada pela consciência) – e é aqui que se pode inserir o conceito de “projeto”.

Ora, é incompatível à filosofia sartriana inserir na vida psíquica estruturas determinadas e constituídas *a priori* – o que seria uma contradição com a espontaneidade da consciência –, concebendo um fato psíquico presente (uma emoção qualquer) como a consequência (relação causal) de um fato psíquico anterior (ou de uma estrutura psíquica qualquer). A espontaneidade, nesse caso, “sofreria” a ação de um processo determinado (biologicamente, mecanicamente ou quimicamente): um “estado psíquico” dar-se-ia como um essencial diante da inessencialidade da espontaneidade nãdificadora da consciência. Mas as emoções não são estados da consciência, elas podem ser traduzidas como atitudes do sujeito visando à realização de um determinado fim (*posicionado* a partir da liberdade

²⁰⁶² ETE, p. 27.

²⁰⁶³ ETE, p. 32.

²⁰⁶⁴ ETE, p. 33.

²⁰⁶⁵ CRD, p. 117.

original). Sartre compreende esta “liberdade original” como sendo um “fundamento rigorosamente contemporâneo da vontade”²⁰⁶⁶, mas não como algo anterior ao ato voluntário. Em síntese, toda forma de manifestação do para-si, incluindo aqui a vontade, tem como fundamento a liberdade original (ontológica).

Falar da vontade, do desejo ou da emoção é falar do movimento do para-si rumo a seus possíveis que é, ao fim e ao cabo, um “movimento de *possessão*” (e isso com o objetivo, fracassado, de se fundamentar em plenitude). A emoção, conclui Sartre em EN²⁰⁶⁷, não é uma “tempestade fisiológica”, mas uma resposta adaptada à situação, uma conduta (mágica) sob o fundamento da consciência intencional à luz de um fim (a satisfação simbólica do desejo pela materialidade do mundo). Bem, é relacionando-se com o mundo, visando o objeto como possibilidade de satisfação do desejo (relação mágica) ou aprendendo-o como um complexo-utensílio (aspecto técnico ou racional do mundo²⁰⁶⁸), que o processo da produção de si dá-se como livre movimento da produção de uma maneira de se manifestar concretamente no mundo – mas isso sempre a partir de um “nada de ser”. Afinal, o peso e a medida do que move e motiva a consciência são dados pelo *projeto* de ser (livre produção de um fim e do ato a realizar): “Móviles, essência humana, afetividade, passado, estão retidos no seio da liberdade, eles estão em suspenso e, no mesmo momento, a liberdade projeta no futuro o possível a realizar.”²⁰⁶⁹

Todavia, no ato mesmo de lançar-se no mundo para satisfazer seu desejo de plenitude, o sujeito estabelece uma relação de *possessão* com a coisa desejada, de modo que o “*apropriar-se de alguma coisa é existir nesta coisa sob o modo do em-si*”²⁰⁷⁰ ou, dito de outra maneira, possuir a coisa é possuir simbolicamente o mundo na unidade ideal do *ens causa sui*. A “satisfação simbólica”, como analisa Sartre²⁰⁷¹, remete a uma “arquitetura simbólica” que pode ser representada da seguinte maneira: 1) pelo desejo empírico: há a simbolização de um desejo fundamental e concreto (que é a pessoa em sua “totalidade”) que se manifesta concretamente no mundo e em situação (é o *seu* entorno); 2) pela estrutura abstrata e significante: o desejo de ser em geral (realidade humana na pessoa), existindo pelas relações concretas com o outro e permitindo a existência de uma “verdade

²⁰⁶⁶ EN, p. 488.

²⁰⁶⁷ EN, p. 489.

²⁰⁶⁸ EN, p. 489.

²⁰⁶⁹ CDG, p. 168.

²⁰⁷⁰ CDG, p. 294.

do homem” e não apenas “individualidades incomparáveis”. É neste aspecto que a “pessoa” em Sartre deve ser compreendida como “concretude absoluta”, “existência como totalidade (destotalizada)” e “desejo livre e fundamental”. O projeto fundamental, por consequência, encontra-se em todos os *desejos*, de maneira que só se revela na medida em que se manifesta em e a partir da realidade concreta da situação.

A “tensão Ontologia-História” é condição, pode-se dizer, de possibilidade do fenômeno humano, uma vez que o desejo (fundamental e a miríade de desejos empiricamente observáveis – que são a pessoa em toda sua riqueza concreta e abstrata) é idêntico à falta de ser. Como visto anteriormente, a liberdade só poderia surgir como o ser que se faz desejo de ser ou, em outras palavras, como “projeto para-si de ser *em-si-para-si*”.²⁰⁷² A liberdade é a própria existência, é o manifestar-se concretamente e o estruturar-se como *pessoa* a partir das escolhas de seu “ser-no-meio-do-mundo-na-presença-de-outros”, e isso desde a mais tenra infância: só há produção de si ao se mergulhar (engajar, comprometer, posicionar) nas determinações do entorno (tal é, para Sartre, a “verdade da liberdade”). É neste aspecto que “A psicanálise existencial nada reconhece *antes* do surgimento original da liberdade humana”.²⁰⁷³

Em vista disso, pode-se compreender a tendência sartriana em negar a existência de uma consciência subordinada às estruturas inconscientes, uma consciência passiva que sofreria a ação de um inconsciente para romper um estado de tensão qualquer. Sendo assim, ele defende que a emoção se desenvolve segundo leis próprias, mas sempre se mantendo a espontaneidade da consciência. “O comportamento do sujeito é nele mesmo o que ele é (se chamarmos ‘nele mesmo’ o que ele é *para-si*)”²⁰⁷⁴ – e aqui Sartre admite a possibilidade de decifrá-lo, do mesmo modo que uma linguagem (palavras, conceitos, ideias, discursos, narrativas), mas segundo conhecimentos técnicos apropriados. “Isso significa que o projeto existencial estará na palavra que o denotará, não como o significado – que, por princípio está fora –, mas como o seu fundamento original e sua própria estrutura.”²⁰⁷⁵

Do mesmo modo, tendo-se considerado que “a palavra é matéria” e que ela “produz

²⁰⁷¹ Cf. EN, p. 612.

²⁰⁷² EN, p. 613.

²⁰⁷³ EN, p. 615.

²⁰⁷⁴ ETE, p. 35.

²⁰⁷⁵ QM, p. 106.

em nós, por si mesma, uma pseudoconsciência”²⁰⁷⁶ (é a partir dela que se produz uma “concepção”, uma “apreensão” e uma “percepção” de si), “é preciso considerar a ideia como objetivação do homem concreto e como sua alienação: ela é ele próprio exteriorizando-se [realização objetiva] na materialidade da linguagem.”²⁰⁷⁷ A palavra se converte em “matéria totalizadora”, já que *designa* um “ser” ao para-si (o “verbo se faz carne” para converter-se em ser-nomeado-no-meio-do-mundo). A palavra enquanto *matéria* é repleta de *sentido* e designa uma *significação* que é, ao mesmo tempo, *tensão*, *transcendência* (a matéria e a palavra são, por si só, inertes e ganham vida – se humanizam – à luz de um projeto) e *passividade* (em-si, coisa, ideia). É, em suma, pela *linguagem* que o indivíduo se insere de algum modo no mundo antropomorfizado (campo social, classe, família): todo homem “é signo, significado, significante, significação, na exata medida em que seus mais elementares impulsos se manifestam em projetos.”²⁰⁷⁸

No caso de Flaubert, por exemplo, partindo-se do pressuposto de que “a criança cresce, se liberta pela contestação”²⁰⁷⁹, a própria neurose de Gustave se origina em sua relação com a “palavra falada” (que, no caso, remete à *vivência* da “linguagem” com os pais):

mesmo em uma criança “normal” é preciso um longo aprendizado para distinguir o peso material do vocábulo, suas aderências, a intimidadora pressão que ele exerce sobre o “locutado” [*locuté*], ou seja, distinguir o poder mágico do puro valor significante. Mas a ingenuidade de Gustave, visto que ela persiste, demonstra que ele não pôde realizar esse trabalho até o fim: ele sem dúvida aprende a decodificar a mensagem, mas não a contestar seu conteúdo. [...] O sentido se torna matéria: adquire a consistência inerte desta.²⁰⁸⁰

No entanto, todo discurso (narrativa) acerca de si traz uma “significação *subjetiva*” e uma “intencionalidade” pelas quais o sujeito não pode se reduzir à ideia (ao conhecimento) que produz sobre si mesmo – eis o que se quer aqui defender.

Com isso, pretende-se evitar toda e qualquer interpretação que faça da consciência uma *coisa* em relação à significação, como se, no caso da *emoção*, a consciência emocionada

²⁰⁷⁶ IF, I [1971], p. 619.

²⁰⁷⁷ QM, p. 76.

²⁰⁷⁸ IF, I [1971], p. 28.

²⁰⁷⁹ IF, I [1971], p. 20.

²⁰⁸⁰ IF, I [1971], p. 20.

sofresse passivamente o efeito da exteriorização, recebendo sua significação de fora e sem que seja consciente da significação que produz: “nesse caso, é preciso renunciar inteiramente ao *cogito* cartesiano e fazer da consciência um fenômeno secundário e passivo.”²⁰⁸¹ Mas ela é o que faz a si mesma e enquanto aparece a si, sendo que a significação surge como uma estrutura da consciência (“A realidade humana é significante”)²⁰⁸². Assim sendo, conclui-se que todo ato de “interrogar” uma significação terá como ponto de partida a própria consciência, pois é nela que se deve buscar a natureza de uma significação – é o empenho sartriano em se resgatar o valor absoluto do *cogito* no processo de significação. “A consciência, se o *cogito* deve ser possível, é ela mesma o *fato*, a *significação* e o *significado*.”²⁰⁸³

Ainda que a consciência seja simbolizante, a relação significado-significante não pode fundamentar-se por uma relação causal (determinista). A psicanálise, para Sartre, deverá reconhecer que tudo aquilo o que se passa na consciência somente terá como explicação ela mesma, ou seja, os fatos emotivos (significados, dotados de valor) encontrarão sua significação na própria consciência: ela “é simbolizante” e “se constitui em simbolização”²⁰⁸⁴: somente ela pode motivar-se a si mesma. Intencional, ela se lança no mundo, na exterioridade e nesse movimento se manifesta como consciência emocionada: é a emoção como uma resposta (adaptada) à situação exterior. Há aqui dois pressupostos que devem ser mantidos: “A consciência emocional é primeiramente irrefletida”²⁰⁸⁵ (é consciência de si mesma sendo não-posicional) e ela é, sobretudo, “consciência *do* mundo”²⁰⁸⁶. Do mesmo modo, ter medo é ter medo *de* alguma coisa (ou de certos aspectos da coisa intencionada), o que permite afirmar que a emoção provém de uma percepção, isto é, ela sempre retorna ao objeto para dele “alimentar-se” (a emoção só existe na *presença* do objeto que, por sua vez, representa a unidade objetiva da emoção: “temo Pedro”). A consciência emocionada e o objeto emocionante (que é o modo pelo qual o objeto se apresenta ao sujeito) unem-se por um ato sintético, de maneira que a emoção seja “certa maneira de apreender o mundo”²⁰⁸⁷ e o sujeito emocionado, necessariamente, um ser-no-mundo.

²⁰⁸¹ ETE, p. 36.

²⁰⁸² EN, p. 582.

²⁰⁸³ ETE, p. 36.

²⁰⁸⁴ Cf. ETE, p. 37.

²⁰⁸⁵ ETE, p. 38.

²⁰⁸⁶ ETE, p. 38.

²⁰⁸⁷ ETE, p. 39.

Mas o “objeto-temível”, pode-se dizer, é dado pela consciência irrefletida (ou “conduta-irrefletida”²⁰⁸⁸) e isso no sentido de que é um erro acreditar, como o próprio Sartre reforça²⁰⁸⁹, que a ação é uma passagem do irrefletido ao refletido – como no exemplo da contagem dos cigarros em EN, em que há um retorno ao mundo para que se realize uma ação (contar os cigarros, embora haja uma consciência não-tética do ato de contar). É claro que se pode refletir sobre a ação, mas, do mesmo modo que em EN (“A consciência do homem em ação é consciência irrefletida”²⁰⁹⁰), no *Esquisse* Sartre quer defender que a ação sobre o mundo se dá, na maioria das vezes, no plano irrefletido (como visto anteriormente, o vivido é originalmente o irrefletido).²⁰⁹¹ Mas este “retorno ao mundo” visando executar uma ação (escrever, contar), já no *Esquisse* e, sobretudo em EN, dá-se como “exigência” do mundo (potencialidades a serem realizadas): o sujeito sente objetivamente as exigências da realidade que o cerca. Nesse aspecto, o próprio corpo é vivenciado como um instrumento pelo qual as exigências do mundo se manifestam, possibilitando que a ação do sujeito se execute na concretude de seu entorno – “Sem equipamento [corpo], sem ferramenta: a *praxis* é impossível.”²⁰⁹²

Com isso, é possível compreender de que modo Sartre procura

mostrar que a ação como consciência espontânea irrefletida [não é uma conduta inconsciente e] constitui certa camada existencial no mundo, e que não há necessidade de ser consciente de si como agente para agir – bem ao contrário.²⁰⁹³

Como aponta Arnaud Tomès em seu artigo²⁰⁹⁴, Sartre precisou recusar o conteúdo inconsciente das condutas (das emoções como condutas) em nome de uma hermenêutica que não separa o sentido de um comportamento (o *significado*) de sua manifestação consciente (do *significante*) – uma exterioridade do significante em relação ao significado inconcebível à psicanálise existencial (uma relação *causal* de exterioridade): psiquismo e mundo encontram-se cindidos. Seria o mesmo que fazer da consciência um receptáculo

²⁰⁸⁸ ETE, p. 40.

²⁰⁸⁹ ETE, p. 40.

²⁰⁹⁰ EN, p. 71.

²⁰⁹¹ Cf. os exemplos dados por Sartre em EN, p. 19 (“consciência de contar”) e em ETE, p. 40 (“consciência de escrever”) e p. 43 (a “gravura-charada”).

²⁰⁹² IF, I [1971], p. 262.

²⁰⁹³ ETE, p. 42.

passivo de todo o “peso” da exterioridade (passividade por relação à significação da coisa intencionada). Eis aí o problema: compreender que o sentido das escolhas e das condutas do sujeito (*motif*) vem de “fora da consciência” (ela é *relacional*, perpétua fuga de si e um ininterrupto “projetar-se à”) – lembrando-se de que a relação da consciência com o mundo se constitui como *tensão* e que ambos são dados de um só golpe (a consciência jamais se tornará uma *coisa* do mundo ou *no* mundo).

Assim sendo, existir como ser-no-mundo é se inserir em uma realidade humanizada (valorada, qualificada, espacializada, hierarquizada) que, por sua vez, revela um conjunto de exigências e tensões que cercam o existente por todos os lados. O mundo indica caminhos a serem seguidos, aponta para objetivos previamente determinados por outras consciências (cultura, tradição) e mergulha o existente na presença de objetos já criados. É na relação com esse mundo antropomorfizado que os desejos, as necessidades e os atos produzem-se como tais – é nesse *Umwelt* que o sujeito se constitui como ser-no-mundo e como um ser de ação e de necessidades. Daí a tese sartriana de que a emoção “É uma transformação do mundo”²⁰⁹⁵, pois não se pode deixar de agir na presença dessa realidade estruturada, de um mundo de relações entre coisas, indicando potencialidades e exigências por todos os lados e provocando o inevitável engajamento do sujeito na realidade (mesmo que seja por um “não agir”).

Trata-se, em outras palavras, da relação da consciência perceptiva com o objeto intencionado, isto é, da relação do sujeito (estimulado) que apreende ou percebe o objeto (estímulo externo) produzindo uma *tensão* insuportável. Desta forma, a consciência procura captar o objeto de outro modo: ela se modifica para modificá-lo (perceber é comportar-se de uma determinada maneira diante da coisa percebida). O que caracterizaria a emoção, portanto, é a mudança de intenção e a mudança de conduta. No caso, o sujeito perceptivo, pela mediação de uma apreensão objetiva de qualidades, valores e significados, capta o objeto sob o fundo de mundo (o que “motiva” a consciência é esse mundo humanizado). A *coisa* percebida serve de “motivação” à consciência irrefletida, captando um aspecto determinado do entorno que, por sua vez, serve de elemento à intenção: eis a formação de uma conduta.

²⁰⁹⁴ Cf. TOMÈS, Arnaud. La critique sartrienne de l’inconsciente. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^e année, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003, pp. 55-56.

²⁰⁹⁵ ETE, p. 43.

A conduta emotiva, no caso, confere qualidade ao objeto e o corpo, regido pela consciência, modifica ou estabelece uma determinada relação com a exterioridade para que o objeto mantenha ou mude suas qualidades: estabelecer relações com o mundo é revelar-lhe qualidades. O mundo é dotado de qualidades e elas se revelam conforme as relações que o sujeito estabelece com o objeto (mesmo que as qualidades não surjam por um mero subjetivismo): o objeto emocionado só se apresenta ou aparece por meio de relações eminentemente humanas. Eis um exemplo de Sartre para melhor compreender o significado de “conduta” ou de “estrutura emotiva”:

estendo a mão para pegar um cacho de uvas. Não consigo pegá-lo, está fora do meu alcance. Sacudo os ombros, torno a baixar a mão, murmuro “estão muito verdes” e me afasto. Todos esses gestos, essas palavras, essa conduta, não são percebidos por si mesmos. Trata-se de uma pequena comédia que represento *debaixo* do cacho para conferir às uvas a característica “muito verdes”, a qual pode servir de sucedâneo à conduta que não posso executar. Elas se apresentavam, de início, como “uvas a serem colhidas”. Mas essa qualidade urgente logo se torna insuportável, porque a potencialidade não pode ser realizada. Essa tensão insuportável, por sua vez, torna-se um motivo para ver na uva uma nova qualidade “muito verde”, que resolverá o conflito e suprimirá a tensão. Só que não posso conferir quimicamente essa qualidade às uvas, não posso agir sobre o cacho pelas vias ordinárias. Então capto o amargor da uva muito verde através de uma conduta de aversão. Confiro magicamente à uva a qualidade que desejo.²⁰⁹⁶

O mundo como exigência (ou auxílio), tensão e potencialidade, reivindica do sujeito ação, engajamento, escolhas e um posicionamento diante dos estímulos que recebe deste entorno humanizado – e é nesse contexto que se constitui uma conduta emotiva. Pode-se dizer, portanto, que o objeto assim valorado (qualificado e “independente” da consciência para existir como tal) se dá por uma “conduta mágica” ou por uma “conduta encantatória” (pelo “espírito de seriedade” ou pela “consciência enfeitiçada”): na presença do “objeto emocionado” a “consciência emocionante” se “mineraliza”.

Uma psicastênica²⁰⁹⁷, por exemplo, ao ter uma crise nervosa por não querer confessar algo (conduta de recusa) e ao se deixar possuir pelas lágrimas e soluços (impossibilidade de falar), livra-se do sentimento penoso (tensão) do ato de confessar-se. A crise emocional teria aqui o sentido de abandonar a sua responsabilidade de falar para fazer-

²⁰⁹⁶ ETE, p. 45.

se “inércia” como resposta à situação – o que Sartre chama de “comédia mágica de impotência” ou “exagero mágico das dificuldades do mundo”. Na psicastenia de Baudelaire²⁰⁹⁸, outro exemplo, observa-se aí a exteriorização de sua incapacidade de se levar a sério e o horror que tem de si mesmo (suas autopunições, seu sentimento de culpa, o desejo de causar remorso a sua mãe), portanto, uma escolha de si que se manifesta fisicamente pelos sintomas de uma (aparente) úlcera de estômago.

Fala-se de uma “culpabilidade” que “vem ao culpado pelo outro, é um aspecto da alienação fundamental: *não ter razão* é ser ineficaz, inessencial, é o *outro* que conta – é o *Homo sapiens* e o *Homo faber*, conjuntamente –, porque ele *tem razão*.”²⁰⁹⁹ Nos dois exemplos, pode-se concluir, trata-se de uma liberdade (penosa) que se quer evitar para que o indivíduo se livre de uma determinada *tensão* que, por sua vez, se origina das próprias “exigências do mundo”. Por conseguinte, a emoção não deve ser considerada o efeito ou a consequência de um *a priori* da Natureza Humana (universal e totalizadora), ao contrário, deve-se apreendê-la como um modo pelo qual a consciência se manifesta no mundo. Este “manifestar-se”, por sua vez, tem como fundamento uma existência que é “escolha” e está, desde sempre, em situação (família, sociedade, grupo, classe) – nascer é encontrar-se mergulhado em uma pluralidade de técnicas de apropriação de um mundo já estruturado.

Ora, falar de estruturas e técnicas de apropriação de um mundo humanizado é, como dito anteriormente, mergulhar o existente em uma realidade que desvela o mundo na dimensão de um “Nós” e da existência do outro enquanto uma *consciência* que *existe seu corpo*, ou ainda, do corpo do outro que existe na riqueza de seu universo de significações e que, portanto, remete a um *psiquismo* (que é transcendência-transcendida):

a personalidade do outro não é mais certa que a minha própria personalidade. [...] Mas quando penso que vós existis, quando tenho um contato direto convosco, é incontestável que não se trata da vossa personalidade empírica, mas do vosso sujeito, a título de subjetividade transcendental.²¹⁰⁰

Dentro deste contexto, a percepção de si e do outro se fazem anunciar o que “são” pelo mundo, por *suas* escolhas e pelo ato de engajarem-se na realidade (relações concretas

²⁰⁹⁷ Cf. ETE, p. 48.

²⁰⁹⁸ Cf. Baudelaire, pp. 77-81.

²⁰⁹⁹ IF, III [1972], p. 583.

consigo, com o outro e com o mundo). Afinal, “o corpo aparece a partir da situação como totalidade sintética da *vida* e da *ação*”²¹⁰¹ e, enquanto ação, o para-si (vivido concreto) é transcendência-transcendida e movimento de significação: o ser-para-o-outro do para-si (objeto-para-o-outro, ser-corpo dotado de significações, psiquismo) dá-se sempre como transcendência-transcendida.

Ora, o para-si “muda o mundo a cada instante”²¹⁰² e esta sua “possibilidade perpétua de *agir*, isto é, de modificar o em-si em sua materialidade ôntica, em sua ‘carne’, deve ser considerada, evidentemente, como uma característica essencial do para-si”.²¹⁰³ Consequentemente, essa existência que se manifesta concretamente no mundo e que se encontra, desde seu nascimento, *em situação* (família, sociedade, cultura, classe, instituição), exterioriza-se como ser-no-mundo pela relação concreta com o conjunto de coisas-utensílios que configura *seu* entorno, ou seja, *sua* situação concreta enquanto facticidade e contingência (originária) pelo próprio mundo: é inserida em seu entorno que toda subjetividade procura fundamentar-se como o *Si* que projeta ser (identidade, estabilidade, *ens causa sui*).

Mas o homem, enquanto *paixão inútil*, encontrará na *náusea* o elemento de revelação de sua verdadeira condição no mundo (liberdade, contingência, gratuidade) – não como *conhecimento* (já que ela é a apreensão não posicional da contingência que originariamente o para-si é, isto é, uma pura apreensão de si como existência de fato e sem fundamento) e sim como transcendência de toda facticidade (das coisas-utensílios, da situação, do corpo como *dado*) à luz dos *possíveis* que projeta para si. A contingência, neste caso, é, ao mesmo tempo, *sofrida* (historicamente) e *negada* (ontologicamente). O mundo, portanto, é dado como um em-si que o para-si transcende à luz de seus possíveis. Em outros termos, é pela contingência que a objetividade do mundo se desvela.

Dentro desta perspectiva do mundo revelando-se na dimensão de um “Nós” (“a experiência do nós-sujeito é um puro evento psicológico e subjetivo em uma consciência singular”²¹⁰⁴), ou ainda, trata-se de “uma experiência psicológica que supõe, de uma forma

²¹⁰⁰ CSCS, p. 93.

²¹⁰¹ EN, p. 386.

²¹⁰² EN, p. 470.

²¹⁰³ EN, p. 471.

²¹⁰⁴ EN, p. 466.

ou de outra, que a existência do outro enquanto tal nos tenha sido revelada.”²¹⁰⁵), o sujeito acaba por apreender a existência do *outro* (do corpo do outro como presença em *seu* mundo, um *ser-aí* que povoa *seu* entorno) como *sujeito* (o outro que se vê não é uma sombra, uma pedra ou uma quimera) e, do mesmo modo que aquele que o apreende, capta-o como uma existência dotada da propriedade de *conhecer* e que se manifesta objetivamente no mundo (o corpo do outro é também um centro de referência sensível e produtor de significações): “a nossa certeza da existência do outro é tão absurda quanto a nossa certeza acerca da nossa própria existência.”²¹⁰⁶

Esta espécie de intuição reveladora (diante deste outro que se dá por inteiro: corpo, caráter, agente, enfim, um *sujeito*) dar-se-á aqui também como *náusea*, já que sua presença (sujeito B) dentro do campo de possíveis de um indivíduo (sujeito A) o retira da centralidade do mundo: ele nunca deixará de ser uma “existência-no-mundo-em-presença-dos-outros”²¹⁰⁷ e na presença de outro que não é somente uma “subjetividade –objetivada”, mas uma “presença em pessoa”²¹⁰⁸ e, portanto, um elemento de desintegração de seu universo.²¹⁰⁹ Ambos, observador e observado, surgem no mundo como seres de significação, portanto, como agentes, isto é, desvelam-se como um para-si que é *praxis*, transcendência transcendida e significação (o sujeito é a totalidade das relações significantes *no* mundo, *na* situação, *no* entorno e *nas* relações com o outro). Agir é desvelar-se como um significante sob o fundo de mundo na presença de outros centros de referência sensíveis (a percepção do corpo do outro será sempre radicalmente diferente da percepção das coisas inanimadas que habitam o mundo): é uma relação perpétua de superação do *dado* (seja do mundo ou do outro).

Por exemplo, um sujeito A apreende o corpo do sujeito B como objeto-para-A enquanto contingência (B *existe* a partir de uma raça, de uma classe, de uma sexualidade, de um meio, com um determinado modo de se vestir, barbeado, loiro, com certa expressão facial, etc., que se fará, por sua vez, transcendência-transcendida por A): A encontra-se diante da contingência pura da *presença* de B. Para Sartre, esta apreensão da contingência pura da presença do outro não é somente uma questão de *conhecimento*, mas de uma

²¹⁰⁵ EN, p. 470.

²¹⁰⁶ CSCS, p. 93.

²¹⁰⁷ EN, p. 557.

²¹⁰⁸ EN, p. 292.

²¹⁰⁹ EN, p. 294.

“apreensão afetiva de uma contingência absoluta, e essa apreensão é um tipo particular de *náusea*.”²¹¹⁰ Dentro deste contexto, o interessante aqui é observar que a facticidade de B (transcendência-transcendida) reflete a facticidade de A (que se fará transcendência-transcendida por B), já que ambos se apreendem como um centro de referência sensível (produtor de significações) presente entre as coisas que constituem o entorno de cada um, mas que não se comparará tal centro de referência (da *consciência que existe seu corpo*) com o modo de existir das coisas inertes que compõem o mundo circunvizinho de A e de B (afinal, fala-se aqui das relações entre o “para-si” e o “em-si”).

Ora, ambos não são apenas um sistema organizado autômato, como se fossem objetos no mundo estabelecendo somente relações de exterioridade com os “istos” e com as “coisas-utensílios” (do mesmo modo que se estabelece a relação desta caneta com o papel ou deste livro com a mesa e a luminária – objetos inertes), ao contrário, o corpo de B apreendido por A e o corpo de A apreendido por B dão-se como um centro de referência (não somente sensível) da situação como uma interioridade (subjetividade, consciência, liberdade) que organiza *seu* entorno (e nunca como subjetividades *fora* de uma situação ou da absoluta riqueza concreta do *cogito*) – assim sendo, o *corpo do outro* desvela-se sempre como *corpo-em-situação*. Estando-se, portanto, na presença de uma subjetividade, o “corpo” (a “consciência que existe seu corpo”) de A e de B são significantes (e não apenas “objetos” espacializados ou hierarquizados).

A realidade somente indica a presença de um “Nós” porque o *corpo* aparece como contingência objetiva do sujeito agente, isto é, um corpo que não pode ser apreendido fora de sua relação com o mundo: ele não é apenas uma massa de carne biologicamente organizada, mas sim o centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente por escolhas.

Assim, o corpo de Pedro não é primeiro essa mão que pudesse depois segurar aquele copo: tal concepção tenderia a colocar o cadáver na origem do corpo vivo. Mas o corpo é o complexo mão-copo, na medida em que a *carne* da mão assinala a contingência original desse complexo.²¹¹¹

Essa *consciência que existe seu corpo* e que produz (e é condicionada por) significações, encontra-se em permanente relação com o objeto (outro, mundo, coisas, si mesmo), de

²¹¹⁰ EN, p. 384.

modo que a existência de si, do outro e do mundo revelam-se pela *percepção* (do objeto que se dá imediatamente na dimensão espaço-temporal – o objeto é apreendido tal como é), mas a partir de uma estrutura fundamental que é *negação interna* (a consciência, translúcida, intencional e sem conteúdo, não é o objeto percebido; além do que, a lei de ser do para-si, como fundamento ontológico da consciência, é de ser como “presença a si”²¹¹², portanto, como um refletidor que jamais será o refletido): “a realidade humana é, antes de tudo, seu próprio nada.”²¹¹³

Além desse “nada” que se interpõe entre a consciência e o objeto que ela visa (em-si), é preciso compreender que toda *atitude significativa* tem como ponto de partida esta *consciência que existe seu corpo* e por mais que se pretenda captar o *caráter* do outro (procurando objetivá-lo, nomeá-lo, classificá-lo, mensurá-lo), jamais se encontrará um “objeto psíquico” (dados empiricamente observáveis da psique humana) fora das estruturas corporais do sujeito analisado, já que o corpo, segundo Sartre, é o único objeto psíquico existente (“O corpo é o objeto psíquico por excelência, o *único objeto psíquico*”²¹¹⁴), mas um objeto psíquico que é insuperavelmente transcendência-transcendida. Contudo, há duas naturezas perceptivas (duas estruturas da percepção) diferentes: não se percebe uma mesa (“consciência-objeto inanimado”) do mesmo modo que se percebe uma pessoa (“consciência-livre subjetividade”).

Poder-se-ia dizer, uma mesa é inerte, mas Pedro age, manifesta-se concretamente no mundo por meio de suas escolhas, condutas (no caso, passíveis de compreensão) que, por sua vez, remetem a um universo de significações que reflete a totalidade sintética de sua vida, portanto, de seus vividos concretos – absolutamente gratuitos e contingentes: “o homem se define, primeiramente, como um ser ‘em situação’. Isto significa que ele forma um todo sintético com a sua situação biológica, econômica, política, cultural, etc.”²¹¹⁵ As condutas (expressivas) dão-se à percepção como sendo compreensíveis (observáveis empiricamente, comparáveis, classificáveis, qualificáveis, valoráveis, traduzíveis conceitualmente), pois, necessariamente, trazem um determinado sentido – sempre em e a partir de um contexto. Posto isso, o corpo de B, por exemplo, é dado para A (olhar,

²¹¹¹ EN, p. 384.

²¹¹² EN, p. 113.

²¹¹³ EN, p. 125.

²¹¹⁴ EN, p. 387.

²¹¹⁵ Réflexions sur la question juive, p. 73.

percepção de A) como aquilo o que B é, mas um “é” que se dá como um *dado* perpetuamente transcendido pelo sujeito qualificado, significado, percebido: não há repouso (“não há nenhuma inércia na consciência”²¹¹⁶) ou identidade (princípio de identidade) para o para-si. Ao contrário do “princípio de identidade”, “o ser do *para si* se define [...] como sendo aquilo o que ele não é e não sendo aquilo o que ele é.”²¹¹⁷ Eis o exemplo de Sartre:

o coronel de uniforme que se dirige ao quartel é *significado* em sua função e patente por suas roupas e atributos distintivos. De fato, percebo o signo antes do homem, vejo *um* coronel que atravessa a rua. Isso ainda é verdade na medida em que o coronel entra *no seu papel* e, diante dos subordinados, efetua as danças mímicas que significam a autoridade. Danças e mímica são aprendidas; são significações que ele próprio não produz e se limita a reconstruir. Pode-se estender essas considerações aos trajés civis, à postura. [...] E, evidentemente, o que significa é a época, a condição social, a nacionalidade e a idade daquele que o usa.²¹¹⁸

O homem não se “distingue” de seu meio, mas isso no sentido de que ele só pode decidir acerca dos *seus* possíveis por meio do *sentido* que lhes dá na exata medida em que se escolhe a si mesmo em face da realidade (e a maneira pela qual ele objetiva sua subjetividade) por *suas* possibilidades: estar em situação, estar em condição significa “se escolher em situação”.²¹¹⁹ Mas se o sujeito percebido é apreendido (cristalizado) como um em-si-para-si a partir destas “danças” e “mímicas” (ritual, aparência), isto se deve pelo fato de que a *consciência* que *existe esse corpo* (o psíquico apreendido pela dimensão corporal e seus “ritos” como “objeto psíquico” ou o corpo como objeto psíquico por excelência) é captada como o *dado* de uma percepção e, conseqüentemente, fixada como o resultado de um *estado* ou *condição passada*, portanto, do presente como reprodução (não tematizado) ou emanção de um passado (significando a mesma coisa que fixar o outro por meio de um *caráter* convertido em *essência* – fixa e imutável – ou em Natureza determinante).

A partir disto, poder-se-ia observar este “coronel” como ele se fosse um “corpo inerte”, reduzido pelo *olhar* do observador à imobilidade de uma *coisa* (valorada, classificada, qualificada, significada) e isso como se o seu “ser-passado” se exteriorizasse no

²¹¹⁶ EN, p. 96.

²¹¹⁷ EN, p. 32.

²¹¹⁸ QM, p. 103.

²¹¹⁹ Réflexions sur la question juive, p. 73.

presente como realizador de uma *identidade* confirmada pelas próprias estruturas do campo social: o em-si que projetava ser não é mais preterificado (*passéité*), mas solidificado em uma coincidência de si com o *Si* desejado e sustentado pela materialidade do mundo. O caráter, no caso, perde a opacidade do “gesto ritualístico” para tornar-se “coisa possuída” (aparentemente um “Eu” a-histórico ou fora do mundo): o outro, “*puro passado de uma vida* [...]”, aparece no presente como puro em-si, ele existe por relação aos outros *istos*, na simples relação de exterioridade indiferente: o caráter *não está mais em situação.*” ²¹²⁰

Assim, caracterizar-se-ia, portanto, a relação de um sujeito A e outro sujeito B como pura relação de exterioridade. O corpo do ser vivente não pode se reduzir à dimensão de uma apreensão *fisiológica* do outro (mesmo que haja um fisiológico que se faça “situação” para o psíquico), posto que um sujeito não possa ser desprovido de uma *interioridade*, de uma livre subjetividade (do para-si como *presença* ao *dado*) – fala-se, portanto, da impossibilidade de se *fixar* o existente em condições determinantes (*essenciais*) que façam dessa *consciência* que *existe seu corpo* um *inessencial*. *Alienar* o outro pela “imagem de si” que dele se produz a partir do *olhar* do observador é apreendê-lo pela mediação de uma relação *inautêntica*, esquecendo-se (negando-se) que, mesmo em sua corporalidade (mais uma vez, deste corpo como objeto psíquico por excelência), ele “é” e se faz “ser” a unidade sintética de seu perpétuo ato de transcender todo *dado* rumo a um “não-ainda”, por um passado (ser-passado) tematizado sem cessar e sempre à luz de um fim (ou de fins) livremente escolhido. Vê-se, por exemplo, a belíssima afirmação de Sartre – que poderia muito bem representar a relação *autêntica* com o outro – em *L’être et le néant*:

Sequer o estudo da vida no ser vivente, sequer as vivissecações, sequer o estudo da vida do protoplasma, sequer a embriologia ou o estudo do ovo poderiam encontrar a vida: o órgão que se observar está vivo, mas não está incorporado na unidade sintética de *uma vida*, ele está compreendido a partir da anatomia, isto é, a partir da morte. Seria, portanto, um erro enorme que o corpo do outro que se desvela originalmente a nós, é o corpo da anatomofisiologia. Erro tão grave quanto o de confundir nossos sentidos “para nós” com nossos órgãos sensoriais para o outro. O corpo do outro é a facticidade da transcendência-transcendida, na medida em que esta facticidade é perpetuamente *nascimento*, ou seja, refere-se à exterioridade de indiferença de um em-si perpetuamente transcendido. ²¹²¹

²¹²⁰ EN, p. 388.

²¹²¹ EN, p. 389.

Dito isto, poder-se-ia inferir que toda pretensa *verdade* que se atribua acerca do *outro* jamais existirá independente daquele que a exterioriza, que a expressa. Utilizando-se de outras palavras, não se deve suprimir o indivíduo enquanto ser-no-mundo como se existissem *verdades* independentes, tanto das subjetividades que as produzem quanto da realidade na qual observador e observado vivem: há “verdades objetivas” que remetem a uma subjetividade que dela se alimenta (ou que dizem respeito a uma pluralidade de subjetividades). A *praxis*, portanto, deve ser apreendida a partir de “dois pontos de vista inseparáveis: aquele da objetivação (ou do homem agindo sobre a matéria) e aquele da objetividade (ou da matéria agindo sobre o homem).”²¹²²

Falar da objetividade é refletir acerca de uma subjetividade que a origina, que a produz, ao mesmo tempo em que este sujeito (*imagem de si, conhecimento de si*) existe a partir de sua objetividade (*prática de si*), pois o homem é uma *totalidade* objetividade-subjetividade (*destotalizada*) que não se reduz a um *conceito* (que é “uma definição em exterioridade e que, ao mesmo tempo, é atemporal”²¹²³). Toda concepção (conhecimento) de si e toda apreensão de si pela mediação do *caráter* (produção histórica inacabada de si) não pode ser considerada como um *conceito de si* (que se coloca somente no plano da exterioridade e, portanto, diante de uma interioridade *inessencial*), mas como uma *noção de si*, que “é uma definição em interioridade e que compreende, em si mesma, não somente o tempo que supõe o objeto do qual há uma noção, mas também seu próprio tempo de conhecimento.”²¹²⁴

O indivíduo é uma *totalidade-destotalizada* (gênese temporal *em aberto*) da imagem e do conhecimento que produz sobre si – ambos desenvolvem-se pelo processo dialético (e temporal) de interiorização (retomar a imagem e o conhecimento de si e tendo como pano de fundo o *recuo nadificador* sobre o objeto tematizado) e de exteriorização (objetivar-se no mundo sem perder de vista a *essencialidade* da subjetividade). Em suma,

Dizer que o passado do para-si está em suspenso [em *sursis*], dizer que seu presente é uma espera, dizer que seu futuro é um livre projeto, ou que o para-si nada pode ser sem ter-de-sê-lo ou que ele é uma totalidade-destotalizada, significa a mesma coisa.²¹²⁵

²¹²² CRD, p. 284.

²¹²³ S, X, p. 95.

²¹²⁴ S, X, p. 95.

²¹²⁵ EN, p. 546.

