



# Sartre Hoje

## VOLUME 2

Ecos de Situações | História | Psicologia | Psicanálise existencial | Flaubert

Fabio Caprio Leite de Castro  
Marcelo S. Norberto  
(Orgs.)



Sartre hoje: O que se tem investigado de sua obra no Brasil e quais as suas ressonâncias agora, nesse momento de crise institucional, social, econômica e cultural pelo qual passamos no Brasil? A formulação desta pergunta não aguarda uma resposta breve e indiscutível, embora nos dê a orientação sobre como pensar a unidade destes dois volumes. Uma primeira ideia do livro surgiu no Seminário de Fenomenologia e Hermenêutica, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, realizado pelo professor Fabio Caprio Leite de Castro em 2017/1, que teve como tema a constituição de Flaubert em *O Idiota da Família*. Com o apoio e a participação do professor Marcelo S. Norberto (PUC-Rio), o projeto expandiu-se e ganhou novos contornos. Adotamos consensualmente o princípio de que o livro não faria quaisquer restrições a textos, admitindo artigos de múltiplas áreas, como a filosofia, a psicologia, a história e a literatura. Do mesmo modo, não haveria cortes, nem se promoveria apenas um tipo de leitura ou algum grupo específico. O que buscamos construir, portanto, foi um espaço plenamente aberto às mais variadas contribuições, com a participação de professores e pesquisadores de múltiplos institutos — PUCRS, PUC-Rio, UFRGS, UCS, UFSC, USP, Unifai, UFJF, UFSCAR, UERJ, UFES, UFLA, UFMG, UFMT, UECE, UNIFOR, UNICENTRO e UBI (Portugal).



**SARTRE HOJE**



Série  
Filosofia & Interdisciplinaridade

*Comité Editorial da*

- **Agnaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
- **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
- **Christian Iber**, Alemanha
- **Claudio Gonçalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
- **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
- **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
- **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
- **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
- **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
- **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
- **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
- **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
- **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
- **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
- **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
- **Konrad Utz**, UFC, Brasil
- **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
- **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
- **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
- **Miguel Giusti**, PUCP, Peru
- **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
- **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
- **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
- **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
- **Robert Bandom**, University of Pittsburgh, EUA
- **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
- **Tarcílio Giotta**, UNIOESTE, Brasil
- **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

# SARTRE HOJE

VOLUME 2

Fabio Caprio Leite de Castro

Marcelo S. Norberto

(Orgs.)



**PPG Filosofia**  
P U C R S



Departamento  
de **Filosofia**  
— PUC-Rio

*φ editora fi*

**Direção editorial:** Agemir Bavaresco

**Capa e diagramação:** Lucas Fontella Margoni

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



<http://www.abecbrasil.org.br>

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 80

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

CASTRO, Fabio Caprio Leite de; NORBERTO, Marcelo S. (Orgs.)

Sartre hoje: volume 2 [recurso eletrônico] / Fabio Caprio Leite de Castro, Marcelo S. Norberto (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

362 p.

ISBN - 978-85-5696-205-8

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia. 2. Jean-Paul Sartre. 3. Fenomenologia. 4. História. 5. Psicologia.  
6. Psicanálise. I. Título. II Série.

CDD-100

---

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

# Sumário

---

## *Ecos de Situações*

***Écrire pour son époque: Sartre e as questões do nosso tempo***  
Luiza Helena Hilgert 11

**A resistência sob o fogo cruzado do capital**  
Eliana Sales Paiva; Rita Bittencourt 35

## História

**A História humana: uma história construída sob a égide da escassez**  
Neide Coelho Boëchat 51

**A Revista *Les Temps Modernes* e o Terceiro Mundo (1945-2016)**  
Rodrigo Davi Almeida 69

## Psicologia

**Um olhar sartriano a respeito da extimidade virtual**  
Carolina Mendes Campos 101

**A pós-modernidade e a produção da subjetividade: reflexões sartrianas**  
Daniela Ribeiro Schneider 117

**Angústia e Ansiedade: um esboço histórico-conceitual e uma perspectiva sartreana**  
Georges Daniel Janja Bloc Boris; André Barata 151

## Psicanálise existencial

### **Sartre e Adler: da psicanálise empírica à psicanálise existencial – algumas notas**

Fábio Caires Correia 173

### **Os primórdios da psicanálise existencial de Sartre**

Simeão Donizeti Sass 187

### **Entre a fenomenologia e a psicanálise: a noção de proto-história e vivência em Sartre**

Marcelo Prates 217

## Flaubert

### **A passividade constituída e o ressentimento em *Madame Bovary***

Ângela Maria Garcia dos Santos Silva 245

### **A constituição passiva de Flaubert em *O Idiota da Família***

Fabio Caprio Leite de Castro 257

### **Flaubert-Djalioh através do *Idiota da Família***

Luciano Só 285

### ***O Idiota da Família* e a possibilidade de conhecer o outro: estudo preliminar**

Olga Nancy P. Cortés 301

### **Imaginário e subjetividade na fenomenologia sartriana: Flaubert e a passividade constituída**

Sabrina Ruggeri 315

### **Amor: Um afeto inconsciente – Ensaio sobre dois contos do jovem Flaubert**

Wiltonn William Leite 333



# *Ecos de 'Situações'*



# *Écrire pour son époque:* Sartre e as questões do nosso tempo

---

Luiza Helena Hilgert<sup>1</sup>

## Introdução

*Le plus beau livre du monde ne sauvera pas les douleurs d'un enfant: on ne sauve pas le mal, on le combat.*

Sartre<sup>2</sup>

No início dos anos 1930, Jean-Paul Sartre entra em contato com a fenomenologia de Edmund Husserl e a filosofia sartriana que conhecemos hoje se revela aí<sup>3</sup>. A imaginação, a consciência transcendental, a nadificação<sup>4</sup>: questões atemporais da Filosofia que foram o horizonte fundamental do filósofo que transita, à época, principalmente entre Husserl e a psicologia. Depois da Segunda Guerra Mundial, Sartre se envolve gradativamente com as questões mais próprias do seu tempo<sup>5</sup>. O Maio de '68 e a Guerra da Argélia são os exemplos-destaque das últimas participações em

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. "Écrire par son époque". *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970, p. 671.

<sup>3</sup> Insistir na importância da fenomenologia para a formação da filosofia sartriana como a conhecemos hoje não significa dizer que o pensamento sartriano começa em 1933; o estudo de textos de juventude, como *Légende de la vérité*, *La théorie de l'État dans la pensée française aujourd'hui* e os textos de *Les écrits de jeunesse*, revelam que à época da estadia em Berlim – durante o ano escolar de 1932-1933 – havia já um pensamento em curso.

<sup>4</sup> Temas explorados, especialmente, nas obras *L'Imagination* (1936), *La transcendance de l'Ego* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *L'imaginaire* (1940) e *L'être et le néant* (1943).

<sup>5</sup> Sartre respondeu diversas vezes críticas e acusações de que o existencialismo ignora o processo histórico, interpretação com a qual não compactuo. A mais conhecida é a conferência *L'existentialisme est un humanisme*, de 1946; em janeiro de 1947 Sartre publica um texto intitulado *Le processus historique* como resposta à crítica publicada no jornal *Pravda* – e a revista *Les temps modernes* republicou por ironia – acusando o existencialismo de não passar de "concoctions nauséabondes et putrides que la réclame bourgeoise essaie de faire passer pour le dernier cri et l'expression la plus originale de la philosophie" (*Idem. Les écrits de Sartre, op. cit.*, pp. 161-162). A presença da História e as preocupações com o seu tempo existem desde os primeiros escritos de Sartre; entretanto, é inegável que o interesse e o engajamento político nos horizontes de preocupação teórico e prático se fortalecem a ponto de assumir o primeiro plano nas atividades do filósofo depois da Segunda Guerra Mundial.

que o pensador cede não apenas o seu nome, mas o seu vigor e a sua inteligência em prol de uma causa.

A concepção sartriana de que é tarefa do escritor e do filósofo<sup>6</sup> escrever para o seu tempo, pensar as questões inerentes à sua época<sup>7</sup>, nos convida a refletir sobre o nosso tempo e as questões fundamentais da nossa época. Desde a sua morte, em 1980, o cenário mundial enfrenta problemas não tão diferentes daqueles de antes da partida de Sartre. O imperialismo e o terror, a crueldade do capitalismo e a possibilidade sempre presente de uma nova guerra – mais tecnológica e televisionada que as anteriores, são, sem muitas variantes e novidades, preocupações que poderíamos dizer conhecidas desde o final do século XX. Por outro lado, uma onda conservadora e reacionária, com casos de antissemitismo e fascismo, tem crescido com uma velocidade e força que possivelmente assustaria até o mais pessimista ou o mais comprometido politicamente dos filósofos. Se, antes da sua morte, Sartre pudesse supor quais seriam os enfrentamentos dos homens e mulheres do século XXI, será que teria motivos para crer que o fantasma do antissemitismo e os discursos de ódio conheceriam a escalada exponencial que presenciamos hoje? Nós, interessados e estudiosos do pensamento de Sartre, provavelmente nos pegamos, vez ou outra, tentados a pensar o que Sartre diria do nosso tempo, como o interpretaria e, especialmente nos dias mais recentes, de que maneira o filósofo organizaria o conjunto das suas ações e expressividades para não apenas se fazer entender, mas – e sobretudo – agir.