Com isso, se reconhece que “o próprio conhecimento é forçosamente prático: ele modifica o conhecido”²¹²⁶ (“o conhecimento é ação na medida em que a ação é conhecimento”)²¹²⁷ – mas ainda sim no sentido de que é a própria experiência que modifica o “objeto”. Ao exteriorizar-se no mundo é inevitável que o sujeito vivencie uma realidade estruturada socialmente, isto é, que mergulhe e se engaje em uma *coletividade* que aponta para *fins* previamente determinados (entrar pela porta esquerda; não pisar na grama; proibido a entrada de fumantes; fazer silêncio; respeitar pai e mãe; comportamento homoerótico é pecado, etc.) e nela se objective, de modo que vivencie a inevitável dimensão de um “Nós”, de uma *universalidade instável* (totalidade destotalizada) que se fundamenta por singularidades (livres projetos) no meio deste mundo e que podem se desagregar a qualquer momento (de um indivíduo que surge como uma *negação-interna* da coesão do grupo). Sendo assim, a experiência dessa coletividade é sempre “um evento íntimo e contingente que somente diz respeito a mim [impressão puramente subjetiva]”²¹²⁸.

E não poderia ser de outra forma, já que

há no mundo uma multidão de formações que me indicam como um *qualquer*; em primeiro lugar, todos os utensílios, desde as ferramentas propriamente ditas até os imóveis, com seus elevadores, com seus encanamentos de água ou de gás [...]. Além disso, as relações profissionais e técnicas entre os outros e eu também anunciam-me como um qualquer: para o garçom do bar, sou o freguês; para o bilheteiro do metrô, sou o passageiro.²¹²⁹

Ora, existir é estar condenado a ser-no-mundo-no-meio-de-outros, ou seja, a se inserir no mundo tendo como referência a existência concreta do outro (ou dos outros que habitam o entorno), é estar na presença de vividos concretos que se dão por inteiro (estar na presença do outro como *existência de fato*): é Pedro, Maria, João, o Professor, o Garçom, O juiz, o Cobrador de ônibus que existem por meio de seus atos, comportamentos e condutas (e estes como *dados* de percepção do observador externo), onde estão constantemente estabelecendo relações concretas com o outro (que observa), com o mundo e consigo mesmos.

²¹²⁶ QM, p. 104.

²¹²⁷ CRD, p. 280.

²¹²⁸ EN, p. 466.

O sujeito “se constitui a si mesmo como *significante* na mesma medida em que ele aparece a todos como um *significado*”²¹³⁰, ele aparece como *significado* ao se fazer *significante*, ou seja, ao manifestar a dimensão objetiva de sua subjetividade à luz dos papéis sociais que a sociedade lhe impõe (dever-ser, condutas, atitudes, padrões de comportamento, *status quo*, etc.). Trata-se de compreender que toda *significação* refere-se a uma determinada época, a um contexto social e a um campo prático estruturado. No entanto, como se quer uma “compreensão dialética do social”, é preciso entender que “a maioria dessas significações objetivas, que parecem existir por si sós e se apresentam em homens particulares, foram também criadas por homens.”²¹³¹

Diante disto, é preciso acrescentar que, para Sartre, a *facticidade do outro* (gestos, comportamentos, condutas, corpo) não é apreendida *posicionalmente*, pois o sujeito

tem uma consciência lateral e não-posicional de seu corpo [do corpo do outro] como correlativo de meu corpo [do observador], de seus atos como expandindo-se em ligação com meus atos, de tal forma que não posso determinar se são os meus atos que fazem nascer os deles ou os deles que fazem nascer os meus.²¹³²

Com isso, compreende-se que o *Mitsein* não se dá pela simples presença diante do outro indivíduo para que a experiência do *ser-com* ocorra (a experiência do *nós* não traz, a princípio, o conhecimento do outro enquanto tal), para tanto, é preciso que haja algum *saber* acerca dele que permita uma relação (*vínculo*) com ele (do contrário, a relação com o outro não se dá sob a forma do *Mitsein*). É a passagem de uma experiência de transcendência indiferenciada e ausente para a experiência do “ser-com”, isto é, do fazer-se presença livre diante de uma livre singularidade: “não estou verdadeiramente *no* grupo [e] meu *ser-em* não pode ser considerado sob a forma ingênua de uma relação de conteúdo”.²¹³³

Com isso, deve-se observar que o ideal de um “Nós humano” como representação do Espírito (hegeliano) ou de uma Consciência Universal como fruto da evolução do homem na História (a realização de uma Totalidade Totalizada) não tem lugar no existencialismo

²¹²⁹ EN, p. 466.

²¹³⁰ CRD, p. 559.

²¹³¹ QM, p. 103.

²¹³² EN, p. 468.

²¹³³ CRD, p. 569.

sartriano, já que a experiência com o outro é *psicológica* e não *ontológica*. Para Sartre, “o ser-para-outro não é uma estrutura ontológica do para-si”²¹³⁴ (não há como um *cogito* experienciar ou vivenciar outro *cogito* para formarem uma *síntese* de consciências), além disso, o leitor de EN acaba por reconhecer que o conflito das transcendências dão-se como o estado original do ser-para-outro – do qual depende a experiência do “Nós”, da existência de um ser-para-outro, e isso sempre sob o fundamento de um ser-para-outro-em- exterioridade.

O “conflito de consciências” pode ser iluminado pelo desejo do sujeito de se utilizar do (olhar) do outro para criar uma imagem (ideal) de si, uma “vida da *ἔξις*” e não uma “vida de *praxis*” em nome de uma constituição passiva de si (“mineralização de si” ou “identidade”). Mas, nos termos de QM, trata-se de entender que a “compreensão do Outro nunca é contemplativa: não passa de um momento de nossa *praxis*, uma forma de viver, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nos une a ele.”²¹³⁵ Esta “forma de viver”, por sua vez, só é possível na base de condições anteriores, de modo que produzir-se como *pessoa* é, inevitavelmente, retomar um universo de significações e superá-las, de alguma forma, rumo ao mundo, às coisas e sob o fundamento de sua própria significação total (o homem como “totalidade em aberto”): “o coronel não se faz coronel significado a não ser para significar-se a si mesmo”.²¹³⁶

Em suma, a base do processo de subjetivação é a possibilidade sempre presente de se viver historicamente a situação, suas contradições, seus conflitos e seus “rituais de repetição” (a realização do presente pela “repetição” das estruturas do passado, como a tradição, os valores, os modelos, os padrões de comportamento e as ideologias: uma “vontade de conservação”, de identidade, de estabilidade e de repetição do campo prático social) – “*herdamos* um bem (a coletividade) como uma *tentativa* de melhorar e de conservar ao mesmo tempo.”²¹³⁷ Deste modo, a construção de si também se dá como possibilidade de se vivenciar rupturas e transformações, das mais íntimas às mais coletivas: é o perpétuo movimento de “interiorização da exterioridade” e de “exteriorização da interioridade”. O homem, dentro desta perspectiva, não se reduz a nenhum dos polos da *tensão*, ele “não é significado, nem significante, mas *ao mesmo tempo* [...] significado-

²¹³⁴ EN, p. 321.

²¹³⁵ QM, p. 98.

²¹³⁶ QM, p. 103.

²¹³⁷ CM, p. 56.

significante e significante-significado.”²¹³⁸

Ora, os esquemas abstratos que estruturam um entorno existem (conceitos, teorias, valores, significações, discursos), mas trata-se de compreender que, dentro de tais esquemas, o “objeto *real* nos aparece como uma determinação da cultura objetiva”²¹³⁹. Sendo assim, o sujeito manifesta-se como o “produto” concreto e singular a partir de suas relações com os esquemas universalizantes de seu entorno (classe, ideologias, saberes, normas), em e a partir de uma sociedade organizada em um determinado momento histórico (datado) e pelas relações concretas com os grupos que constituem as estruturas pelas quais ele se produz (e se exterioriza) como *pessoa* (esta, por sua vez, não sendo o simples “efeito” do acaso, mas “produção de si” a partir de condições históricas anteriores).

Ora, daí a importância do existencialismo sartriano em compreender que o “caráter” de uma pessoa tem sua dimensão existencial real (um “caráter concreto” manifesto pelas ações, condutas, escolhas e engajamentos: “a ipseidade ou totalidade do para-si não é o Eu e, no entanto, ela é a *pessoa*”²¹⁴⁰) e, por consequência, não se deve “abandonar a vida real aos acasos impensáveis do nascimento para contemplar uma universalidade que se limita a se refletir indefinidamente em si mesma”²¹⁴¹ – caso se pratique esse “abandono”, perder-se-á o movimento dialético universal-singular para a compreensão tanto da irreducibilidade do sujeito (como, por exemplo, o sentido de seus gestos diante do “papel social” que lhe é imposto) quanto da especificidade de um período histórico. Em IF, III, por exemplo, é possível compreender a relação de simbolização recíproca de Flaubert com o contexto social e político do Segundo Império, bem como compreender sua apreensão singular dessa situação (ou a especificidade das suas escolhas e dos seus gestos na constituição da unidade sintética de seus vividos concretos). Eis o que se procurará verificar.

7. A neurose de Flaubert: a “manifestação da recusa”, a “promessa de desrealização” (“esforço de despersonalização”) e o engajamento em sua “materialidade profunda” (“evolução personalizante”)

Procurar-se-á aqui fazer um estudo sobre Flaubert com o objetivo de compreender

²¹³⁸ QM, p. 103. É neste contexto que “Sartre critica a psicanálise pela ruptura entre o *significante* (a consciência produzindo a conduta) e o *significado* (o sentido acessível ao analista).” (GUIGOT, André. *Sartre: Liberté et Histoire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007, p. 36).


²¹³⁹ QM, p. 44.

²¹⁴⁰ CDG, p. 394.

²¹⁴¹ QM, p. 45.

sua opção de escritor pela “irrealidade” (bem como a sua “neurose” como um esboço de solução ao problema do “dever-ser”) e seu permanente esforço em viver um “estado de despersonalização”: trata-se de pensar na relação ente a “neurose subjetiva” e a “neurose objetiva”. A “promessa de desrealização” de Gustave, no entanto, será apreendida como sendo uma “conduta de fracasso” no seio de um “comportamento de má-fé” (é a “opacidade do nascimento” e a “ancoragem contingente em uma sociedade definida” como condição necessária ao “processo de personalização”). No mesmo aspecto, verificar-se-á de que modo a “Arte-absoluto” e a “Estética”, na perspectiva de uma “Ética”, encontram-se fadadas à impossibilidade de realização de seus imperativos: é o escritor como “intenção criadora” à luz de uma “dialética do contingente e do necessário” (ou “projeto como vida orientada”). Neste contexto, o processo da construção de si tornar-se-á “compreensível” e não “cognoscível” – diferença esta a ser analisada no decorrer do texto.

É preciso refletir, neste aspecto, na dimensão *indizível* do vivido ou, em outros termos, na “irreducibilidade da *praxis*” e na “*praxis* racional” como movimento de totalização perpetuamente “em aberto”. Perguntar-se-á, como consequência, de que modo se falará de uma “verdade do subjetivo” na constituição de uma subjetividade, e isso sem perder de vista a *injustificabilidade* e a *contingência absoluta* do existente – a neurose, a partir deste contexto, será analisada como sendo um modo pelo qual a pessoa assume o seu “ser-no-meio-do-mundo” e insere seu “corpo” na realidade. É neste momento que se colocará o tema da psicanálise como possibilidade de se resgatar as noções de “sujeito”, de “história” e de “*praxis*” (e o “espaço terapêutico” como o espaço de “irrupção do sujeito”) – trata-se também de se pensar no “resgate do *cogito*” e na “humanização” das perturbações psíquicas que, por sua vez, remetem a uma reflexão sobre a relação “médico-doente”. Para encerrar este tópico, analisar-se-á a “neurose” de Flaubert e suas crises como sendo a “manifestação de uma recusa” e, como tal, um engajamento em sua “materialidade profunda” (pensar-se-á na objetivação da subjetividade como um *esforço* constante de superação das determinações vividas) – em outros termos, trata-se do tema de uma “revolução personalizante”.

 Em primeiro lugar, é preciso entender que Flaubert “*pertence* à burguesia porque

nasceu nela, isto é, porque ele apareceu no meio de uma família *já burguesa*²¹⁴² – é a singularidade de uma história (proto-história) formada por meio das contradições específicas do contexto familiar em que viveu (é o que Sartre chamaria de uma “obscura aprendizagem da classe”: “a criança torna-se esta ou aquela porque vive o universal como particular”).²¹⁴³ Em outros termos, as contradições de uma conduta são condicionadas pelas contradições da situação objetiva. Em segundo lugar, trata-se de pensar Flaubert como um escritor inserido no universo dos imperativos estéticos da Arte-Absoluto (desrealização da realidade, Negação do mundo, inércia, fracasso, negação da *praxis*), produzindo-se à luz da norma cardinal da Arte (a “irrealização” (*irréalisation*) ou a “desrealização” (*déréalisation*): “a Negação absoluta, sendo o fundamento da criação futura, [...] norma estética da obra, torna-se um valor ético para a pessoa que quer escrever.”²¹⁴⁴ Eis o fracasso da norma ético-estética (e do próprio artista) originando a natureza neurótica do escritor (“a Arte-absoluto tem as características objetivas de uma neurose”)²¹⁴⁵.

Segundo Sartre, do ponto de vista da Arte Literária do século XVIII é possível verificar a opção do escritor pela *irrealidade* que, em nome de uma Arte (autonomia pura), procura romper com o público e com o mundo (ou seja, com a totalidade do real). Deste modo, os imperativos estéticos dessa Arte-Absoluto manifestam-se como uma determinação objetiva da literatura-a-fazer (da atitude estética enquanto a afirmação do Belo ou da irrealidade pela recusa do real), em que “a estética se transforma em ética”²¹⁴⁶ (aplicação das técnicas da Arte para destruir o real, a Arte como o Absoluto da negação, irrealização do artista para desrealizar o mundo e recusa da adaptação ao real). É no contexto da tripla exigência objetiva da Arte-a-fazer (fracasso do homem, do Artista e da Obra) que a escolha do escritor torna-se um elemento de neurose objetiva ou “a neurose como *solução*, isto é, como o único apoio possível da promessa de irrealidade”.²¹⁴⁷

A partir deste contexto, pode-se compreender a “totalização” de Flaubert como uma “defesa” contra a destotalização constante do movimento de personalização (uma “relação mágica” consigo e uma “imagem mistificada de si”). É, deve-se dizer, o passado intencionado e orientado (ressignificação, atividade sintética) de Flaubert à luz de seu projeto de

²¹⁴² QM, p. 45.

²¹⁴³ QM, p. 45.

²¹⁴⁴ IF, III [1972], p. 160.

²¹⁴⁵ IF, III [1972], p. 409.

²¹⁴⁶ IF, III [1972], p. 199.

“desrealização” (ser passivo, fazer-se coisa ou intenção de permanecer o mesmo): Gustave faz de si uma totalidade imaginária, portanto, uma “irrealização da relação original com o mundo”.²¹⁴⁸ O “idiota da família” se faz impotente como um esboço de solução ao problema do *ser* (do “dever-ser”), ou melhor, se faz um meio de neutralizar ou de superar as contradições vividas (sejam as da estrutura familiar ou do Espírito objetivo) – é a sua neurose e os distúrbios físicos como esboço de “solução”. Mas a neurose se coloca no quadro da impossibilidade do sujeito se desrealizar em um mundo irreal (um projeto fracassado, já que existir é estar em situação), contradição esta que reflete as exigências do Espírito Objetivo. “Trata-se, no final das contas, de viver em estado permanente de despersonalização”.²¹⁴⁹

No caso específico de Flaubert, a partir das exigências do Espírito objetivo de sua época, sua proto-história se ilumina à luz da universalidade: “o objetivo da neurose subjetiva de Flaubert é o mesmo que aquele da neurose objetiva”.²¹⁵⁰ Os imperativos do Espírito Objetivo, explica Sartre, universalizam e objetivam o que nele permanece singular e subjetivo. Dito de outra forma, é mediado pelo fracasso do burguês que é, que Flaubert procura recusar a burguesia real e criar um homem imaginário (ele quer desrealizar a si mesmo e o real). Essa procura de “realizar a Negação Absoluta” do universo para fazê-lo surgir apenas em “aparência” é, no fundo, destituir da realidade a dimensão da *praxis*, é fazer do mundo um “nada de ser” para que dele se manifeste a “ausência total de um coeficiente qualquer de utilidade e adversidade [...]. O essencial, sob uma forma ou outra, é a valorização do não-ser.”²¹⁵¹

Ora, mas esse é um “projeto fracassado” na medida em que o escritor se define (inevitavelmente) como *indivíduo* (*praxis*, situado) pela própria escolha de escrever, interiorizando os imperativos da cultura de seu tempo sob a forma de “literatura-a-fazer” a partir da “literatura-feita” – o futuro projetado também traz os seus imperativos que, no caso, são os imperativos estéticos da literatura-a-fazer (constituindo um campo prático-inerte²¹⁵²). Sendo assim, o artista “fará da literatura seu fim. Ei-lo, novamente, definido por

²¹⁴⁷ IF, III [1972], p. 145.

²¹⁴⁸ IF, II [1971], p. 655.

²¹⁴⁹ IF, III [1972], p. 143.

²¹⁵⁰ IF, III [1972], p. 663.

²¹⁵¹ IF, III [1972], p. 143.

²¹⁵² IF, III [1972], p. 662.

um fim, por uma *praxis*.”²¹⁵³ Como descreve Sartre, as escolhas aqui revelam um sujeito situado, “ancorado” em “sua classe – nesse tempo, nos termos *dessa* história e *nessa* conjuntura”²¹⁵⁴ (não há *sobrevoos*, o homem é *situado*). Neste aspecto, como exemplifica Sartre, “*Madame Bovary*” é onde Flaubert se objetiva e se aliena, de maneira que um estudo da pessoa na perspectiva da biografia “mostra-nos os hiatos, as fissuras e os acidentes ao mesmo tempo em que confirma a hipótese (do projeto original) revelando a curva da vida e sua continuidade.”²¹⁵⁵

Portanto, escrever uma obra, eis aí o aspecto neurótico da atitude do escritor, não significa apenas produzi-la, mas, sobretudo, desempenhar um *papel* (por mais que se queira “negar” realidades, negar-se como um ser de classe, como ser-no-meio-do-mundo). Portanto, é procurando – a partir dos imperativos estéticos da Arte-Absoluto, que representavam os imperativos do Espírito objetivo – fazer dos objetos percebidos simples aparências (descarregando-os de toda sua carga existencial ou afetiva) que a neurose surge como a solução de uma promessa impossível de *desrealização* (*déréalisation*): o escritor depara-se com a “realidade irreduzível do campo prático [é impossível engajar-se e desengajar-se simultaneamente].”²¹⁵⁶ Em suma, é o fracasso da vida prática e a incapacidade de adaptação à sociedade (ruptura com toda forma de “intersubjetividade prática”²¹⁵⁷).

Contudo, a “conduta de fracasso” traz em si a dimensão da atividade, pois se trata de realizar um determinado fim segundo meios específicos: o que se deseja é a “irrealização” de si ou a impossibilidade de agir (portanto, “um comportamento de má-fé”²¹⁵⁸). Nesse aspecto, suas condutas práticas têm a finalidade de manifestar o seu automatismo, de maneira que “a conduta de fracasso [...] se manifesta pelo próprio gosto do vivido”²¹⁵⁹, isto é, ele se escolhe pelos seus fins (ainda que seja “desrealizar-se”), uma escolha finita e contingente (proto-história) que faz de si. Em suma, à luz de um futuro e não de um passado,

ele escolhe se fazer aprender aquilo o que é pelos fins rumo aos quais ele se projeta – ou seja, pela totalidade de seus gostos [o “gosto de meus

²¹⁵³ IF, III [1972], p. 166.

²¹⁵⁴ IF, III [1972], p. 153.

²¹⁵⁵ QM, p. 94.

²¹⁵⁶ IF, III [1972], p. 156.

²¹⁵⁷ IF, III [1972], p. 165.

²¹⁵⁸ IF, III [1972], p. 178.

²¹⁵⁹ IF, III [1972], p. 176.

*Erlebnisse*²¹⁶⁰, o gosto como *coloração* subjetiva do projeto²¹⁶¹], de suas inclinações, de seus ódios, etc., na medida em que há uma organização temática e um *sentido* inerente a esta totalidade.²¹⁶²

Por exemplo, o escritor que deseja “desrealizar-se” pelo imaginário (contexto histórico da Arte-Aboluto de Flaubert e o sentido teleológico de seu fracasso intencional) encontrará, na própria linguagem, o malogro de seu projeto, visto que jamais se encontrará fora dela (a linguagem e as relações singulares com o discurso como a expressão da facticidade e da própria história do escritor) – em outro aspecto, o fracasso se dá porque “a verdade da *praxis* imaginária está na *praxis* real”.²¹⁶³ Em outros termos, “Ser escritor é agir no mundo, no mínimo para desrealizá-lo; em suma, é uma empreitada real que já de início se encontra às voltas com a realidade linguística e seu coeficiente de adversidade.”²¹⁶⁴

As relações que o escritor estabelece com as palavras não são apenas “determinadas pelos condicionamentos familiares e por suas primeiras escolhas fundamentais, mas também [...] por sua situação social, nacional, geográfica, etc.”²¹⁶⁵ O que Sartre quer mostrar com isso é que a contingência e a necessidade, sem que haja a polarização de um polo em detrimento de outro, se condicionam mutuamente. O autor é um “ser do acaso” no seio de sua determinação em escrever, necessidade essa condicionada por sua proto-história, que nada mais é do que a “opacidade de seu nascimento” e a “ancoragem contingente em uma sociedade definida”.²¹⁶⁶

“A obra a fazer se apresenta, portanto, como um ser-em-si [um centro fixo de irrealidade], independente do autor e do leitor, que deve sua consistência ontológica somente a sua beleza”²¹⁶⁷ – a Beleza como ser-em-si e a obra como materialidade não significante (sem a dimensão humana), em outras palavras, uma obra fracassada. Em I^{re}, escreve Sartre:

A beleza é um valor que só poderia ser aplicado ao imaginário e que comporta a nadificação do mundo em sua estrutura essencial. Daí a estupidez em confundir moral e estética. Os valores do Bem implicam o

²¹⁶⁰ CM, p. 515.

²¹⁶¹ Ver QM, p. 71.

²¹⁶² EN, p. 513.

²¹⁶³ QM, p. 39.

²¹⁶⁴ IF, III [1971], p. 1994.

²¹⁶⁵ IF, III [1972], p. 190.

²¹⁶⁶ Cf. IF, III [1972], p. 191.

²¹⁶⁷ IF, III [1972], p. 179.

estar-no-mundo, visam os comportamentos no real e estão submetidos ao absurdo essencial da existência.²¹⁶⁸

Portanto, os imperativos da “Arte-absoluto” da “Estética” enquanto “Ética” (à luz da inserção do *Nada* no *Ser*) estão fadados ao fracasso.

Para Sartre, a literatura-a-fazer é um fracasso original por escolher o imperativo da *autonomia* e da *irrealidade* (em nome de um em-si-para-si e de uma criação intemporal fora do mundo e fora do tempo), portanto, manifestam-se como pura *mistificação* (uma postura contra a própria contingência e o acaso do vivido): “a mistificação é a base da atividade estética”.²¹⁶⁹ Por sua vez, a “atitude estética” consiste em “transformar, sem cessar, o percebido, o vivido em um ‘visível’ neutro [jogo puro de aparências]”.²¹⁷⁰ Mas essa “fuga” das exigências da realidade, do campo dos possíveis, da instrumentalidade e do coeficiente de adversidade do mundo estão aí, constituindo o campo prático do escritor à luz de sua “intenção criadora” (movimento de totalização criadora, organização de um discurso, uso da linguagem, o *gosto* como a lei singular em que se dá a obra a partir do “já feito”, suas motivações, seus meios, seu estilo²¹⁷¹). Assim, conclui Sartre que a ação (do Artista) “representa, sobretudo, uma dialética do contingente e do necessário [...] e o homem de ação aprende, ao longo de sua atividade, a necessidade da contingência e a contingência da necessidade”²¹⁷² – em suma, “É preciso escolher”²¹⁷³, eis o “projeto” como mediação entre a “subjetividade objetivada” e as “estruturas objetivantes” do mundo (é a inserção criativa do homem na realidade por meio de sua *praxis* a partir das condições iniciais do campo social).

“Nossos papéis *são sempre futuros*: aparecem a cada um como tarefas a cumprir, ciladas a evitar, poderes a exercer, etc.”²¹⁷⁴ Estar inserido em um campo social é deparar-se com um universo de imperativos (estéticos, políticos, morais, culturais) que pesa sobre o sujeito agente que, necessariamente, exige dele uma atitude ou postura a ser assumida (mesmo que seja não assumir postura alguma). Trata-se de estabelecer uma “relação” da pessoa com o “dado” já estruturado pela geração passada (vididos passados convertidos em mecanismos de poder e sustentados por técnicas disciplinares) e, mesmo que essa

²¹⁶⁸ I^{re}, p. 245.

²¹⁶⁹ CM, p. 567.

²¹⁷⁰ IF, III [1972], p. 533.

²¹⁷¹ Cf. IF, III [1972], pp. 186-188.

²¹⁷² IF, III [1972], p. 188.

²¹⁷³ QM, p. 68.

²¹⁷⁴ QM, p. 72.

“normatização das condutas” – à luz de um campo prático determinado (com a função simbólica de suas práticas e de suas crenças) – lhe imponha um modo de ser (um futuro) pré-determinado e pré-esboçado, a realidade estruturada manifestar-se-á a ele, como diz Sartre, como uma “linha de fuga” e como possibilidade de um novo empreendimento (só se age sobre condições materiais já definidas):

é o projeto como *vida orientada*, como afirmação do homem pela ação e é ao mesmo tempo esta bruma de irracionalidade não localizável, que se reflete do futuro em nossas recordações de infância e de nossa infância em nossas escolhas raciocinadas de homens maduros.²¹⁷⁵

A “História já vivida” não pode reduzir-se a um simples “esquematismo *a priori*”, a uma totalidade inerte sustentada por uma Verdade e por um Saber fora do próprio movimento histórico (portanto, não contingente, não relativo, não situado). Daí a importância do “existencialismo sartriano” para a compreensão do homem como um “universal singular”: “O existencialismo só pode, pois, afirmar a especificidade do *acontecimento* histórico; ele procura restituir-lhe sua função e suas múltiplas dimensões.”²¹⁷⁶

É o mundo enquanto realidade objetiva humanizada, referindo-se às realidades vividas, aos objetos valorados, significados, espacializados e hierarquizados: o ato perceptivo (ato sintético) traz ao mundo toda sua riqueza. “Riqueza” esta que comporta certo grau de “indeterminação”, pois “sentir é já superar, em direção à possibilidade de uma transformação objetiva: na *prova do vivido*, a subjetividade se volta contra si mesma e arranca-se ao desespero pela *objetivação*.”²¹⁷⁷ Na relação tensional “subjetivo-objetivo” (que tem na relação consciência-mundo o ponto de partida), há um movimento de negação (recoo nadificador em relação ao objeto intencionado) e de superação (possibilidade de se produzir uma nova objetividade) e é à luz desta nova objetivação (desejada) que se exterioriza a interioridade: é o projeto manifestando-se por uma subjetividade objetivada (é o sujeito em seus atos e condutas empiricamente observáveis). Sendo assim, se na relação consciência-mundo “todo fato psíquico implica uma intencionalidade dirigida em direção a alguma coisa”²¹⁷⁸, a realidade humana só pode existir como projeto, como construção de si à

²¹⁷⁵ QM, p. 72.

²¹⁷⁶ QM, p. 81.

²¹⁷⁷ QM, p. 67.

²¹⁷⁸ S, IX, p. 112.

luz de fins (desejados) e sempre mergulhada em situação (em condições iniciais determinantes): é a “absoluta unidade do projeto (como mediação entre a objetividade dada, passada, e a objetivação a ser produzida).”²¹⁷⁹

Como para Sartre o vivido é “o conjunto do processo dialético da vida psíquica, um processo que permanece necessariamente opaco a si mesmo, pois é uma constante totalização, e uma totalização que não pode ser consciente daquilo o que ela é”²¹⁸⁰, trata-se de pensar nos vividos concretos em e a partir da realidade do mundo, somente *compreensíveis* pelo sentido das ações do sujeito agente e na medida em que ele se manifesta de uma determinada maneira na concretude de seu entorno. Entenda-se aqui o termo “compreensível” na perspectiva de uma “verdade objetiva do subjetivo objetivado”²¹⁸¹. Embora o termo “não pode ser *consciente* de” (do mesmo, quando Sartre se utiliza da expressão “tomar *consciência*, pouco a pouco de”) sugira uma substituição da palavra “consciência” por “conhecimento”, pode-se pensar aqui em três possíveis interpretações. Em primeiro lugar, lembrar-se que a “consciência” não se reduz ao “conhecimento”, mas que, pelo processo de clarificação na psicanálise existencial, é possível que o sujeito vá adquirindo, pouco a pouco, o conhecimento do sentido de suas ações e escolhas (unificadas pela escolha original).

Em segundo lugar, pela diferença que Sartre estabelece entre “compreensão” e “conhecimento”²¹⁸², em que é possível afirmar que o “vivido” é suscetível de compreensão – mais do que de conhecimento. Há, pode-se dizer, uma compreensão de si mesmo que o sujeito não pode colocar (reduzir) em palavras, já que ela escapa constantemente da existência (nomeada, classificada, normatizada, alienada, cristalizada) enquanto “totalidade destotalizada” (sem fundamento, injustificável, original e irreduzível) – como na autobiografia de Flaubert, nos momentos em que “o idiota da família” se utiliza do termo “indizível” (“Tu me perguntas pelo o que passei para ter chegado ao ponto em que estou [as *crises* de Flaubert]. Não saberás, nem tu, nem os outros, porque é *indizível*”²¹⁸³). Há, analisa Sartre, toda uma relação de Flaubert com o termo “indizível”, significando “aquilo o que ele não quer dizer [inexprimível; não-comunicabilidade do vivido], mas que *sabe*; por exemplo, como

²¹⁷⁹ CRD, p. 541.

²¹⁸⁰ S, IX, p. 111.

²¹⁸¹ QM, p. 67.

²¹⁸² Cf. S, IX, p. 111.

²¹⁸³ IF, III [1971], p. 1885.

seus sentimentos sobre o seu pai e seu irmão”.²¹⁸⁴

Assim escreve Sartre em IF:

Tratamos da neurose de Flaubert, tentando compreendê-la pelo interior, ou seja, reconstituir sua gênese proto-histórica e depois a história e descobrir nesta as intenções teleológicas *subjetivas* que se constituem por meio dela e acabam por estruturá-la a seu modo. Quando chamo de *subjetivas* essas intenções estruturantes, evidentemente pretendo fazer uma seleção e só designar aquelas que, surgidas de sua situação particular – ou seja, originalmente familiar –, não têm outra significação senão a de visar seu caso singular e, aplicando-se a uma anomalia “indizível”, mas vivida no mal-estar, integrá-lo naquilo que ele mesmo chama de “sistema particular” e “feito para uma única pessoa”.²¹⁸⁵

Daí ser o “vivido” um constante esforço de procurar conservar a “presença a si” (estabilidade, fixidez) no seio mesmo da “ausência de si” (movimento este que constitui a vida psíquica – ou o fato psíquico).²¹⁸⁶ Admite-se, do mesmo modo, que na intencionalidade há o insuperável movimento de “lançar-se rumo ao objeto” que, no caso, pode dar-se à luz de uma relação de *compreensão* com a coisa intencionada e, não necessariamente, à luz de uma relação de *conhecimento*: “todo fato psíquico implica em uma intencionalidade dirigida a alguma coisa, mas que alguns destes fatos só podem existir se forem objeto de uma simples compreensão sem ser nomeados nem conhecidos.”²¹⁸⁷

O conhecimento (homem-objeto) exige uma consciência tética: “eu chamo vivido, isto é, a vida em compreensão consigo mesma, sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética.”²¹⁸⁸ O “conhecimento” é apreendido como um “modo de pensar” (refletir, tematizar) que permite ao sujeito atingir uma certa “compreensão de si”²¹⁸⁹, mas uma “noção de compreensão em oposição à de explicação causal, típica do positivismo, que tanto [Sartre] criticava.”²¹⁹⁰ Em outras palavras, embora haja o momento analítico ou de análise da totalização prática, um estudo estrutural, um momento de intelecção (conceituação – utilização da linguagem) enquanto movimento de inércia, de “objetivação do vivido”²¹⁹¹, a “compreensão de si” se opõe à intelecção, já que o processo da produção de si é irreduzível

²¹⁸⁴ S, X, p. 111.

²¹⁸⁵ IF, III [1972], p. 09.

²¹⁸⁶ Cf. S, IX, p. 112.

²¹⁸⁷ S, IX, p. 112.

²¹⁸⁸ S, X, p. 111.

²¹⁸⁹ Cf. S, X, p. 147.

²¹⁹⁰ SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2011, p. 66.

ao conceito de “caráter, Ego, Eu” que possa derivar do “momento de inércia” da intelecção. Fala-se aqui da dimensão intencional da *praxis* que, exteriorizada, objetifica-se no mundo (subjetividade objetivada).

A “compreensão” e a “intelecção” se complementam (relação tensional), constituindo a “pessoa” em sua toda a sua riqueza concreta: a irreducibilidade da *praxis* e a *praxis* racional (inteligibilidade do real) se complementam em um processo de totalização perpetuamente “em aberto”²¹⁹² (daí a psicanálise existencial como “conhecimento compreensível”). Para Jean Bourgault, por exemplo, a análise sartriana sobre os conceitos de *conhecimento* e de *compreensão* também apontam para a ideia de um “saber psicanalítico”, especificamente quando se pensa na relação objetivante entre o analista e o analisado, tratando-se, neste caso, de uma relação de *saber* e de *poder*: é o discurso como “potencia de objetivação”.²¹⁹³ Em suma, a *compreensão* é a concretude da vida real (singular) produzida à luz de um movimento totalizador enquanto unidade sintética de uma objetivação no mundo e eternamente “em curso”²¹⁹⁴ (o “homem agente”, um “movimento vivo do organismo prático”): “a compreensão é criação”.²¹⁹⁵

E, por fim, chega-se à terceira perspectiva que, derivada da segunda, remete à possibilidade de se pensar (segundo alguns intérpretes) na espécie de um “inconsciente em Sartre [uma totalização que não pode ser consciente daquilo o que ela é]”²¹⁹⁶, mas no aspecto de um inconsciente que é inteiramente por ele negado e, ao mesmo tempo, encontra-se nele “presente” sob outras formas (como no caso da “má-fé” e do “pré-reflexivo” enquanto recurso para dar conta do processo de subjetivação ou do movimento de personalização, sem que Sartre entre em contradição com a sua ontologia): há um “paralelo entre o irrefletido impessoal e o inconsciente entendido como manifestação pré-pessoal”.²¹⁹⁷ Sartre nega o inconsciente, mas “ele assume a *forma* da dinâmica do inconsciente”²¹⁹⁸, ou

²¹⁹¹ Cf. S, IX, p. 91.

²¹⁹² Sobre a relação “compreensão-intelecção”, verificar NOUDELMANN, François; PHILIPPE, Gilles (et al.). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 98.

²¹⁹³ Cf. BOURGAULT, Jean. À Propos de “L’homme au magnétophone”. In: Sartre avec Freud: Les temps Modernes, 68º anné, juillet-octobre, nº 674-675, 2003, pp. 328 e 330.

²¹⁹⁴ Cf. QM, p. 97.

²¹⁹⁵ CRD, p. 528.

²¹⁹⁶ BOURGAULT, Jean. “On n’est pas impunément le fils de la belle Madame le Poittevin”: une lecture sartrienne du complexe d’oedipe. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68º anné, juillet-octobre, nº 674-675, 2003, p. 105.

²¹⁹⁷ COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Paris: Éditions Ousia, 2000, p. 650.

²¹⁹⁸ Ibidem, p. 651.

seja, afirma uma “espontaneidade” que “age” em desconhecimento de causa. Assim, Sartre, “Recusando o inconsciente, terá de encontrar um conceito para substituí-lo: será a má-fé”.²¹⁹⁹

Ao analisar a fala de Sartre em “*Entretiens avec Jean-Paul Sartre*” (“*Le Cérémonie des adieux*”) ao afirmar que “O eu é ao mesmo tempo este modo de vida consciente onde cada momento desabrocha com suas forças próprias”²²⁰⁰, Coorebyter entende que esta afirmação do filósofo conserva uma espécie de relação que poderia ser traduzida em termos do “ser-consciente do Eu e a dinâmica criadora do Id, que ele identifica sob o termo consciência irrefletida”.²²⁰¹ Mas fala-se aqui de um “pré-reflexivo” que não admite nenhum tipo de alienação, já que não há na “consciência pré-reflexiva” nenhuma divisão que autorize a pensar numa cisão alienadora. Trata-se, neste momento, de um “visar” que é espontâneo e “auto-criador” em resposta ao apelo do mundo, uma espécie de “espontaneidade imperativa” em que a “espontaneidade” não se deixa nem mobilizar *a priori* e nem controlar *a posteriori* (só há a dimensão do “sentido” a partir do ponto de vista de um “reflexivo”): é o “reflexivo decisório” (aquilo o que Coorebyter chama de “comédia da deliberação”, privada de todo poder sobre o “processo autoprodutor da espontaneidade” e só existe por uma “consciência retrospectiva” sustentada por uma “modalidade singular e temporária da espontaneidade”).²²⁰² Em suma, a espontaneidade da consciência, em perpétua relação com o mundo, é uma condição necessária do fenômeno humano.

A “verdade do subjetivo”, portanto, não estará nem dentro e nem fora (já que ambas não existem “separadamente” na constituição da subjetividade)²²⁰³, pois, qualquer juízo que se possa depositar sobre ela deve ter como fundamento a totalidade (destotalizada) do “projeto objetivado”. Dito de outro modo, o projeto só pode ser compreensível (e considerado) em e a partir de circunstâncias particulares e sendo ele absolutamente inserido nos condicionamentos do entorno (o homem como um universal-singular). Fala-se de um “projeto” que pode ser “compreensível” a partir de uma “escolha original”, de uma “escolha de si” que se faz de “*instante a instante*” em um movimento de “criação continuada” (não há “conteúdo” na consciência) e em um irreduzível engajamento da “consciência que existe seu

²¹⁹⁹ CUNHA, Tito Cardoso e. *Universal Singular: Filosofia e Biografia na Obra de J.-P. Sartre*. Lisboa: Fim de Século LDA, 1997, p. 51.

²²⁰⁰ Le Cérémonie des adieux, p. 441.

²²⁰¹ COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Paris: Éditions Ousia, 2000, p. 652.

²²⁰² Cf. Ibidem, pp. 656-657.

corpo” (ponto de vista, posicionamento) sobre o mundo. Mas este *movimento* se dá por uma “escolha” que não deriva de nenhuma realidade psíquica anterior (injustificabilidade e contingência absoluta do “ser-para-si”) – e a neurose, neste aspecto, deve ser entendida como uma “escolha” do sujeito se assumir no mundo.

Por exemplo, “Gustave Flaubert, cativo de sua passividade, é neurótico, isto é, prisioneiro de um movimento que lhe faz, ao mesmo tempo, retomar a seu modo, suportar e radicalizar as contradições nas quais vive.”²²⁰⁴ A neurose, no caso, é um modo através do qual ele assume o seu ser-no-meio-do-mundo, ou seja, Flaubert produz uma afirmação, uma apreensão e uma prática de si à luz da neurose e tem, em suas perturbações físicas, uma maneira de inserir seu corpo (ou a “consciência que existe seu corpo”) na realidade. Ora, o objetivo da “psicanálise existencial” de compreender a neurose, nestes termos, é a de “resgatar o *cogito*” na compreensão do processo da construção de si. Por exemplo, em uma entrevista de Sartre publicada com o título “A Psicanálise e a noção de Sujeito”²²⁰⁵, ele reforça a necessidade da psicanálise resgatar as noções de “sujeito”, de “história” e de “*praxis*” que, enquanto disciplina auxiliar (mediação), acaba por colocar o indivíduo na posição de um “reflexo” das estruturas (o sujeito não ocupa mais a posição central), em que o “analisado” passa a assumir o lugar de um “sujeito puramente passivo” (não mais o “ator”, mas a subjetividade como o local de um “conflito” ou de um “campo de forças”).

Em outro texto publicado (“*L’homme au Magnétophone*” em S, IX), Sartre procura refletir sobre a relação analítica que ocorre entre o analista e o analisado em um consultório de psicanálise. Nesta ficção, o “Doutor X” teria projetado no analisado (“A”) seus próprios problemas de infância – o que remete a um aspecto problemático da relação entre “X” e “A”. No entanto, fica claro – e nem poderia ser de outro modo – que não é a psicanálise que deveria ser posta em questão, mas o fato de que a “análise é uma disciplina que visa o rigor com a finalidade da cura”.²²⁰⁶ Para ser mais específico, o foco da objeção sartriana neste texto não se dá sobre os “princípios” da psicanálise, mas sobre alguns aspectos da “prática psicanalítica”. Ora, qual é sua preocupação aqui? É a de ressaltar a importância de se pensar nas implicações em torno do “espaço terapêutico” (no “consultório analítico”), espaço este

²²⁰³ Como visto em EN, p. 485, em S, I, p. 30, em S, X, p. 176 e em S, III, p. 205.

²²⁰⁴ BOURGAULT, Jean. Névrose et fiction Herméneutique : quelques remarques sur la méthode de L’idiot de la famille. In: *Les Temps Modernes*, janvier-mars 2012, nº 667, p. 60.

²²⁰⁵ SARTRE, Jean-Paul. A Psicanálise e a noção de sujeito. In: *Sartre hoje*. SP: Editora Documentos LTDA, 1968, pp. 113-114.

em que há uma “irrupção do sujeito”. É preciso, com isso, se pensar na relação “paciente-analista” como sendo uma “relação desigual”, em que há uma “dissimetria de poder”.²²⁰⁷

Quando Sartre fala desta “irrupção”, deste “movimento de produção da subjetividade” no espaço da análise, ele pretende compreender o sujeito não como um Ego ou um Eu (um quase-objeto – embora seja empiricamente observado e estudado), mas como um *agente* (a não-passividade do analisado) – afinal, “ele é sujeito da História.”²²⁰⁸ Pela mediação de “X”, “A” se objetiva pela fala (em que há “processo de objetivação”, “transferência”, “dependência”, “castração”). É na experiência do “olhar”, portanto, que ambos correm “riscos”, em que responsabilidades são ali assumidas em uma “aventura em interioridade” (a relação é intersubjetiva e não um mero *discurso* entre duas coisas inertes): a fala se faz *praxis* e situação. É importante observar que no “diálogo psicanalítico”, como se trata de uma relação entre “sujeitos” (“olhares”), “X” também se converte em objeto (fracasso da “intersubjetividade”). Todavia, compreende-se tal “fracasso” na medida em que a relação de “A” com “X” se manifesta por uma relação de “dependência” (violência, relação de poder, dominação). Portanto, corre-se o risco de se operar sobre o analisado a substituição da exaustiva tarefa de se fazer “sujeito” (“angustiante responsabilidade de ser só”, sem fundamento, sem desculpas e desamparado) pela “sociedade anônima das pulsões” (o analisado como passivo e não agente).

Na relação “X-A”, por exemplo, um “campo de forças” se estabelece (conflito, violência, poder-saber, campo de neuroses) e a situação pode se inverter: o analista se converte em “paciente” (ele não “domina” mais a situação). “X”, sujeito da análise, agente da terapia, se transforma em *objeto* (“perda da identidade”, “estranhamento”, diria Lacan, traduzindo o termo freudiano *Unheimlichkeit*).²²⁰⁹ Ora, a perda da soberania de “X” (o “estranhamento”; a perda da “onipotência de pensamento”, a “supervalorização narcísica” e a relação “mágica” com o analisado) na relação com “A” é o risco da “petrificação” em que “A” precisa se converter em objeto passivo para que se (re)estabeleça a dependência com

²²⁰⁶ SARTRE, Jean-Paul. L’Homme au Magnétophone. In: *Situations, IX*. Paris: Gallimard, 1987, p. 330.

²²⁰⁷ Por exemplo, Foucault propõe que “O exercício do poder que se desenrola no interior da sessão psicanalítica deveria ser estudado. [...] Considerando que aquilo o que se passa entre o divã e a poltrona, entre aquele que está deitado e aquele que está sentado, entre aquele que fala e aquele que tira uma soneca é um problema de desejo, do significado, de censura, de superego, problemas de poder no interior do sujeito – mas jamais uma questão de poder entre um e outro. (FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994, p. 814).

²²⁰⁸ SARTRE, Jean-Paul. L’Homme au Magnétophone. In: *Situations, IX*. Paris: Gallimard, 1987, p. 331.

²²⁰⁹ *Ibidem*, p. 335.

“X” – visando, segundo Sartre, a satisfação simbólica da “onipotência” (narcisismo) do “Dr. X” (ele deseja recuperar o seu devido lugar na “relação de poder”). Por mais tentadora que seja essa conversão do analista em “mestre”, esta não é a sua “função” na relação analítica (trata-se de uma inclinação que deve ser rechaçada) – em suma, sua influência não pode “oprimir” a independência (e a autonomia) do analisado a ser conquistada no espaço terapêutico (é preciso respeitar e recuperar a *singularidade* de “A”).

O espaço do “discurso psicanalítico” (relação analisado-analista), eis o que se quer aqui afirmar, passa pela questão da “realidade”, isto é, pela questão acerca do “que é a realidade” e, mais especificamente, sobre o que ela significa quando o analista “olha” o analisado (e vice-versa): “o analista não pode mais decidir, só e soberanamente, o que é o real ou, dito de outra forma, privilegiar certa concepção de mundo”.²²¹⁰ A simples presença do outro faz com que o analista não se perceba mais como sendo o único centro de referência no universo, já que o analisado é um elemento de desintegração desse universo e ele não é mais o mestre da situação – é a vivência de uma “situação-limite” – afinal, mesmo no espaço da “cura analítica”, permanece o postulado sartriano de que “o outro é uma estrutura da minha apreensão do mundo.”²²¹¹

Sartre admite – e nem poderia deixar de fazê-lo – que as falas e as condutas de “A” são interpretáveis analiticamente enquanto se apresentam como “objeto analítico” à luz da irreduzível organização sintética, ou melhor, na medida em que revelam o analisado como o “sujeito da ação” (ele não é a consequência passiva e inerte da doença e nem de um jogo de forças que estruturaria seu comportamento): “A” não é um “organizado”, mas um “organizador”. Dito de outra maneira, o analisado “se organiza” de tal ou qual forma *no* mundo, pois se trata sempre de um “ato” que organiza e dá sentido: o ato, interiorizado, supera e conserva (*tensão*) as motivações sob o fundamento da irreduzível unidade prática de si (uma unidade intencional, de responsabilidade, móvel e provisória no seio mesmo da recorrência e de suas escolhas). Em suma, é preciso (e eis aqui a tese de Sartre) “reintroduzir a noção de sujeito” no “diálogo psicanalítico” (campo de tensão) a título de “escândalo benéfico”²²¹² – do mesmo modo que se deve introduzir a ideia de uma “humanização da doença”:

²²¹⁰ Ibidem, p. 335.

²²¹¹ CSCS, p. 93.

²²¹² Cf. SARTRE, Jean-Paul. L’Homme au Magnétophone. In: *Situations, IX*. Paris: Gallimard, 1987, p. 337.

não se pode compreender as perturbações psíquicas do exterior, a partir do determinismo positivista, nem reconstruí-las graças a uma combinação de conceitos que permaneçam externos à doença. Creio também que não se pode estudar ou curar uma neurose sem o respeito original à pessoa do paciente, sem um esforço para compreender a situação básica e revê-la, sem uma diligência para encontrar a reação da pessoa a essa situação e considero [...] a doença mental como uma saída que o organismo livre, em sua unidade total, inventa para poder viver uma situação insuportável [a psiquiatria deverá ser humana].²²¹³

Ora, neste aspecto, “analista” e “analisado” se constituem no espaço racional da “doença”, espaço este iluminado por um “saber médico” classificatório que vai inscrevendo o “corpo do doente” numa espacialização instrumental da doença segundo o princípio do *normal* e do *patológico* – princípio este que, por si só, apela por reflexão.²²¹⁴ Trata-se, em suma, da constituição da “experiência analítica” como forma de conhecimento (o discurso terapêutico como a manifestação de uma “verdade” pela qual o sujeito se apreende como *pessoa* – imagem e prática de si orientadas), fazendo do homem (analista ou analisado) a forma específica de um *saber* (ou ambos como objeto de saber e a própria técnica psicanalítica iluminando-os no “espaço terapêutico”) que não se produz fora da história e nem à parte da sociedade.

Pode-se aqui falar da “problematização” (*tematização*) ou da “produção de si” no seio da experiência de uma “vivência de si” e de sua situação no mundo (entendendo-se também que o “corpo” é aqui uma condição material da existência, significada singularmente em e a partir de estruturas já dadas pelo entorno). Neste contexto, não se falará em “cura possível” quando se *irrealiza* as relações do indivíduo com o entorno (a própria cura requer novas relações do sujeito consigo, com o outro e com o mundo). Em outros termos, não se desvinculará as perturbações das condições da existência que a sustentam (o que equivale afirmar que não se dissolverá o “doente” em uma “vida abstrata”) – já que uma das finalidades da psicanálise existencial é a de *desalienar* o homem. A psiquiatria, em nome de uma “ciência positiva do homem”, se “desumaniza” acerca de uma “patologia” que anuncia o doente (anormal, alienado) como alguém mergulhando no “determinismo do corpo” – onde

²²¹³ SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: LAING, R. D. e COOPER, D. G. *Razão e Violência: Uma década da filosofia de Sartre* (1980-1960). Trad. de Áurea B. Welssenber. RJ: Vozes, 1971, p. 07.

“a verdade do homem” é objetivada e percebida cientificamente – ou no “mundo interior de maus instintos” e do “conteúdo psicológico”. Eis aqui o problema: não é mais “a temporalidade” que “produz” o existente, mas as “determinações da matéria”.

Na relação do médico com a doença é preciso considerar que, como observa Sartre²²¹⁵, o exercício da medicina é condicionado pela estrutura da sociedade e, como consequência, pelas circunstâncias históricas, políticas, econômicas e sociais. Deve-se pensar no sujeito (analisado, doente) como um organismo prático que produz *saber*, mas sem se reduzir a ele (o homem é *praxis*, liberdade prática e irreduzível existência concreta). O próprio médico se define – no interior de um contexto absolutamente estruturado, institucionalizado e hierarquizado – pelo empreendimento *material* de curar (as condições materiais da ação, as técnicas médicas) e é nesta configuração da vida material e social (em que a doença é também social e, por sua vez, cria o médico) que, como analisa Sartre, o elo “específico e profundo” médico-doente (relação social e material constituindo uma *praxis* específica) precisa ser visto como *relação humana*, de *pessoa a pessoa*: o homem alienado, reificado, mistificado permanece homem. Por exemplo, escreve o filósofo, “A tuberculose é objeto de um Saber prático: o médico conhece-a para curá-la”.²²¹⁶

O intuito sartriano aqui é afirmar que se trata de uma “relação humana”, ou ainda, de uma “relação de pessoa a pessoa” condicionada por estas técnicas específicas à luz de um duplo “dever-ser”: “curar” (ser bom profissional para curar) e “ser-curado” (ser bom paciente para tornar-se saudável). Por mais que se submetam os homens às técnicas e às práticas (no caso, médicas) que os coloquem sob o peso de um sistema e de uma estrutura institucionalizada que, conseqüentemente, estabeleçam previamente os aspectos normativos de uma “vida social e material” (burocracias, escassez de medicamentos, falta de profissionais, definição do normal e do patológico, a padronização da vivência do corpo em situação no mundo – uma “Estética de si”), os sujeitos reificados, mistificados e alienados jamais deixarão de ser uma questão de ordem humana, justamente porque “somos homens condenados a viver humanamente a condição das coisas materiais”²²¹⁷. É preciso resgatar o indivíduo analisado como “sujeito da história” (como “si” agente).

²²¹⁴ A própria “psicanálise clássica” demonstrou a dificuldade em estabelecer uma linha divisória clara entre eles (Cf. FREUD, O Interesse pela psicanálise, Volume XIII, p. 170 e UREÑA, Enrique M. *La Teoría de la Sociedad de Freud: Represión y Liberación*. Madrid: Editorial Tecnos, 1977, p. 74).

²²¹⁵ Cf. QM, p. 69.

²²¹⁶ QM, p. 109.

Diante desta necessidade de se resgatar o *cogito* no universo da psicanálise, o existencialismo não nega a importância da “transferência” no processo da “cura psicanalítica”²²¹⁸, mas vai além, resgatando a subjetividade do analisado afirmando que é ele que, a partir da transferência, constrói uma “nova estrutura”, já que algo ali se “criou” (uma nova situação surge). Ele não é mais o *resultado* de um conflito (ou de um campo) de forças, ou seja, nada se constitui “antes” dele (temporalidade original) ou “sem” ele, ao contrário, ocorreu ali uma espécie de “superação” do dado enquanto irreducibilidade da *praxis* individual. O princípio sartriano permanece: “Se persistirmos em chamar de sujeito uma espécie de *eu* substancial ou uma categoria central, sempre mais ou menos dada, a partir da qual se desenvolveria a reflexão, então há muito que o sujeito está morto.”²²¹⁹ A subjetividade, nesta acepção, é o próprio movimento de esforço de superação do dado (das estruturas, da situação, da subjetividade objetivada), que nada mais é do que a tensão “liberdade-determinação”, “interiorização-exteriorização”.

Assim, a ação – partindo-se de condições já dadas – e sua significação (irreducível, singular) são analisáveis, decifráveis e interpretáveis *na* objetividade (é a realidade concreta do *cogito*, ou ainda, a subjetividade em sua objetivação): é nela que o sujeito se desvela por inteiro, de ponta a ponta, constituindo a totalidade (destotalizada) de seu ser-no-meio-do-mundo-entre-outras-consciências (“confronto dos projetos”²²²⁰) a partir de seus atos (sínteses particulares), escolhas, engajamentos. Todavia, estando a consciência condenada a manifestar-se concretamente no mundo para realizar seu desejo de plenitude e, com isso, inserir-se na temporalidade histórica, o sujeito agente não se reconhece mais inteiramente em sua exteriorização, em seus atos, já que se vive em um mundo da alienação lutando justamente para negá-la (a pessoa se define pela passagem da “alienação do início” à “alienação do resultado objetivado”)²²²¹ – é uma forma de viver o dado.

Mas, experienciar o dado, seja ele qual for, é superá-lo e conservá-lo ao mesmo tempo, não apenas à luz dos condicionamentos materiais interiorizados (que se constitui como um momento do processo de subjetivação), mas também sob o pano de fundo da proto-história – em Sartre, “A infância, pelas relações familiares, é um momento decisivo na

²²¹⁷ QM, p. 70.

²²¹⁸ Cf. SARTRE, Jean-Paul. Sartre Responde. In: *Sartre hoje*. SP: Editora Documentos LTDA, 1968, p. 114.

²²¹⁹ *Ibidem*, p. 114.

²²²⁰ QM, p. 68.

²²²¹ Cf. QM, p. 68.

interiorização da exterioridade.”²²²² Em outras palavras, fala-se aqui da “infância” como

uma apreensão obscura de nossa classe, de nosso condicionamento social através do grupo familiar e uma superação cega, um esforço inábil para nos arrancar daí, acaba por inscrever-se em nós sob a forma de *caráter*.²²²³

O processo da construção de si, por sua vez, caracteriza-se pelo movimento do sujeito projetar-se a *seus* possíveis para vencer as contradições da existência num fluxo constante de superação destas mesmas contradições na perspectiva de novas condutas e de novas contradições que vão surgindo no seio da relação do sujeito agente com o mundo social: superar uma situação é, ao mesmo tempo, desvelar a realidade manifesta do sujeito no mundo (é a “subjetividade objetivada” revelando contradições e sendo por elas revelada).

Ora, os gestos, as preferências, os gostos, os papéis sociais, os padrões de comportamento, os valores aprendidos desde a mais tenra infância, as revoltas, as recusas e as tentativas de superar e transformar uma realidade “sufocante” vão delineando as contradições (singulares e irreduzíveis por não se dissolverem nas contradições da realidade social) de um dever-ser que, como bem coloca Sartre, “comprimem” e “dilaceram” o sujeito.²²²⁴ Sendo assim, a perturbação física e psíquica são modos pelos quais o sujeito se exterioriza no mundo por meio de uma “reação autodefensiva”, e isso com a finalidade de dissolver ou de neutralizar o estímulo perturbador.²²²⁵

Ora, a conduta de evitar a captação do projeto no plano reflexivo (“reflexão não-cúmplice”) tem o objetivo de fazer o sujeito não correr o risco de *nadificar* suas cristalizações para não se inserir num processo ininterrupto de criação ativa (em que “o projeto anterior desmorona no passado à luz de um projeto novo que surge sobre suas ruínas [instantes em que a liberdade mais claramente se revela]”).²²²⁶ Contudo, mesmo esta “reação autodefensiva” (uma manifestação concreta do sujeito no mundo) exterioriza-se como um engajamento diante da realidade circundante. Por exemplo, a neurose de Flaubert, a

²²²² CUNHA, Tito Cardoso e. *Universal Singular: Filosofia e Biografia na Obra de J.-P. Sartre*. Lisboa: Fim de Século LDA, 1997, p. 30.

²²²³ QM, p. 68.

²²²⁴ Lê-se, no original, “les rôles contradictoires qui nos comprimem et nos déchirent” (QM, p. 68) e poder-se-ia traduzir o verbo “*comprimer*” no sentido de “impedir de se manifestar”, ou ainda, “reprimir” um modo de ser em nome de um dever-ser que proíbe tal manifestação e, do mesmo modo, o verbo “*déchirer*” no sentido de causar uma aflição, um tormento (uma perturbação moral, física e psíquica intensa).

²²²⁵ Como no caso de Flaubert (Cf. IF, III [1972], p. 09).

²²²⁶ EN, p. 521.

somatização histérica, a afecção psicossomática, as reações somáticas aos eventos, “manifestam uma recusa. Uma recusa fundamental que engaja Flaubert na totalidade de sua pessoa, em sua *materialidade profunda*.”²²²⁷ Em outras palavras, Sartre caracteriza a “histeria” de Flaubert como sendo uma compreensão do real e uma adaptação (aparente e enganosa) às situações objetivas: “o doente decifra as questões colocadas pelo entorno e o evento em função de uma intenção fundamental de *ruptura*.”²²²⁸

Outro exemplo, são as crises “histeriformes” de Flaubert, compreendidas como

um enriquecimento e uma acentuação das condições iniciais. Cada fase isolada, parece repetição; o movimento que vai da infância às crises nervosas é, ao contrário, uma superação perpétua destes dados, ele resulta, de fato, no engajamento literário de Gustave Flaubert.²²²⁹

E é no contexto familiar de Gustave que se compreende como seu pai pôde

reduzir os impulsos de seu filho a humores corporais. Ocorre que o pequeno Flaubert tudo viveu nas trevas, isto é, sem tomada de consciência real, no desvario, na fuga, na incompreensão e através de sua condição material de criança burguesa, bem alimentada, bem cuidada, mas impotente e separada do mundo. Foi *como criança* que viveu sua condição futura, através das profissões que se lhe ofereceram.²²³⁰

Nos diferentes momentos da constituição da vida familiar, portanto, cada integrante tem como fonte comum a vivência das estruturas do entorno – por exemplo, as econômicas (modo de produção, lucro, consumo, acúmulo) – que, todavia, são vividas como “pluralidade” na medida em que são diversamente experienciadas (é nessa aventura humana do jogo “interiorização-exteriorização” e na trama das relações concretas que a proto-história vai se delineando): “Na criança, esses momentos entram em contato, modificam-se reciprocamente na unidade de um mesmo projeto e constituem, por isso mesmo, uma realidade nova.”²²³¹

Quando se fala na “construção de uma proto-história”, ela nunca se refere a um “renascimento mecânico de montagens”, mas de atos, gestos, papéis e escolhas que

²²²⁷ IF, III [1972], p. 495.

²²²⁸ IF, III [1972], p. 27.

²²²⁹ QM, p. 72.

²²³⁰ QM, p. 46. “Flaubert se caracteriza por uma ‘fixação’ sobre o pai [– ao contrário de Baudelaire, que] se fixará por toda sua vida sobre sua mãe.” (QM, p. 48).

somente encontram o fundamento em um “projeto de ser”: é a “coloração interna do projeto” remetendo à “totalidade” movente do sujeito. Esta, por sua vez, pode ser colocada “em *sursis*” por um “longo trabalho” reflexivo (um *esforço* a caminho de uma apreensão autêntica de si ou uma “atitude revolucionária”) marcado pela superação ou reprodução dos “desvios originais” da proto-história (do *Ego* constituindo-se como *caráter* por meio da inserção e da integração da criança no meio e no campo social a partir de suas experiências vividas).

Em suma, as crises nervosas e as manifestações histéricas (crises “histeriformes”) de Flaubert revelam as suas relações com o “*pater familias*”, isto é, simultaneamente a relação que produziu com o “Pai simbólico” e com o “pai empírico”, estruturando uma *vivência* em que é possível inferir que *sua* neurose “é o próprio pai, esse Outro absoluto, esse Supersuperego instalado nele”²²³², de modo que “o corpo de Gustave assume à sua maneira [os distúrbios padecidos e] as palavras que não podem ser pronunciadas”²²³³: é por este “Pai-Moisés” que Flaubert se faz (“se crê”) “incapaz de espontaneidade”, absolutamente “animado de fora”, pura passividade e “massa inerte” (“somos *agidos*”).²²³⁴ Os pais de Gustave, por exemplo, concebendo a “profissão de ator” algo tão depreciável aos bons modos e costumes burgueses e defendendo a continuidade do *status* do *pater familias*, “cortaram as asas” do jovem rapaz e é nessa “vocação recusada” ou nessa “vocação contrariada” que Sartre ali vê um “símbolo da castração” (a passividade do “idiota da família” constituída em sua pré-história):

É permitido aqui utilizar o vocabulário da psicanálise e chamar de castração a constituição, pelos cuidados maternos, de uma atividade passiva que para sempre impedirá o caçula Flaubert de demonstrar – em qualquer âmbito que seja – uma agressividade “viril”: ora, foi à sua passividade constitutiva que a indiferença familiar o devolveu, esmagando-o, na origem, sua primeira tentativa de se assumir transcendendo-se.²²³⁵

A neurose de Gustave, portanto, manifesta-se como uma tentativa de destruir a autoridade deste pai que lhe “impõe” um “destino” – é o superego de Gustave, em que a “verdade do pai está dentro dele, [...] essa superconsciência que se espalha por sua

²²³¹ QM, p. 71.

²²³² IF, III [1971], p. 1883.

²²³³ IF, III [1971], p. 1883.

²²³⁴ Cf. IF, III [1971], p. 1884.

consciência [uma espécie de “ressonância edípica”].²²³⁶ É, segundo Sartre, pela estrutura de seu superego que ele *se faz* objeto e sujeito inessencial, uma singularidade inessencial na essencialidade universal de seu entorno familiar (Flaubert: um *agente passivo* e tensão perpétua, reprimindo sua revolta contra o pai porque “o terrível superego o proíbe”)²²³⁷. A “personalização” de Flaubert se dá como uma *espiral* sob o pano de fundo dos três ek-stases temporais e à luz de suas “sínteses intencionais”.

Sendo assim, pode-se dizer que a “vida desenvolve-se em espirais; ela volta a passar sempre pelos mesmos pontos, mas em níveis diferentes de integração e de complexidade.”²²³⁸ Ora, é possível interpretar esta “espiral” a partir do tema da “temporalidade”, ou seja, das experiências vividas, interiorizadas e revisitadas pela própria memória: fala-se de uma lembrança passada (uma experiência vivida) revisitada *no* presente (a “imagem” passada intencionada pela consciência). Mas toda imaginação é ato e criação, de modo que esses “pontos” (o passado como em-si) só podem ser ressignificados pela consciência atual como puro ato de criação (não há nada no ato imaginário que não tenha sido colocado pela consciência) – em outras palavras, trata-se da autonomia da consciência em relação ao universo simbólico destas imagens memorizadas e revisitadas (não se pode conceber aqui um “poder” da imagem sobre ela ou a existência de algo na imagem que não fosse o resultado do ato consciente e que, por consequência, existiria independente dela).

Fala-se aqui também da experiência sensório-motora de uma consciência que “existe seu corpo”²²³⁹ no mundo e, enquanto tal, sofrendo o “peso” do mundo para poder agir sobre ele: eis o processo da construção de si constituindo-se em toda sua riqueza concreta a partir da relação tensional “temporalidade original”-“temporalidade objetiva” (a primeira, como o “plano das presenças” e, a segunda, como subjetividade objetivada e inserida no devir histórico). Trata-se de um processo de unificação sob as determinações da infância a partir das determinações vivenciadas no presente: a objetivação da subjetividade é um *esforço* de superação das determinações vividas (sob o pano de fundo dos três ek-stases temporais na unidade intencional da assimilação dos vividos). É, no fundo, a oportunidade única de recomeçar sob novas bases (a vida como uma “espiral” fundamentando um movimento de

²²³⁵ IF, II [1971], p. 875.

²²³⁶ IF, I [1971], pp. 493-494.

²²³⁷ IF, I [1971], p. 495.

²²³⁸ QM, p. 71.

²²³⁹ Como se lê em EN, p. 369.

“evolução personalizante”).

Nesse aspecto, a proto-história vai se produzindo pela relação consciência-mundo sob o fundamento dessa “*tensionalidade*” em que, pode-se dizer, a historicidade do para-si vai se enriquecendo a cada vivência, a cada contato com a exterioridade, mas enquanto um movimento ininterrupto de “interiorização da exterioridade” e de “exteriorização da interioridade” (sem a polarização de um dos extremos da experiência). É a própria dimensão movente e enriquecedora da experiência (vivências, conhecimentos e saberes adquiridos) das estruturas do mundo que vão adquirindo sentido, significado e valor pelo projeto fundamental (inserido na temporalidade histórica e se “alimentando” da materialidade do entorno).

É dessa “consciência que existe seu corpo” em uma situação estruturada de ponta a ponta e enquanto corpo como possibilidade de ação (escolhas, condutas, engajamentos, manifestação concreta de si) que o passado retomado pela consciência intencional adquire “o calor que lhe confere vida”. Trata-se, em suma, de ter como ponto de partida o presente concreto vivido pela consciência iluminando o momento passado em nome de um futuro desejado. Translúcida e ato puro, não poderia haver lembranças na consciência que se conservariam “na sombra” e, portanto, sem acesso à consciência. Em suma, a subjetividade precisa ser compreendida como um processo de construção de si que “aparece como a unidade de um empreendimento que remete a si mesma, que é numa certa medida translúcida a ela mesma e que se define através de sua *praxis*.”²²⁴⁰ Mas é preciso, como se verá a seguir, pensar na relação entre o “*cogito* não-tético” com o “*cogito* reflexivo” na constituição da vida psíquica.

8. A “irreducibilidade do projeto existencial”: o “sacrifício *ek-stático* de si” e o “esforço de clarificação” na produção de um *Weltanschauung* como “escolha de ser”

O homem será visto neste item como uma “totalidade” – não no aspecto de uma produção de si segundo leis e esquemas abstratos e universais – sob o pano de fundo da “irreducibilidade do projeto existencial” (do *cogito* como um “puro individual”). Falar-se-á, portanto, do *Ego*, das *tendências* e das *inclinações* de uma pessoa na medida em que expressam a maneira pela qual ela se manifesta *integralmente* na realidade (é, em suma, uma análise sobre a “criação de si” enquanto “processo de historialização”). Deste modo,

falar-se-á do tema da *autenticidade* como a representação do próprio *esforço* do existente em realizar seu ser-em-situação em uma produção de si para além da dicotomia “dentro-fora”. A psicanálise existencial, neste aspecto, anunciará a *contingência*, a *angústia* e a *liberdade* como condição da construção histórica de um “si” – e é neste momento que o processo de personalização se converterá em uma questão de ordem moral (dever-ser, o *si* como valor). É, em outras palavras, a subjetividade manifestando-se como ser-no-meio-do-mundo iluminada pela “escolha original” – o que conduzirá a uma reflexão acerca da dimensão temporal do fenômeno humano defendendo-se, por consequência, a produção de si como “sacrifício *ek-stático* de si” (trata-se de investigar a maneira pela qual a vida psíquica se estrutura por um passado que *existe* para a consciência). É neste contexto que a existência corre o risco de “mineralizar” a vida psíquica por uma produção de si sob o fundamento de um “ter de ser na forma do era”.

Mas será necessário, no entanto, inserir aqui a dimensão da “temporalidade original” e do “recoo nadificador” nesta “vivência do passado” (ou da “imagem-lembrança”), analisando-se, portanto, a “objetivação da subjetividade” enquanto “tecido concreto de unidades psíquicas” em e a partir de uma “consciência que *existe* seu corpo”. Assim sendo, procurar-se-á compreender o “vivido psíquico” como “historicidade do Ego” na unidade de uma “síntese nadificadora” (trata-se da “estrutura por-vir do Ego”) – é a *exis* enquanto determinação do espaço vivido e a dimensão de um Eu fortemente influenciado pela realidade sociocultural (daí a psicanálise existencial como “esforço de clarificação”). Em suma, é preciso ver a singularidade como um “fato contingente” sob a “gratuidade de escolhas singulares” a partir de “condições iniciais determinantes”. Para encerrar, verificar-se-á de que modo, na presença do universo simbólico de uma realidade antropomorfizada, uma *Weltanschauung* surge sob o fundamento de uma (irredutível) “escolha de ser” (no interior de uma relação de “possessão” com o mundo) – eis o que se procurará analisar.

Posto que a existência seja “processo”, devir e busca incansável da objetivação definitiva da subjetividade (ou o desejo de fundir o “refletidor” com o “refletido”), o *Ego* surge como possibilidade de tal “cristalização de si” (consciência degradada, enfeitizada), assegurando a ilusória estabilidade de uma “imagem de si” que seus estados, atos e

²²⁴⁰ SARTRE, Jean-Paul. Sartre Responde. In: *Sartre hoje*. SP: Editora Documentos LTDA, 1968, p. 115.

qualidades proporcionam. Contudo, o homem não é uma somatória de partes sucessivas e sim a totalidade de seus vividos exteriorizando-se em e pela riqueza de seu ser-no-mundo-presente. Fala-se aqui da relação do *cogito não-tético* (que não é um conhecimento, mas o “plano das presenças”) com o *cogito reflexivo* na constituição de uma *Erlebnis* (consciência vivida e refletida sob o fundamento das “presenças”, do “tendo já existido aí” da consciência irrefletida: o *era* passa para o *eu me sou*). O passado (*ter sido X, ter sido Y*) é um modo de ser do sujeito e existe como tal pelo ato sintético que ele opera a partir do presente e à luz de um não-ainda (futuro): é o homem em sua “totalidade” e escolhendo-se perpetuamente a partir de seu ser-no-mundo.

Esta “totalidade” tem como fundamento o fato de que a realidade humana existe ao engajar-se no mundo a partir do *impulso* de um projeto fundamental, lançando-se nas estruturas do entorno para estabelecer uma relação concreta consigo, com o outro e com a realidade à luz de *seu* projeto, produzindo uma relação singular com o *ser* (intencionado) em e a partir de uma liberdade que só existe em situação. Em contrapartida, critica-se toda tentativa de compreensão do fenômeno humano reduzindo o indivíduo ao conjunto (somatória) concreto de seus desejos empíricos (trata-se de *definir* a pessoa por um feixe de tendências empiricamente constatáveis). Neste aspecto, o que a psicanálise existencial procura superar – na medida em que se propõe como *mediação* para se entender a maneira pela qual uma singularidade concreta vivencia as situações de seu ser-no-mundo – é a perspectiva de uma análise psicológica que traga como postulado a afirmação de que “um fato individual se produz pela intersecção de leis abstratas e universais”²²⁴¹ que, por consequência, reduz o indivíduo ao resultado de esquemas universais (relação de causalidade).

Sendo assim, perde-se toda a dimensão do vivido concreto naquilo o que poderia ser considerado a irredutibilidade do projeto existencial do sujeito. Em outros termos, a irredutibilidade do *cogito* (o que Sartre chama de “puro individual”) seria “banido” da subjetividade, tornando-se um inessencial (passivo, resultado) em relação à essencialidade das leis que estruturam os fenômenos exteriores do *vivido* (ou *inessencial* em relação às leis universais que estruturariam a temporalidade psíquica). Poder-se-ia pensar, por exemplo, em não “dissolver” a irredutibilidade de Flaubert (suas transições, seu vir-a-ser, suas transformações) em nome de uma classificação e hierarquização da sucessão de seus atos e

de suas condutas empiricamente observáveis.

Por que a ambição e o sentimento de sua força produzem em Flaubert uma *exaltação*, em vez de uma espera tranquila ou uma sombria impaciência? Por que esta exaltação se especifica em necessidade de agir demasiado e sentir em excesso? Ou melhor, para que serve essa necessidade que surge subitamente, por geração espontânea, no fim do parágrafo? E por que, em vez de buscar satisfazer-se em atos de violência, fugas, aventuras amorosas ou na libertinagem, tal necessidade escolhe, precisamente, satisfazer-se simbolicamente? E por que esta satisfação simbólica, que poderia, por outro lado, não pertencer à ordem artística (há também, por exemplo, o misticismo), encontra-se na *literatura*, e não na pintura ou na música?²²⁴²

Daí segue a crítica sartriana à psicanálise (clássica), que

se satisfaz ao esclarecer as estruturas genéricas dos delírios e não busca compreender o conteúdo individual e concreto das psicoses (por que este homem supõe ser tal ou qual personalidade histórica, em vez de outra qualquer; por que seu delírio de compensação satisfaz-se com estas ideias de grandeza, em vez de outras, etc.).²²⁴³

Ora, a psicanálise existencial parte do pressuposto de que a pessoa é uma *totalidade* e é por isso que ela não anuncia ser o indivíduo uma organização (somatória classificável) de uma pluralidade de tendências (empiricamente observáveis) – o que faria do analisado o resultado passivo (inessencial) dessas inclinações. Todavia, como afirmado anteriormente, o Ego, enquanto polo unificador dos vividos (*Erlebnisse*) e como unidade das ações, dos estados (unidades noemáticas de espontaneidades) e das qualidades (unidade de passividades objetivas) pode representar um conjunto de condutas que, pela repetição (recorrência, continuidade, reprodução), passaria a adquirir a forma de tendências ou inclinações (como se fossem estados e qualidade *na* consciência – mas se tomadas isoladamente). A psicanálise existencial só as compreende na medida em que afirma ser cada “inclinação” ou “tendência” (enquanto a expressão da “escolha de um caráter inteligível”) a maneira pela qual a pessoa se expressa e se manifesta integralmente na realidade. “Sendo assim, devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação

²²⁴¹ EN, p. 603.

²²⁴² EN, p. 604.

²²⁴³ EN, p. 605.

que a transcende.”²²⁴⁴

É neste aspecto que a “consciência emocionada”, ao se manifestar no mundo (manifestação situada, datada e singularizada) representa o próprio processo de historialização do para-si a partir da relação intencional (e concreta) que ele estabelece com o objeto desejado: essa relação de “posse” com a coisa emocionada *significa* a relação global com o mundo (e é por ela que o sujeito se constitui como *pessoa*).²²⁴⁵ É esta relação que se faz empiricamente observável, representando, por sua vez, a singularidade de um “caráter inteligível” enquanto *escolha* de si no círculo da ipseidade – ela se manifesta como significação transcendente de cada escolha concreta. O que procura a psicanálise existencial reafirmar é o fato de que a “existência precede a essência”, ou seja, que não há uma “interioridade” *a priori* que faça da escolha algo secundário para posteriormente manifestar-se como conduta empiricamente analisável (a origem estaria numa estrutura psíquica *fora* da relação com o mundo). Em outros termos, se “consciência” e “mundo” são dados em um só golpe, não pode haver preeminência ontológica (isto é, *fora* da relação *tensional* com a concretude datada do real) sobre a escolha empírica:

se estou remando pelo rio, nada mais sou – nem aqui nem em outro mundo – do que esse projeto concreto de remar. Mas este projeto mesmo, enquanto totalidade de meu ser, exprime minha escolha original em circunstâncias particulares; não passa da escolha de mim mesmo como totalidade nessas circunstâncias.²²⁴⁶

Eis aí o postulado fundamental da psicanálise existencial: há uma significação mais profunda que constitui o projeto e a absoluta singularidade do ser-no-mundo. Como dito anteriormente, não se nega a existência de “tendências” e “inclinações”, ao contrário, são elas que permitem efetuar uma comparação entre a pluralidade de condutas de uma pessoa, possibilitando destacar um projeto fundamental comum a todas (mas não como uma *somatória*, já que, em cada uma dessas tendências, o indivíduo ali se encontra por inteiro). O interessante é que Sartre também não nega, diante da existência de uma pluralidade de projetos possíveis, a presença de caracteres comuns entre eles, o que torna possível classificá-los em categorias, mas com a ressalva de que as investigações individuais precisam

²²⁴⁴ EN, p. 609.

²²⁴⁵ Cf. EN, p. 609.

²²⁴⁶ EN, p. 609.

se realizar à luz da irreduzibilidade do sujeito considerado (não haveria aqui um *modelo* de “projeto autêntico” ou “inautêntico” que permitiria padronizar ou referenciar um “estado de autenticidade” ou de “inautenticidade”).

“A autenticidade é a verdadeira fidelidade a si”²²⁴⁷, mas não segundo uma “fetichização da interioridade” ou de um “fervor subjetivista”, ao contrário, ela deve ser compreendida como “condição do fenômeno humano”, isto é, da consciência que se lança nas estruturas do mundo (processo da produção de si em situação), em e a partir de um campo prático. Como se concebe o homem enquanto “tensão”, “A autenticidade é um dever que nos vem, ao mesmo tempo, de fora e de dentro, pois nosso ‘dentro’ é um fora”²²⁴⁸, ela é o próprio esforço do sujeito em realizar ao máximo o seu ser-em-situação que, ao mesmo tempo, desvela sua singularidade e a universalidade da realidade humana – é na realidade socializada que o indivíduo encontra as condições para se manifestar de algum modo e a determinar a si mesmo como ser-para-si a partir de campo prático (mundo e sujeito se renovam perpetuamente, e “ Não há e nem haverá jamais uma etiqueta de situações”²²⁴⁹).

Se a psicanálise existencial parte da investigação dos “desejos empíricos” (o ponto de partida é a experiência) para compreender e clarificar (sob as bases de uma *compreensão* pré-ontológica do homem) as conexões concretas entre as *situações* vividas do sujeito enquanto ser-no-mundo (a partir de seu desejo fundamental), seria um contrassenso admitir a possibilidade de se “determinar *a priori* e ontologicamente aquilo que aparece à imprevisibilidade de um ato livre”²²⁵⁰ – o que equivaleria encontrar na pessoa uma “essência”, uma “identidade” ou uma “natureza” (a contingência, a angústia e a liberdade é condição da construção histórica de si). Eis o limite ontológico do “projeto autêntico” ou “inautêntico”, já que não se poderá catalogar ou referenciar uma lista de tendências e inclinações que serviriam de modelo ao “dever-ser” desse homem autêntico (embora a psicanálise existencial, em uma perspectiva moral, assuma a proposta da produção autêntica de si).