---

<sup>6</sup> É fundamental considerar que Sartre não distingue hierarquia entre os gêneros de expressividade do seu pensamento: “Je considère la philosophie comme l’unité de tout ce que j’ai fait”. (Entrevista concedida à Simone de Beauvoir, entre agosto e setembro de 1974, cf. BEAUVOIR, Simone. *La cérémonie des adieux*. Suivi d’Entretiens avec Jean-Paul Sartre (Août – Septembre 1974). Paris : Gallimard, 1981, p. 622).

<sup>7</sup> “Il faut donc écrire pour son époque, comme on fait les grands écrivains”. (SARTRE, Jean-Paul. “Écrire pour son époque”. *Les écrits de Sartre*, op. cit., p. 674).

O fascismo, a guerra, a exploração do homem pelo homem, a barbárie, a perversidade do capitalismo, a intolerância, o antissemitismo e a violência, não são, de maneira nenhuma, temas alheios ao campo de reflexão filosófica sartriana, tampouco de indiferença em relação à vida prática e de engajamento político do filósofo, como bem sabemos. O que nem sempre é tão evidente e nem tão conhecido pelo público em geral é que o filósofo teve, também, uma postura antiguerra e foi um defensor da paz. Isso quer dizer que é possível encontrar no conjunto dos escritos de Sartre a defesa, por exemplo, da guerra da Argélia e da paz; posições que, apesar de parecerem contraditórias, somente podem ser coerentes no caso em que a reflexão sobre todos os temas enumerados no início do parágrafo tiver sido suficientemente realizada e historicamente amadurecida<sup>8</sup>.

No nosso caso, nos últimos anos tem-se observado a ameaça do retorno do fascismo, o aumento de manifestações antissemitas pelo país e pelo mundo, e a crescente onda de ódio que o século XXI começa a ter de enfrentar. Em março de 2016, a ONU declarou que houve muito pouco progresso no mundo no combate ao racismo e à xenofobia e alertou que partidos políticos da extrema-direita têm fomentado discursos de ódio que promovem a divisão entre os povos e a xenofobia<sup>9</sup>. Reportagens de jornais e revistas noticiam a expansão de partidos de extrema-direita na Europa e no mundo<sup>10</sup> e as posturas intolerantes dos seus

---

<sup>8</sup> Na totalidade dos escritos de Sartre, encontramos títulos como: *Il nous faut la paix pour refaire le monde* (1948), *Les communistes et la paix* (I, II, III. 1952; 1954); *On a raison de se révolter* (1974), sem que sejam contraditórios entre si. Os temas da guerra, da paz, da revolta e da violência são extremamente importantes no conjunto do pensamento filosófico e ficcional de Sartre, mas explorá-los extrapolaria os limites do presente texto.

<sup>9</sup> ONU. (Rádio ONU). “ONU cita aumento alarmante de casos de xenofobia”, 21 de março de 2016.

<sup>10</sup> Por exemplo: FOSTER, Peter. “The rise of the far-Right in Europe is not a false alarm”. *The telegraph*, Reino Unido, em 19/05/2016; MEUNIER, Marianne. “Pourquoi l’extrême droite progresse en Europe”. *La croix*, França, 20/05/2016; DANGÉ, Mathilde. “Carte : l’Europe et l’avancée des extrêmes droites”. *Le monde*, França, 25/05/2016; CARNEIRO, Emanuel. “Extrema-Direita na Europa ameaça a tolerância”. *Jornal de Notícias*, Portugal, 12/10/2016.

políticos<sup>11</sup>. Episódios de racismo e xenofobia se multiplicam pelo Brasil e pelo mundo<sup>12</sup>. No nosso país são frequentes, por exemplo, casos de racismo, atitudes xenofóbicas contra imigrantes refugiados e ataques de intolerância às religiões de matriz africana. Acompanhamos, há pouco, a maior marcha dos supremacistas brancos dos últimos anos nos EUA, em Charlottesville, uma passeata com membros da KKK, bandeiras confederadas, palavras de ordem e *slogans* nazistas, indumentados com escudos e capacetes e portando armas de fogo<sup>13</sup>. A marcha resultou na morte de uma jovem contrária à manifestação racista e o controverso presidente americano declarou que a culpa é dos dois lados, a saber, dos manifestantes que defendem o genocídio da população negra, latina, não-branca, que pregam o racismo, a xenofobia e o antissemitismo e também daqueles que estiveram na marcha para se opor e fazer resistência<sup>14</sup>.

Há muito o que aprender sobre as diferentes estruturas e os diferentes conceitos implicados na tarefa de compreender os crescentes casos de antissemitismo, intolerância e xenofobia que presenciamos todos os dias nos noticiários e mesmo nas nossas atividades diárias. Existem diferentes modalidades de discriminação e Sartre se preocupou em compreendê-las, construindo seu pensamento galgado em um processo de identificação das suas particularidades e de maneiras para combatê-las. O antissemitismo, a xenofobia e o racismo do século

---

<sup>11</sup> COOK, James. "US election: Trump and the rise of the alt-right". *BBC News*, Los Angeles - EUA, 07/11/2016.

<sup>12</sup> MACIEL, Edgard. "Chegada de refugiados faz xenofobia crescer mais de 600% no Brasil, mas nem 1% dos casos chega à Justiça". *Huffpost Brasil*, 20/06/2016; DW ONLINE. "Reino Unido registra aumento de casos de xenofobia e racismo". *Deutsch Welle Mundo*, 28/06/2016.

<sup>13</sup> A lista noticiando a marcha e as consequências fatais e políticas é muito grande, cito apenas a título de referência a informação veiculada no jornal *El país*: LLANO, Pablo de. "Três mortos na jornada de violência provocada por grupos racistas de norte-americanos". *El País*, Estados Unidos, 13/08/2017.

<sup>14</sup> Segundo informações difundidas pelo site de notícias G1. "Há culpa dos dois lados', diz Trump sobre violência em Charlottesville". *G1*, Brasil, 15/08/2017.

XXI podem ter implicações históricas e produzir vivências diferentes daquelas conhecidas por Sartre, no entanto, teriam origem e condição de ser também diferentes daquelas pensadas pelo filósofo? É o que procuro examinar ao recuperar os temas nos escritos de Sartre<sup>15</sup>.

## O antissemita e a má-fé

Os registros do nascimento do interesse de Sartre pelo tema da violência, da guerra e do fascismo são concomitantes aos primeiros contatos do filósofo com a barbárie e a crueldade da guerra. O conto *Le mur*<sup>16</sup>, cujo cenário é a Guerra Civil Espanhola, se não representa, necessariamente, uma tomada pública de posição política contra o regime de Franco, é, ao menos, uma “*réaction affective et spontanée à la guerre d’Espagne*”<sup>17</sup>. *L’enfance d’un chef*, é o texto em que Sartre identifica pela primeira vez a má-fé com o antissemitismo e com o fascismo<sup>18</sup>. Durante a guerra e, especificamente, durante a Ocupação de Paris e seu engajamento na Resistência, é que o filósofo forma propriamente a sua concepção de *violência*.

A obra na qual Sartre expõe de maneira mais original sua concepção das raízes do racismo e do antissemitismo é *Réflexions*

---

<sup>15</sup> Este trabalho se caracteriza como uma tentativa de aplicar os conceitos de Sartre para compreender questões do nosso tempo ligadas à discriminação, ao racismo e ao preconceito. Não tenho a pretensão de dar conta de construir uma espécie de *Zeitgeist* atual, tampouco de esgotar o tema da discriminação e do antissemitismo. O que procuro fazer é ensaiar algumas notas e considerações do tema a partir da teoria de Sartre.

<sup>16</sup> *Le mur* foi provavelmente escrito em 1936, originalmente apareceu na revista *La Nouvelle Revue française*, em julho de 1937 (*Idem. Les écrits de Sartre. op. cit.*, p. 58). Todas as referências aos romances e contos de Sartre são citados a partir de SARTRE, Jean-Paul. *Œuvres romanesques*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981.

<sup>17</sup> Entrevista originalmente publicada em *Jeune Cinéma*, uso aqui a versão presente em *Idem. Œuvres Romanesques*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981, pp. 1826-1832.

<sup>18</sup> Em 2015 apresentei comunicação no evento *Journée des Doctorants*, na Université Paris VIII, intitulada “*Foi, confiance et crédit comme figures de mauvaise-foi dans la littérature de Sartre*”. O texto analisa como se apresentam as figuras de má-fé especialmente no conto *L’enfance d’un chef*. O artigo completo está sendo preparado para publicação.

sur la question juive, publicado em 1946. Do pequeno texto de *Réflexions*, interessado em tratar do tema do antissemitismo por via de uma descrição fenomenológica, o que mais interessa para os objetivos do presente texto é a primeira parte intitulada *Portrait de l'antisémite*<sup>19</sup>, cujo objetivo é o de compreender a origem e a condição de possibilidade do antissemita e do antissemitismo enquanto projeto existencial. Nesse estudo, Sartre faz uma descrição fenomenológica do opressor antissemita e, pela primeira vez, aplica em uma situação contemporânea os elementos teóricos da relação entre o para-si e o para-outro, conforme descritos em *L'être et le néant*<sup>20</sup>. Esse texto inaugura a assunção pública da postura de Sartre como opositor do antissemitismo<sup>21</sup>.