A psicanálise existencial, ao propor a apreensão do homem a partir de um “projeto de ser Deus” (base ontológica), o processo de personalização converte-se em uma questão *ética* e, por consequência, pressupõe a natureza e o papel da reflexão purificadora no processo da

²²⁴⁷ CDG, p. 69.

²²⁴⁸ CDG, p. 72.

²²⁴⁹ CDG, p. 73.

²²⁵⁰ EN, p. 613.

construção de si, ou melhor, “pressupõe uma tomada de posição necessariamente *moral* em relação aos valores que impregnam o para-si.”²²⁵¹ Diante deste contexto, pode-se perguntar: “qual seria o papel da psicanálise existencial enquanto método de investigação e enquanto ‘mediação’ para uma ‘clarificação de si’?” Ora, se o processo da construção de si torna-se empiricamente observável pela objetivação da subjetividade, ou melhor, pelas condutas, escolhas, tendências e inclinações do ser-no-meio-do-mundo, a psicanálise se vê na tarefa de “*decifrá-las*, ou melhor, de saber *interrogá-las*.”²²⁵²

Este “saber” tem como pressuposto: 1) o homem como uma totalidade, manifestando-se por inteiro na mais insignificante de suas condutas (tudo o revela: gestos, condutas, manias, tiques, gostos) – daí o objetivo da psicanálise existencial de “*decifrar*” os comportamentos empíricos do homem, ou seja, clarificar (“sentimento de iluminação”²²⁵³) ao máximo as revelações que cada homem contém e determiná-las conceitualmente²²⁵⁴; 2) a premissa de que todo processo da produção de si se dá como “dever-ser”, ou seja, sempre iluminado por um *valor* que se faz presente em cada manifestação concreta da pessoa – é por isso que o trabalho essencial da psicanálise é “uma hermenêutica”²²⁵⁵; 3) a afirmação de que toda conduta simboliza (singularmente) a escolha fundamental (a ser elucidada) – ela precisa ser clarificada, pois a própria conduta “disfarça” a escolha fundamental (que unifica as demais escolhas) e 4) a consideração do ser humano como historialização perpétua e enquanto ser-no-mundo, existindo como *situação* desde seu nascimento (uma “cristalização psíquica” em torno da infância)²²⁵⁶. Em suma, “A psicanálise existencial trata de determinar a *escolha original*”²²⁵⁷, uma escolha que se produz somente pelo ser-no-mundo (da consciência como “presença a”), remetendo à totalidade deste existente em cada uma de suas manifestações concretas – ela é um centro de referência unificador da pluralidade de significações de suas ações).

Esta escolha original, pode-se dizer, tem duas características principais: ela é contingente, ou seja, é uma escolha que se faz diante de uma pluralidade de outras escolhas possíveis e permite análise e conceitualização (e ela se constitui como tal no plano pré-

²²⁵¹ EN, p. 627.

²²⁵² EN, p. 614.

²²⁵³ TOMÈS, Arnaud. La critique sartrienne de l'inconsciente. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^e année, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003, p. 57.

²²⁵⁴ Cf. EN, p. 614.

²²⁵⁵ EN, p. 614.

²²⁵⁶ Cf. EN, p. 615.

reflexivo, organizando o mundo e nele se engajando à luz desta escolha) – é neste contexto que se compreenderá que “o objetivo final da psicoterapia é, de fato, a aceitação total e responsável da espontaneidade e da liberdade do si pré-reflexivo como agente.”²²⁵⁸ Partindo-se do pressuposto de que a existência, enquanto relação (tensão) “consciência-mundo” é relação de *ser a ser* (ideal de possessão), a escolha original surge neste contexto paralela à liberdade do ser-no-mundo. Em outros termos, a escolha original é o modo pelo qual o indivíduo se manifesta (soluciona, se orienta, responde, se posiciona) diante do problema do *Ser*. É exatamente como exteriorização (inevitável) que a singularidade será considerada no seio da universalidade (situação, circunstâncias já dadas, passado, campo social): é enquanto um universal-singular que ela assumirá um posicionamento (escolhas) na presença do Outro, do Mundo e de si mesma.

Como visto anteriormente, a pessoa não é uma “liberdade indiferenciada” (uma “tabula rasa”; uma “folha em branco”), mas uma “liberdade-determinação” que somente existe estruturada nos horizontes dos *possíveis* do mundo à luz de *suas* possibilidades (é na liberdade que ela se faz *destino* para si mesma) – eis o ponto de partida de sua *praxis*: o fato, o dado, o outro, o corpo, o mundo, a história, o social, a cultura, etc. A inteligibilidade da escolha original, pode-se afirmar, não vem de uma natureza humana ou de uma condição universal *a priori* (de um psiquismo pré-consciente) – embora a origem seja a espontaneidade original e a intencionalidade da consciência (temporalidade originária, *cogito* pré-reflexivo, recuo nadificador, translucidez) –, mas da “facticidade da liberdade” (“a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um fato do escapar ao fato”)²²⁵⁹: só há liberdade pela situação e só há situação pela liberdade. Esta escolha, analisa Juliette Simon, é “opaca, pois ela não depende nem de uma deliberação – que sustentaria o peso de motivos exteriores –, nem do conhecimento de fatores determinantes”²²⁶⁰ (é a liberdade como destino fazendo-se “natureza”).

Trata-se de se pensar a pessoa como uma existência que vai se produzindo em e pela temporalidade objetiva do mundo (relação temporalidade original e temporalidade histórica:

²²⁵⁷ EN, p. 616.

²²⁵⁸ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 134. Para Cannon, Sartre se utiliza da palavra “si” para indicar a existência da consciência pré-reflexiva, do eu ou da personalidade.

²²⁵⁹ EN, p. 530.

²²⁶⁰ SIMONT, Juliette. Le choix originel: destin et liberté. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^o anné, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003, p. 78.

é a historicidade do para-si) dando-se, ao mesmo tempo, como *escolha* (enquanto “presença no mundo”) e, por consequência, condenada a assumir posturas diante da realidade que a cerca: é o “homem como *fazer*” mais do que o “homem como *Ser*”. A “vida psicológica”, portanto, não vai se reduzir nem às funções sensório-motoras e nem à produção de um *Ego* pelo desejo fundamental (a que todos estão condenados), posto que o processo da produção de si tenha como fundamento e condição de possibilidade uma consciência que não se desliga da ação – o sujeito existe pelo *fazer* mais do que pelo *ser* e este “fazer” tem como ponto de partida um mundo estruturado e datado (só se age a partir de condições materiais e de estruturas abstratas já dadas). Em suma, para que se compreenda esse processo de (re)significação do passado vivido transformado em “fato, acontecimento, dado, memória”, “Além da referência a um ser que é seu passado, essa dimensão temporal tem que ser considerada levando-se em conta sua relação original com o presente e com o futuro.”²²⁶¹

Ora, toda teoria sobre a memória leva a uma reflexão sobre o “ser do passado”, mas, de antemão, deve-se afirmar que ele jamais será dissolvido nas impressões cerebrais ou nas estruturas sensório-motoras de um sujeito perceptivo (o que equivaleria dissolver a memória no *nada* ou conceber a imagem-lembrança como conteúdo na consciência). A memória não pode ser uma emanção da matéria, ao contrário, a própria percepção já lança o para-si nos três *ek-stases* temporais (ele é presença a si – “sacrifício ek-stático de si”²²⁶²) – afinal, “O para-si é um ser que deve existir, ao mesmo tempo, em todas as suas dimensões.”²²⁶³ Nesse aspecto, o psíquico deve ser constituído pela síntese de um passado, de um presente e de um futuro (e o evento psíquico como uma unidade organizada dessas três dimensões – visando a identidade-em-si).

Trata-se também de se pensar no movimento da “consciência perceptiva” e da “consciência imaginante” (“atitude imaginante”). A primeira, já remete ao ato sintético do “sujeito perceptivo” (o objeto se dá por perfis) e um certo grau de “passividade” (mas, somente por revelar que a consciência é incapaz de construir ou de produzir o objetivo – a matéria em estado bruto) e, a segunda, apreendida como pura atividade e criação (tudo o que há na imagem foi colocado pela consciência). A partir desta inevitável *tensão* “consciência-mundo” (que remete à *tensão* “Ontologia-História”), o jogo dialético

²²⁶¹ GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na Psicanálise de J. P. Sartre*. São Paulo: FAPESP, Nova Alexandria, 1996, p. 112.

²²⁶² EN, p. 157.

²²⁶³ EN, p. 173.

“consciência perceptiva-consciência imaginante” tem como condição de possibilidade o fato de que “tudo é presente: o corpo, a percepção presente e o passado como impressão presente no corpo; tudo está em ato”.²²⁶⁴ Deste modo, toda recordação não pode emanar do fato passado, mas somente ganha vida e calor enquanto “impressão atual” (ela surge por um processo que se dá *no* presente) – trata-se sempre de uma relação originária com o passado.

Ora, a percepção não é contemplação, ela não se isola da ação e nem se separa o ato perceptivo das estruturas do real, em que a realidade das coisas estão construídas, reconstruídas, tocadas, trabalhadas, vividas e “penetradas” da presença (ausência) humana (é a matéria humanizada refletindo “transcendências transcendidas”). Como escreve Bergson, “o passado é por essência *o que não atua mais*”²²⁶⁵ e Sartre admite essa “impotência do passado” e acrescenta:

A filosofia bergsoniana retomou tal ideia: entrando no passado, um acontecimento não deixa de ser, apenas deixa de agir, mas permanece “em seu lugar”, em sua data, por toda a eternidade. Assim, restituímos o ser ao passado, e está certo; até afirmamos que a duração é multiplicidade de interpenetração e que o passado se organiza continuamente com o presente. Mas com isso não encontramos qualquer razão para esta organização ou esta interpenetração; não explicamos como o passado pode “renascer” e infestar-nos, em suma, como pode existir *para nós*.²²⁶⁶

Antes de prosseguir, é bom lembrar que os desejos, as emoções, as atitudes imaginantes e as condutas do para-si remetem a uma significação que o constitui e o supera ao mesmo tempo²²⁶⁷ – e não poderia ser de outro modo, já que toda ação é intencional. O gesto mais insignificante (tique, escolher algo no lugar de outro, desviar o olhar, bocejar), no caso, remete a motivos e móveis que lhe confere uma *significação* (ao mesmo tempo em que remete à unidade dos três êxtases temporais): “o fim ou temporalização de meu futuro implica um motivo (ou móbil), ou seja, remete a meu passado, e o presente é surgimento do ato.”²²⁶⁸ O passado apresenta-se como valor e possibilidade de superar a perpétua ausência do si desejado (projeto fracassado) que, iluminado pelo “projeto”, manifesta-se pela *ação*

²²⁶⁴ EN, p. 143.

²²⁶⁵ BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. De Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 72. Ou ainda: “meu passado é essencialmente impotente”. (Ibidem, p. 160).

²²⁶⁶ EN, p. 144.

²²⁶⁷ Cf. EN, p. 431.

²²⁶⁸ EN, p. 481. Já nos CDG, Sartre afirma que “o móbil seria apenas o modo de apreensão do motivo.” (CDG, II,

inserida nas estruturas do mundo (conduta, *praxis*, intervenção no objeto intencionado, possibilidade de tornar presente uma realidade futura). A “subjetividade objetivada”, portanto, se faz matéria prima da ação.

Por exemplo, se o *móBILE* é compreendido como um “não-existente” (ele só existe pelo fim projetado), ele somente se manifesta como *negatividade* (esse futuro desejado ainda não é) e desvela um para-si que se projeta rumo à “coisa desejada” (em direção ao *si* ou ao “possível” que se quer realizar sob o fundamento de sua *potência nadificadora*). Não há a contemplação de um passado, ele só se revela ao ser-para-si-presente pelo ato intencional e enquanto um “puro arrancar-se de si” rumo ao mundo – e é neste movimento de “doação de sentido” (a vida como *dom* e *generosidade*) que o sujeito pode fazer de seu *móBILE* uma “ação revolucionária”. Em outras palavras, é ontologicamente intransponível para a consciência a possibilidade permanente de fazer uma ruptura com o passado e conferir-lhe um novo de sentido: “o passado, por si mesmo, não pode produzir *um ato*, ou seja, o posicionamento de um fim que se volta sobre ele para iluminá-lo.”²²⁶⁹

Mas há aqui um perigo permanente no processo de objetivação (da exteriorização *datada*), a saber, é a consciência, “investida” pela imagem-lembrança (“investida pelo ser”, por aquilo o que lhe *falta*²²⁷⁰) revelando o processo de personalização por um Ego (Eu, vida psíquica) que se “preterifica” (*passéifié*) e se “mineraliza” a partir dessa imagem-lembrança: pelo desejo de plenitude e de estabilidade, a produção de si se dá como um “ter de ser sob a forma do era”. Deseja-se “ser a matéria”, uma fixa objetivação de si ou a estável, inerte e segura exteriorização de uma unidade interior – do mesmo modo que, na estátua de um personagem histórico, “a pedra absorve aquela memória inquieta e lhe dá a calma eterna da mineralidade; entre a matéria inerte e o pensamento, não há mais necessidade de intermediário [...]: a estátua jacente conserva a consciência fixa de ter sido”.²²⁷¹ Em outros termos, fala-se de um *fetice* ou da “sobrevida mineralizada da memória.”²²⁷²

Ainda que o existente seja contingência, ele está condenado a experienciar o mundo de alguma maneira, a agir e, de algum modo, nele engajar-se: “a realidade humana é um ser

p. 173).

²²⁶⁹ EN, p. 480.

²²⁷⁰ Cf. EN, p. 480.

²²⁷¹ IF, I [1971], p. 481.

²²⁷² IF, I [1971], p. 486.

no qual sua liberdade corre o risco, pois tenta perpetuamente negar-se a reconhecê-la.”²²⁷³ Daí a tentativa de encontrar algo estável e seguro no processo da construção de si, de maneira a tornar possível ao Ego representar estados, atos e qualidades *recorrentes* que reduziriam a vida consciente à “sombra” de estruturas *a priori* (uma espécie de “fetiche da interioridade”). É homem que, enquanto ser-no-mundo-entre-outras-consciências, se produz “passivamente” sob o peso das determinações da situação: o campo social, a classe, o “caráter” que lhe é “imposto” desde seu nascimento, os valores, etc., lhe servem como “motivos” e “mobiles” para arrancar de si o “peso” de suas escolhas. Contudo, esses “fins pré-formados” e “pré-humanos”²²⁷⁴ orientam, de antemão, o sentido de seus atos, de seus empreendimentos que, na verdade, são incapazes de eliminar a angústia ante a liberdade: os fins não vêm da exterioridade (objetividade, matéria, substância) e nem da interioridade (*cogito*, subjetividade, abstrato, ideias), mas por um existente que é *integralmente* ipseidade – mais uma vez, consciência e mundo não se separam.

O que ser aqui é pensá-los (homem e mundo) segundo uma relação *tensional* (consciência-mundo, interioridade-exterioridade, liberdade-determinação) e, neste aspecto, a materialidade do mundo, mesmo enquanto possibilidade de satisfação simbólica do desejo de plenitude (aspecto mágico do mundo), manifesta um modo de ser do sujeito no seio do seu “nada de ser” e no “círculo da ipseidade”. Só há algo que sirva de *motivo* à consciência a partir da apreensão do entorno (estruturado, institucionalizado) à luz de um fim e como possibilidade de realização desse fim pela materialidade do mundo (objetivo e subjetivo relacionam-se dialeticamente). Torna-se possível, portanto, afirmar que “o motivo é objetivo”²²⁷⁵ (o entorno como um estado de coisas (mundo humanizado) revelando-se à consciência) e subjetivo – na medida em que este mundo estruturado se revela a um para-si que *escolhe* (singularidade) uma maneira de ser a partir das condições já dadas dessa mesma realidade antropomorfizada.

Só há “liberdade orientada” por uma liberdade que se insere nas “malhas do determinismo” e é a partir deste “projetar-se a” que a instrumentalidade das coisas-utensílio do entorno se desvelam. É o mundo como um “ritual” a ser seguido e a ser iluminado pelo projeto de uma *ação* – em outros termos, é uma maneira do sujeito lançar-se rumo aos *seus*

²²⁷³ EN, p. 484.

²²⁷⁴ Cf. EN, p. 484.

²²⁷⁵ EN, p. 492.

possíveis. Ora, o motivo só é subjetivo pela “organização interna que a consciência se deu, sob forma de consciência não-posicional (de) si”²²⁷⁶. Para que se compreenda o homem como um “universal singular”, sua singularidade será apreendida como um “puro projeto rumo a um fim”, ao mesmo tempo em que este “lançar-se a” se faz possível pela existência da estrutura concreta e objetiva do mundo (coletivizado, universalizado) – afinal, a consciência do objeto (humanizado) remete a uma consciência (de) si. É pela mediação da coisa intencionada que a consciência se “alimenta” do objeto para fazer daquilo o que deseja ser (dever-ser, ter de ser) a efetivação e a fundamentação de seu *Ser* (identidade, ser-em-si-para-si) e é neste perpétuo jogo que o mundo se humaniza e o homem se faz homem.

Enquanto ligação *afetiva* com o mundo, o objeto intencionado e a dimensão da memória só existem a partir dos vividos concretos do existente, isto é, da estruturação de sua inserção nas “exigências da vida”. Deste modo, “quando retorno a minha consciência de ontem, esta mantém sua significação intencional e seu sentido de subjetividade, mas [...] está cristalizada, está fora como uma coisa, já que o passado é em si.”²²⁷⁷ Só se concebe aquilo o que compõe a memória (o que se traduz aqui por “imagem-lembrança”, já que “toda reminiscência tem [...] uma estrutura imaginativa”²²⁷⁸) como sendo um passado impotente por si só (portanto, inativo) e, ao mesmo tempo, “infestando” o presente como “possessão” (relação mágica da consciência com aquilo o que ela intenciona) e como algo transcendente (temporalidade original, recuo nadificador). É o passado (como *motif*) “perdendo-se” no meio do mundo ou, em outros termos, é a consciência revelando uma organização específica do mundo em *motivos*. Como se fala de uma “projeção além de si” rumo a um futuro (desejado, esboçado – até mesmo por um *dever-ser* previamente determinado pelo grupo), na “objetivação da subjetividade” pode-se encontrar o “tecido concreto de unidades psíquicas de escoamento”²²⁷⁹ (que são as condutas empiricamente observáveis) em e a partir de um “corpo” que surge como a dimensão concreta dessas unidades de escoamento.

O corpo, ou melhor, a “consciência que existe seu corpo” está inserida entre os objetos do mundo e nas estruturas do entorno (desde o nascimento), isto é, ela se encontra em permanente contato com o “fora” e, por consequência, permanentemente “estimulada”

²²⁷⁶ EN, p. 493.

²²⁷⁷ EN, p. 494.

²²⁷⁸ IF, II [1971], p. 770.

²²⁷⁹ EN, p. 193.

pela materialidade bruta e humanizada do mundo, influenciando e agindo sobre as coisas e sofrendo o “peso” destas estruturas. Portanto, o *corpo* encontra-se, desde sua origem, situado e manifestando-se como o instrumento pelo qual o passado (intencionado, ressignificado) exterioriza-se em *ação*. A “consciência que existe seu corpo”, por sua vez, faz de suas representações passadas (das intencionalidades vividas) uma ligação direta com o real na medida em que objetiva sua subjetividade, suas escolhas, seus engajamentos, suas condutas, suas manias e seus tiques: existir é estar condenado a assumir uma posição no mundo. Deste modo, “retorna-se” ao passado (dá-lhe *vida*) em diferentes níveis de integração e de complexidade com a totalidade (*destotalidade*) viva do sujeito, isto é, sob a própria experiência enriquecedora do presente – daí Sartre afirmar que a vida desenvolve-se em *espirais*, em que não há um “passado puro” a ser interiorizado ou contemplado (retoma-o no presente e à luz de um “não-ainda”).

A consciência não cessa, não descansa, não há um momento sequer de estabilidade e, mesmo tentando fixar-se em uma imagem-lembrança para exteriorizar-se como receptáculo passivo, o passado nunca poderá “emergir das trevas para a luz do dia”. A pessoa que intenciona o *vivido passado* não pode fazer-se “sombra de nada”, quietude ou um inessencial à espera da ação da coisa sobre si mesma. Em certo sentido, o ato de perceber já é, de alguma maneira, inserir o passado no presente à luz de um futuro, pois somos a totalidade de nossos vividos passados e não podemos deixá-los de fora no “ato de perceber” ou de intencionar algo (nele, trazemos todas as nossas experiências de vida): a percepção presente é o passado “a roer”²²⁸⁰ o futuro. É neste aspecto que a “vida psicológica” não pode se dar como uma mera sucessão de “estados causais”, mas sempre como uma atividade da consciência que constitui a própria “duração do psíquico” (mas não uma “duração mágica do bergsonismo”²²⁸¹): é a temporalidade como historicidade, como “retenção” e “superação” ao mesmo tempo.

É pela totalidade destotalizada desses momentos que se pode compreender o significado da *vida psíquica* como um conjunto organizado (atos sintéticos), como uma totalidade em aberto exteriorizando-se no mundo (condutas, escolhas, saberes, engajamentos) e constituindo-se como a face objetiva da relação da pessoa com o mundo,

²²⁸⁰ Este termo foi usado por Bergson em “*Matéria e Memória*: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. De Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999”, p. 176.

²²⁸¹ EN, p. 205.

com o outro e consigo mesma (um conjunto organizado que se dá por “coesão mágica”²²⁸²). O psíquico encontra sua coesão mágica pela própria historicidade do para-si (ele não se dá como uma totalidade anti-histórica). Neste aspecto, o Ego se manifesta pela *recorrência* (“subjetividade objetivada” enquanto *repetição* e não como *coisa na* consciência), pelos estados, pelas qualidades e pelas ações que o constitui como tal (mais uma vez, não se concebe uma *interioridade* que se separa da *exterioridade* como em um “mundo interior” que se estrutura fora da relação com o mundo).

Trata-se da exteriorização do existente em toda a riqueza de *seu* passado, tendo de sê-lo a maneira de não sê-lo. Por exemplo,

a afirmação de que se está de mau humor porque se dormiu pouco não implica nenhuma compreensão, mas simples postulados fisiológicos e finalistas (do tipo: quando não se dormiu o suficiente, as coisas não andam bem; e, neste caso, fica-se indisposto, de mau humor, etc.) [...] Eis o que será compreensível para todo mundo. A ligação sono ruim-mau humor (à semelhança da ligação dor de barriga-mau humor, etc.) é uma simples constatação [...] de associações constantes.²²⁸³

No caso, a manifestação fisiológica (olhos avermelhados, bocejos repetidos, sonolência) com as condutas do sujeito no mundo (acordar cedo, mau humor, impaciência, intolerância) tornam-se *compreensíveis* por constituírem uma só coisa com aquilo o que é *objetivamente* e *frequentemente* observado na pessoa julgada como sendo mal-humorada (é uma relação “provável” de compreensão).

Por outro lado, a “vida psíquica” não se traduz apenas como uma “relação provável de conhecimento” ou do “Ego como recorrência”, ela tem suas origens ontológicas na medida em que se produz a partir da perpétua relação que a consciência estabelece com o em-si (passado) à luz do em-si-para-si (satisfação simbólica, desejo de plenitude). É neste contexto que se pode pensar na constituição da vida psíquica também na dimensão da “representação” (da imagem-lembrança), já que o “sujeito emocionado” (nervoso, inseguro, neurastênico, fóbico) “é” seu passado exteriorizado a partir de toda a riqueza de seu ser-no-meio-mundo-entre-outras-consciências (há uma historicidade do Ego e a *persona* não é uma “tábula rasa” ou uma “folha em branco”). Mas ele somente “é” seu passado enquanto possibilidade permanente de modificar a sua significação e o seu sentido (já que o

²²⁸² EN, p. 201.

“conteúdo” do passado é fechado, sem fissuras, substancializado, um em-si e nada dele se pode acrescentar ou subtrair – só o seu sentido). Pedro, assim sendo, “é” seu passado na unidade de uma síntese nadificadora, mas sempre “em presença” (“à distância de”): o para-si não é nunca o passado, mas tem de sê-lo como um “peso” ultrapassado e conservado na própria ultrapassagem (facticidade, contingência, “estrutura por-vir do Ego”).²²⁸⁴

Ora, “a conduta mais rudimentar deve se determinar, ao mesmo tempo, por relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a certo objeto a vir que ela tenta fazer nascer”.²²⁸⁵ Neste aspecto, para que se compreenda o sentido de uma conduta (e expressá-lo em termos de “conhecimento”) é preciso explicar o ato, o gesto e esta mesma conduta à luz de sua significação final e, ao mesmo tempo, a partir das condições iniciais do sujeito agente (situação, estruturas, classe, contexto histórico, cultural, social, etc.). Como se vê no exemplo de Sartre²²⁸⁶, o gesto de uma pessoa que se dirige para a janela de uma sala é compreendido a partir da condição material que motivou o ato: faz calor e abrir a janela refrescará o ambiente. Há ali uma sucessão de gestos: levantar-se, empurrar a mesa para chegar à janela, abrir o cadeado, etc. (trata-se de uma superação vivida do entorno e do seu coeficiente de adversidade).

Há todo um contexto material que não existe apenas como “inércia”, mas que, antropomorfizado pela *praxis* humana, encontra-se repleto de sentido e indica ações a serem seguidas e são, portanto, objetos transformados em instrumentos (estruturas da objetividade) e em possíveis iluminados por projetos (atividade significada e executada em vista de uma finalidade determinada: refrescar a sala pela abertura da janela). Em suma, fala-se aqui de gestos, de condutas e ações que evidenciam e explicitam as designações e as significações cristalizadas dos objetos, mas que só se iluminam em vista de um fim eminentemente humano (objetivo, finalidade). Donde se conclui que o comportamento, os gestos e as condutas revelam um “campo prático” (que Sartre chama de “espaço hodológico”²²⁸⁷) e indicações (liberdade orientada) “impregnadas” nas coisas (o objeto como “transcendência transcendida” ou como sentido cristalizado pela ação humana).

²²⁸³ CDG, II, p. 176.

²²⁸⁴ Cf. EN, p. 153 e 176.

²²⁸⁵ QM, p. 63. Eis o que Sartre chama de *projeto* em QM.

²²⁸⁶ Cf. QM, p. 96.

²²⁸⁷ QM, p. 96.

“O espaço real do mundo é o espaço ‘hodológico’.”²²⁸⁸ É neste contexto que o sujeito pode compreender a finalidade da ação (o seu empreendimento), de modo que o entorno seja unificado (ato sintético) pela *praxis* humana, iluminando a conduta e sendo iluminada pelas estruturas deste entorno: fechar a janela unifica a sala como uma totalidade significada, qualificada, na mesma medida em que a sala define o gesto (levantar, ir até a janela, empurrar a mesa, abrir o cadeado – a sala como “calor intolerável”). “O movimento da compreensão é, simultaneamente, progressivo (em direção ao resultado objetivo) e regressivo (remonta em direção à condição original).”²²⁸⁹ Neste aspecto, a “*exis, de fato*, estrutura um caminho, ela é, antes de tudo, determinação hodológica do espaço vivido”.²²⁹⁰

O método regressivo-progressivo precisa considerar, “*ao mesmo tempo*, a circularidade das condições materiais e [o] condicionamento mútuo das relações humanas estabelecidas sobre esta base”.²²⁹¹ É neste aspecto que a psicanálise

é um método que se preocupa, antes de tudo, em estabelecer a maneira pela qual a criança vive suas relações familiares no interior de uma sociedade dada. E isto não quer dizer que ela ponha em dúvida a prioridade das instituições. Bem ao contrário, seu objeto depende, por sua vez, da estrutura de *tal* família particular e esta é apenas certa singularização da estrutura familiar própria a tal classe, em tais condições.²²⁹²

É na vivência da “estrutura familiar” e da liberdade nos limites das “estruturas do campo social” que, na presença da realidade sócio-material, vê-se o “eu sartriano” como sendo “uma construção da consciência reflexiva, fortemente influenciada pelas avaliações refletidas dos outros”.²²⁹³ Trata-se de pensar na família como “mediação”, ou melhor, como a estrutura pela qual a criança é inserida na realidade sociocultural (no mundo prático-inerte, na linguagem, na classe, na cultura), no espaço da configuração de um “dever-ser” em e a partir de “desejos socializados” ou da “necessidade socializada”. Contudo,

o homem só pode ‘ser falado’ na medida em que fala e vice-versa. Há aí uma relação dialética que hoje se tende a esquecer. A linguagem é um setor do prático-inerte. É a ela, eminentemente, que se pode aplicar a lei

²²⁸⁸ EN, p. 347.

²²⁸⁹ QM, p. 97.

²²⁹⁰ CRD, p. 391.

²²⁹¹ QM, p. 54.

²²⁹² QM, p. 47.

²²⁹³ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 235.

dialética: os homens são mediação entre as coisas materiais na exata medida em que as coisas são mediação entre os homens.²²⁹⁴

A psicanálise existencial, a partir disso, visa promover um “esforço de clarificação” para que seja possível “transformar a necessidade/desejo vivida como *ἔξις* em necessidade/desejo vivida como *praxis*”²²⁹⁵ – afinal, o futuro, um “não-ainda”, é a *destotalização* da *totalidade*.

O homem adulto é a síntese de suas vivências passadas ressignificadas, uma proto-história constituída – não por uma Natureza de ordem qualquer – pelo devir histórico, pela maneira singular com que vivenciou (escolheu, agiu, significou, engajou-se – é a aventura individual) a totalidade de sua condição. Nesse caso, a “família” surge como a manifestação singular de uma classe e de um contexto universal datado – é o ponto de partida (ou a mediação) pelo qual o sujeito vai se produzindo por meio de suas ações, dos estados e das qualidades que atribui para si (é a historicidade do Ego): “a família, com efeito, é constituída em e pelo movimento geral da História e vivida, de outro lado, como um absoluto na profundidade e na opacidade da infância.”²²⁹⁶

“Nosso método é heurístico [“vaivém”], ele nos ensina coisas novas porque é regressivo e progressivo ao mesmo tempo”²²⁹⁷ e ele “deve considerar o ‘diferencial’ (trata-se do estudo de uma pessoa) na perspectiva da biografia.”²²⁹⁸ E é neste movimento (“um vaivém se estabelece entre as historietas singulares” e revela “a profundidade do vivido”)²²⁹⁹ que o homem é inserido em seu contexto, isto é, nas determinações gerais das condições de vida, na existência material dos grupos, nas estruturas da sociedade (Instituições, Estado, ideologias), em suas contradições e na produção da vida material (dimensão sócio-material, o campo dos possíveis, dos instrumentos previamente esboçados em um determinado período): o processo da construção de si é condicionado por estas estruturas, na mesma medida em que ele as condiciona (este “vaivém contribui para enriquecer o objeto com toda a profundidade da História, ele determina, na totalização histórica, o lugar ainda vazio do objeto”²³⁰⁰).

O homem não é simplesmente levado pelo fluxo das coisas dos acontecimentos –

²²⁹⁴ IF, III [1971], p. 1977

²²⁹⁵ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 314.

²²⁹⁶ QM, p. 47.

²²⁹⁷ QM, p. 86.

²²⁹⁸ QM, p. 89.

²²⁹⁹ Cf. QM, p. 92.

²³⁰⁰ QM, p. 92.

embora se insira neste *devoir* de alguma maneira – e é por isso que não se deseja considerá-lo a partir de uma natureza eterna e imutável (fechada) e nem se pretende *determiná-lo* à luz de fatores históricos, biológicos ou metafísicos, ao contrário, é preciso “restabelecer a dialética aberta que vai das atitudes aos acontecimentos e vice-versa, sem esquecer nenhum dos fatores originais.”²³⁰¹ Sendo assim, a pessoa jamais se reduzirá à totalidade de suas inclinações, já que o “desejo de ser” (condição ontológica da existência) se manifestará no mundo a partir de uma subjetividade que a ele será irredutível (unificação, verdadeiro irredutível psíquico): a singularidade é um *fato* contingente sob o pano de fundo da *gratuidade* de suas livres escolhas. É neste aspecto que a psicanálise existencial se coloca na perspectiva crítica àqueles que, ao estudarem o indivíduo, partem do pressuposto de que “cada um dos desejos considerados [...] está vinculado aos demais por relações de pura contingência e simples exterioridade”.²³⁰² O homem não é nem pura indeterminação (fora do mundo ou da história) e nem se reduz às estruturas do entorno (nem o materialismo e nem o idealismo servem como ideologia para explicá-lo).

Para a psicanálise existencial, por exemplo, reduzir o processo da produção de si (livre unificação do para-si no mundo por meio de suas escolhas e a partir de condições iniciais já existentes) a uma simples classificação da sucessão das ações e das condutas empiricamente observáveis (tendências, complexos), revelaria uma pretensão explicativa que não teria “mais valor nem interesse do que as classificações da antiga botânica: como estas, equivale pressupor a anterioridade do ser abstrato em relação ao concreto”²³⁰³. Com isso, Sartre critica o fato de que a classificação psicológica da *psique* humana desconsidera (ou não oferece a devida importância) o enriquecimento concreto (à luz do impulso abstrato) da livre unificação do indivíduo enquanto ser-no-mundo. É preciso compreender que a “consciência emocionada”, o Ego ou a temporalidade psíquica manifestam-se concretamente no mundo e aparecem como o modo de ser da singularidade (condutas, comportamentos). Trata-se aqui da relação fundamental do para-si com as estruturas de seu entorno, consigo e com o outro pela mediação dos objetos intencionados (o “objeto desejado” “representa apenas um corpo condutor situado no circuito [da ipseidade]”).²³⁰⁴

Ora, o sujeito, enquanto manifestação concreta (subjetividade objetivada), não se

²³⁰¹ QM, p. 89.

²³⁰² EN, p. 607.

²³⁰³ EN, p. 607.

²³⁰⁴ EN, p. 608.

reduz a uma classificação abstrata qualquer, ao contrário, todo *impulso* (desejo de ser em-si-para-si) o lança na materialidade humanizada de seu entorno (dimensão sócio-material) para a satisfação da “falta original”, obrigando-o a assumir uma postura diante desta materialidade que o cerca por todos os lados. Esta manifestação concreta de si no mundo (a riqueza concreta do *cogito*) é a totalidade do para-si (a pessoa está nela por inteiro) ou, em outros termos, fala-se da “totalidade do impulso [individual e único; plenitude individual] rumo ao ser e de sua relação original consigo mesmo, com o mundo e com o outro na unidade das relações *internas* e de um projeto fundamental.”²³⁰⁵ É enquanto “desejo de ser” que o para-si se projeta no mundo visando realizar-se e fundamentar-se como plenitude, mas este aspecto ontológico do fenômeno humano não existe sem a dimensão da temporalidade objetiva, sem a História ou sem a concretude da realidade humana *datada* como *ser-no-meio-do-mundo-entre-outras-consciências*.

Como “não encontramos desejo de ser que não se duplique em um desejo de ter, e reciprocamente”²³⁰⁶, “É pela apropriação do mundo que o projeto de ter visa realizar o mesmo valor que o desejo de ser”²³⁰⁷: trata-se de um mesmo objetivo que vai, pouco a pouco, se construindo e se manifestando concretamente no circuito da ipseidade (historicidade do para-si enquanto exteriorização individual e concreta do “desejo de ser”). É neste contexto que se pode compreender a “nadificação” como sendo a própria estrutura e existência da consciência (Ontologia) e a “negação” dando-se no nível da *praxis* histórica – para Sartre, o próprio movimento de nadificação revela uma existência individual e concreta.²³⁰⁸ Observa-se que, deste modo, é alicerçada na relação consciência-mundo que a qualidade material dos objetos se manifestam, isto é, manifestam-se na medida em que

traduzem simbolicamente aos nossos olhos uma determinada maneira que o ser tem de se mostrar, e reagimos com desagrado ou com desejo, conforme o modo como vemos o ser aflorar de uma forma ou de outra à superfície dos objetos. A psicanálise existencial deve extrair o *sentido ontológico* das qualidades.²³⁰⁹

É mergulhado no mundo, em sua riqueza e fluidez de qualidades materiais e

²³⁰⁵ EN, p. 608.

²³⁰⁶ EN, p. 645.

²³⁰⁷ EN, p. 644.

²³⁰⁸ Conferir a diferença que Sartre elabora sobre a “negação” (plano histórico) e a “nadificação” (plano ontológico) em S, IX, p. 95.

condenado a se posicionar na presença do universo simbólico da realidade antropomorfizada, que os *gostos* (coloração, estilo) de cada singularidade vão constituindo uma *Weltanschauung* sob o fundamento da “escolha de ser” (de si mesmo, do Outro e do Mundo) – “escolha” do aspecto do ser que se desvela pela mediação das qualidades materiais das coisas e pelo “selo” que a realidade socializada “impõe” no ato perceptivo. É preciso, considera Sartre, “tentar uma psicanálise das *coisas*.”²³¹⁰ É neste aspecto, por exemplo, que se pode compreender a maneira pela qual “a finitude de Gustave, programada como luta interna contra a temporalidade do vivido, encontra sua justificativa na orientação desastrosa da temporalização geral”²³¹¹: “a História não é senão a tela de fundo de seu drama familiar”²³¹² – é em seu histórico familiar e em sua relação com a conjuntura histórica que Flaubert encontra sua ataraxia (constituindo uma espécie de “*Weltanschauung* flauberiana”²³¹³).

Ora, nascer em situação, exercer a ação (a liberdade) a partir de condições iniciais determinantes é também vir ao mundo e deparar-se com os sentidos pertencentes às coisas, às significações materiais (“significações sociais objetivas” ou “símbolo *objetivo* do ser”) que estruturam o entorno que, por sua vez, manifestam-se como um aspecto real (concreto, existencial, datado) do homem em situação. É por isso que

A psicanálise existencial, no interior de uma totalização dialética, remete, de um lado, às estruturas objetivas, às condições materiais e de outro, à ação de nossa insuperável infância sobre nossa vida de adulto.²³¹⁴

Em outros termos, é preciso considerar que há um “Paralelismo rigoroso entre materialismo histórico e psicanálise.”²³¹⁵ Neste sentido, “A análise é um método curativo [e] o materialismo histórico não é senão uma vã palavra se não for experienciado em e pela luta de classes.”²³¹⁶ Sartre, por exemplo, fala de uma “*viscosidade* de classe” para indicar um tipo de inércia como sendo a síntese de uma multiplicidade orientando liberdades, produzindo determinações e um campo social estruturado: é o prático-inerte como classe. Os

²³⁰⁹ EN, p. 645.

²³¹⁰ EN, p. 646.

²³¹¹ IF, III [1972], p. 448.

²³¹² IF, III [1972], p. 455.

²³¹³ IF, III [1972], p. 461

²³¹⁴ QM, p. 48.

²³¹⁵ CM, p. 449.

“possíveis”, neste contexto, são estatisticamente determináveis pelo processo histórico, produzindo ao ser de classe um campo social determinado e, como tal, estruturando seus “possíveis” e seus “impossíveis” – ambos apreendidos como *destino*.²³¹⁷

No entanto, como quer Sartre, “o psicanalista jamais perderá de vista o fato de que a escolha é vivente e, por conseguinte, pode sempre ser *revogada* pelo sujeito estudado”²³¹⁸, pois “deve-se sempre estar pronto para considerar que os símbolos mudam de significação e abandonar a simbólica utilizada até então.”²³¹⁹ Como a psicanálise existencial não abandona a ontologia, o estudo destas significações materiais em perpétua relação com a realidade humana se dará na perspectiva daquilo o que Sartre procurou defender em toda sua obra filosófica: na perspectiva do *cogito*. Um *cogito* que, em toda sua riqueza concreta, traz consigo a ideia de facticidade, de situação e de projeto para permitir a compreensão do simbolismo existencial das coisas (do “isto” enquanto dotado de qualidade e revelando-se como *ser* sob o fundamento do ser-para-si).²³²⁰ E o que Sartre quer com esta perspectiva?