Nas primeiras páginas de *L'être et le néant*, de 1943, Sartre esclarece que a liberdade é a *condição humana* e que, no caso da realidade humana, a liberdade precede a essência do homem e a torna possível<sup>22</sup>. Mais tarde, na conferência *L'existentialisme est un humanisme*, proferida em 1945 e publicada em 1946<sup>23</sup>, essa ideia se

---

<sup>19</sup> Refiro-me à primeira parte de *Réflexions sur la question juive*, intitulada *Portrait de l'antisémite*. Esse texto foi redigido em outubro de 1944, quando a Segunda Guerra Mundial havia há pouco terminado e a França liberada da Ocupação alemã, mas o horror do Holocausto e o preconceito contra o judeu ainda não havia sido dissipado. O extrato foi publicado pela primeira vez em 1945: *Les temps modernes*, nº 3, décembre 1945, pp. 442-470. Importante lembrar que Sartre se dirige, em crítica, ao escritor Louis-Ferdinand Céline, no *Portrait*. Panfletos como *Bagatelles pour un massacre* (1937) e *L'École des cadavres* (1938) tornam claro o antissemitismo do escritor e Sartre o acusa de ser colaboracionista: "Si Céline a pu soutenir les thèses socialistes des nazis, c'est qu'il a été payé". (*Idem. Les temps modernes*, nº 3. *op. cit.*, p. 462). Depois do fim da guerra, temendo por sua vida, Céline se exila. Em resposta a Sartre, Celine escreve um pequeno, mas virulento texto intitulado *L'agité du bocal*.

<sup>20</sup> Conferir, principalmente, o Capítulo III da Terceira Parte de *L'être et le néant* (*Idem. Paris: Gallimard, 1943, pp. 401-471*).

<sup>21</sup> As teorias sartrianas não foram acolhidas de maneira unânime pela comunidade judaica, ainda que muitos intelectuais que apresentaram objeções também tenham reconhecido o valor e a importância de Sartre na discussão do antissemitismo e do racismo. Conferir o brilhante estudo de Joëlle Hansel, na análise das oposições feitas por Maurice Blanchot e Emmanuel Lévinas a Sartre: HANSEL, Joëlle. "Être Juif selon Lévinas e Blanchot". HOPPENOT, Éric, MILON, Alain. (Org.). *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*. Nanterre: Presses Universitaires De Paris Nanterre, 2008, pp. 345-346.

<sup>22</sup> *Idem. L'être et le néant, op. cit.*, p. 59.

<sup>23</sup> *Idem. L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1946.



torna a célebre máxima do existencialismo: *a existência precede a essência*. Na conferência, Sartre explora ainda mais que na obra de '43, o aspecto ético da condição humana, especialmente com a noção de engajamento<sup>24</sup>. Nas duas obras, Sartre apresenta o conceito de má-fé como um “poder de nadificar a angústia” que todo homem é, para disfarçar o peso da própria existência:

Ce pouvoir néantisant néantit l'angoisse en tant que je la fuis et s'anéantit lui-même en tant que je la suis pour la fuir. C'est ce qu'on nomme la mauvaise foi. Il ne s'agit donc pas de chasser l'angoisse de la conscience, ni de la constituer en phénomène psychique inconscient; mais tout simplement je puis me rendre de mauvaise foi dans l'appréhension de l'angoisse que je suis et cette mauvaise foi, destinée à combler le néant que je suis dans mon rapport à moi-même, implique précisément ce néant qu'elle supprime<sup>25</sup>.

Isso significa que a atitude da má-fé é própria da realidade humana e procurar maneiras para fugir do peso da liberdade não é, necessariamente, um *pecado* do ponto de vista filosófico. Estamos no campo da estrutura da consciência e a má-fé é ontologicamente possível e coerente com a realidade humana<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> O conceito de engajamento também está presente em *L'être et le néant*, obra em que Sartre se dedica a fundamentar uma *ontologia fenomenológica*, cf. as páginas 330 e ss. O sentido ético do termo é mais explorado nas obras seguintes, como a já citada conferência *L'existentialisme est un humanisme*, também em *Cahiers pour une morale* (1983) e *Qu'est-ce que la littérature?* (1948).

<sup>25</sup> *Idem. L'être et le néant, op. cit.*, p. 79. Conferir também: *L'existentialisme est un humanisme, op. cit.*, p. 68: “On peut juger un homme en disant qu'il est de mauvaise foi. Si nous avons défini la situation de l'homme comme un choix libre, sans excuses et sans secours, tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi”.

<sup>26</sup> A relação entre a má-fé, a consciência, a liberdade humana e a situação desemboca em discussões de cunho ético e ontológico. Não é minha intenção entrar neste assunto e existe vasta literatura sobre o tema com diferentes posições. Eu mesma realizei pesquisas de mestrado e doutorado sobre o tema da ontologia em relação com a moral. Cf. minha dissertação de mestrado: HILGERT, Luiza Helena. *Liberdade, autenticidade e engajamento: pressupostos de ontologia moral em Sartre*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011. Disponível em: “[http://tede.unioeste.br/tede//tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=809](http://tede.unioeste.br/tede//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=809)”. E minha tese de doutorado (ainda a ser publicada): HILGERT, Luiza Helena. *Ontologia e moral na obra*

Isso significa que não basta um homem ter um projeto de má-fé para transformá-lo num antissemita, isto é, nem toda recusa da própria liberdade que se realiza como projeto de má-fé se manifesta como projeto de ódio e de antissemitismo. Esse caráter universal e singular de projeto fundamental é que nos permite, pelas reflexões de Sartre sobre a questão judaica, atualizar o *retrato do antissemita* de hoje. Devemos, então nos perguntar como a realidade humana cria para si um projeto de má-fé, que é um projeto de antissemitismo, em outras palavras, como o medo de si e a tentativa de fuga da própria liberdade se realiza como projeto de ódio ao outro?

Segundo Sartre, o antissemitismo é uma *concepção de mundo*<sup>27</sup> que implica uma escolha, uma atitude global em relação à humanidade. O filósofo se opõe às teorias biológicas de raça para justificar a supremacia de raça uma sobre a outra e defende que a própria ideia de raça não passa de uma construção social. Sartre é consciente, por outro lado, que para o racista, raça é um constitutivo da realidade, por isso, Sartre chama o racismo de *passion*:

Il devient évident pour nous qu'aucun facteur externe ne peut introduire dans l'antisémite son antisémitisme. L'antisémitisme est un choix libre et total de soi-même, une attitude globale que l'on adopte non seulement vis-à-vis des Juifs, mais vis-à-vis des hommes en général, de l'histoire et de la société; c'est à la fois une passion et une conception du monde<sup>28</sup>.

Isso quer dizer, ao mesmo tempo, que ninguém nasce antissemita e que, por natureza, essência, ou qualquer outra determinação metafísica, nenhuma raça é superior ou inferior a

---

*ficcional de Sartre*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

<sup>27</sup> No sentido de projeto existencial.

<sup>28</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1946, pp. 18-19.

outra. Dizer que o antissemitismo é uma atitude ao mesmo tempo de *paixão* e uma *concepção de mundo* significa, ainda, contrariar, essencialmente, a tese muito corriqueira atualmente, de não passa de opinião, gosto ou preconceito, em resumo de *liberdade de expressão*.

Segundo Sartre, a fonte de pesquisa para se compreender o antissemitismo, o racismo, a xenofobia, não deve ser o judeu, o negro, a mulher, em resumo, a vítima, mas o agente do antissemitismo, o próprio antissemita. No *Portrait de l'antisémite*, Sartre apresenta a concepção de que o homem antissemita age guiado ao mesmo tempo pelo ódio e pelo medo de si:

C'est un homme qui a peur. Non des Juifs, certes : de lui-même, de sa conscience, de sa liberté, de ses instincts, de ses responsabilités, de la solitude, du changement, de la société et du monde; de tout sauf des Juifs. [...] L'antisémitisme, en un mot, c'est la peur devant la condition humaine. L'antisémite est l'homme qui veut être roc impitoyable, torrent furieux, foudre dévastatrice : tout sauf un homme<sup>29</sup>.

O medo de si representa o medo da condição humana: o projeto do antissemita é o projeto de recusa da sua própria liberdade e se manifesta como ódio e fúria devastadores. O antissemita é um homem que age por medo das consequências da ausência dos valores absolutos e, por isso, interpreta o mundo de maneira maniqueísta, segundo a qual identifica tudo o que interpreta como corrupto e mal como o alvo do seu ódio e a razão da sua decadência e medo. As últimas frases de *Réflexions sur la question Juive* e as de *L'existentialisme est un humanisme* ecoam e provam, mais uma vez, que a reflexão sartriana sobre o antissemitismo é o desdobramento histórico e singularmente enraizado da sua filosofia existencialista: “Pas un Français ne sera libre tant que les Juifs ne jouiront pas de la plénitude de leurs

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 62-64.

droits. Pas un Français ne sera en sécurité tant qu'un Juif, en France et dans le monde entier, pourra craindre pour sa vie”<sup>30</sup>. E também: “En conséquence, lorsque, sur le plan d'authenticité totale, j'ai reconnu que l'homme est un être chez qui l'essence est précédée par l'existence, qu'il est un être libre qui ne peut, dans des circonstances diverses, que vouloir sa liberté, j'ai reconnu en même temps que je ne peux vouloir que la liberté des autres”<sup>31</sup>.