Evitar o erro de se fundamentar o mundo como uma emanção da subjetividade e a subjetividade como uma emanção do mundo (é preciso partir do pressuposto de que a consciência e o mundo são dados “de um só golpe”): “O amarelo do limão [...] não é um modo subjetivo de apreensão do limão: ele é o limão”²³²¹ – trata-se do “isto” (matéria humanizada, socializada) em toda a riqueza de suas qualidades materiais e é nelas que se encontra o objeto na totalidade de seu ser, sua contingência absoluta e sua total irreduzibilidade de indiferença desvelando-se na concretude (e nos limites) do real em *relação* com o para-si (vivido concreto).

A partir do momento em que levamos em consideração o homem concreto, sua sociabilidade, suas funções, seus poderes, seus possíveis, etc., transformam seu projeto em unidade pluridimensional das múltiplas condições que ele supera [homogeneidade entre a ação comum e a ação individual *socializada*; união da atividade passiva com a passividade ativa].²³²²

Daí a apreensão do fenômeno humano e das estruturas do mundo pela *tensão*

²³¹⁶ CM, p. 450.

²³¹⁷ Cf. CRD, pp. 305 e 368.

²³¹⁸ EN, p. 618.

²³¹⁹ EN, p. 619.

²³²⁰ Cf. EN, p. 649.

²³²¹ EN, p. 649.

Ontologia-História (consciência-mundo, “para-si”-“em-si”): “desde a origem, não pudemos atribuir a significação da qualidade ao ser *em si*, pois, para que haja qualidades, é necessário já o ‘há’, ou seja, a mediação nadificadora do para-si.”²³²³ Do mesmo modo, se é preciso partir da relação “consciência-mundo” na perspectiva da “tensão”, não se pode conceber que a realidade exista como tal porque o homem “projeta” suas disposições (interiores, qualidades psíquicas puras) afetivas sobre as coisas para que, só assim, elas adquiram suas qualidades materiais. O para-si se lança no mundo para se produzir em e a partir da presença concreta deste “há” rumo ao ser em-si ou ao “há” no absoluto do em-si. Este movimento “em direção ao em-si” a partir da apreensão das qualidades materiais do objeto no círculo da ipseidade representa a própria fuga do para-si para interiorizar o em-si puro sem a mediação do recuo nadificador (é o esforço de apropriação do mundo para possuí-lo e, assim, preencher aquilo o que falta ao para-si desejante):

campo ilimitado de exigências, é a matéria trabalhada se impondo aos homens sob o aspecto falacioso da não-materialidade; é a alienação presente do homem à Coisa humana – vivida *de fato* como exigência inerte e como necessidade.²³²⁴

Ora, não é o projeto original um projeto de apropriação?

É a partir deste contexto que se pode compreender o que Sartre pretendeu mostrar com o conceito de “viscoso”, em que o para-si, sendo apropriador, “faz com que o viscoso seja ‘viscoso a possuir’”²³²⁵ – projeção originária na qual a “consciência perceptiva” visa ser o fundamento do viscoso na medida em que ele é o reflexo da consciência como em-si (valor, estado ideal, totalidade totalizada, fusão “mundo-sujeito” ou “reflexo-refletidor”). Uma consciência que se fizesse *viscosa*, tornar-se-ia sugada por suas ideias; ela se lançaria rumo ao futuro (projeto de si), mas pelo passado e nele se perderia por completo²³²⁶ (é a própria temporalidade tornando-se viscosa sob o fundamento de que “nada está *estabelecido*, salvo o *ser passado*”²³²⁷). Sartre quer evocar aqui a imagem de um para-si sendo absorvido pelo em-si (“um ser ideal em que o em-si não fundamentado tem prioridade sobre o para-si [é a

²³²² CRD, pp. 667 e 668.

²³²³ EN, p. 650.

²³²⁴ IF, III [1972], p. 286.

²³²⁵ EN, p. 652.

²³²⁶ Cf. EN, p. 657.

²³²⁷ CRD, p. 637.

viscosidade como símbolo de um anti-valor]”).²³²⁸ Este movimento também pode ser traduzido pela relação da consciência com o objeto psiquizado enquanto uma relação de apropriação (posse) e, ao mesmo tempo, de fuga – constituindo a própria “aventura singular do ser”, não como uma condição reflexiva (*conhecimento*) para a construção de si, mas como uma relação (ontológica) de *ser a ser*. Não se trata, portanto, de uma *conduta psíquica a priori*, mas de “um esquema ontológico válido, para além da distinção entre o psíquico e o não-psíquico, [...] como uma moldura vazia *antes* da experiência com as diferentes espécies de viscosidade.”²³²⁹ Mas, antes de prosseguir, é preciso compreender o significado desta “moldura vazia” – eis o que se procurará agora verificar.

9. “Sexualidade” e “viscosidade do mundo”: o “drama livre do sujeito” como “angústia desmistificadora”

Produzir-se é lançar-se na presença da “viscosidade” do mundo e é pela relação “consciência-mundo” que o sujeito se encontrará diante dos “sentidos de ser” e do “universo simbólico” dessa realidade antropomorfizada: é o “ser-no-meio-do-mundo” enquanto “escolha apropriadora do ser”. É neste momento que o processo de personalização se dará como tentativa de “cristalização de si” ou como “esforço de clarificação e *praxis*” no seio das determinações de sua existência (é a produção da subjetividade pelo movimento “desejo de autenticidade”-“temor da autenticidade”). Por consequência, procurar-se-á compreender de que modo a construção de si se estrutura como um “drama livre da pessoa” (ou como “passagem do *irrefletido* para o *refletido*”) – será preciso defender a primazia do “vivido” sobre a dimensão do “conhecimento de si”.

Trata-se de analisar a personalização como “angústia vivida” desvelando-se em um “campo existencial” operando sobre a realidade do *Ego* em uma espécie de “angústia desmistificadora” – é a totalidade do para-si à luz dos “instantes libertadores” e das “conversões” possíveis (eis a autenticidade como “esforço de clarificação”). Mas, ao mesmo tempo em que se defenderá a primazia do *cogito* pré-reflexivo (temporalidade original) no movimento da produção de si, como se falar de “escolha” se o *Eu* existe apenas na dimensão da tematização, da reflexão (sobretudo da reflexão cúmplice)? E falando-se aqui em “reflexão impura” como introduzir o “esforço de clarificação” e o conceito de “conversão”

²³²⁸ EN, p. 657.

²³²⁹ EN, p. 658.

nestas perspectivas teóricas? É o que se procurará verificar.

É a partir desta “moldura vazia” que o projeto original lança o existente no mundo, ou melhor, que o lança na presença do viscoso (estrutura objetiva do mundo) em uma perpétua relação de *ser a ser*, seja na mais insignificante das condutas ou na mais complexa delas. Cada objeto manifestará essa relação de ser a ser: “um aperto de mão, um sorriso ou um pensamento, será, por definição, apreendido como viscoso, isto é, para além de sua textura fenomenal”.²³³⁰ Por consequência, o “isto”, na qualidade de “viscoso”, representa, no próprio seio da tensão “psíquico-físico” ou das “significações do mundo” e do “existente em bruto”, a possibilidade de se construir um sentido do ser: estar na “presença” do mundo é encontrar-se diante da infinidade dos *sentidos de ser* que esta *tensão* poderá produzir – “matéria” e “forma”, assim sendo, revelam “modos de ser” e “relações com o ser”.

Como exemplo, Sartre faz uma breve análise da relação que se pode estabelecer entre o ânus – a “sexualidade anal” da criança – e o simbolismo dos “buracos” que ela encontra no campo perceptivo. Ele parte do pressuposto de que não há criança inocente²³³¹, ou seja, se ela é vista brincando e cavando buracos, ou enfiando o dedo no buraco de uma porta, não há inocência nesse simples gesto, pois há ali o esboço de uma “pré-sexualidade”.²³³² Todavia, no contexto da “psicanálise clássica”, sobretudo em relação ao tema da “sexualidade (pulsão) infantil” e do “prazer anal” (“estimulação masturbatória da zona anal com a ajuda do dedo”; “retenção da massa fecal [estimulação masturbatória]”)²³³³, Sartre observa que esta teoria

supõe uma adivinhação misteriosa do instinto, pois a criança que retém as fezes para gozar o prazer da excitação não pode adivinhar que tem um ânus, nem que esse ânus é parecido com os buracos nos quais, logo depois, ela resolve enfiar o dedo.²³³⁴

O que Sartre procurou compreender deste aspecto é a maneira pela qual uma

²³³⁰ EN, p. 658.

²³³¹ Cf. EN, p. 658.

²³³² CDG, p. 186.

²³³³ Conferir, como exemplo, “FREUD, Três Ensaios de Teoria Sexual, pp. 169-170”.

²³³⁴ CDG, p. 186.

criança poderia considerar os orifícios do mundo concreto como sendo os correspondentes simbólicos do ânus (daí o fato dela sentir-se atraída pelos “orifícios” no campo perceptivo). Nos CDG Sartre admite que, pouco a pouco, o ânus se encarregue da sexualidade, mas o considera primeiramente como sendo pré-sexual ou a sexualidade em estado de indiferença – ela é pré-sexual por não ser nem “psicológica” e nem “histórica”, ou seja, “ela não pressupõe uma ligação realizada no curso da experiência humana entre os orifícios e nossos desejos.”²³³⁵ Todavia, considera-se o mundo uma realidade antropomorfizada e, enquanto tal, os orifícios, os buracos, as cavidades tornam-se humanas. É alicerçado em seus pressupostos ontológicos que Sartre procura interpretar o “ato de tapar um buraco” ou de “preenchê-lo” a partir da preocupação humana (condição ontológica) de realizar a plenitude em oposição à vertigem do aniquilamento (o tapar a cavidade com a própria substância daquele que deseja a plenitude).

O interessante aqui é que ele inverte a lógica da relação “sexualidade-correspondente simbólico” ao afirmar ser “a natureza da categoria da cavidade que vai constituir a camada fundamental da significação para as diversas espécies de orifícios sexuais: vagina, ânus, boca, etc.”²³³⁶ Não se nega que estes “orifícios” sejam objetos de sexualidade, mas é preciso considerá-los como pré-sexuais (sexualidade indiferenciada) e o significado que adquirem só existem ao serem considerados no conjunto de tendências humanas (atitudes) “em relação” aos orifícios: é o corpo e os correspondentes simbólicos da sexualidade remetendo à imagem humana das possibilidades (dos possíveis) de cada singularidade. A tese sartriana nos CDG, neste aspecto, procura mostrar que o homem não pode ser anterior ao sentido das coisas, já que o mundo é humano e é nele que o homem aparece e se produz (a existência precede a essência). A viscosidade e o humano (“viscosidade-humana”), a cavidade e o seu correspondente simbólico constituem um só movimento, ou seja, são objetos dotados de qualidades naturais e são objetos humanos: “É projetando seu nada nessa plenitude que o homem, por meio da negação, faz com que existam as cavidades e com que essas cavidades sejam cavidades-para-o-homem.”²³³⁷

No caso específico da “sexualidade de Flaubert”, outro exemplo, tem-se como ponto de partida a relação “bebê-cuidados da mãe” (“cena primitiva” vivida²³³⁸) estruturando o

²³³⁵ CDG, p. 187.

²³³⁶ CDG, p. 189.

²³³⁷ CDG, p. 191.

²³³⁸ Para se aprofundar no tema da “cena primitiva”, Cf. IF, II [1971], pp. 845-847.

“desejo sexual” de Gustave. Analisa Sartre, as “belas mãos insensíveis” da Sr^a. Flaubert reduzem o corpo do filho (manipulado) à passividade e frustração (o amor não lhe vem, pois o bebê Gustave é apenas um meio do “utilitarismo prático” da mãe – a finalidade é a alimentação, os cuidados e a higiene): sua necessidade de amor se transforma em “desejo de ser *radicalmente objeto*” para receber do *Outro* o que os cuidados maternos lhe privaram (e também se insere neste jogo o prazer sexual da mãe em converter o filho em um “objeto manejado”). Deste modo, no desejo sexual de Gustave, o outro fará renascer atitudes impostas pela mãe (o corpo acariciado como um meio para o prazer) e o *sentido* do seu desejo vem do que ela fez de seu corpo, ou seja, reduziu-o a uma “coisa maleável” como o meio pelo qual se cumpram com êxito as tarefas “feudais” de uma mãe submissa ao *pater familias*. Em outros termos, ela faz dele um *meio* para a realização de seus prazeres, o que acaba por estruturar uma sexualidade “sub-humanizada” do jovem “idiota” (coisa inanimada a reconhecer a superioridade do manipulador: é preciso comportar-se como um masoquista na cama à luz de uma *vida sexual imaginária*): as mãos viris da Sr^a. Flaubert “despertavam nele as zonas erógenas da passividade”.²³³⁹

Fala-se aqui de uma alienação sob a forma sexual ou da valorização sexual pelo desejo do outro (de fazer-se “objeto de posseção”): é o corpo manifestando-se como “presença-inerte-no-mundo” (uma sexualização da passividade). Trata-se da “pulsão masoquista” e do *sadismo* como agente de *irrealização* e de *punição* de Gustave no nível do *fundamental*, isto é, de uma “determinação proto-histórica de sua sexualidade [–] é uma dimensão latente ou atual de todas as suas condutas.”²³⁴⁰ É, utilizando-se de outras palavras, Flaubert produzindo-se como *pessoa* personalizando (interiorizando) os condicionamentos externos (campo prático, entorno social, estruturas determinantes) e totalizando-os sob o fundamento de uma *ordem singular* – que, como bem ressalta Sartre, é variável de um momento a outro e depende das circunstâncias. Em suma, vê-se aqui a escolha do “idiota da família” pelo imaginário enquanto tentativa de despersonalizar-se e de desrealizar-se.

Em EN Sartre também reconhece (juntamente com os freudianos, como ele mesmo afirma) modos de ser pré-psíquicos e pré-sexuais.²³⁴¹ Para o filósofo, o

²³³⁹ IF, II [1971], p. 696.

²³⁴⁰ IF, II [1971], p. 849.

²³⁴¹ Cf. EN, pp. 658-660.

corpo não é dado meramente como o vivido puro e simples: esse próprio vivido, no e pelo fato contingente e absoluto da existência do outro, se prolonga para fora [...]. A profundidade de ser de meu corpo para mim é o perpétuo “fora” de meu “dentro” mais íntimo.²³⁴²

Por consequência, “é por meio do outro – pelas palavras que a mãe emprega para designar o corpo da criança – que esta aprende que seu ânus é um *buraco*.”²³⁴³ Este, sendo vazio e dando-se como “nada a preencher”, a criança nele se lança para fazer-se existir no mundo: a “consciência que existe seu corpo” se lança no mundo para fazer existir a plenitude de seu ser no mundo (o buraco como um “nada” a preencher para “aperfeiçoar” e “preservar” a totalidade do em-si – enfim, para realizar e fundamentar simbolicamente o pleno). É essa “ontologização” da dimensão pré-sexual que se tornará um dos componentes da sexualidade a ser manifesta pelas condutas do existente.

O símbolo (um modo de ser) tornar-se-á objeto de estudo da psicanálise existencial, bem como a “clarificação” do projeto livre e singular da pessoa em relação à pluralidade de símbolos de ser que compõem seu entorno. Diante destes fatores (ou daquilo o que Sartre chamou de “projetos genéricos da realidade humana”), “o que principalmente interessa à psicanálise [existencial] é determinar o projeto livre da pessoa singular a partir da relação individual que a une a esses diferentes símbolos do ser.”²³⁴⁴ E é com o exemplo da “pré-sexualidade” e do “viscoso” que se pode refletir sobre a existência de uma significação ontológica universal e mostrar que é por ela que o indivíduo se determina de uma maneira singular – ou, em outros termos, é possível apreender o projeto original em e a partir desta significação geral (é por esta relação que toda conduta do sujeito trará consigo um determinado sentido e valor). Afinal, a totalidade da coisa intencionada “propõe” certo modo de ser (liberdade orientada) e é na presença (na relação) desta “totalidade” ou desta “matéria estruturada” (organizada com uma forma, com qualidades materiais, com características temporais ou com um determinado modo de temporalização) que se pensa na produção de um tipo de *ser* singular – que será aceito ou rejeitado (com náuseas) segundo o projeto original.²³⁴⁵

²³⁴² EN, p. 932.

²³⁴³ EN, p. 659.

²³⁴⁴ EN, p. 660.

²³⁴⁵ Cf. EN, p. 662.

Todas as condutas do “ser-no-meio-do-mundo”, portanto, representam uma “escolha apropriadora do ser” e é assim que a “ontologia” permite compreender e determinar os fins últimos da realidade humana (valor, possíveis fundamentais) e a psicanálise existencial a compreender e determinar o projeto que unifica as escolhas deste irreduzível “ser-no-mundo-em-situação” – “é realmente como organismo situado que eu compreendo, através de minha situação como condicionando meu projeto, a compreensão do Outro e sua dependência [em relação] de seu ser-situado.”²³⁴⁶ Ora, o “processo da construção de si” é a articulação da aventura irreduzível dessa “produção” com o fundamento ontológico de todo fenômeno humano e do próprio mundo (é na *intersecção* que a existência se concretiza): “o para-si sem o em-si é uma espécie de abstração [, do mesmo modo que] uma consciência que fosse consciência *de nada* seria um nada absoluto”²³⁴⁷ – não se pode pensar a existência sem a *tensão* “consciência-mundo”, “Ontologia-História”, “interioridade-exterioridade”, “liberdade-determinação”.

A ideia de “tensão” evoca a “coexistência” do *em-si* e do *para-si* sem que haja uma síntese entre eles – embora permaneçam irreduzíveis, é “em relação” que a totalidade destotalizada do mundo e do para-si existem na plenitude de sua riqueza concreta: “a ‘paixão’ do para-si somente faz com que *haja* em-si. O *fenômeno* do em-si é um abstrato sem a consciência”.²³⁴⁸ Quando se fala que em-si e para-si estão “em relação”, tem-se como finalidade pensar que “a ação deve ser condicionada, *ao mesmo tempo*, no plano do para-si e no em-si, pois se trata de um projeto de origem imanente, que determina uma modificação no ser do transcendente.”²³⁴⁹

A ação não modifica, afirma Sartre, apenas a aparência da coisa, mas seu próprio ser: agir no mundo é mergulhar na relação de ser a ser e na possibilidade de modificação do ser (de suas qualidades, de sua forma, de sua consistência). É a partir desta relação de “ser a ser” que se pode pensar na dimensão da responsabilidade na produção de si, partindo-se do pressuposto de que “A origem da responsabilidade está no fato primeiro de que nós nos realizamos como uma solução de continuidade entre os móveis e o ato”²³⁵⁰. É neste aspecto que o *possível* não revela o que o sujeito será, mas a realidade que *seria*, reafirmando que o

²³⁴⁶ CRD, p. 658.

²³⁴⁷ EN, p. 669.

²³⁴⁸ EN, p. 670.

²³⁴⁹ EN, p. 673.

²³⁵⁰ CDG, p. 169.

ato nunca poderá ser o resultado natural (mecânico) do móbil: há sempre uma fissura entre o móbil e o ato e é nela que se insere a gratuidade, a liberdade e a angústia ética que permeiam o processo da construção de si.

Por outro lado, a “necessidade” é uma categoria da ação e da moral, já que visa, pela própria dimensão da materialidade, uma “desculpa” para a fundamentação estável e segura de si do sujeito.²³⁵¹ É na perspectiva desta “necessidade” que se pensaria em constituir uma natureza psicológica para o existente, uma espécie de “viscosidade psíquica” exteriorizada em caráter (sob o fundamento de uma vida mental estruturada fora e independente da relação com o mundo – a vida psíquica como *ἔξις*). O homem se deseja estável e seguramente estruturado, do mesmo modo que a natureza da materialidade das coisas no mundo (“em-sis”): o indivíduo jamais será o reflexo passivo do correspondente simbólico que o mundo lhe devolve diante da “consciência desejante” (a “viscosidade do mundo” nunca lhe permitirá a produção da “viscosidade psíquica” que quer para si).

Na realidade, uma vez que me lanço no mundo, cada objeto se ergue à minha frente com um olhar humano antes mesmo que eu saiba servir-me dele e compreender esse olhar. A viscosidade me inquieta e me prende.²³⁵²

É a “viscosidade” que, sob o fundo do mundo humano, orienta liberdades e se apresenta como uma “categoria existencial” (mas com o risco permanente de uma fetichização das coisas e da alienação do homem pelas coisas).

É enquanto “perpétuo risco de se perder a si mesmo” que é preciso se pensar numa “produção autêntica de si”, mas por um “projeto de vida autêntica” que somente se fará viável e possível à luz de um “desejo de autenticidade”, dando-se “primeiramente como inquietude e desejo crítico”²³⁵³ acerca de si e do mundo e não como um “estado de consciência” que se adquire e, por consequência, se estende, por si mesmo, a outras situações, a outros vividos concretos. “O desejo de adquirir autenticidade, no fundo, nada mais é do que o desejo de vê-la claramente e de não perdê-la.”²³⁵⁴ A questão aqui é entender que o processo da produção de si, pela própria estabilidade aparente das estruturas do real (instituições, valores, técnicas de apreensão do mundo, campo prático),

²³⁵¹ Cf. CDG, p. 170.

²³⁵² CDG, p. 185.

²³⁵³ CDG, p. 269.

²³⁵⁴ CDG, p. 269.

dá uma aparência de estabilidade (ou movimento retilíneo) e é neste contexto que se pode inserir a figura do “homem revolucionário” como aquele que vai adquirindo, pouco a pouco, o *conhecimento* daquilo o que faz, de suas condutas, de suas motivações (é a proposta “clarificadora” da psicanálise existencial). Não se “supera” condições já dadas sendo ser-fora-do-mundo, ao contrário, é a partir da história vivida (conflitos, contradições, superações) que a “historialização” de um “si” (historicidade do para-si) pode se dar à luz de uma “conduta revolucionária” ou de um “desejo de despersonalização” (o *Ego* como passividade, inércia).

O *Ego*, com seus estados, atos e qualidades, quer a estabilidade do mundo, quer converter a fluidez das imagens que capta sobre a realidade (e sobre si mesmo) para realizar a “cessação do movimento” (da consciência como *devoir*) e apreender a subjetividade como inércia (deseja-se a estabilidade de um Eu=Eu, do reflexo=refletidor): é a “imagem de si” como emanção (de um estado ou de uma estrutura qualquer) e não como criação. O processo de personalização como *devoir*, engajamento, responsabilidade e como permanente relação com o universo simbólico do mundo antropomorfizado, passa a se estruturar por “condutas de fuga” diante do coeficiente de adversidade do mundo e das próprias vicissitudes da vida, cristalizando-se em *ἔξις* (apreensão enfeitiçada de si). Ora, o *Ego*, mediado pela aparente estabilidade do mundo, das instituições e das “ideias socializadas”, tende a realizar uma cessação do movimento de criação e do fluxo contínuo da criação: “a corrente se solidifica em uma ideia”²³⁵⁵ e, por consequência, o sujeito se faz “coisa” (aliena-se à luz de uma “reflexão impura”).

Embora se conceba a premissa de que “No mundo da alienação o fato de *ter* um Eu acarreta, de fato, o desejo que este Eu seja o todo”²³⁵⁶, a psicanálise existencial se insere aqui enquanto um “esforço de clarificação” que se dá “por uma luta contra a coerência das instituições”.²³⁵⁷ Do mesmo modo, “fazer com que haja ser” e “dar um sentido ao ser” não se realizam por contemplação, mas é pelo próprio *esforço* (ação, *praxis*) e inserção no “coeficiente de adversidade” da vida e nas “resistências” do mundo que o homem encontra um sentido para si e para o mundo.²³⁵⁸ O temor da autenticidade, declara Sartre (e por que

²³⁵⁵ SARTRE, Jean-Paul. Apologie pour le cinema. Défense et illustration d’un Art international. In: CONTAT, M. e RYBALKKA, M. *Écrits de jeunesse* (édition établie par). Paris: Gallimard, 1990, p. 390.

²³⁵⁶ CM, p. 509.

²³⁵⁷ CDG, p. 269.

²³⁵⁸ Cf. CM, p. 502.

não afirmar o temor da “clarificação” no processo de análise), dá-se pela exigência de adaptar (modificar, transformar o mundo e) a vida à autenticidade (ela é um processo absolutamente singular e não pode seguir ou reduzir-se a nenhum padrão ou modelo de vida autêntica), já que “a existência é uma plenitude que o homem não pode abandonar”²³⁵⁹: a autenticidade não é uma questão de ordem abstrata, mas se refere à própria maneira pela qual o sujeito se manifesta no mundo e sobre as próprias estruturas do mundo como possibilidade de vida autêntica.

E esta “existência em plenitude” tem na produção de si e na unidade de seu ser-no-mundo uma “escolha original” a ser *clarificada* e isso na medida em que ela possui um caráter inteligível e se caracteriza como sendo o “esboço” de uma solução do sujeito ao problema do *ser*. Ora, ele “é” esta solução, pois ela somente existe a partir do momento em que a pessoa a faz existir por seu engajamento (singular, único) no mundo: o “esboço” só existe ao ser *vivido* como sendo a totalidade do existente fazendo-se presente a si mesmo (como na escolha original de Flaubert em que ele se faz passividade e por ela se “engaja” na realidade). Fala-se, portanto, de uma “presença” a si no plano existencial (facticidade, situação, devir, processo, angústia, nadificação, temporalidade original), mas não segundo um *a priori* cognoscível (analítico, refletido, tematizado, conhecido, temporalidade objetiva).

Há, deste modo, uma primeira e mais elementar “vivência do mundo” que se dá naquilo o que Sartre chamou de “plano das vivências” (irrefletido, pré-reflexivo, temporalidade originária) ou o “mundo do imediato”. O processo da produção de si, por consequência, desvelará um para-si que: 1) é inteiramente ipseidade (não há mundo sem consciência e nem consciência sem mundo), 2) que é relação de “apropriação” do mundo (“possessão”), 3) também se produz na dimensão de uma “conduta-irrefletida” (que engaja a pessoa por inteiro no mundo), de maneira que 4) haja prioridade da existência sobre o conhecimento. Eis o que se quer defender: “A liberdade sartriana é espontaneidade, não decisão após uma deliberação racional.”²³⁶⁰ Em outros termos, deve haver prioridade da existência sobre a essência.

Quando se fala de um “caráter inteligível da escolha original” fala-se também de uma “compreensão da conduta” que, em um primeiro momento, remete a uma condição ontológica da existência (à relação de *ser a ser* no plano da temporalidade original; da

²³⁵⁹ A náusea, p. 197.

²³⁶⁰ ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973, p. 193.

“subjetivação da objetividade” no seio da translucidez da consciência) e, em um segundo aspecto, aborda o movimento da “exteriorização da interioridade” (em que há o perigo constante da alienação, da *mineralização* do homem; da “objetivação da subjetividade” sob o pano de fundo dos perigos da reflexão impura) – lembrando-se, todavia, de que estes momentos estão dialeticamente interligados (*tensão*). Encontramo-nos no plano da riqueza concreta do *cogito* ou do homem como um “universal singular” enquanto insuperável (e necessária) relação “consciência-mundo”: trata-se do processo da construção da subjetividade como *tensão* “liberdade-necessidade” (“liberdade-determinação”, “Ontologia-História”, “para-si-em-si”, “*praxis*-inércia”, “interioridade-exterioridade”, “liberdade-prático-inerte”).

Esta “consciência-mundo” é a própria *intencionalidade* lançando o existente no mundo para desvelar um *vivido* que se totaliza em e a partir do campo da (*sua*) percepção das estruturas condicionantes da realidade (ponto de vista, posicionamento, modo de ser e de manifestar-se *na presença* da coisa intencionada) – há aqui um ato de se “posicionar” que é anterior à tematização dessa relação “consciência-mundo”. Não se nadaifica *nada* (é preciso ter o “dado” como ponto de partida) e se “o corpo é psíquico”, só se compreende a riqueza concreta do *cogito* pela “consciência que existe seu corpo” em perpétua relação com a realidade circundante e sob o pano de fundo de uma vivência irrefletida da exterioridade (“conduta-irrefletida”): a passagem do irrefletido ao refletido é um drama livre da pessoa.²³⁶¹ Nesta “passagem”, deve-se ressaltar, a escolha original jamais mergulhará a consciência em um “estado” fixo e imutável, pois ela nunca deixará de ser translúcida, plena e vazia de conteúdo, de forma que sempre se priorizará o *vivido* (devir, movimento, projeção rumo a um não-ainda) sobre o *conhecimento* de si (reflexão, tematização) – afinal, “a liberdade sartriana *existe* enquanto fazer, agir.”²³⁶²

O “irrefletido”, é preciso salientar, não pode ser descrito e nem mostrado, já que se trata de um *vivido* (um fluxo de *Erlebnisse*, um fluxo consciente e não necessariamente conhecido) e não de um “conhecido” (o que remete a um ato “analítico” e de “conceitualização” ou “tematização”). Mas a “consciência irrefletida” faz um apelo à “memória” para se dar um *Erlebnis* suscetível de ser “apreendido” como tal – isto é, pelo “desdobramento” intencional (reflexão) –, de modo que uma “apreensão” da consciência

²³⁶¹ Cf. a nota 73 do Capítulo II.

²³⁶² ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973, p. 220.

reflexiva se dê sobre a “lembrança da consciência irrefletida” ou “lembrança não refletida – embora a reflexão modifique a consciência espontânea (o “eu” não faz parte da estrutura interna dos “*Erlebnissen*”).²³⁶³ Trata-se, deste modo, da possibilidade de se reconstruir a aparição do *Erlebnis* (a consciência não-tética de si deixa uma “lembrança” que se pode consultar) sob o pano de fundo da relação (em interioridade) de uma vivência concreta com o mundo que, por sua vez, é “sentida”, “suportada” e “realizada” à luz desta mesma relação (é a irreducibilidade do vivido pelo *cogito* pré-reflexivo) – é o “agora vivo do vivido” ou a “plenitude da existência”. É assim que a “angústia vivida” se desvela no “campo existencial” como “uma angústia desmistificadora” que se opera sobre o mundo e sobre a quase-realidade do Ego.²³⁶⁴

É neste contexto que, embora a “escolha original” se perpetue e se historialize (se produz na temporalidade objetiva), jamais se anulará a possibilidade do sujeito fazer outra “escolha de si” (e esta “construção do novo” poderá se dar pela “conversão”). Só há “possibilidade de conversão” por um processo da construção de si que se objetiva (“subjetividade objetivada”) como uma “maneira de ser” no mundo (uma manifestação empiricamente observável da pessoa: condutas, manias, traços, tendências, desejos) – o ponto de partida e a condição de “retomada” do dado como possibilidade de superação se opera sobre o Ego (sobre os seus estados, qualidades e ações), isto é, sobre a pessoa em sua concretude. No “processo de conversão”, é pela exteriorização da interioridade (“subjetividade objetivada”) e pela interiorização da exterioridade (“objetividade subjetivada”) que o “ser vivido” é posto em questão – não se coloca o *nada* em “*sursis*”, mas a “redução fenomenológica” (“suspensão”, *ἐποχή*, “colocar entre parênteses”) se efetua sobre o “Eu”, sobre a manifestação do *cogito* em toda sua riqueza concreta (é o homem fazendo-se “destino” para si mesmo no cerne da transcendência).

Para a psicanálise existencial a “escolha original” remete a uma unidade na totalização (ela tem a função “unificadora”) e é por ela que o “destino” pode ser clarificado, mas sempre sob o pano de fundo da translucidez da consciência que, por sua vez, transcende todo e qualquer conhecimento de si. O problema, no entanto, é que enquanto “subjetividade-objetivada” nas estruturas de uma realidade datada, o “fazer” se confunde

²³⁶³ Cf. TE, pp. 30-33 e COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Paris: Éditions Ousia, 2000, pp. 342-345.

²³⁶⁴ Cf. COOREBYTER, Vicent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Paris: Éditions Ousia, 2000, p. 648.

com o “ser” (cristalização, alienação, mineralização de si).

A *praxis* é, portanto, translúcida enquanto totalização pela negação do dado e projeto reorganizador. Como, segundo *L'être et le Néant*, vivemos na má-fé, a transparência da *praxis* não me parece designar senão a coincidência do ato e do ator, da ação e do sujeito agente. O homem não se distingue de sua ação.²³⁶⁵

Tornar-se-ia o homem, pelo desejo de completude, uma (aparente) totalidade totalizada (caráter, Ego, Si=Si). Mas a *praxis* se dá em e a partir de condições iniciais já dadas e por uma liberdade que se “ilumina” pela escolha original e esta, como bem observa Raymond Aron²³⁶⁶, não é uma escolha intemporal e remete ao ser-no-mundo (o para-si segundo um modo de relação com o ser) em totalidade à luz dos “instantes libertadores” e das “conversões” possíveis.

A autenticidade, portanto, pode ser compreendida como um “esforço de clarificação” de si a partir de uma existência que é “ser-alienado-no-meio-do-mundo-entre-outras-consciências”:

Eu sou autenticamente, meu ato, – mas, enquanto eu permaneço consciente (de maneira não-tética) de meu ato, eu não tomo conhecimento de mim-mesmo senão no resultado desse ato, – resultado que, inscrito na matéria, desaparece [se oculta] e me revela como eu sendo outra coisa que eu não sou.²³⁶⁷

O sujeito só “é” na medida em que se projeta, ou ainda, só toma consciência de si ao se objetivar pela mediação do mundo (o mundo lhe reflete sua imagem de si).

Por outro lado, toda conduta inautêntica, seja na relação do sujeito consigo mesmo, com o mundo ou com o Outro, remete sempre à tentativa de naturalizar os “vividros psíquicos”, ou seja, os estados, as ações e as qualidades que o Ego suporta (duração psicológica, sucessão de formas temporais organizadas, sucessão de fatos psíquicos) e suas demais relações enquanto “ser-no-meio-do-mundo”. Trata-se de pensar no processo da construção de si como *tensão* entre a “consciência como *espontaneidade*” e sua “manifestação degradada em pseudo-espontaneidade” (“que caracteriza a *psyché* no seio da

²³⁶⁵ ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris : Gallimard, 1973, p. 248.

²³⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 262.

²³⁶⁷ *Ibidem*, p. 61.

qual o ego é objeto passivo [...]: o eu é o correlativo da reflexão impura”²³⁶⁸ – um “eu” que não é ilusório, mas que se constitui como “realidade” ao se manifestar em um mundo também não ilusório (“subjetividade objetivada”). Ora, não é da “ilusão” o fato de tratar a realidade exterior como se ela pudesse ser transformada exclusivamente pela força dos desejos? E não é o homem ontologicamente livre e existencialmente condicionado?

Falar em “liberdade”, neste contexto, não significa pensar em um processo de personalização segundo uma subjetividade fora das condições sócio-materiais do entorno, ou seja, fora das “determinações” de seu “ser-no-meio-do-mundo”, de seus “vivos passados” ou das estruturas do campo social, ao contrário, ele surge como movimento (ou possibilidade) de superação do dado, mas

a consciência procura se constituir como objeto e a reflexão impura se apresenta como tentativa narcísica de um para-si voltando-se sobre si mesmo a fim de se recuperar como objeto em si e de se tornar o fundamento deste ser em si.²³⁶⁹

A postura autêntica, por outro lado, parte do pressuposto de que toda manifestação de si no mundo jamais se reduz a um ato passado (“não-causalidade”, “não-sucessão” de estados na consciência; a vida como movimento de conservação e de superação), ao mesmo tempo em que não se nega os condicionamentos da proto-história. É aqui que a psicanálise existencial “não interpreta uma vida somente em função de sua pequena infância, mas em função daquilo o que sempre se deu como projeto.”²³⁷⁰ Sendo assim, o método progressivo-regressivo se dá como uma maneira de se compreender a pessoa dialeticamente e não a partir de causas pré-conscientes ou inconscientes. Concebe-se uma “consciência degradada”, “enfeitiçada” e uma relação “mágica” do sujeito consigo ou com o mundo, mas, no caso, não pode haver consciência (ou vida psíquica) sem mundo e nem mundo (antropomorfizado) sem consciência – nega-se recorrer a um fetichismo da interioridade ou da exterioridade.

Quando se fala nesta “consciência degradada”, é possível pensar que “a transparência da consciência se opacifica [*s’opacifie*] consideravelmente”²³⁷¹ – afinal, Sartre

²³⁶⁸ CABESTAN, Philippe. *L’Être et la Conscience: Recherches sur la Psychologie et l’Ontophénoménologie sartriennes*. Paris: OUSIA, 2004, p. 59.

²³⁶⁹ Ibidem, p. 54.

²³⁷⁰ MONNIN, Nathalie. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 173.

²³⁷¹ Ibidem, p. 176.

acredita que as “escolhas” são condicionadas pelas situações em uma “relação mágica” com o mundo. A diferença de se pensar em um inconsciente é que, no caso de Sartre, será a má-fé que representará a *opacidade* no seio da *translucidez*.

A distinção de um plano irrefletido (que pertence à subjetividade) e de um plano reflexivo (reflexão que constitui o Ego, este quase-objeto que é a representação que nos fazemos daquilo o que somos, para nós e para os outros) permite efetivamente excluir toda zona de obscuridade da consciência.²³⁷²

Quando se fala desta “opacidade”, entenda-se com isso que ela se dá no plano da “subjetividade-objetivada” e da “temporalização objetiva”, em que o processo da produção de si se estrutura como um “mistério em plena luz”, como uma “opacidade em plena translucidez”²³⁷³ e é neste movimento que o indivíduo se “perde” (se aliena) à luz do desejo de plenitude e de estabilidade (de inércia) – sua percepção e conhecimento de si (bem como sua prática de si) se reduzem à “análise” e à “conceitualização” do *si* desejado (Ego, caráter, alienação e “mineralização de si”). Assim, ainda que pareça um contrassenso, para Cabestan, pode-se falar de “um certo *inconsciente* do sujeito sobre si mesmo que está inscrito no próprio movimento da vida psíquica e da *praxis* enquanto movimento de uma totalização em curso e de uma síntese inacabada, que o sujeito não pode considerar do exterior”.²³⁷⁴ Em outro aspecto, fala-se também da própria concepção sartriana de *vivido*, em que há na “vida psíquica” “um processo que permanece opaco a si mesmo”, “uma totalização que não pode ser consciente daquilo o que ela é”.²³⁷⁵

É neste “mistério” que se coloca a dimensão da “escolha pré-reflexiva”, justamente com a finalidade de não contradizer a concepção de uma consciência que é plena de si mesma de ponta a ponta (estrutura ontológica), mas que, ao se exteriorizar (dimensão Histórica), manifesta-se degradada. Enquanto relação “consciência-mundo”, a existência vai se constituindo como possibilidade de totalização (desejo de plenitude) pela própria mediação do mundo, ao mesmo tempo em que a realidade se revela como *resistência* e

²³⁷² Ibidem, p. 178.

²³⁷³ Cf. EN, p. 582.

²³⁷⁴ CABESTAN, Philippe. *Artre et la psychanalyse: cécité ou perspicacité*. In: *Revue Cités, Sartre à l'épreuve*, 2005, nº 22, Paris, PUF, p. 105.