Essa perspectiva de engajamento em que todos os homens estão sob o mesmo solo e condição, implica em atribuir a responsabilidade de combater o antissemitismo à cultura opressora. Se nenhum francês será livre enquanto houver um judeu perseguido, cabe à cultura opressora fazer o oprimido atingir o mesmo nível de libertação que o opressor. Em outras palavras, a luta contra a xenofobia precisa ser travada em nome da liberdade ontológica, não em nome da liberdade abstrata<sup>32</sup>, que apela aos direitos humanos, igualdade de oportunidades, igualdade perante a lei, etc., mas no conceito existencialista de liberdade ao mesmo tempo como fundamento e valor da existência humana.

A conquista teórica de *Réflexions* se desdobra e pavimenta a teoria antirracista que Sartre constrói na sequência. Interessado nas diversas manifestações dos projetos de má-fé como antissemitismo e ódio, Sartre examina também como o projeto do antissemita se manifesta no racismo contra o homem negro.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>31</sup> *Idem*. *L'existentialisme est un humanisme*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>32</sup> Sartre identifica a liberdade abstrata dos democratas como uma das razões para o antissemitismo contra os judeus: “Cet universalisme, ce rationalisme critique se retrouve à l'ordinaire chez le démocrate. Son libéralisme abstrait affirme que Juifs, Chinois, Noirs, doivent avoir les mêmes droits que les autres membres de la collectivité, mais il réclame ces droits pour eux en tant qu'ils sont des hommes, non pas en tant qu'ils sont des produits concrets et singuliers de l'histoire” (*Idem*. *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 152).

## Estruturas institucionais e econômicas do racismo

Na direção de construir uma compreensão sobre outras modalidades de discriminação, Sartre aplica a sua teoria a vertentes do antissemitismo, como o racismo contra o negro. A denúncia do racismo presente nos Estados Unidos aparece na peça *La p... respectuée*, de 1946<sup>33</sup>, e nas análises feitas no *Appendice II* dos *Cahiers pour une morale*, intitulado *La violence révolutionnaire*, em que Sartre declara o objetivo de examinar a opressão histórica sofrida pelo negro nos Estados Unidos, associando-a na contemporaneidade às consequências da exploração pelo capitalismo: “Nous examinerons successivement l’oppression des Noirs dans l’esclavage aux U.S.A. et l’oppression des ouvriers dans la période capitaliste”<sup>34</sup>. Sartre se manifesta antirracista também nos textos *Présence noire*, de 1947 e *Orphée noir*, de 1948.

O novo elemento que aparece nas análises de Sartre sobre o racismo nos EUA é a *opressão institucionalizada* dos negros como cidadãos sem direitos que contribui para mantê-los num estado de miséria e semiescravidão, especialmente no sul do país: “Il suffit que la classe opprimante la légitime par des lois et que la classe opprimée, par faiblesse, complicité, ignorance ou toute autre raison obéisse à ces lois et les reconnaisse implicitement ou explicitement par son comportement”<sup>35</sup>. Nos Estados do norte a segregação racial, o *apartheid*, ainda era prática institucionalizada, o que garantia aos negros acesso a alguns direitos, mas de maneira desigual.

A escravidão já havia sido abolida legalmente há muitos anos, no entanto, Sartre observa que o estado de racismo e

---

<sup>33</sup> Todas as peças citadas estão em : SARTRE, Jean-Paul. *Théâtre complet*. Dir. Michel Contat. Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 2005.

<sup>34</sup> *Idem*. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983, p. 579.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

opressão do povo negro eram mantidos de maneira legitimada pelas instituições e pela força das estruturas econômicas. O filósofo associa as condições materiais de subordinação e de privação de direitos como resultado não apenas do projeto de má-fé do racista, mas à estrutura econômica. Além disso, a legalidade das estruturas econômicas e políticas condicionam a manutenção do estado de racismo vigente enquanto *regime*.

Já vimos que Sartre entende o conceito de *raça*<sup>36</sup> não como determinante biológico, mas como ideologia. Nesse texto, Sartre acentua sua visão de raça como produto do comportamento e das práticas ritualísticas e simbólicas de um determinado grupo ou classe que se solidifica segundo as práticas cotidianas<sup>37</sup>. Por outro lado, o filósofo continua na esteira das suas descobertas fenomenológicas em que identifica o projeto de má-fé às diferentes modalidades de antissemitismo e racismo. Ainda de acordo com *La violence révolutionnaire*, os senhores de escravos justificavam a escravidão apelando para argumentos como: os negros escravizavam a si próprios antes mesmo de serem trazidos para o continente americano; não são cristãos, são povos primitivos com ética, política e leis primitivas<sup>38</sup>; argumentos que indiquem a visão escravocrata do negro como uma condição *subumana*. Os argumentos enumerados em *La violence révolutionnaire* são, com efeito, justificativas que corroboram com a maneira como Sartre explica a violência em *L'être et le néant*, especialmente no caso do sadismo: “Le sadisme est un effort pour incarner autrui par la violence et cette incarnation ‘de force’ doit être déjà appropriation et utilisation de l'autre”<sup>39</sup>. Representam concepções que descaracterizam a humanidade do negro, reduzindo-o à categoria

---

<sup>36</sup> Ideia que em termos mais contemporâneos chamamos de *etnia*.