²³⁷⁵ Cf. S, IX, p. 111. Como o termo “inconsciente” no contexto da ontologia de Sartre traz muitos problemas e, ao mesmo tempo, muitas incompreensões; entenda-se aqui “inconsciente” para indicar a dimensão do “não-conhecido”, do “não-refletido” ou do “não-tematizado”.

coeficiente de adversidade ao projeto fundamental (a relação com o *ser* se ilumina pelo *desejo* de *ser*). Esta relação fundamental e primeira com a realidade não precisa, necessariamente, passar pela dimensão cognitiva da existência para se realizar (não se trata de um problema de *conhecimento*, mas de uma estrutura ontológica que se manifesta na temporalidade objetiva). Como tal, esta condição do fenômeno humano remete ao homem como sendo “o ser das lonjuras”, em que é preciso substituir a alienação pela angústia da liberdade (que, por sua vez, se faz necessidade, destino e possibilidade de transcendência) – angústia pela obrigação do homem em se produzir a si mesmo como liberdade no seio da determinação.

Trata-se, portanto, de experimentar (sentir, “sofrer”) o problema da relação com o *ser* à luz do *dever-ser* (no plano irrefletido, já que é uma relação existencial e, não necessariamente, cognitiva). Mas quando se fala em “sentir”, é preciso pensar na “consciência que existe seu corpo”, ou seja, no corpo como um centro de referência sensível, como possibilidade de ação e como a manifestação concreta de um ponto de vista sobre o mundo (não existe consciência fora do mundo, mas uma relação “consciência-mundo” como círculo da ipseidade). Do mesmo modo, é pelo “corpo” que o mundo é *sentido* (*vivenciado*):

o corpo sente o mundo, isto é, o recebe não de uma maneira passiva, mas ativamente, interiorizando sua estranheza [singularidade, originalidade]. Esta interiorização será, em seguida, re-exteriorizada em um comportamento próprio do sujeito.²³⁷⁶

Deste modo, observa Monnin, o termo “escolha” não pode ser compreendido como sendo a concretização consciente (ou melhor, cognoscível) e raciocinada de uma opção dentre outras em relação ao “problema do ser” – o que significaria ligar o ato livre a uma escolha com conhecimento de causa (ao mesmo tempo em que, como quer a autora, não se pode apoiar esta questão em um determinismo fisiológico): é a primazia do *ser* (para-si) sobre o *saber*. No entanto, como seria possível pensar em uma “livre escolha” em que não se pode falar da presença de um “Eu” (já que se defende o pré-reflexivo como uma “consciência despersonalizada”)?

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que “nascer” é, necessariamente, estar situado

²³⁷⁶ MONNIN, Nathalie. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008, p. 183.

em um sistema de referência, de normas, de técnicas de apreensão da realidade (nascer é perder-se na alienação pela tradição, pelos costumes, pelos padrões de comportamento, discursos, instituições e pela temporalidade objetiva no seio do desejo de plenitude). Em segundo lugar, é preciso resgatar a ideia de que toda consciência pré-reflexiva é consciência (de) si, (de) mundo e (de) corpo como “presença” e “posicionamento” – portanto, ela se manifesta no plano irrefletido (não há a pré-condição da reflexão para que ambos aconteçam): “A consciência pré-reflexiva é um sentir”²³⁷⁷, é a existência revelando-se como “angústia”. Desta afirmação, Monnin coloca as seguintes questões: “Por que não se fala aqui de uma recepção *passiva* do mundo?” “Como falar de uma escolha livre sobre o mundo?” “Como falar de liberdade e de escolha original no irrefletido?”

Para tentar apontar soluções, Nathalie recorre à ideia de consciência como pura espontaneidade (portanto, ativa e jamais passiva), de modo que nada possa lhe vir “de fora” (a consciência é consciência de ponta a ponta). Como se defendeu anteriormente, a condição da existência (do fenômeno humano) está na relação “consciência-mundo” (no “lançar-se a”) e é preciso que o “corpo” também seja apreendido como possibilidade de ação e de manifestação concreta desta relação (a consciência é *relação intencional* objetivando-se como “consciência que existe seu corpo” e se posicionando nas malhas do determinismo, nas estruturas condicionantes do campo prático) – do mesmo modo que se verificou a impossibilidade da consciência em produzir a matéria-bruta. Como não há consciência “fora do mundo” (não encarnada, consciência de sobrevoo), o para-si, desde o seu nascimento, existe encarnado nas estruturas do mundo (“corpo-ponto-de-vista-sobre-o-mundo”, “corpo-*praxis*”, “corpo-conduta”): “O corpo é consciência, ele é a experiência que a consciência faz de seu engajamento necessário na matéria do mundo, na densidade do mundo.”²³⁷⁸

Dito de outra forma, não há consciência sem corpo e fora de uma situação. Como o homem é transcendência e situação, só se pode pensar em um movimento de superação do dado pela existência de condições iniciais já dadas: o ponto de partida é o processo de subjetivação e não o *nada*, mas o *dado*. É, portanto, o momento de se pensar em uma relação original com o mundo e de um processo da construção e si que só se faz em e a partir das estruturas de uma situação dada e do Ego como um “quase-objeto” (relação

²³⁷⁷ Ibidem, p. 185.

²³⁷⁸ Ibidem, p. 186.

“mágica” com a “subjetividade-objetivada”). Mas o homem é uma “paixão-inútil” e, por isso mesmo, só se produz nas bases da solidão, da responsabilidade e da “fundamentação” de si sem fundamento (ele é “projeto”, “presença”). Enquanto “ser das lonjuras”, ele existe somente como “presença a si” e sob o fundamento da tensão “temporalidade original-temporalidade objetiva”. Compreendido como “presença a si” e como “fuga a si”, o homem é “temporalização prática” a partir da estrutura ontológica da “consciência intencional”, em que “consciência” e “mundo” são dados em um só golpe (*tensão* “Ontologia-História”).

É por este “único golpe” que a existência se apreende como “falta” (necessidade, carência, escassez) em um movimento de “lançar-se ao mundo” na tentativa desesperada (narcísica) de encontrar a plenitude (um fundamento estável e seguro) – portanto, numa relação de “possessão”, de “apropriação”. Por este “desejo de posse” a “consciência que existe seu corpo” assume uma “postura” (ponto de vista, ação, conduta) sobre a realidade (a relação de *ser a ser* se torna um “problema de dever-ser”). O mundo, deste modo, se faz “possibilidade de satisfação simbólica” e as coisas perdem sua “inocência” para adquirirem uma “forte carga afetiva” (as “exigências da vida” lançam o organismo prático em uma relação prática com o mundo por meio de atos e condutas). É neste contexto que a escolha original se estrutura singularmente como uma resposta (primeira) ao problema do ser, em e a partir das estruturas do entorno; uma escolha livre que, a partir da espontaneidade da consciência, exterioriza-se como *vivido*, como um modo de se posicionar ao problema do ser à luz do dever-ser (portanto, iluminado por um “não-ainda” e como perpétua possibilidade de *conversão*).

Este “posicionar-se” não é, a princípio, refletido e, enquanto “escolha original”, totaliza as “escolhas secundárias” (há uma “escolha original” de si no mundo): “A *escolha original* é escolha global e totalizante de meu ser no mundo, da maneira que escolhi de me produzir no mundo e daquilo o que será o sentido do mundo para mim.”²³⁷⁹ A psicanálise existencial, a partir desta perspectiva, pode ser vista sob três dimensões: 1) a dimensão ontológico-existencial, 2) a dimensão psíquica e 3) a dimensão psíquica alterada pela *praxis*.²³⁸⁰ Fala-se, portanto, da dimensão do *dasein*, do existente lançado no mundo enquanto “existência por fazer” e, ao mesmo tempo, convidado a assumir a necessidade de se produzir no seio da perpétua “falta de ser” (a liberdade se faz necessidade e a

²³⁷⁹ Ibidem, p. 192.

²³⁸⁰ Cf. CASTRO, Fernando G. de. *Estudos de psicanálise existencial*. Vol. 1. PR: CRV, 2012, p. 160.

necessidade se faz liberdade).

É neste movimento “moral do ser”-“moral do fazer” que se constitui a relação “temporalidade original”-“temporalidade objetiva” pela qual o existente se *historializa*: é no “drama” (na “paixão”) da “relação de *ser a ser*” convertida em “dever-ser” que a liberdade irrompe na relação “consciência-mundo” e se materializa em um “corpo-*praxis*”. A base da produção de si é a tensão “intencionalidade”-“ἔξις psíquica”, que não é nada além do que a relação “recoo nadificador”-“Ego”, ou seja, a transcendência a partir de tudo aquilo o que o Ego sustenta em si (ações, qualidades, estados).

A nadificação faz parte [...] tanto da consciência reflexiva quanto pré-reflexiva [...] como atividade negadora dos objetos em direção a um *poder-ser* específico [e] como atividade negadora da própria experiência pré-reflexiva pessoal capaz de constituir uma *exis psíquica* específica, ou seja, um estado mais ou menos permanente que afirma um determinado *eu-sou*.²³⁸¹

Como o homem é “projeto”, “atividade negadora” (intencionalidade) no cerne da “determinação” (da “recorrência”, da “continuidade”, da “reprodução”), viver é “conservar” e “superar”, é o homem como perpétua totalização em curso (“totalidade destotalizada”).

É neste movimento de “conservar e superar” que o para-si se estrutura em historicidade, ele se “personaliza” no seio da “despersonalização” e se manifesta como “subjetividade objetivada” a partir da própria “recorrência” aparente da historicidade (“recorrência” esta que não tem como condição de existência o “conhecimento”, a “reflexão”, a “tematização”) – embora o para-si possua uma “vida psíquica” empiricamente observável (a “percepção de si” passa pela “objetivação de si”). Fala-se, portanto, da “experiência pré-reflexiva” e “reflexiva” de si sob o fundamento de uma síntese unificadora dos *vividos* (síntese unificadora de *sua* historicidade): são “experiências vividas pré-reflexivamente que se tornam objeto de uma intenção reflexiva e que são apropriadas e totalizadas”²³⁸² – o ponto de partida não é Pedro enquanto um “centro indeterminado”, sem passado, sem história, mas se lança no mundo como uma *historicidade* que não perde e se enriquece a cada vivência (a espiral, a evolução personalizante).

O Ego só pode surgir como um “quase-objeto” pela *praxis* reflexiva (constituente) e

²³⁸¹ Ibidem, p. 162.

²³⁸² Ibidem, p. 166.

como apropriação de “vivências pré-reflexivas” (produção de uma “imagem de si” sustentada pela “recorrência” – reprodução, continuidade). A *conversão*, por sua vez, se insere nesta “mineralização” de si e a psicanálise surge como possibilidade (e esforço) de “clarificação” de si para que o sujeito possa assumir o modo pelo qual ele “se faz” *si* em face do mundo antropomorfizado e de seu próprio passado retomado – existir é estar perpetuamente em questão em seu ser. É preciso “clarificar” o modo pelo qual ele se insere na situação sob o pano de fundo (e o “peso”) de sua proto-história (a pessoa é seu passado a maneira de não sê-lo, ou melhor, ele o é *tendo sido*). É aqui que o “tema da memória” parte do pressuposto de que o passado é “em-si” e o presente é “para-si”, pois se trata de se pensar na *vivência* de um fato passado sob a forma insuperável de um “era” ou da *vivência* do *sentido* deste passado. É, portanto, uma relação de *ser a ser* sob o fundamento de um *dever-ser* à luz da existência que precede a essência.

Neste aspecto, a “clarificação” também pode ser compreendida por promover o esforço de subordinação do *fazer ao ser* (*conversão*) e por procurar apreender o “Eu” sob o fundamento de uma liberdade que somente se produz a partir das inserções do sujeito no mundo (com as qualidades, os atos e os estados suportados pelo Ego). A realidade de um “si” (apreensão, prática e compreensão de si) só existe na medida em que se “ilumina” por um *fazer* (*praxis*, ação, exteriorização da interioridade) e não por um *ser* (*ἔξις*, estado mental, substancialização do psíquico, identidade). Sendo assim – e eis o que aqui se quer defender –,

Em uma ética da *praxis*, o Ego não se distingue das suas possibilidades e dos seus projetos; ele se define pelo conjunto complexo das suas decisões mantidas por uma escolha original e só se revela nos e pelos atos; só pode ser objeto de investigações e apreciações *a posteriori*.²³⁸³

Ora, uma vez colocada a premissa de que “a existência precede a essência”, o “vivido passado” se converte em uma “essência” que se faz “presença” pela intencionalidade de um para-si que se “presentifica” diante deste “em-si” (sem poder, de modo algum, sê-lo – é o projeto “reflexo=refletidor” fracassado): o passado intencionado se ilumina por um “será” (um “não-ainda”), já que tudo se passa pela totalidade em aberto dos três *ek-stases* temporais – o *passado como em-si* (o “era” como presença), o *presente imediato* (perpétua

²³⁸³ SG, p. 186.

fuga de si, insuperável falta de ser, identidade fracassada) e o *futuro tematizado* (o “será” como presença, um “não-ainda”, (im)possibilidade de suprimir a falta). Em suma, “O para-si é consciência tética do mundo, sob a forma de presença, e não de si. [...] No futuro, há algo que aguarda o para-si que há de ser, para além do ser ao qual ele é presença.”²³⁸⁴ Por consequência, a temporalidade do processo da construção de si remete à síntese (ou à tensão) entre a facticidade “passado-presença (presente)”-“futuro (possibilidade)” em um incessante processo de criação (atividade-passiva; passividade-ativa, liberdade-destino, interiorização-exteriorização, Ontologia-História).

Sobre o tema da “escolha original”, Flajoliet sugere uma comparação entre o “Mito platônico da escolha original” com as preocupações teóricas de Sartre sobre esta questão²³⁸⁵, em que a “escolha do gênio” se dá no seio da necessidade e de maneira que “A responsabilidade cabe a quem escolhe”²³⁸⁶ – uma existência que é escolhida e Deus não é responsável por ela (daí pode-se entender a crítica de Sartre à frase da obra de Dostoievski: “Se Deus não existe, tudo é permitido”). É a livre escolha da vida a ser desenvolvida como “necessidade” no seio da “liberdade”, campo este em que também se desenvolve aquilo o que se poderá chamar de “uma vida má” ou de “uma vida boa”²³⁸⁷ – é preciso, portanto, considerar a “escolha” (dever-ser) como um problema de “ordem moral”, mas distanciando-se de Platão para se pensar na “escolha original” em Sartre (uma escolha “livre e situada” no seio da encarnação, da “ancoragem”, isto é, da relação da “consciência” com o “mundo”).

Enquanto “original”, fala-se de uma escolha singular não deliberada da consciência posicionando-se na presença do em-si, ao mesmo tempo em que se desvela como perpétua exigência de recriar-se a si mesma no seio da “instantaneidade” (a “Liberdade-Necessidade” como escolha original e empírica, já que remete à inserção do corpo no mundo): “o instante é conversão. Todo projeto fundamental está à mercê do instante”.²³⁸⁸ Defende-se aqui, por consequência, uma “intenção” e não um “estado psíquico” determinante, pois o Ego (qualidades, ações, estados), à luz do projeto original, sustenta-se pela “recorrência”, mas

²³⁸⁴ GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na Psicanálise de J. P. Sartre*. São Paulo: FAPESP, Nova Alexandria, 1996, p. 122.

²³⁸⁵ Cf. FLAJOLIET, Alain. *La première philosophie de Sartre*. Paris : Honoré Champion Éditeur, 2008, p. 186.

²³⁸⁶ PLATÃO. *A República* (Livro X). Trad. de J. Guinsburg, 2ª ed., 2º Vol. SP: DIFEL, 1973, p. 255. Cabestan também faz uma menção à *República* ao analisar o conceito de “escolha original” em Sartre (Cf. CABESTAN, Philippe. *Le choix originaire*. In: *Sartre: Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005, p. 28).

²³⁸⁷ Como se lê em “PLATÃO. *A República* (Livro X). Trad. de J. Guinsburg, 2ª ed., 2º Vol. SP: DIFEL, 1973, p. 256”.

²³⁸⁸ JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Éditions du Seuil: Paris, 1965, p. 238.

encontra-se perpetuamente em “sursis”: “a escolha autêntica que faço de mim não é uma solução, mas o ponto de partida de novos problemas”²³⁸⁹ – o processo da construção de si é compreendido sob o pano de fundo de um “dever de contestação”.

Moral – não moralizadora: que ela mostre simplesmente que o homem é *também* valor e que as questões que ele se coloca são sempre morais; sobretudo que mostre nele o inventor. Em certo sentido, cada situação é uma ratoeira, há muros por todos os lados: na verdade me expressei mal, não há saídas a *escolher*. Uma saída é algo que se inventa. E cada um inventando a sua própria saída, inventa-se a si mesmo. O homem é para ser inventado a cada dia.²³⁹⁰

A partir disto, compreende-se o psíquico sob dois modos de se vivenciar a temporalidade (dois modos singulares e interdependentes de unificação de si no mundo): no “plano do irrefletido” e na “dimensão reflexiva” e é nesta que o *vivido* temporal assume a forma de “duração psíquica” (ou “subjetividade-objetivada” como “unidade psíquica” em perpétuo devir no seio da recorrência) – sobretudo quando se fala na reflexão impura, em que a historialização dar-se-ia na base de (aparentes) “estados de consciência” e não à luz da temporalidade original ou da irreducibilidade da “fuga a si”. Ora, “A psicanálise existencial é também desvendamento da *historicidade*, que se faz constituindo seus fins”²³⁹¹, ela visa “clarificar” a história vivida no seio mesmo do devir histórico. Em outros termos, a “mediação” da psicanálise existencial poderá clarificar o modo pelo qual os interesses do Espírito objetivo são vivenciados singularmente: trata-se de “clarificar” as ações presentes em função de escolhas passadas (ressignificadas ou a resignificar – à luz de um “não-ainda” intencionado). Em suma, é preciso “clarificar” a “distorção reflexiva” da escolha pré-reflexiva (ou das “conexões mistificantes”).²³⁹² É possível, portanto, se falar de uma “história de libertação”? Eis o que se investigará a seguir.

10. Por uma “história de libertação”

A construção de si enquanto “programa de vida” e “ritmo de temporalização” (a inserção no mundo de “Gustave-escritor”)


²³⁸⁹ Ibidem, p. 285.

²³⁹⁰ Que é a literatura, p. 215.

²³⁹¹ GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na Psicanálise de J. P. Sartre*. São Paulo: FAPESP, Nova Alexandria, 1996, p. 181.

²³⁹² CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 126.

A historicidade será vista aqui como sendo uma “história de libertação”, isto é, falar-se-á da apreensão da subjetividade como *criação* (“processo de *dom*” ou o “caráter como *dom*”): *livre* (“si-agente”) e *determinado* (“si-objeto”) o homem (sujeito da História) é o ser que está em questão em seu ser (“clarificação”, “conversão à reflexão pura”). A psicanálise existencial, neste contexto, surgirá como possibilidade de reintroduzir a perspectiva da *temporalidade* e da *historicidade* no estudo das “determinações do adulto” sob o pano de fundo de sua “proto-história” (é a compreensão do analisado como um “universal-singular”) – como no estudo de Flaubert, em que Sartre se esforça em compreendê-lo a partir da “objetividade do condicionamento social” e em relação ao seu “movimento de personalização” à luz do *projeto* como *criação*. Trata-se de analisar o “idiota da família” como “passividade constituída” (no seio da estrutura familiar) e apreender sua neurose sob os fundamentos de uma “Arte Absoluto” e de imperativos ético-estéticos: é a historicidade de Flaubert pela relação “neurose objetiva”-“neurose subjetiva”. Mas por mais que deseje “despersonalizar-se” ou “irrealizar-se” em nome de um “Belo substancializado” e de uma “conduta de sobrevoos”, ver-se-á “Gustave-escritor” condenado a se manifestar na exterioridade como um “ser-no-meio-do-mundo-come-escritor” em e a partir de uma inevitável “concepção de mundo”: é a produção de si enquanto “programa de vida” e “ritmo de temporalização” (é a vida como “paixão”, “drama”, “absoluta finitude” e “insuperável transcendência”).

 método da psicanálise existencial à luz do marxismo (de uma antropologia estrutural e histórica) pretende

Indicar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista, afirmar que só a liberdade pode tornar inteligível uma pessoa em sua totalidade, mostrar essa liberdade em luta com o destino – primeiro, esmagada por suas fatalidades, depois, voltando-se para elas, digerindo-as pouco a pouco – provar que o gênio não é um dom, mas a saída que se inventa nos casos desesperados, descobrir a escolha que um escritor faz de si mesmo, da sua vida e do sentido do universo, até nas características formais do seu estilo e da sua composição, até na estrutura das suas imagens e na particularidade dos seus gostos, traçar detalhadamente a história de uma libertação.²³⁹³

²³⁹³ SG, p. 546.

E, quando se fala de uma “história de libertação”, fala-se, ao mesmo tempo, da finalidade de se resgatar a subjetividade como processo de criação, “processo de *dom*”²³⁹⁴: “O caráter é *dom*”²³⁹⁵, é o homem se produzindo como *destino*, como *pessoa* no mundo, isto é, como processo de criação que é, ao mesmo tempo, “*dom*” e “*exigência*” (tensão, “liberdade originária”-“liberdade situada”). É a manifestação de um “*si*” estruturado ou de uma “subjetividade objetivada” em perpétua relação de comunicação com o mundo antropomorfizado, socializado (é a *pessoa* em suas relações concretas): “eu a *manifesto* [“*si*”] e eu me constituo como o ser pelo qual há ser”²³⁹⁶, pois a criação se manifesta e se realiza pela transformação que se opera sobre o “*ser*”. A “subjetividade objetivada” (interiorização de uma *ἔξις* natural, normatizada sob o “*peso*” dos imperativos de uma época) é a matéria prima e condição de possibilidade da criação – é o “*dom*” como “*criação*”, como “*invenção*”, como liberdade e liberação (libertação).²³⁹⁷

A “Consciência não-tética do *dom*” remete ao insuperável “paradoxo” ontológico do processo da construção de *si*, isto é, a uma existência em que o sujeito é aquilo o que não é e não é aquilo o que é (a estrutura da produção de *si* como “liberação-gratuidade”, “destruição-criação” e como perpétua contestação – o homem é o ser que está em questão em seu ser).²³⁹⁸ É nesta perspectiva que o Ego existe como “quase-objeto” para se perder (“*dom*”) no seio mesmo da produção de *si* como “*destino*” ou, em outros termos, é a produção de *si* por uma liberdade que se faz destino pela liberdade²³⁹⁹, por uma consciência que só pode se limitar a *si* mesma e que se “faz” destino para *si* ao se lançar no mundo para manifestar-se como “subjetividade objetividade” na “fracassada” busca de estabilidade e plenitude (produzir-se é arriscar-se a perder-se, é fazer da liberdade uma necessidade e é estar condenado a fazer da necessidade uma liberdade): “A autenticidade está ao lado do risco.”²⁴⁰⁰

Quando Sartre se refere a uma “consciência não tética” como “*dom*” e a uma “escolha pré-reflexiva”, sua motivação é a de negar a existência de um “estado” ou de uma

²³⁹⁴ CM, p. 135.

²³⁹⁵ CM, p. 137.

²³⁹⁶ CM, p. 157.

²³⁹⁷ Cf. CM, pp. 382 e 383.

²³⁹⁸ Cf. CM, p. 389.

²³⁹⁹ Cf. CM, p. 434.

²⁴⁰⁰ CM, p. 306.

“condição” *a priori* na consciência que faça das condutas do indivíduo o “resultado” (causal; determinismo mecânico) de condições anteriores (a consciência como uma “sombra”) e fora da relação “consciência-mundo” (estruturas internas da vida psíquica): não pode haver uma “potencialidade *a priori*” ou “a-histórica” na produção de si, já que se mantém o postulado fundamental do existencialismo, isto é, de uma existência que precede a essência (não está o homem condenado a ser livre?). Não se fala, no entanto, de um “antes” a ser atualizado, pois o “si” é produção e não contemplação (o “si faltado” jamais será “preenchido”): não há plenitude de ser, nem identidade e nunca haverá nada *na* consciência que a isole ou a separe do mundo, ao mesmo tempo em que a produção de si não se realiza sobre *nada*. Neste aspecto, a consciência pré-reflexiva, em perpétua relação com o mundo (“plano das presenças”)

é transparente, ela não contém nem conteúdo psicológico e nem propriedades estruturais [...]. Para Sartre, esta consciência é “pessoal”, pois ela tem consciência de ser consciente, mas ela não tem nenhuma característica habitual da personalidade.²⁴⁰¹

Em outros termos, ela existe “para si” como “presença a si” e é dada com o mundo em um só golpe (ela é “presença” imediata ao mundo e total abertura ao ser, “é consciência de uma continuidade individual enquanto ser temporal”²⁴⁰²).

Neste momento, a existência se manifesta na dimensão da “não-tematização”, onde não há um “si-passado” ou um “si-futuro” que se faz *objeto* para um *eu* (uma “consciência (de) si de si”). A produção da subjetividade se desenvolve pela tensão entre uma consciência que é *pré-reflexiva* (transparente) e uma consciência que é *reflexiva* (opaca), produzindo uma “personalidade” que é o produto de uma visão reflexiva de si (ações, estados, qualidades unificadas em traços de caráter) no seio da experiência pré-reflexiva (de) si – em que há, por exemplo, vivências de alegria, de tristeza, de raiva “em presença” do objeto intencionado. Os sentimentos, no caso, dão-se na base da “recorrência” (dos *vividos* e não como “potencialidades latentes”) e não existem como estrutura *a priori* (libido, *pulsões sexuais*): o “Eu”, como “fonte” das qualidades, das ações e dos estados suportados pelo Ego, existe como “historicidade”, como construção histórica e singular da insuperável relação do *ser* ao *ser* enquanto esboço de solução do problema do “dever-ser” (o “*cogito* reflexivo” se

²⁴⁰¹ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 152.

dá sob o pano de fundo do “*cogito* pré-reflexivo”).

É possível criticar as “pulsões sexuais”, neste contexto, ao concebê-las como uma estrutura interna da vida psíquica e, por consequência, fora da relação com a exterioridade, com o mundo, com a objetividade, com a situação e com a temporalidade objetiva (historicidade do para-si). Na acepção sartriana do termo,

é preciso entender as pulsões sexuais – assim como todos os projetos – a partir de uma situação complexa, irreduzível à soma de seus elementos, que as qualificam por sua complexidade mesmo no momento em que elas a transcendem rumo a seu fim. [...] A sexualidade não é, de fato, nem causa e nem efeito, ela é totalização do vivido através do sexo, o que significa que resume em si e sexualiza todas as estruturas que caracterizam uma pessoa; [...] toda sexualização do vivido, qualquer que seja o seu sentido, resume em si e totaliza, transcendendo-a rumo a um outro fim, as estruturas sexuais: a situação é a única a definir o ponto de vista totalizador [:] existe a hierarquia objetiva das estruturas, mas essa ordem dialética não decide por si mesma a maneira pela qual é vivida.²⁴⁰³

Deste modo, esta “historicidade” diz respeito à relação dialética entre “si passado”-“si presente”-“si futuro”, unificados (ato sintético) por uma “criação contínua” na temporalização do para-si (é a “espontaneidade” no seio da recorrência ou, em outros termos, é a consciência pré-reflexiva em perpétua relação ou *tensão* com a consciência refletida) – afinal, o Ego “mineraliza” a espontaneidade que, por sua vez, faz do homem um “aparente autômato”, esforçando-se em realizar sobre si “a insensibilidade perfeita do mineral” (relação “mágica” com o “si” pelo desejo de estabilidade): produzir-se é desejar “ser a matéria”.

Ora, quando se fala em “relação tensional”, relação esta que acompanha o processo da produção de si do existente até o “em-si” da morte, a psicanálise existencial não visa proporcionar o surgimento de um “si” verdadeiro (um “modelo de autenticidade”), justamente porque ela parte do pressuposto de que não há uma identidade ou um “eu profundo” (na consciência) a ser desvelado (a “mineralização” é ontologicamente impossível). Não há um “eu autêntico” ou uma “estrutura psíquica autêntica” oculta a ser posta à luz, um “*motif*” anterior à inserção da pessoa no mundo, anterior à ação e separado do mundo (uma dimensão psíquica sem contato com a realidade).

²⁴⁰² Ibidem, p. 153.

²⁴⁰³ IF, II [1971], p. 686.

A análise existencial, pode-se dizer, procura “clarificar” as estruturas do comportamento na relação entre o “si agente” e o “si objeto”, ou melhor, ela tem a finalidade de inserir o processo da construção de si na dinâmica (*tensão*) da “aventura” (drama, paixão) individual e irreduzível desta “criação de si” no seio de estruturas determinantes (o passado, o campo social, as instituições, a moral). Não há “polarização” do objetivo ou do subjetivo, da interioridade ou da exterioridade e jamais se atingirá uma “fundamentação estável de si” (*ens causa sui*; plenitude), ao mesmo tempo em que nunca se poderá abandonar o “desejo de satisfação” – o homem está condenado à liberdade no seio da necessidade, do mesmo modo que está condenado à relação “faltante-faltado”.

A “clarificação” pode conduzir a análise à ideia de “conversão à reflexão pura”, não no aspecto de um “eu-autêntico” (como criticado acima), mas no sentido de se resgatar a dimensão do “*cogito*-alienado” para que o sujeito se assuma como o “produtor” e o “responsável” pelo modo de se inserir e de se manifestar na realidade: é o analisado como o “sujeito da História” e, como consequência, introduzindo a “liberdade-destino” como condição de possibilidade da *praxis*, da responsabilidade e do engajamento de “si” nas “malhas do determinismo”. “Festa, apocalipse, Revolução permanente, generosidade, criação: eis o *momento do homem*.”²⁴⁰⁴ A tarefa da psicanálise, neste aspecto, é de reavaliar o “passado distante” e, em particular, tematizar os vividos emocionais deste passado que foram “contaminados” pelas exigências e pelas avaliações do outro – e que continuam a influenciar o presente²⁴⁰⁵: o “para-si-para-outro” se faz objeto de reflexão (*sursis*, “colocar entre parêntese”, “suspensão das verdades”).

Trata-se, portanto, de “revisitar” o passado não como algo dotado de qualidade, estado e valor com uma “força” independente daquele que o intenciona (fato este em que o “significado” se separaria do “significante”) e sim como possibilidade de “clarificação” de “escolhas”. A subjetividade se produz pela *tensão* entre duas dimensões do ser-no-meio-do-mundo: o homem enquanto “unidade biológica” e a “consciência que *existe* seu corpo” enquanto “unidade prática”.

Como diz Merleau-Ponty, o homem é o único animal que não tem um equipamento original: assim, as dimensões da abertura de espírito não estão definidas *a priori*; o diâmetro varia por influência de fatores

²⁴⁰⁴ CM, p. 430.

²⁴⁰⁵ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 163.

fisiológicos e sociais; a natureza da *praxis* individual ou comum a dilata ou contrai [são as inibições, as defesas, os tabus que limitam a abertura de espírito]. [...] Todas essas restrições vêm a cada pessoa de sua proto-história: ela as repete tanto quanto as sofre; se a libertarem, seu espírito se dilatará: nenhum limite está prescrito; a ninguém.²⁴⁰⁶

Ora, a pessoa não é o resultado ou a consequência de “estados psíquicos” (ou de uma “dinâmica psíquica” seccionada do mundo) ou da materialidade do mundo antropomorfizado e nem de Leis universais que regem a vida individual ou social – e é assim que o “dever-ser” do homem só pode ser compreendido a partir da elucidação de seu “ser concreto” e à luz de sua “irrevogável decisão” (escolha).²⁴⁰⁷ Não haveria, pode-se dizer, leis causais, sejam elas biológicas, mecânicas, sociais ou psicofísicas que aniquilassem as “contingências” (os acasos, a gratuidade da existência ou a finitude da história) e limitassem os “vivididos concretos” às significações eternas e imutáveis que estruturariam o fenômeno humano – afinal, não há secção, mas *tensão* “interioridade-exterioridade” (a “apreensão de” é sempre dialética).

Contudo, a “clarificação” jamais atingirá o pré-reflexivo pela reflexão, pois o “ato reflexivo” está condenado a ser sempre um “ponto de vista”, uma “visão” sobre o objeto intencionado – ainda que não se negue a possibilidade de “iluminação” que, para Sartre, é um fato. Há aqui um problema, pois esta “iluminação” sustenta-se, no caso da análise, por uma “intuição final” do psicanalista, uma “intuição que toca” aquilo o que analisado “é” (aquilo o que “faz de si”) – ele é *consciente* de suas tendências –, uma “intuição que se acompanha de evidência” e, neste sentido, a “compreensão” (conhecimento) daquilo o que o sujeito terá de si na análise se dá no mesmo aspecto: “cabe à psicanálise existencial reivindicar como decisiva a intuição final do sujeito”.²⁴⁰⁸ A “reflexão” implica em certo nível de alienação, já que se produz um “conhecimento”, uma “conceituação” e um “discurso” sobre a sua “subjetividade” (objetivada), de modo que a “translucidez” se converta em “hipótese” (objeto opaco) – embora não se negue que é possível produzir uma “visão de si” na dimensão cognoscível (afinal, parte-se do pressuposto de que o analisado “toca e vê aquilo o que ele é”): “a reflexão não é senão um modo entre outros da pré-reflexão, está

²⁴⁰⁶ IF, I [1971], p. 118.

²⁴⁰⁷ Em “*La structure du comportement*”, por exemplo, Merleau-Ponty afirma que “o homem não está seguro de possuir de antemão uma fonte de moralidade, a consciência de si não está nele de direito, só é adquirida pela elucidação de seu ser concreto” (MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972, p. 240).

sempre lá como a estrutura existencial de possibilidade da reflexão.”²⁴⁰⁹

Se ele é “*consciente* de suas tendências mais profundas”, do mesmo modo que é “*consciente* de si mesmo” (e elas não se distinguem), a análise existencial – mesmo dentro dos limites dessa “alienação” – consistirá em fazer o analisado “adquirir *conhecimento* daquilo o que faz de si” ou, em outros termos, a levar à luz a *escolha* subjetiva pela qual ele se faz pessoa e se insere nas estruturas do mundo (o modo pelo qual ele se insere e se posiciona “nas malhas do determinismo”). É preciso, em suma, resgatar o “si” como agente livre e responsável no seio das determinações do “si” como significação, valor e dever-ser – é o homem como *praxis* e esforço de superação de uma “liberdade substantiva” para uma “liberdade situada”. O sujeito, portanto, é o único “organizador” e “unificador” (ato) dos eventos e das circunstâncias na base de uma “liberdade” condenada a fazer-se “destino”, único meio pelo qual a *praxis* se faz possível (e é aqui que o “si passado” se manifesta como processo de criação e valor).

Por exemplo, se por um lado a “psicanálise clássica” tem como objetivo, na relação analista-analisado, um *saber* (um *conhecimento*) e uma “experiência analítica” que vise “a interpretação do material influenciado pelo inconsciente”²⁴¹⁰, por outro aspecto, é possível dizer que a “clarificação” (e o Ego como um aliado ao processo de clarificação na situação analítica) em Sartre visa um “saber” que procurará “remediar” o “não-saber” do analisado, ou seja, deve devolver ao sujeito sua capacidade de, pouco a pouco, ter uma “compreensão” do sentido daquilo o que faz, bem como o sentido de suas escolhas e engajamentos.²⁴¹¹ Na perspectiva da “psicanálise existencial”, pode-se inferir que

O objetivo da psicoterapia não é o de edificar estruturas de personalidade, mas de eliminar a ilusão de que a consciência ou de que a psique tenha uma estrutura e uma substância. O si como agente é livre de criar o valor.²⁴¹²

²⁴⁰⁸ Cf. EN, p. 620.

²⁴⁰⁹ VERSTRAETEN, Pierre. Sartre e son rapport à la Névrose objectif, Ille Tome. In: *Autor de Jean-Paul Sartre : littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 35.

²⁴¹⁰ Como se observa em “FREUD, Esboço de Psicanálise, Volume XXIII, p. 174”.

²⁴¹¹ No caso da “psicanálise clássica”, fala-se do *inconsciente*, de *fenômenos de transferência* e das influências do *id* e do *superego* e, em Sartre, da possibilidade de promover a passagem de uma relação “mágica” e “mistificada” de *si* para uma apreensão autêntica de *si* (conversão, reflexão pura, *sursis*, esforço de superação de condutas de má-fé) – uma *reconstrução histórica* da vida do analisado. O que se quer aqui é pensar na perspectiva da “psicanálise existencial” como um *processo* de “autoconhecimento” e de “autolibertação”.

²⁴¹² CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 171.

É neste aspecto que a psicanálise existencial, desvelando uma liberdade que só existe em situação (ou a partir de condições iniciais já dadas), afirma que o “homem revolucionário” é convidado a resgatar a *irredutibilidade* de ser “ser-no-meio-do-mundo” por um “esforço de superação” e por uma “*praxis* revolucionária”, transformando a *ἔξις* em *praxis* para recolocar o processo da produção de si como “sujeito da história” ou como capacidade de reorganizar seu campo de ação diante das contradições (culturais, morais, sociais) vividas: é o “drama” singular de superação da liberdade degradada e reificada.

A terapia existencialista não quer descobrir o “verdadeiro si” oculto sob a máscara de um “falso si” [...]. Ela visa à conversão radical a uma filosofia da liberdade em situação que combaterá as diversas estruturas da má-fé.²⁴¹³

É aqui que o “analisado” poderá assumir uma postura de “resistência”. Por exemplo, poder-se-ia pensar na existência de uma “decisão voluntária” do analisado em se curar de suas perturbações físicas à luz de um “projeto original” de “ser inferior” (no sentido de *ἔξις* ou *εἶδος*), o que o levaria a abandonar a terapia ao “perceber” a cura dos sintomas – a “cura” o colocaria no risco de modificar o seu “projeto de inferioridade”. Eis o que se poderia chamar de uma “postura de má-fé” ou um “paradoxo da ineficácia das decisões voluntárias” (querer a cura e, ao mesmo tempo, abandoná-la).²⁴¹⁴ Trata-se, no fundo, de uma decisão apaixonada de fazer-se destino insuperável para si mesmo (Genet, por exemplo, decide “dizer sim” às acusações que pesam sobre ele: eis a sua “pederastia passiva”²⁴¹⁵). No entanto, escreve Sartre:

Mas não podemos segui-lo nesse caminho [...]. É um traço constante da vida psíquica que as determinações posteriores se voltem para as determinações anteriores, as envolvam e lhes confirmem um sentido novo. [...] Ninguém nasce homossexual ou normal: cada um se torna outro, segundo os acidentes da sua história e a sua própria reação a esses acidentes. Defendo que a inversão sexual não é o efeito de uma escolha pré-natal, nem de uma má-formação endócrina, nem mesmo o resultado passivo e determinado de complexos: é uma saída que uma criança descobre, no momento em que se sente sufocar.²⁴¹⁶

A psicanálise existencial, portanto, introduz a perspectiva da temporalidade e da

²⁴¹³ Ibidem, p. 322.

²⁴¹⁴ Cf. EN, p. 521.

²⁴¹⁵ SG, p. 87.

historicidade no estudo das “determinações” do adulto sob o pano de fundo de sua proto-história, procurando compreender como ele viveu as mediações (grupo, família, classe, educação) que o inseriram nas estruturas do Espírito objetivo.

Flaubert, por exemplo, viveu os conflitos e as contradições comuns à sua época e os vivenciou à sua maneira (é a procura do “homem inteiro no adulto” pelo método da psicanálise existencial). É possível analisar e explicar a neurose de Flaubert

se compreendermos bem que tudo se passou *na infância*, isto em uma condição radicalmente distinta da condição adulta: é a infância que modela preconceitos insuperáveis, é ela que faz sentir, nas violências da domesticação e nos desnorteamentos do domesticado, o pertencer ao meio *como um evento singular*. Só a psicanálise permite, hoje, estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, tateante, vai tentar desempenhar, sem compreendê-lo, o personagem social que os adultos lhe impõem, só ela nos mostrará se a criança sufoca em seu papel, se procura fugir dele ou se o assimila inteiramente. Apenas ela permite encontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não somente suas determinações presentes, mas também o peso de sua história. Estará muito bem enganado quem imaginasse que esta disciplina se opõe ao materialismo dialético.²⁴¹⁷

O estudo de sua neurose (subjativa) não se compreende, em sua totalidade, se ela estiver fora da compreensão das determinações sociais de sua “situação histórica”, ou seja, não se trata de verificar uma “estrutura psíquica” que se constitua “fora do mundo” e apenas “no interior” das “estruturas orgânicas ou psicobiológicas” da existência (é necessário que se passe pela mediação da estrutura familiar entendendo-a como uma maneira do indivíduo vivenciar o “universal” – como na inserção de Flaubert, pela família, na ideologia burguesa de sua época): “cada um vive seus primeiros anos no desvario e na fascinação como uma realidade profunda e solitária: a interiorização da exterioridade é aqui um fato irreduzível.”²⁴¹⁸

No caso de Flaubert escritor, o sentido objetivo do livro é o resultado de um compromisso entre aquilo o que é exigido pelo Espírito objetivo e aquilo o que o autor pode oferecer-lhe a partir da sua própria história: a “literatura, como determinação histórica ligada à conjuntura e à tradição, define seu próprio sujeito”.²⁴¹⁹ A “neurose objetiva”, pode-se dizer,

²⁴¹⁶ SG, p. 87.

²⁴¹⁷ QM, p. 46.

²⁴¹⁸ QM, p. 48.

²⁴¹⁹ IF, III [1972], p. 19. Ou ainda: “O livro é ao mesmo tempo subjetivação do objetivo [diz algo sobre o mundo] e objetivação do subjetivo [ele constitui ou diz algo sobre o autor].” (IF, II [1971], p. 959).

remete a uma investigação histórica sobre as determinações sociais que estruturam o campo literário, e isso também na medida em que determinam a *praxis* social (temas, conceitos, ideologias, discursos, problemas, pautas, “verdades estéticas”, métodos). Flaubert, no caso, se determina, mediado pela estrutura familiar (e por sua proto-história), pela interiorização do “discurso” (saber, práticas, “verdade objetiva”) que permeia sua classe – é preciso considerar a “objetividade do condicionamento social presente no centro de todo projeto criador”.²⁴²⁰

Há uma unidade estética dos imperativos da Arte constituindo e estruturando o “imperativo singular”. Assim,

A obra revelou o narcisismo de Flaubert, seu onanismo, seu idealismo, sua solidão, sua dependência, sua feminilidade, sua passividade. Mas estes caracteres [...] nos fazem adivinhar *ao mesmo tempo* estruturas sociais [...] e um drama *único* da infância.²⁴²¹

Trata-se, em suma, da realidade familiar (grupo, características de classe, estrutura familiar) vivida e também negada por Flaubert constituindo sua proto-história (aspecto individual ou as contradições por ele vividas à sua maneira): “as estruturas desta família são interiorizadas em atitudes e exteriorizadas em práticas por meio dos quais o menino se torna o que fizeram”²⁴²² – eis a maneira de Flaubert viver a *passividade constituída*.

A “Literatura” enquanto ideologia tem uma função prática que é a estruturação de um prático-inerte como cultura:

o estudo de Flaubert criança, como universalidade vivida na particularidade, enriquece o estudo geral da pequena-burguesia em 1830. Através das estruturas que comandam o grupo familiar singular, enriquecemos e concretizamos os caracteres sempre demasiado gerais da classe considerada [os “coletivos”].²⁴²³

A “neurose objetiva” (neurose do Espírito objetivo) manifesta-se por exigências inertes, como estrutura historicamente datada e por meio de imperativos, tradições e normas da cultura como sendo o “absoluto” de uma época. Especificamente no caso da Literatura da

²⁴²⁰ PINTO, Everline. La “Nevrose Objective” chez Sartre (L’Idiot de la famille, Tome III): Sartre Historien. In: *Les Temps Modernes*, 30^è année, octobre 1974, n^o 339, p. 41.

²⁴²¹ QM, p. 91.

²⁴²² IF, II [1971], p. 653.

“Arte-Absoluto”, o campo prático remete a um “dever-ser” que impõe uma “irrealização de si e do mundo” pelo escritor (uma negação de seu ser, ruptura com o público burguês pela imposição ao escritor de um “voo de irrealidade” – é a Arte Absoluta enquanto modelo “ético-estético”): “é um papel que visa fundar a Arte como representação totalizante do Nada da vida sobre uma definição do artista pela incapacidade de viver.”²⁴²⁴

Fala-se de uma “negação da realidade” (irrealização, os “Cavaleiros do Nada”, desrealização pelo “imaginário”, “sobrevoo”, conduta de fracasso), uma valorização do “Não-Ser” sobre o “Ser”, do “Imaginário” sobre o “Real” (um discurso sobre o Belo “substancializado”) que, em suma, nada mais é do que, efetivamente, um sistema ético-estético como sendo o prático-inerte literário de um determinado período, um “instrumento condicionante” e uma “técnica de apreensão da realidade” – é a subjetivação à luz de uma “liberdade-orientada” estruturando uma “vivência do passado” por uma espécie de “ressurreição do passado no presente”. Ora essa “temporalidade”, no caso de um escritor (o fim imediato de seu trabalho), “não se ilumina a não ser em relação a uma hierarquia de significações (isto é, de fins) futuras, das quais cada uma serve de enquadramento à precedente e de conteúdo à seguinte.”²⁴²⁵ Mas, se de um lado se fala de uma Arte como produção de sentido (de significados) nas relações objetivas do campo social, como pensar no “escritor-não-situado” ou sem qualquer “finalidade prática” no imperativo da Arte Absoluto?

“Uma obra do espírito somente existe como uma objetividade intersubjetiva: é a relação conjugada da escritura e da leitura, através de sua materialidade de coisa escrita, que a *atualiza*.”²⁴²⁶ No universo teórico de QM, pode-se dizer que a obra (“concreto totalizador”, remetendo o leitor do subjetivo ao objetivo)

é o produto “em pessoa” de um trabalho [é a realidade de um homem objetivado por seu trabalho] e ele existe no mundo, o que implica uma infinidade de novas relações (de seus elementos, uns com os outros, no novo meio da objetividade – de si mesmo como produto cultural com os homens).²⁴²⁷

²⁴²³ QM, p. 91.

²⁴²⁴ IF, III [1972], p. 178.

²⁴²⁵ QM, p. 100.

²⁴²⁶ IF, III [1972], p. 179.

²⁴²⁷ QM, p. 100.

E isso do mesmo modo que “o leitor aborda a obra como totalidade a retotalizar em sua própria singularidade.”²⁴²⁸ Portanto, por mais que se procure interiorizar o imperativo da “Arte Absoluto” sobre o “sobrevoo”, da prioridade do “Não-Ser sobre o Ser”, o processo da produção de si do escritor jamais se dará por um “olhar” “não-situado” ou “fora-da-História” (sua percepção de si não se dá por um “olhar-fora-do-mundo” e da relação com o leitor) – eis as contradições (conflitos) vividos singularmente pelo escritor diante dos imperativos ético-estéticos da Arte-Absoluto (é a produção de si enquanto relação “neurose objetiva-neurose subjetiva”).

“A neurose objetiva é o conjunto de determinações históricas que condenam o escritor a se desrealizar para escrever”.²⁴²⁹ Fala-se, portanto, da existência de um conjunto de imperativos orientando (padronizando) o processo de interiorização das estruturas da exterioridade e universalizando a prática artística individual (constituição de um campo prático na produção artística) – o que permite compreender a relação “escritor-sociedade”. Trata-se da arte como tradição a ser reproduzida pelos novos escritores – em que o próprio vivido se faz opacidade reproduzida pelo grupo (determinação objetiva). Ora, as “relações individuais e comuns são, *antes de tudo, práticas*”²⁴³⁰, instituem (institucionalizam) práticas comuns como modelos de comportamento e, enquanto tais, instituem uma *Weltanschauung* comum.

Quando a liberdade se faz *praxis* comum para servir de fundamento à permanência do grupo, produzindo por si mesma e na reciprocidade mediada sua própria inércia, esse novo estatuto se chama *juramento* [determinação inerte do futuro].²⁴³¹

Mas, mesmo em um juramento (em uma relação juramentada), parte-se sempre do pressuposto de que “a possibilidade de rompê-lo [...] torna *minha* possibilidade permanente”.²⁴³²

A neurose, por consequência, pode representar a singularização (subjetivação) da objetividade (pela “subjetividade-objetivada”) ou, em outros termos, pode representar a

²⁴²⁸ CRD, p. 159.

²⁴²⁹ PINTO, Everline. La “Nevrose Objective” chez Sartre (L’Idiot de la famille, Tome III): Sartre Historien. In: *Les Temps Modernes*, 30^e année, octobre 1974, n^o 339, p. 52.

²⁴³⁰ CRD, p. 732.

²⁴³¹ CRD, pp. 439 e 440.

²⁴³² IF, III [1972], p. 25.

interiorização (irredutível e singular) da “Neurose do Espírito objetivo” (movimento de “interiorização da exterioridade” e “exteriorização da interioridade”). Este “movimento” é o esboço de uma solução ao problema do ser, ou melhor, o esboço de uma “solução neurótica” por um livre organismo agindo à luz de um determinado fim e, ao mesmo tempo, utilizando-se da instrumentalidade do real para concretizar tal fim, passando necessariamente pelas estruturas normativas do campo social historicamente datado como condição de sua *praxis* (o ponto de partida de seu ato criativo é a “neurose objetiva” como princípio regulador que insere a singularidade nas estruturas mais gerais do Espírito objetivo e nas práticas padronizadas).

Ainda que seja necessário “considerar o grupo como um produto do trabalho humano – isto é, como um sistema articulado – e de apreender a ação comum como determinação em passividade [...] da *praxis* individual”²⁴³³, quando se fala da “interiorização-exteriorização” dos “princípios reguladores” da Arte-Absoluto (normas, regras, objetividade prático-inerte dos imperativos), trata-se sempre de uma história subjetivada e exteriorizada, isto é, do fator humano como condição da norma ético-estética. Por um lado, o processo da produção de si (o projeto) “*desperta* as significações, restitui-lhes por um instante seu vigor e sua verdadeira unidade na superação que leva a gravar essa totalidade em um material já significativo e perfeitamente inerte”²⁴³⁴, mas, por outro lado, também é preciso se lembrar de que, “Se a reificação das relações humanas é possível, é porque essas relações, até mesmo reificadas, são primordialmente distintas das relações entre coisas.”²⁴³⁵

No caso da “neurose”, esta “interiorização padronizada” da norma ético-estética produz sintomas e condutas (singularização) – despersonalização, desejo de ruptura com o real, desprezo de si, condutas de fracasso, melancolia, negação do convívio social, fuga da realidade, desengajamento (“arte-neurose”) – que devem ser apreendidas como um “vivido” que é convertido (produzido) em “subjetividade-neurótica” de um grupo de escritores historicamente referenciados, interiorizando as estruturas de uma mesma cultura intelectual e em uma mesma situação social. Este sujeito, como um “universal singular”, é a “subjetividade objetivada” das tensões de *sua* proto-história e dos conflitos do campo social, encontrando na “neurose subjetiva” um esboço de superação (solução) dos conflitos. Assim

²⁴³³ CRD, p. 548.

²⁴³⁴ CRD, p. 249.

²⁴³⁵ QM, p. 109.

sendo, o “organismo prático” estrutura-se por meio da produção de uma compreensão, de uma apreensão e de uma prática de si como “ato sintético” e “prática unificadora” dos vividos (que jamais se reduzem a um “conhecimento objetivo” que sobre ele se possa estabelecer): a “temporalização particular” não se reduz à “temporalização objetiva”.

Os imperativos da Arte-Absoluto (imperativos ético-estéticos) já apontam para uma contradição insuperável da obra enquanto “realidade material” (inerte) à luz de uma “substancialização do Belo”: a obra traz um universo de significações que remete a uma comunicação de sentidos (relação “autor-leitor”): “No sistema da linguagem há alguma coisa que o *inerte* sozinho não pode dar: a marca de uma prática”²⁴³⁶ – se há *estrutura*, ela só existe *pelo* homem como um momento do prático-inerte. Por um lado, há a recusa do leitor e da perspectiva relacional da obra, já que se pretende realizar uma Arte-absoluto pela substancialização do Belo, isto é, o “Belo” como uma categoria independente das contingências e do acaso do meio e dos fenômenos humanos (daí a objetivação da criação flaubertiana mergulhada no irreal à luz do “rigor científico” de sua produção).

O leitor, em relação com o universo de significações da obra, não é passivo, ao contrário, ele é ato. Neste aspecto, como revela a análise de Bourgault sobre o tema, o estudo de Sartre em IF aponta para a existência de uma “Obra” que é “produto da atividade humana” e eminentemente “relacional” que, no contexto da “neurose” e da “arte-neurose”, revela a “questão da constituição contingente do sentido, uma constituição que parece negar o acaso, mas que é também [...] impotente para chegar ao fim e, mesmo secretamente, ameaçar de se desfazer”²⁴³⁷ – é a produção de sentido enquanto totalidade destotalizada no devir histórico e no seio da relação “autor-leitor”.

Em suma, Flaubert escreve a partir da neurose e, ao mesmo tempo, para além dela: é escrevendo que se vê como nele a escrita “tem o efeito de afrouxar a vigilância e de deixar passar para o discurso confissões e confidências que Gustave não deseja fazer, verdades que gostaria de esconder e que nem mesmo percebe que deslizaram para o papel.”²⁴³⁸ Do mesmo modo, pode-se recorrer à Genet para mostrá-lo como um escritor que produz e se produz a partir de uma espécie de “salto existencial” para além do Bem e do Mal, uma libertação de si mesmo a partir do “ato de criação”: “Ao nos contaminar com o seu mal,

²⁴³⁶ SARTRE, Jean-Paul. Sartre Responde. In: *Sartre hoje*. SP: Editora Documentos LTDA, 1968, p. 110.

²⁴³⁷ BOURGAULT, Jean. Névrose et fiction Herméneutique : quelques remarques sur la méthode de L’idiot de la famille. In: *Les Temps Modernes*, 67^o année, janvier-mars 2012, n^o 667, p. 67.

²⁴³⁸ IF, II, [1971], p. 879.

Genet se livra dele. Cada um dos seus livros é uma crise de possessão catártica, um psicodrama [...]. Dez anos de literatura que valem um tratamento psicanalítico.”²⁴³⁹

Trata-se do movimento de “objetivar a palavra” para “manifestar a subjetividade criadora”: “a obra é a realidade limitada que a consciência se dá, mas da qual ela logo transborda.”²⁴⁴⁰ No caso de Flaubert, ele se determina a si mesmo na obra como “fixação no imaginário” (passividade, desrealização de si), mas permanece condenado a fazer de si na obra um “futuro-objeto” em que suas emoções convertem-se em palavras e seu aparente “ser-em-si-na-obra” se converte em “ser-em-si-na-obra-para-o-outro”, condenando-se também a se posicionar diante do *dado* – o que revela a sua responsabilidade diante da “negatividade absoluta” de sua consciência. Neste aspecto, sua “desrealização” não é um “estado psíquico”, mas escolha de se manifestar no mundo (é tentando lançar o *ser* no *nada* que ele se condena a inscrever o *nada* no *ser* pelas próprias exigências do mundo e de seu ser-no-meio-do-mundo-como-escritor).

É deste modo que

o estilo de um autor está diretamente ligado a uma concepção do mundo: a estrutura das frases, dos parágrafos, o uso e o lugar do substantivo, do verbo, etc., a constituição dos parágrafos e as características da narração [...] traduzem pressuposições secretas que se podem determinar *diferencialmente* sem recorrer ainda à biografia.²⁴⁴¹

A obra, portanto, “torna-se hipótese e método de pesquisa para esclarecer a biografia”²⁴⁴² (“narrativa lida”), no entanto, “a objetivação na arte é irreduzível à objetivação nas condutas quotidianas; há um hiato entre a obra e a vida [a obra *jamais* revela os segredos da biografia].”²⁴⁴³ A finalidade da obra de Flaubert (no aspecto de um “apelo ao leitor”) é a de convencer o outro ao absurdo e o horror que é viver (o mundo como decepção; necessidade do sobrevoo; o *Nada* e não o *Ser*; o Mundo como aparência)²⁴⁴⁴: é a concepção flauberiana da obra como um centro de irrealização (mergulhar o *Ser* no *Nada*).

Bourgault, diante deste “método biográfico” da psicanálise, apresenta uma questão

²⁴³⁹ SG, p. 510.

²⁴⁴⁰ SG, p. 519.

²⁴⁴¹ QM, p. 90.

²⁴⁴² QM, p. 90.

²⁴⁴³ QM, p. 91.

²⁴⁴⁴ Cf. BOURGAULT, Jean. Névrose et fiction Herméneutique : quelques remarques sur la méthode de L’idiot de la famille. In: *Les Temps Modernes*, 67^e année, janvier-mars 2012, nº 667, p. 67.

considerável sobre a “investigação hermenêutica” (a “narrativa lida”) da “neurose” de Flaubert, a saber, ele pergunta “como estar certo de que aquilo o que se pensa compreender não é uma construção imaginária?”²⁴⁴⁵ Trata-se, portanto, de um “movimento de compreensão” que se utiliza da “imaginação” e do “esforço” para “clarificar” ao máximo as “significações” que envolvem a produção de si (daí a dinâmica do método à luz de um incansável “ir e vir”). Afinal,

para agir é preciso móveis e os mais profundos tiram sua origem da proto-história. Pouco importa se as nossas opções, as mais universais, têm sua origem primeira em nossa singularidade: afinal, no melhor dos regimes, o homem não será mais do que um universal singular. O importante é saber se o processo, que se conclui em escolha, passa por todas as mediações requeridas, dito de outro modo, se a singularidade inicial não se encontra repleta, no momento da escolha, sob os ouropéis de um verbalismo do universal.²⁴⁴⁶

Este “esforço de clarificação” é o próprio movimento do esforço sartriano em procurar compreender o modo pelo qual “Flaubert-neurótico” se objetiva (a obra sob o pano de fundo da relação “escritor-leitor”). É o desejo de entender como a “misantropia” do “idiota da família” (seu ostracismo) se converte em um “projeto de escrever” que se impõe ao público – “este livro, realidade concreta, que se impõe ao público como um enigma [...], passa [...] ao institucional.”²⁴⁴⁷

Sartre se vê na tarefa de compreender o “contexto” da recepção de Madame Bovary pelo público por “uma temporalização própria [à distância, em tensão]” em um “ritmo inseparável daquele do mundo social” – “ligado a ele organicamente”.²⁴⁴⁸ Mas não se trata de analisar uma temporalidade que remeta à “ek-stases perpetuados pela inércia”, mas de se pensar na “ação temporalizada”, de se refletir sobre um projeto que perpetuamente “se nega” à luz de um “futuro” (“não-ainda”) e nas bases de um “universal-singular” (*tensão*) enquanto “criação” ou “produção de si” em e a partir de “circunstâncias anteriores” (das exigências do Espírito objetivo, da tradição) e de “um mundo histórico em perpétua mudança orientada” (condição da *praxis* e da superação do dado): eis os empreendimentos

²⁴⁴⁵ Ibidem, p. 73.

²⁴⁴⁶ IF, III [1972], p. 386.

²⁴⁴⁷ IF, III [1972], p. 35.

²⁴⁴⁸ Cf. BOURGAULT, Jean. Névrose et fiction Herméneutique : quelques remarques sur la méthode de L'idiote de la famille. In: *Les Temps Modernes*, 67^e année, janvier-mars 2012, n^o 667, p. 77.

humanos finitos, datados e em constante *devenir*. É, em suma, o processo da produção de si como “programação” (“programa de vida”) constituindo a duração concreta de uma existência (“vida real”) que é iluminada pela tensão “universal-singular” (“ritmo de temporalização”).²⁴⁴⁹

No caso de Flaubert, Sartre analisa a sua “programação histórica” no seio de sua neurose. A crise de Gustave tem motivos subjetivos, mas um sentido objetivo, de maneira que a noção de “encarnação” suponha uma ligação orgânica, ou seja, uma relação viva que une o homem à sua história como uma retomada do passado e como uma projeção rumo a um futuro. Quando se fala da relação “neurose-cultura”, fala-se de um “evolução personalizante”²⁴⁵⁰ sob o pano de fundo de um esquema de “encarnação histórica” e é neste contexto que a “somatização”, por exemplo, precisa ser compreendida como uma manifestação corporal que vai além dos sintomas para revelar-se como a expressão de um “conflito psíquico” (ou solução psíquica de uma *tensão*). Há aqui todo um percurso de integração da criança (Flaubert) na estrutura familiar e na estrutura da vida social (cultural) por meio de um conjunto constante de estímulos externos que são interiorizados como “determinação vivida”, um “*perpetum mobile*” em relação com o mundo cultural – trata-se de uma interiorização que remete a um conjunto de consequências objetivas da vida em situação.

Ora, a cultura lança sobre o indivíduo o contexto de um conjunto problemático de elementos antagonistas (e reais) que lhe geram conflitos, tensões e perturbações que, diante da “intenção de *permanecer o mesmo*” (a estabilidade segura de um Ego cristalizado e “passivizado”) e da impossibilidade da “irrealização” ou do “esforço para neutralizar as contradições” da relação original com o mundo, o conflito é vivenciado como *stress*, desprazer, ansiedade ou sofrimento: “a neurose é um *stress*” e a doença passa a ser significada como “impossibilidade vivenciada” e o “fracasso *se interioriza* como transtornos”.²⁴⁵¹

Portanto, quando se fala, no contexto de Flaubert, de “temporalização prática”, de “ritmo” e de um “projeto que se nega à luz de um não-ainda”, estes movimentos podem ser interpretados como um “nada crítico” (“função *desrealizante*”) que se alicerça sobre a

²⁴⁴⁹ Cf. IF, III [1972], pp. 437-443.

²⁴⁵⁰ Cf. IF, II [1971], p. 657.

²⁴⁵¹ Cf. IF, II [1971], pp. 1664-1665.

“positividade burguesa” (em que não há acaso ou gratuidade), uma espécie de “engajamento” pela atitude esquizofrênica do escritor.²⁴⁵² Ontologicamente, este “engajamento” pode ser traduzido pela relação “consciência-mundo”, em que o mundo, convertido em “mundo-imaginado”, se dá como *possibilidade* da consciência “reconciliar-se” consigo mesma (Si=Si) pela ilusão de “preencher” a “falta” e converter-se em “inércia” (desengajamento, passividade, desrealização de si). É, em outras palavras, o mundo – pela atitude imaginária e pela conduta de fuga – como o “correspondente afetivo” da possibilidade de se fundamentar em “plenitude” (um possível “em-si-para-si”).

A relação “desejo-fracasso”, no caso, se manifesta como uma estrutura (“Ontológico-Histórica”) de uma conduta de “repetição” (ou de uma “compulsão à repetição”, embora todo processo da construção de si envolva a relação “desejo de plenitude”-“desejo fracassado” – é a vida como “paixão” ou “drama”: “A compulsão à repetição pode ser concebida como o desejo de segurança do conhecido para evitar a confrontação com um si que nunca é, mas é sempre *devir*”).²⁴⁵³ É pela “tensão” deste movimento de manter-se “vivo”, translúcido, pleno e livre de determinações e, ao mesmo tempo, estável, inerte e substancializado (*desejo de plenitude* e *desejo fracassado*) que o *cogito*, em toda sua riqueza concreta, se faz “vivido concreto”, isto é, se manifesta como “ser-no-meio-do-mundo”.

Ora, fala-se aqui do processo da construção de si por um movimento pelo qual o existente procura fundamentar-se ao modo de ser das coisas (uma “compulsão da liberdade-destino”), isto é, de sua inércia, da anulação de qualquer estado de tensão no devir da própria vida (uma espécie de “instinto de morte” no seio de um “instinto de vida” numa dinâmica para se evitar o “desprazer”). Lê-se em IF:

²⁴⁵² Cf. VERSTRAETEN, Pierre. Sartre e son rapport à la Névrose objectif, IIIe Tome. In: *Autor de Jean-Paul Sartre: littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 27.

²⁴⁵³ CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 322. Ainda que o conceito de “compulsão à repetição” faça entrar em jogo as noções mais cruciais da “psicanálise clássica”, que se utilize aqui este termo para indicar a estrutura (universal) do “drama” e da “aventura” do processo da produção de si (desejo de plenitude, de ser-em-si-para-si) como o “aspecto ontológico” da manifestação do para-si (e do Ego em sua riqueza concreta e histórica). É a intencionalidade da consciência (pré-reflexiva, temporalidade original) e as “vicissitudes da vida” lançando o existente na “presença” dos objetos do mundo (temporalidade objetiva) para se fazer “inércia” (personalização estável e segura à maneira da existência das coisas). Trata-se, em suma, do “desejo de satisfação” e de “plenitude” como possibilidade do homem se justificar como um em-si-para-si (estável e seguro) e como ausência de *tensão* pela vivência das estruturas simbólicas da realidade estruturada (desejo de eliminar as “vicissitudes” ou a “instabilidade” da relação consciência-mundo – projeto fracassado). Mas é por este “ininterrupto” processo (“espiral desejo-satisfação”) que o para-si se faz possível.

O herói de Flaubert “nasce com desejo de morrer”. Ele acrescenta: “Nada me parecia mais tolo que a vida e mais vergonhoso que apegar-se a ela”. E, de imediato, por generalização tática e defensiva, ele declara: “O homem ama a morte com amor devorador”. Sabemos que, para ele, esse amor se situa no nível das pulsões religiosas: caberá concluir daí que Freud, se tivesse lido *Novembro*, teria encontrado nele a prefiguração de seu “instinto [pulsão] de morte”? Deixemos que Flaubert fale: “quase todas as crianças fazem o mesmo e procuram suicidar-se em suas brincadeiras”.²⁴⁵⁴

Este “instinto de morte” (cessação do sofrimento; eliminar o mal causado pelo nascimento; a morte saboreada como ataraxia) é, em suma, “a supressão da principal *ek-stase* temporal, da relação com o futuro [atividade passiva como desejo profundo de ser passividade pura]”²⁴⁵⁵ – a memória, no caso, representaria um presente que se lança no “futuro” enquanto reprodução (emanação) da inflexível inércia do passado.

Do mesmo modo, o “instinto religioso” em Flaubert (“uma pulsão rumo ao Ser supremo, uma superação de si para o Alto”)²⁴⁵⁶, esclarece Sartre, representa um esforço de superação de si rumo a um Ser infinito e necessário (sentido da Natureza humana) que, por sua vez, desvela a apreensão da inconsistência e da gratuidade do fenômeno humano, um esforço para escapar e para mudar (retrospectivamente) o significado do “nascimento”: a fé – para o “idiota da família” – é a condição fundamental de todo aquele que vive sua condição de animal (trata-se, no fundo, da revelação da facticidade e, ao mesmo tempo, de sua recusa). Em suma, fala-se aqui de uma “tentação metafísica de abandonar a dimensão

²⁴⁵⁴ IF, III [1971], p. 1745. Gustave nasceu como um “projeto” de Achille-Cléophas (o pai “Todo-Poderoso”) e sua “passividade” vem justamente de sua impotência fundamental em mudar a situação que lhe é imposta (Destino) e que, por sua vez, lhe causa horror: é o desejo do *filho-bestial* (que tem como essência o *páthos*, que a tudo reage pela *paixão* exagerada) de matar Achille (“pecado” contra o Deus-Pai). No caso, se para Flaubert “a alma é instinto”, a “contestação passional da finitude imposta é fundamentalmente pulsão religiosa” (IF, I [1971], p. 234). Pode-se falar aqui tanto de uma “atitude emocional *ambivalente*” de Gustave para com o pai (sentimentos afetuosos e hostis: “Deus é ao mesmo tempo o *pater familias*”, “Pai simbólico, temido, admirado, maldito” – IF, I [1971], p. 246) quanto de seu desejo em reduzir a “temporalidade orientada” a uma “repetição orgânica” como estruturação do movimento da vida (a “inércia do mundo inorgânico” ou o “instinto de morte” como aquilo o que impulsiona o existente para voltar ao “estado inorgânico”). O termo “instinto”, pode-se pensar, é utilizado aqui para indicar uma “passividade” do sujeito no âmbito de sua manifestação objetiva (enquanto “historicidade mistificada”, “alienada”, “apassivada”) e não enquanto estrutura biológica do fenômeno humano – como no caso das “pulsões” (Sartre jamais perderá de vista a plenitude e a translucidez da consciência). É a partir deste contexto que se compreenderá essa referência de Sartre à Freud, do mesmo modo em que, no IF, ele procurará verificar as origens da neurose e das perturbações físicas de Flaubert à luz de sua *recusa radical* ou *revolta* (de seu apelo ao Nada): “alma é negação *patética* e *vã*, suportada em meio a uma perturbação do corpo todo, nunca exteriorizada em atitude de oposição declarada. Assim, ela pode aparecer, dentro da matéria viva, como um emaranhado inextrincável de masoquismo e sadismo” (IF, I [1971], p. 235). Fala-se, portanto, da “ancoragem” de Gustave como ser-no-mundo (“cada um se produz como parte de um todo preexistente e expõe esse todo à sua maneira” – IF, III [1971], p. 1576).

²⁴⁵⁵ IF, III [1971], p. 1746.

²⁴⁵⁶ IF, I [1971], p. 592.

do para-si e fundir-se em em-si ilimitado”²⁴⁵⁷ – projeto este fracassado, pois a *temporalização* é uma *estrutura existencial*.

Na “Religião”, nascida da necessidade do “Infinito” (constituição do *homem religioso*), a fé só se estrutura sob o fundamento de “dogmas específicos” – o que caracteriza a finitude do “objeto sagrado” – que, por sua vez, “se tornam pântanos onde o instinto se afunda e se perde. A Religião mata o instinto religioso.”²⁴⁵⁸ Não se trata, pode-se perguntar, de pensar na tarefa da Religião (ordenamento divino do Mundo, renúncia ao desejo, resignação ao destino, deslocamento da vontade humana a Deus) em afastar o pavor do homem diante das vicissitudes da natureza, procurando reconciliá-lo com a “crueldade” do destino e recompensá-lo pelos sofrimentos e privações que a convivência na cultura lhe impõe?²⁴⁵⁹ Não se diz que “a ambivalência vinculada ao complexo paterno persiste geralmente [...] nas religiões”²⁴⁶⁰?

A Cultura e a Religião, em suma, dão-se como uma forma de “conhecimento”, “percepção” e “concepção” do mundo (em que o indivíduo apreende a si mesmo e ao mundo a partir de uma *Weltanschauung*) que, enquanto tais, revelam-se como fenômenos ligados à constituição da *vida psíquica*. Em Flaubert, fala-se da determinação constante de sua experiência interna exteriorizada em “vivido concreto”, “onde é impresso tudo o que ele percebe e sente, e que dá a cada ‘Erlebnis’ seu sabor particular [“iluminação de sua vida afetiva” e “estruturação rigorosa de seu espaço interior”]”.²⁴⁶¹ Em uma nota de rodapé, por exemplo²⁴⁶², Sartre afirma que o “esquema cristão” da Paixão de Cristo (fazer-se o menor ou “fazer-se homem” para salvar a humanidade: martírio, sofrimento, generosidade infinita, salvação) organizará sua neurose (“quem perde ganha”), dando-lhe um sentido profundo e uma orientação temporal.

Sendo assim, considerando-se que “a fé desvia o instinto”²⁴⁶³, ela mesma deve ser abandonada, já que é “o produto de nossa finitude”²⁴⁶⁴: é preciso escolher entre o “Cristo” (a “Fé”) e a “Filosofia” (“Descrença”, “tomada de consciência”), pois trata-se de aceitar a “insatisfação original” da existência humana (o Mundo é o Inferno e Deus é o único culpado

²⁴⁵⁷ IF, III, [1971], p. 1880.

²⁴⁵⁸ IF, I [1971], p. 583.

²⁴⁵⁹ Como sugere FREUD em *O futuro de uma ilusão*, Volume XXI, p. 18.

²⁴⁶⁰ FREUD, Totem e Tabu, p. 147.

²⁴⁶¹ IF, I [1971], p. 588.

²⁴⁶² Cf. IF, I [1971], p. 608.

²⁴⁶³ IF, I [1971], p. 583.

do desemparo das criaturas: “A finitude as torna sedentas de um inatingível Infinito”²⁴⁶⁵). É neste quadro teórico que se compreenderá o “conflito” datado (universalidade de um período historicamente situado) e vivenciado (interiorizado) singularmente por Gustave Flaubert entre a “Ciência” (“cientificismo paterno”) e a “Fé” à luz de sua “feudalidade” (“hierarquismo feudal” *versus* “liberalismo burguês”), “inferioridade”, alienação e devotamento ao “superior” (ou ao “Pai-Todo Poderoso”) – é aqui que a religião aparece como um “*imaginário social*”.²⁴⁶⁶

No contexto de sua neurose, poder-se-á falar de uma “teologia negativa”, já que o “infinito” desvela nele uma “privação infinita” através do “desgosto de si” estruturado desde o nascimento – é a busca frustrada da satisfação (simbólica) da “sede de plenitude” pela “criação de um fantasma” (Deus). Em suma,

Nosso infortúnio é que a necessidade religiosa nos arranca desta terra mesquinha e desbotada, e os mitos que ela gera nos aprisionam um pouco mais no cárcere do que queríamos fugir: porque a imaginação – a não ser funcionando por si mesma e sem outro objetivo que ela própria – só pode formar imagens singulares, humanas e terrestres: ao tentar, guiada pelo instinto; representar-nos a Sobrenatureza como um *objeto* de fé, ela mistura a natureza e o sobrenatural em mitos antropomórficos; o infinito afunda e se perde em uma pedra negra ou em um velho de barba branca. Em um e outro símbolo não há diferença sensível. Não mais do que a que existe entre ritos fetichistas e as cerimônias católicas. Deus criou o homem de tal forma que este não pode viver sem Ele, mas só acredita em ídolos e morre privado de Sua luz.²⁴⁶⁷

Ora, não haveria nesse “movimento” (da fuga da contingência, do acaso, da facticidade rumo à Plenitude) uma “recorrência” (uma espécie de “esforço de conservação”) do “Eu” na esperança de uma “vivência de satisfação” ou de “inércia” pela procura incessante de uma “identidade a si” (infinita e plena) e, por meio dela, encontrar uma possibilidade de superação das “vicissitudes (urgências, necessidades) da vida”? Existir não é estar condenado a se assumir como “drama” e “paixão inútil” no seio da “tensão entre o privilégio do em-si e o ponto de vista da liberdade ou do para-si”?²⁴⁶⁸

²⁴⁶⁴ IF, I [1971], p. 585.

²⁴⁶⁵ IF, I [1971], p. 587.

²⁴⁶⁶ Cf. IF, I [1971], pp. 578-580.

²⁴⁶⁷ IF, I [1971], p. 580.

²⁴⁶⁸ HAARSCHER, Guy. Exposé de synthèse: la seconde métaphysique de Sartre. In: *Autor de Jean-Paul Sartre: littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 237.

O “ser da realidade humana” é uma “realidade vivida”, é “desejo” de “ser-em-si-para-si” como superação da contingência, do acaso, da gratuidade e da facticidade de “seu ser-no-meio-do-mundo”, pois o homem

*não é de modo algum: ele é o que não é e não é o que é, ele é a nadificação do em-si contingente na medida em que o si desta nadificação é sua fuga em direção ao em-si causa de si. A realidade humana é puro esforço para tornar-se Deus, sem que tal esforço tenha algum substrato, sem que nada haja a esforçar-se assim. O desejo exprime este esforço.*²⁴⁶⁹

Esta “tensão” é a condição da constituição do homem concreto, o *jogo* entre o ato criativo, a *praxis* e a invenção (iluminadora) de um fim e os “condicionamentos” que estruturam a situação empírica desta “aventura” (drama, paixão) humana, um movimento em que a “gratuidade necessária” (“Liberdade-Determinação”) mergulha o processo da construção de si na dinâmica entre a “moral do ser” e a “moral do fazer” na perspectiva da situação histórica e, ao mesmo tempo, para além dela. É, pode-se resumir, um processo de “apropriação” e de “destruição” do mundo: a realidade perde sua “inocência” para tornar-se “humanizada” (existir é “digerir o mundo” à luz de um “gozo apropriador”). “Consumir é aniquilar e comer; é destruir incorporando.”²⁴⁷⁰ Há, portanto, sempre uma “relação simbólica objetiva” que constitui e “fundamenta” (contextualiza, situa) a relação “consciência-mundo”.

Contudo, só há “fundamentação” na medida em que se coloca em “questão” (redução fenomenológica; “colocar entre parênteses”) o próprio homem (já que ele jamais se reduzirá ao “conhecimento” que dele se produz) e, sobretudo, o próprio mundo (pois o fenômeno humano só se dá em e a partir das estruturas da situação) – eis a necessidade de se resgatar uma “antropologia estrutural e histórica” que insira o fenômeno humano na tensão “liberdade” (negando ser a consciência um fenômeno secundário e passivo) e “determinação” (a produção de si sob o peso do “se-fazer-no-meio-das-estruturas-do-mundo”). “Existir” é também estar condenado a “agir” pela insuperável “presença” de uma “consciência que existe seu corpo” nas estruturas (alienantes) do campo social, é estar “perpetuamente” em relação com as coisas, com os outros e consigo mesmo: há “exigências” por todos os lados e, diante delas, é preciso manifestar-se (engajar-se,

²⁴⁶⁹ EN, p. 621.

²⁴⁷⁰ EN, p. 640.

responsabilizar-se) de algum modo (“consciência” e “mundo” dão-se numa relação de “interdependência” e “devir”).

É “lançando-se os dados” no “drama” da existência que a “vida psíquica” vai se constituindo, desde o nascimento, por estruturas *singulares* (Eu, Ego, Personalidade, historicidade do para-si) e *universais* (Mundo, Sociedade, Espírito objetivo, Classe, Grupo), uma subjetividade que se objetivará até o último momento de sua existência (organismo vivo), exteriorizando-se, interiorizando-se e (re)exteriorizando-se para novamente interioriza-se em um devir temporal que só cessará ao se romper a tensão “Ontologia-História”, já que, “no momento da morte, os dados estão lançados e não resta uma só carta a jogar” e “o para-si se converte para sempre em em-si”.²⁴⁷¹ A “temporalidade originária” cessa e a dimensão da história como possibilidade de “rompimento” e “criação” é aniquilada e o existente se condena ao “aprisionamento de um em-si-alienado” (“petrificado”): ele se converte em seu passado (identidade) pelo “olhar” dos que ainda “se temporalizam”: morrer “é perder toda a possibilidade de revelar-se como sujeito”²⁴⁷² (a morte: “fenômeno humano, fenômeno último da vida, mas ainda vida”²⁴⁷³). É preciso resgatar o fenômeno humano como *demasiadamente humano* (o *cogito* é o ponto de partida e de chegada). O fenômeno da morte revela a existência em sua plena singularidade (“sou um sistema biológico relativamente fechado e isolado”) e universalidade (desvela o “corpo na totalidade dos existentes”; o “corpo como significação humana”).

Por fim, a “experiência da morte” é um fenômeno de origem universal (grupo, vivência cultural, significação do corpo e da existência), uma *vivência* que remete à “possessão de certo saber, latente ou virtual, do *sentido* deste fato”²⁴⁷⁴, desvelando um “existir” iluminado por um “conhecimento adquirido” e “atualizado pela experiência” e pela historicidade do indivíduo (construção histórica de seu “ser-no-meio-do-mundo” – ou manifestação *singular* dos vividos). O tema da *morte* é o desvelamento mais radical das questões e dos alicerces teóricos que colocam o homem como objeto de estudo e de análise, pois trata-se da experiência desafiadora de *vivenciar* o fenômeno humano em sua dimensão profundamente existencial (antropológica, estrutural e histórica). É o homem

²⁴⁷¹ Cf. EN, p. 150.

²⁴⁷² EN, p. 336.

²⁴⁷³ EN, p. 577.

²⁴⁷⁴ BIRAULT, Henri. Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre. In: *Autor de Jean-Paul Sartre: littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 195.

como “contingência solitária”, “totalidade destotalizada” (já que “a síntese compreensiva só se encerra na morte”²⁴⁷⁵) no seio de uma “realidade coletivizada” (caráter antropológico da finitude) e como facticidade e engajamento em um campo social (cultural, religioso, político, social, econômico: a existência como “para-si-para-outro”).

Eis aqui o perpétuo movimento da construção de si sem uma *essência a priori*, segura e estável (angústia, náusea, solidão) no seio dos três *ek-stases* temporais (*devenir*, criação, “temporalidade originária”-“temporalidade objetiva”, “liberdade-destino”, historicidade do para-si). Logo, existir é estar condenado a se produzir, desde o nascimento até a morte, é produzir-se como um *ser* “ontologicamente contingente” (ontologia, *cogito*, liberdade, subjetividade, interiorização, *significante*, insuperável finitude) e “biologicamente necessário” (*corpo-no-mundo*, temporalidade objetiva, exteriorização, *significado*), sempre inserindo-se nas “malhas do determinismo” e para além delas: a morte “marca a nossa corporeidade [e] sua finitude mais empírica”.²⁴⁷⁶ É, enfim, a vida produzindo-se no seio da *tensão* “imanência-transcendência” (afinal, condenados a “ser-tendo-sido”, o *dever-ser* é uma questão de ordem humana, demasiadamente humana):

Eu me perguntava, a cada minuto, aquilo o que eu poderia *ser* aos olhos de Deus [relação do homem com o absoluto]. No presente, eu conhecia a resposta: nada. Deus não me vê, Deus não me ouve, Deus não me conhece. Você vê esse vazio além de nossas cabeças? É Deus. Você vê este buraco na terra? É Deus ainda. O silêncio, é Deus. A ausência, é Deus. Deus é a solidão dos homens. Ele somente tinha a mim: eu decidi sobre o Mal; só eu inventei o Bem. Fui eu que trapaceei, eu que fiz milagres, sou eu que me acuso hoje, só eu que posso me absolver; eu, o homem. Se Deus existe, o homem é nada; se o homem existe...Para onde correrás?²⁴⁷⁷

²⁴⁷⁵ IF, I [1971], p. 56.

²⁴⁷⁶ Cf. BIRAULT, Henri. Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre. In: *Autor de Jean-Paul Sartre: littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981, p. 191.

²⁴⁷⁷ SARTRE, Jean-Paul. Le Diable et le Bon Dieu. In: *Théâtre Complet*. Paris: Gallimard, 2005, p. 494.

Considerações finais

“Não cesso de me criar; sou o doador e a doação.”

(SARTRE. *As Palavras*)

Se a *consciência* é “existência que se sente existir” e se estrutura sobre o “primado da existência sobre a essência”, ela se dará perpetuamente como uma “espontaneidade não-substancial”: “Recuado ao mero *existir*, ao ponto limite, a consciência é um vazio total.”²⁴⁷⁸ Eis o que se poderia considerar como sendo o “desejo fundamental” de Sartre em manter, até o último dos grandes textos publicados – pela mãos de Benny Lévy –, a *primazia da existência* ou da dimensão da *escolha*, ainda que “determinada” sob o pano de fundo da “dependência de cada indivíduo em relação a todos os indivíduos [...]. A escolha apresenta-se como forçada e se faz livremente.”²⁴⁷⁹ Trata-se aqui da busca constante de um filósofo em manter e construir – como experiência vivida, como escritor e conferencista, bem como em suas manifestações políticas – uma liberdade que será exercida, não como fuga-do-mundo, mas como *presença, afrontamento, empreendimento e estilo* (ou como “ancoragem singular” no seio da realidade histórica).

Deste modo, desejou-se até aqui mostrar que não há “totalidade totalizada”, mas somente “totalização em curso” e é por esse mesmo motivo que não se pôde defender a liberdade como um “estado *psíquico*” a ser atingido, do mesmo modo que não se falou em “estado *autônomo* ou *autêntico* de si”, mas sim do *esforço* constante da *pessoa* – no cerne do *drama* e da *paixão* da existência – sob o fundamento da “totalidade destotalizada”: “o *inacabamento* é a lei da experiência da liberdade”²⁴⁸⁰ (como o próprio Sartre evidenciou em suas obras inacabadas). Ora, toda *Weltanschauung*, como se observou, remeteu a uma experiência existencial da realidade (e do próprio para-si como ser concreto, como “subjetividade objetivada”), como um “quadro representativo” do mundo (ideias, valores, conceitos, concepções, discursos, normatizações) pelo qual o indivíduo foi se construindo como “ser-no-meio-do-mundo-entre-outras-consciências”. O que significou afirmar que

²⁴⁷⁸ MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. SP: Brasiliense, 1995, p. 75.

²⁴⁷⁹ SARTRE, Jean-Paul. *O testamento de Sartre*. Trad. de J. A. Pinheiro Machado. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986, p. 33.

²⁴⁸⁰ CONTAT, Michel; IDT, Geneviève. Préface. In: SARTRE, Jean-Paul. *Oeuvres romanesques*. Paris: Gallimard, 1991, p. XIII.

o projeto, sendo exteriorização do interior, só encontra sua eficácia concreta fazendo anunciar o que ele é *pelo exterior*; este, tendo suas características próprias, suas estruturas e suas dimensões, o deforma, o *exterioriza* e o reflete para si mesmo como uma exigência da objetividade.²⁴⁸¹

Tratou-se, a partir desta perspectiva, de refletir acerca da *adesão* do indivíduo no mundo (em uma “relação de possessão”) enquanto perpétua *tensão* entre dois polos indissociáveis, a saber, a “mistificação ao *ser*” (do sujeito fazendo-se inessencial pela essencialidade do objeto – fosse ele concreto ou abstrato) e a “angústia fundamental” proveniente de sua inserção na exterioridade (como *liberdade* e *praxis*). Falou-se, em suma, da insuperável “remissão-a-si” do sujeito na dimensão da *temporalidade* e da *espacialidade*, da interioridade e da exterioridade, da Ontologia e da História. O processo de personalização, como se viu, se insere nessa “totalidade mundo” enquanto “proto-história” e “*Weltanschauung* particular” construindo a própria “riqueza-do-Mundo”.

É nesta pluralidade enriquecedora da vida que o projeto, exteriorização da interioridade, se faz anunciar o que é pela exterioridade (datada, institucionalizada, sistematizada), também fazendo deste “fora” uma exigência (imperativo) e uma “ética do dever-ser” que se ilumina por um “ideal ontológico”: o projeto fundamental (desejo de ser-em-si-para-si), como se procurou evidenciar, manifesta-se por meio de um mergulho no coração da existência humana e, ao mesmo tempo, como a manifestação do que há de mais contingente no movimento da construção de si (um mergulho no coração da temporalidade histórica). Eis, portanto, o esforço em se resgatar o “*cogito*” no seio das estruturas da realidade e isso sob o fundamento do “coeficiente de adversidade” do mundo como “uma possibilidade, própria à *praxis*, de mudar de escolha”.²⁴⁸²

É por isso que não se defendeu até aqui uma “antropologia” (estrutural e histórica) que apontasse para uma “liberdade ontológica” fora da relação com a dimensão prática do fenômeno humano (o homem não se reduz a um conceito fora das estruturas do entorno). Como se observou,

Há então duas dimensões da liberdade: uma que constitui existencial e metafisicamente o sujeito e outra em que essa dimensão absoluta tem de se concretizar. E, embora o ser da consciência se defina como liberdade, ela

²⁴⁸¹ IF, II [1971], p. 975.

²⁴⁸² IF, III [1971], p. 1816.

só se realiza quando o homem assume a tarefa de tornar-se aquilo o que já é. É um paradoxo da vida histórica: de um lado a consciência é identificada com a liberdade e de outro a liberdade é definida pela sua realização histórica. E o que Sartre pretende é estabelecer um vínculo estreito e intrínseco entre a liberdade abstrata e a liberdade de fato, entre o universal abstrato e o particular concreto, entre a metafísica e a história.²⁴⁸³

Foi pela mediação deste *paradoxo* (ou *tensão*) que se procurou refletir sobre “o que se pode saber de um homem”, ou melhor, por quais caminhos Sartre poderia conduzir a reflexão em torno de uma “antropologia” que recolocasse o homem como a “medida de todas as coisas”, mas por meio de um existir que fosse um “estar-perpetuamente-em-perigo-no-mundo” (“ser-em-perigo-na-história”, temporalização, historicidade), por uma *vida* que seria apenas produzida no seio de *estruturas* que, por sua vez, instituem e institucionalizam relações humanas – afinal, que não se perca de vista que “o homem é antropófago”²⁴⁸⁴ (sobretudo na sociedade burguesa, de “competições seletivas”, da “serialidade concorrencial” e de uma constante “submissão à *Werdinglichung*” – reificação – e da “mineralização do homem”).

Ora, para conceber essa *vida* sob o fundamento da tensão “subjetividade-objetividade”, foi necessário trazer a dimensão da “consciência que *existe* seu corpo” no seio dessas estruturas, isto é, de uma consciência que se faz *praxis* pela mediação da materialidade orgânica, do corpo como “corpo-ponto-de-vista-sobre-o-mundo”, “corpo-*praxis*” ou “corpo-conduta”. Assim sendo, procurou-se, resumidamente, mostrar que

O corpo, por meio de suas estruturas próprias, na medida em que são *vivenciadas*, produz evidências especiosas: sobretudo nossa anatomia, interiorizada – e reexteriorizada por nossos comportamentos – revela-nos em sua amplitude e em seus limites nossa ascendência imediata sobre o mundo.²⁴⁸⁵

É o que foi trazido à discussão como sendo um movimento dialético entre o “organismo vivo” (vivido, vivenciado) e as “escolhas” do sujeito agente, escolhas estas que se encontram enraizadas na proto-história da singularidade – permanecendo implícitas até que sejam “clarificadas” (não se falou que o *passado* é matéria-prima do ato criativo?). Desta forma, o “agente passivo” foi apreendido como *agente*, justamente por se encontrar condenado a se

²⁴⁸³ SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a Literatura engajada: Espelho Crítico e Consciência infeliz*. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2008, p. 72.

²⁴⁸⁴ IF, II [1971], p. 1168.

²⁴⁸⁵ IF, II [1971], p. 1226.

posicionar (superando ou reproduzindo) um “vivido-passado” no seio da gratuidade presente e sob o fundamento de um “projetar-se rumo a...” (uma permanente relação intencional com “o que foi” e com “o que será”). Só assim é que se buscou compreender que a *neurose* de Gustave se iluminou como ato livre “no instante extraordinário em que a liberdade [nasceu] finalmente para se escolher neurose e em que a neurose, fulminando-se, se [tornou] liberdade.”²⁴⁸⁶

O “homem sartriano”, como se observou, foi apresentado como o “ser das lonjuras” e isso sob a inevitável experiência do “estranhamento” – ainda que na maior parte do tempo fuja-se da angústia pela má-fé (massacrando este *Unheimlichkeit* pelo recurso à tranquilizadora constância ou recorrência a um *Ego*). O “coeficiente de adversidade das coisas” (que também inclui o “coeficiente de adversidade da pluralidade de consciências”), por sua vez, coloca este mesmo *Ego* em *sursis*. A “apreensão de si” e o “conhecimento de si”, neste aspecto, deram-se por meio de um “jogo de reflexos” (reflexo-refletidor, refletido-reflexivo), em que a própria reflexão contestou a si mesma, já que se considerou – na estruturação da vida psíquica – os desejos, os hábitos e os (pré)conceitos (saberes, discursos) do refletidor como parte da experiência reflexiva que faz acerca de si, do outro e do mundo: conhecer-se é *se fazer objeto* a ser conhecido a partir do já dado. Este “homem sartriano”, por consequência, só pôde conceber uma *Erlebnis* como um todo que não se reduziu à soma de seus elementos e foi neste aspecto que se colocou a necessidade de se pensar na passagem de um “conhecimento de si” para uma “compreensão de si” (“um acompanhamento mudo do vivido”), isto é, para

uma apreensão obscura do sentido de um processo para além de suas significações; em outros termos, ela mesma é vivenciada [e Sartre a chamou de pré-reflexiva] porque aparece como uma reduplicação, sem distância, da interiorização. Intermediária entre a consciência não-tética e a tematização reflexiva, é a aurora de uma reflexão, mas esta, quando surge, com seus instrumentos verbais, frequentemente falseia o “compreendido”: outras forças entram em jogo [...] que a desviarão ou a obrigarão a substituir o sentido por um conjunto coerente de significações; profundezas vislumbradas por generalidades verbais e superficiais.²⁴⁸⁷

Este “desvio” se interpõe ao sujeito justamente porque “o entorno [o] anuncia como vindo

²⁴⁸⁶ IF, II [1971], p. 1142.

²⁴⁸⁷ IF, III [1971], p. 1544.

também a [ele] através dos outros, isto é, como alienação e destino”²⁴⁸⁸ – a relação-com-o-mundo é vivida desde o nascimento a partir da relação do sujeito com o universo que o cerca (enfim, com o “texto do mundo”).

A psicanálise existencial (como meio auxiliar), neste contexto, foi apresentada exatamente para *converter* a “mineralização da vida” na ameaçante perspectiva de que toda a construção de si se dá e se dará à distância daquilo o que “a pessoa é” (e “se faz ser”), já que o fenômeno humano é “subjetivação da objetividade” e “objetivação da subjetividade”. Dito de outro modo, é “por meio da transformação de qualquer objeto, na medida em que cada um deles põe em xeque o mundo como totalidade e, por conseguinte, a mim mesmo, porquanto venho a mim dos horizontes”²⁴⁸⁹, que se inseriu a liberdade no seio da coletividade estruturada, socializada, institucionalizada. Foi a partir desta perspectiva que se procurou mostrar que Gustave, inserindo-se no mundo a partir de sua “opção artística”, foi condicionado por estruturas familiares (sua proto-história; a visão normativa da sociedade interiorizada pelos pais) e pelas circunstâncias externas interiorizadas (o “Espírito objetivo” orientando sua liberdade): eis o perigo do existente converter-se em um “sistema-sujeito”.

Gustave teve na “passividade” – constituída desde sua infância – a estruturação de sua *Weltanschauung* e de sua autoconsciência (não é “a neurose uma adaptação intencional da pessoa inteira a todo seu passado, a seu presente, às figuras visíveis de seu futuro”²⁴⁹⁰?). Com isso, procurou-se inserir o processo de personalização desse jovem escritor em um entorno que, desde o princípio, constituiu-se como “situação superável” que “é, na verdade, a própria estrutura do projeto existencial. Assim, facticidade e transcendência [...] estão ligadas dialeticamente”.²⁴⁹¹ É por esta *dialética* que todo homem faz o “fundamento” de sua existência e estrutura seu ser-no-mundo – eis, até aqui, a máxima da qual jamais se desejou distanciar. Esta estruturação, por sua vez, é necessária e temporalizada, já que a *pessoa* nunca é um “vazio de indiferença” ou de “indeterminação” – toda ação é uma forma de “adesão” a si (ou melhor, uma forma de *presença* a si).

Daí a importância do estudo sartriano de *L’idiot de la famille* como um esforço de compreensão sobre um para-si que se lançou no mundo como um “processo” que se organizou, se enriqueceu e se aprofundou na unidade de suas escolhas – que, por meio das

²⁴⁸⁸ IF, II [1971], p. 1312.

²⁴⁸⁹ IF, II [1971], p. 1312.

²⁴⁹⁰ Cf. IF, I [1971], p. 176.

²⁴⁹¹ IF, II [1971], p. 1377.

crises psicossomáticas de Gustave, teve o próprio corpo (que se fez “linguagem corporal” pela “consciência que *existe* seu corpo”) como um “organismo temporal” à luz de um “movimento orientado” (“o corpo *não conhece possíveis*”²⁴⁹²). É a subjetividade objetivada do “idiota da família” manifestando-se como unidade organizacional de um ser-no-mundo-singularizado como “escolha passiva” de uma *liberdade orientada* pela situação e pelos acontecimentos – é o esboço de solução ao problema do (dever)ser e uma tentativa de superação do “equilíbrio precário” entre o para-si e a realidade estruturada (o em-si).

Mais uma vez, a psicanálise existencial surgiu neste contexto como uma disciplina auxiliar capaz de, por uma lado, reconhecer a inexistência de um “estatuto ontológico” da coletividade (mas sem negar a universalidade serial que estrutura um agrupamento: família, ser-de-classe, cultura, imperativos, educação) e a existência do *costume* convertido em “*natureza*” (interiorização das estruturas do entorno como *habitus* ou *ἕξις*) e, por outro lado, capaz de afirmar que, mesmo sob as condutas de má-fé de uma pessoa, “*é o projeto* que lhe confere uma situação em [seu] campo prático.”²⁴⁹³ Gustave, portanto, apareceu no contexto da psicanálise estrutural e histórica como um “projeto apaixonado” de escrever que, à luz de suas condutas de fracasso, de hesitações, de fraquezas e impotências, estruturou-se sob o pano de fundo de uma “totalização em curso” – totalizante, totalizada –, destotalizada e a se retotalizar incessantemente: são comportamentos como meios visando a realização de um fim.²⁴⁹⁴

Ora, dentro da proposta “humanista” sartriana, viver é lutar contra todo e qualquer processo de *desumanização*: não há saída, é preciso a todo instante recair na “lama do real”. Produzir-se e estruturar-se como *pessoa* é, ao mesmo tempo, afirmar-se como *soberano* para agir sobre o mundo, mas isso no sentido de recuperar e reassumir o “comando” da vida para personalizar-se no seio do *acaso* e denunciar os próprios “limites” dessa “soberania”. Trata-se, como se procurou defender até o momento, do permanente esforço de inserir a *praxis* na tensão “interioridade-exterioridade” (Ontologia-História, Liberdade-Determinação) enquanto contínuo esboço de superação de si como “*coisa humana*” (*objeto* do mundo) para apreender-se como pura *transcendência*: é a construção de si contra a redução da subjetividade (temporalidade original) a uma “temporalidade física”. Por consequência, viu-

²⁴⁹² IF, III [1971], p. 1740.

²⁴⁹³ IF, III [1971], p. 1875.

²⁴⁹⁴ Cf. IF, III [1971], pp. 2056-2057.

se como o homem, enquanto um “universal-singular”, é sempre *risco*, pois “A tarefa é difícil: ao universalizar-se, a totalização pode incidir em generalidades abstratas; ao singularizar-se, a vivência pode perder a universalidade.”²⁴⁹⁵

Como se observou, o *Ego* é um contemporâneo do mundo (que é, por sua vez, estruturado sob o *devoir* do *Ego*) e ele não pode ser reduzido a um *abstrato* (dissolvendo-o no universal) e nem ao concreto (escapando a qualquer tipo de generalidade). O homem, portanto, só se personaliza como perpétua *tensão* no seio de uma “totalidade em curso”. Por conseguinte, “Estabelecer fins é afirmar sua autonomia”²⁴⁹⁶, é negar a passividade para inseri-lo em um permanente e inevitável fluxo de escolhas sucessivas – é, em suma, um “esforço de clarificação” para que, pela mediação de uma série de escolhas sucessivas, o processo de interiorização e de (re)exteriorização seja *orientado* “em plena luz” (eis a aventura humana enquanto um constante convite em se substituir a *ἔξις* pelo “hábito da *praxis*”). Falou-se, portanto, da vida como *drama* e *paixão* (e como *páthos*) manifestando-se por um *Ego* (vida mental estruturada) que é permanentemente *vivido* como “escolha ética” e inevitavelmente iluminada por um fazer (*fazer-se* ativo, *fazer-se* passivo, *fazer-se* bondoso, etc.) – afinal, toda sucessão de “*Erlebnissen*” remete às vivências e às experiências que podem ser enriquecidas no devir da “espiral da personalização”.

A base da constituição do *Ego* é a relação de temporalização do para-si que, no caso, pode dar-se à luz da *tensão* dos três ek-stases temporais ou como “mistificação”, isto é, como “vivência da temporalização futura” enquanto *Fatum* ou predeterminação, ou ainda, como “tempo do Destino”. É a “intenção retrospectiva do passado” visando um futuro que estrutura o presente sob o fundamento de uma “profecia original” (eis a vida, como no caso de Gustave, estruturando-se a partir de uma “evidência arquetípica” – “eterno retorno” ou “repetição”). Gustave, feito e padecido, luta contra a temporalização, ou melhor, luta contra o fato de que “todo momento vivenciado é dialeticamente constituído como um *antes*, na exata medida em que é vivido como um *depois*.”²⁴⁹⁷ Trata-se do processo de personalização reduzido à pura consciência *rememorante* (a um *antes* como temporalidade absoluta) – é a negação da temporalização como “trama da *praxis*” – “projeto de fuga”.

Por fim, volta-se à questão “O que se pode saber de um homem, hoje em dia?” para

²⁴⁹⁵ IF, III [1971], p. 1492.

²⁴⁹⁶ IF, III [1971], p. 1689.

²⁴⁹⁷ IF, III [1971], p. 1868.

apresentar o fundamento, o ponto de partida e de chegada a todo esforço de *compreensão* do indivíduo ou de um agrupamento qualquer que implica, em suma, em reassumir a necessidade daquele que interroga e daquele que é interrogado de se manterem em uma “espiral de personalização” em que a interiorização do exterior se transforma em exteriorização do interior – e vice-versa. Para “compreender” um homem, por consequência, é preciso “enumerar e organizar as condições objetivas, mostrando que são mantidas e superadas em direção à objetivação pelo momento subjetivo, esse irreduzível.”²⁴⁹⁸ É neste quadro teórico que se deve entender toda a construção de si como movimento “histórico e social” dando-se à luz de estruturas objetivas datadas e segundo características específicas de uma certa sociedade, mas sem que se perca de vista que ela também manifesta uma plenitude irreduzível – afinal, a vida se estrutura como “permanente risco” e “luta constante”, como uma apreensão (singular e universal) do mundo como *Liberdade* e *Destino*, como *Ananke* e *Eros* na função geradora da vida.

Fazem-se pequenas revoluções, mas não há uma finalidade humana, alguma coisa que interesse ao homem, não existe nada além de desordens: pode-se pensar nessas coisas, são pensamentos que vem tentar a gente sem cessar, sobretudo quando se é velho. E quando se pode pensar assim: bem, de qualquer modo, eu vou morrer dentro de cinco anos no máximo – de fato, eu penso em dez anos, mas bem que pode ser cinco. Em todo caso, o mundo parece feio, mau e sem esperança. Esse é o desespero tranquilo de um velho que vai morrer na esperança. Mas essa esperança, é preciso construí-la. (*O testamento de Sartre – Eu Morrerei na Esperança*)

²⁴⁹⁸ IF, III [1971], p. 1787.

Bibliografia

- AUCOUTURIER, Valérie. Sartre critique de l'inconscient freudien. In: *Alter. Revue de Phénoménologie: Phénoménologie et psychanalyse*, n° 14. Paris: VRIN, 2006.
- ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris : Gallimard, 1973.
- ARAGÜES, Juan Manuel (et. Al.). *Écrits Posthumes de Sartre, II*. Paris: VRIN, 2001.
- BARBARAS, Renaud. *Sartre: Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
- BARTHES, R. Et al. *Les critiques de notre temps et Sartre*. Paris: Éditions Garnier, 1973.
- BEAUVOIR, Simone de. *La cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1981.
- BEIGBEDER, Marc. *L'Homme Sartre: Essai de dévoilement préexistantiel*. Paris: BORDAS, 1947.
- BERGSON, Henri. *Matéria e Memória: Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. De Paulo Neves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BIRAULT, Henri. Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre. In: *Autor de Jean-Paul Sartre: littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981.
- BLEGER, J. *Psicoanálisis y dialectica materialista*. Buenos Aires: Paidós, 1963.
- BOËCHAT, Neide Coelho. *História e Escassez em Jean-Paul Sartre*. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2011.
- BOSCHETTI, A. *Sartre et "Lês temps modernes"*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- BOURGAULT, Jean. "On n'est pas impunément le fils de la belle Madame le Poittevin": une lecture sartrienne du Complexe d'Oedipe. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^e année, juillet-octobre, n° 674-675, 2003.
- _____. À Propos de "L'homme au magnétophone". In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^e année, juillet-octobre, n° 674-675, 2003.
- _____. Névrose et fiction Herméneutique : quelques remarques sur la méthode de L'idiot de la famille. In: *Les Temps Modernes*, janvier-mars 2012.
- CABESTAN, Philippe. L'inconscient est structuré comme un langage: Sartre et le primat lacanien du signifiant. In : *Sartre avec Freud : Les temps Modernes*, 68^e année, juillet-octobre, n° 674-675, 2003.
- _____. *L'Être et la Conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: OUSIA, 2004.
- _____. Artre et la psychanalyse: cécité ou perspicacité. In: *Revue Cités, Sartre*

à l'épreuve, nº 22, Paris, PUF, 2005.

CANNON, Betty. *Sartre et la Psychanalyse*. Traduit par Laurent Bury. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

CASTRO, Fernando G. de. *Estudos de psicanálise existencial*. Vol. 1. PR: CRV, 2012.

COLOMBEL, J. *Sartre, un homme en situation*. Paris: Librairie Française, 1985.

CONTAT, M et RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris : Gallimard, 1970.

CONTAT, Michel; IDT, Geneviève. Préface. In: SARTRE, Jean-Paul. *Oeuvres romanesques*. Paris: Gallimard, 1991.

CONTAT, Michel (sous la direction de). *Pourquoi et comment Sartre a écrit "Les Mots"*. France: PUF, 1996.

COOREBYTER, Vicent de. *Les paradoxes du désir dans L'Être et le Néant*. In: BARBARAS, Renaud (Org.). *Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.

_____. *Sartre face à la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2000.

COOREBYTER, Vicent de; SIMONT, Juliette. *Études sartriennes, 9: Retour critique sur L'Être et le Néant*. Paris: OUSIA, 2004.

COOPER, D. G. e LAING, R. D. *Razão e Violência: uma década da filosofia de Sartre*. Prefácio de Jean-Paul Sartre e trad. De Áurea B. Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 1976.

CORDIER, Stéphane, et al. *Sartre Hoje*. L'Arc Documentos. São Paulo: Editora Documentos, 1968.

COTRONEO, Girolano. *Sartre, rareté e storia*. Napoli: Guide, 1976.

CUNHA, Tito Cardoso e. *Universal Singular: Filosofia e Biografia na Obra de J.-P. Sartre*. Lisboa: Fim de Século LDA, 1997.

DANTO, Arthur C. *As ideias de Sartre*. Trad. de James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

DEGUY, Jacques. *La nausée de Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1993.

DELEUZE, Gilles. Il a été mon Maître. In: *L'île Déserte: Textes et Entretiens 1963-1974*. Éditions Préparée par David Lapoujade. Paris: Minuit, 2002.

DESAN, Wilfrid. *El Marxismo de Jean-Paul Sartre*. Buenos Aires: Paidós, 1971.

FERREIRA, Vergílio. III – Sartre. In: SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução e notas de Vergílio Ferreira, 3ª edição. Portugal: Editorial Presença, 1970.

FERGNANI, Franco. *La cosa umana: Esistenza e dialettica nella filosofia di Sartre*. Milano: Feltrinelli Editore, 1978.

- FLAJOLIET, Alain. *Ipseité et temporalité*. In: BARBARAS, Renaud(Org.). *Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.
- _____. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Estratégia, Poder-Saber*. Ditos e escritos IV. Trad. de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2ª ed. RJ: Forense Universitária, 2006.
- FULQUIÉ, Paul. *O Existencialismo*. São Paulo: DIFEL, 1955.
- GARAUDY, Roger. *Perguntas a Jean-Paul Sartre*. Argentina: Ediciones Procyon, 1964.
- GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na psicanálise de J.P. Sartre*. São Paulo: FAPESP, Nova Alexandria, 1996.
- GUIGOT, André. *Sartre: Liberté et Histoire*. Paris : Vrin, 2007.
- HAARSCHER, Guy. Exposé de synthèse: la seconde métaphysique de Sartre. In: *Autor de Jean-Paul Sartre: littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981.
- HODARD, Philippe. *Sartre entre Marx e Freud*. [s.l]: Delarge, 1980.
- JEANSON, Francis. *El problema moral y el pensamiento de Sartre*. Trad. De Alfredo Llanor. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1965.
- _____. *Sartre por ele próprio*. Trad. de Vergílio Ferreira. Lisboa: Portugália Editora, 1965.
- JOANNIS, David Guy. *Sartre et le Problème de la Connaissance*. Canada: Les Presses de L'Université Laval, 1996.
- LINDO, Augusto Pérez. *Acción e Inercia Social en el existencialismo dialéctico de J. P. Sartre*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- LANZMANN, Claude (Directeur). *Sartre avec Freud*. Les Temps Modernes, 68º ANNÉE, Nº 674-675, JUILLET-OCTOBRE 2013.
- LIMA, Walter Matias. *Liberdade e Dialética em Jean-Paul Sartre*. Alagoas: EdUFAL, 1996.
- LINDO, Augusto Pérez. *Acción e Inercia Social en el existencialismo dialéctico de J. P. Sartre*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.
- MARCEL, Gabriel. *L'Existence et la Liberté Humaine chez Jean-Paul Sartre: Précédé d'une présentation de Deinis Huisman*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être: Une lecture de l'Être et le néant*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- MARTIN-SANTOS, Luis. *Libertad, temporalidad y transferencia en El psicoanálisis existencial:*

- para una fenomenologia de la cura psicoanalítica. Barcelona: Editorial Seix Barral, S.A., 1964.
- MELSOHN, I. *Psicanálise em Nova Chave*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard, 1967.
- _____. *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- MÉSZÁROS, István. *A Obra de Sartre: Busca da Liberdade e Desafio da História*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MONNIN, Nathalie. *Sartre*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.
- MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Trad. De José Eduardo Rodil. Lisboa: Edições 70, 1985.
- MORRIS, Katherine J. *Sartre*. Trad. de Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre: Conscience, ego et psychè*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- _____. *Sartre et la Phénoménologie*. Paris:ENS Éditions, 2001.
- MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- NODELMANN, François; PHILIPPE, Guilles (Sous la direction de). *Dictionnaire Sartre*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2004, p. 157
- NOUDELMANN, François. *Sartre: L'Incarnation Imaginaire*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1996.
- PERDIGÃO, P. *Existência e Liberdade*. L&PM: Porto Alegre, 1995.
- PINTO, Everline. La "Nevrose Objective" chez Sartre (L'Idiot de la famille, Tome III): Sartre Historien. In: *Les Temps Modernes*, 30^a année, n^o 339, octobre 1974.
- PLATÃO. *A República* (Livro X). Trad. de J. Guinsburg, 2^a ed., 2^o Vol. SP: DIFEL, 1973.
- POULETTE, Claude. *Sartre ou les aventures du sujet: Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- PRADO JÚNIOR, Bento. O circuito da ipseidade e seu lugar em "O ser e o Nada". *Dois Pontos*, v. 03, n^o 2, p. 33, 2006.
- PRUCHE, Benoit. *L'Homme de Sartre*. Paris: ARTHAUD, 1991.
- QUINTILIANO, D. *Sartre: philia e autobiografia*. Rio de Janeiro: DP&A Ed., 2005.
- RAYO, Joaquín Maristany del. *Sartre, el círculo imaginário: ontologia irreal de la imagen*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.
- REIMÃO, Cassiano. *Consciência, Dialética e Ética em J.-P. Sartre*.Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- RIZK, Hadi. L'action comme assumption de la contingence. In: BARBARAS, Renaud(Org.).

- Sartre : Désir et liberté*. France: Presses Universitaires de France, 2005.
- ROSENFELD, D. *Sartre y la psicoterapia de los grupos*. Buenos Aires: Paidós, 1971.
- SCHAFF, Adam. *O Marxismo e o indivíduo*. Tradução de Heidrum Mendes da Silva. RJ: Civilização Brasileira, 1967.
- SCHWARZ, Theodor. *Jean-Paul Sartre et le marxisme*. Lausanne: L'Age d'homme, 1976.
- SARTRE, J.-P. (et. Al). *On a Raison de se Révolter*. Paris: Gallimard, 1974.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.
- _____. *Entretiens sur la Politique*. 3^a ed. Paris: Gallimard, 1949.
- _____. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1954.
- _____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1963.
- _____. *Situations IV : Littérature y Artre*. Buenos Aires: Losada, 1966.
- _____. In: *Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a Dialética*. Trad. de Luiz Serrano Pinto. RJ: Tempo Brasileiro, 1966.
- _____. *Situations, VI: Problemas del Marxismo 1*. 2^a ed. Trad. de Josefina Martínez Alinari. Argentina: Editorial Losada, S.A., 1968.
- _____. A Psicanálise e a noção de sujeito. In: *Sartre hoje*. SP: Editora Documentos LTDA, 1968.
- _____. *L'Imagination*. Paris: PUF, 1969.
- _____. *Les écrits de Sartre: Chronologie, bibliographie commentée*. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. *El miedo a la revolución: les communistes ont peur de la révolution*. Trad. Hugo Acevedo. 2 a.ed. Argentina: PROTEO, 1971.
- _____. *Situations VIII: autor de 68*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 à 1857, Vol. I*. Paris: TEL Gallimard, 1971.
- _____. *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 à 1857, Vol. II*. Paris: TEL Gallimard, 1971.
- _____. *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 à 1857, Vol. III*. Paris: TEL Gallimard, 1971.
- _____. *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 à 1857, Vol. III, La névrose objective*. Paris: Gallimard, 1972.

- _____. *Sursis*. Tradução de Sérgio Milliet. SP: Victor Civita, 1974.
- _____. *Situations, X: Autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976.
- _____. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1978.
- _____. *La transcendance de L'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: VRIN, 1978.
- _____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. RJ: Nova Fronteira, 1980.
- _____. Determinação e Liberdade. In: Della Volpe, Galvano (et. al.). *Moral e sociedade: um debate*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- _____. *Situações III*. Trad. de Rui Mário Gonçalves. Lisboa: EUROPA-AMÉRICA, 1982.
- _____. *Les Carnets de la Drôle de Guerre (CARNET III, V, XI, XII, XIV): Novembre 1939-Mars 1940*. France: Gallimard, 1983.
- _____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *Lettres au Castor et à quelques autres: 1926-1939*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. Questions de méthode. In: *Critique de la Raison dialectique*. TOME I. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *Critique de la Raison dialectique*. TOME I. Paris: Gallimard, 1960.
- _____. *Critique de la Raison dialectique*. TOME II. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *Sartre no Brasil: a Conferência de Araraquara*. Trad. Luiz Roberto Salinas. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.
- _____. *O testamento de Sartre*. Trad. de J. A. Pinheiro Machado. Porto Alegre, RS: L&PM, 1986.
- _____. *Freud, Além da Alma: roteiro para um filme*. Trad. De Jorge Laclette. RJ: Nova Fronteira, 1986.
- _____. *Situations, IX*. Paris: Gallimard, 1987.
- _____. *Verdade e existência*. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.
- _____. *Écrits de jeunesse*. Textes rassemblés, établis, presentes et annotés par Michel Contat et Michel Rybalka. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. Consciência de Si e Conhecimento de Si. In: *A transcendência do ego*. Trad. de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *Les Carnets de la Drôle de Guerre* (Carnet I): Septembre 1939-Mars 1940. France: Gallimard, 1995.

_____. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkäim-Sartre. France: Folio/Essais (gallimard), 1996.

_____. *Baudelaire*. Paris: Folio/Essais, 1996.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2001.

_____. *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. *O que é a Literatura?* Trad. de Carlos Felipe Moisés. 3ª ed. São Paulo: Ática, 2004.

_____. *Morale et Histoire*. In: *Les Temps Modernes*. Juillet-October, N° 632, 2005.

_____. *Diário de uma guerra estranha: Setembro de 1939-Março de 1940*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. 2ª ed., RJ: Nova Fronteira, 2005.

_____. *Le Diable et le Bom Dieu*. In: *Théâtre Complet*. Paris: Gallimard, 2005.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2011.

SEEL, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Paris: Nouvelle Imprimerie Laballery, 1995.

SILVA, Franklin Leopoldo e. *Metafísica e História no romance de Sartre*. In: MIRANDA, Carlos Eduardo Ortolan (org.). *Dossiê Cult: filosofia contemporânea: Nietzsche, Heidegger, Sartre*. São Paulo: Editora 17, 2003.

_____. *Conhecimento e Identidade Histórica em Sartre. Transformação*, Marília, vol. 26, n° 2, 48, 2003.

_____. *Liberdade e Experiência Histórica em Sartre. Dois Pontos*, v. 3, n° 2, p. 79, 2006.

_____. *Ética e Literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

_____. *Para a compreensão da História em Sartre. Tempo da Ciência*, Paraná, vol. 11, n° 22, p.33, 2004.

SILVA, Luciano Donizetti da. *Filosofia, Literatura e Dramaturgia: Liberdade e Situação em Sartre. Dois Pontos*, v. 3, n° 2, p. 80, 2006.

_____. *A filosofia de Sartre: entre a Liberdade e a História*. SP: Editora Claraluz/FAPESP, 2010.

SIMONT, Juliette. Le choix originel: destin et liberté. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^o année, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003.

SOARES, C.C. *Sartre e o Pensamento mítico*. São Paulo: Loyola, 2009.

STEIN, Ernildo e BONI, Luis A. de (org). *Dialética e Liberdade*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1993.

STERN, Alfred. *La filosofía de Sartre y El psicoanálisis Existencialista*. Traducido por Julio Cortázar. Buenos Aires: Ediciones Imám, 1951.

SOTELO, Ignacio. *Sartre y la Razon Dialectica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1967.

SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a Literatura engajada: Espelho Crítico e Consciência infeliz*. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

TOMÈS, Arnaud. La critique sartrienne de l'inconsciente. In: *Sartre avec Freud: Les temps Modernes*, 68^o année, juillet-octobre, n^o 674-675, 2003.

UREÑA, Enrique M. *La Teoria de la Sociedad de Freud: Represión y Liberación*. Madrid: Editorial Tecnos, 1977.

VATTIMO, Gianni. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*; trad. Eduardo Bandão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VARET, Gilbert. *L'Ontologie de Sartre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.

VERSTRAETEN, Pierre. Sartre e son rapport à la Névrose objectif, III^e Tome. In: *Autor de Jean-Paul Sartre : littérature et philosophie*. Paris: Gallimard, 1981.

WERNER, Eric. *De la violence au totalitarisme: essai sur la pensée de Camus et de Sartre*. Paris: Calmann-Lévy, 1972.

- As obras de Freud estão citadas na seguinte edição:

FREUD, Sigmund. Edição *Amorrortu das Obras Completas de Sigmund Freud*, 24 vol., Argentina, Amorrortu editores, 1992 e anos seguintes.