<sup>37</sup> Importante ter em mente que Sartre está a par das pesquisas e das descobertas de Simone de Beauvoir sobre as teorias de gênero, essa ideia lembra a famosa frase *Não se nasce mulher, torna-se*.

<sup>38</sup> Esses e outros argumentos podem ser conferidos em *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, p. 581.

<sup>39</sup> *Idem. L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 439.

de objeto entre objetos. A concepção do escravocrata não identifica a população negra como uma categoria inferior de humano, até porque essa categoria não existe, é impossível pensar uma outra categoria para além das já existentes. O que o escravocrata fazia, o que o racista faz, é retirar a humanidade do negro e cristalizá-lo como coisa, como objeto. O racismo se torna, dessa maneira, um *sistema*<sup>40</sup>: “Enfin elle [a opressão] est institutionnelle, puisque le planteur né peu avant 1800 rencontre l'esclavage comme une *institution* et un *régime*. Il faut comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'une conception mais d'une certaine façon de vivre la relation avec l'autre”<sup>41</sup>.

Segundo a teoria de Sartre, nem o antissemitismo e nem o racismo são, portanto, naturais e definitivos. Ambos são um *modo de viver a relação com o outro* fundamentado ao mesmo tempo nas condições materiais, nas estruturas econômicas e sociais e no projeto individual de má-fé. Nesse sentido, para combater o antissemitismo, a xenofobia e o racismo, é preciso mudar as estruturas de opressão, uma vez que elas próprias condicionam as relações intersubjetivas em razão da maneira como condicionam a estrutura da percepção. É muito improvável que o opressor por si só perceba o problema de maneira honesta e sincera, por isso, Sartre defende que é necessário mudarmos as estruturas da sua percepção: “Et pour voir clair dans une situation injustifiable, il n'est pas suffisant que l'opresseur la regarde honnêtement, il faut aussi qu'il change la structure de ses yeux.”<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Sartre não utiliza esse termo ainda nos *Cahiers*, mas a ideia do racismo institucionalizado e das estruturas econômicas que não apenas mantêm mas condicionam o estado de racismo, aparecerá nos anos '50 sob o conceito de *système*.

<sup>41</sup> *Idem. Cahiers pour une morale, op. cit., p. 589, grifo meu.*

<sup>42</sup> *Ibidem, pp. 589-590.*

## Xenofobia e colonialismo

Nos anos '50, Sartre examina mais uma modalidade de opressão, dessa vez aquela sofrida pelo chamado, à época, *terceiro mundo*. O contexto político francês dos anos 1950 é marcado, sobretudo, pela Guerra da Argélia e pelas discussões de independência das colônias francesas e das discussões políticas nos países em desenvolvimento. Sartre se dedica a escrever artigos e textos defendendo a sua posição anticolonialista; a revista *Les temps modernes* assume, já no começo dos anos '50, uma postura ativa na luta contra a presença francesa nas colônias, publicando diversos textos anticolonialistas<sup>43</sup>. Sartre se alia ao *Comité d'action des intellectuels contre la poursuite de la guerre en Algérie*, participa de um encontro intitulado *Pour l'abolition du régime colonial*, em 27 de janeiro de 1956, em que defende que libertar os argelinos é libertar o homem e, portanto, também os franceses: “La seule chose que nous puissions et devrions tenter – mais c’est aujourd’hui l’essentiel –, c’est de lutter à ses côtés [dos argelinos] pour délivrer à la fois les Algériens et les Français de la tyrannie coloniale”<sup>44</sup>. Sartre se insere também no *Comité Pleyel*, que organiza em junho de 1960 um congresso nacional pela paz na Argélia. Assina, no mesmo ano, o Manifesto dos 121, um documento corroborado por 121 intelectuais a favor do direito à insubmissão dos convocados para a Guerra na Argélia.

---

<sup>43</sup> São artigos e edições bastante representativos e influentes: GUÉRIN, Daniel. “Pitié pour le Maghreb”. *Les temps modernes*, nº 87, janeiro-fevereiro 1953, pp. 1191-1219; a edição dupla de números 93-94 inteiramente dedicada ao Vietnã, de 1953; assim como o número 119, de 1955, totalmente dedicada à Guerra da Argélia, intitulada *L’Algérie n’est pas la France*”.

<sup>44</sup> (SARTRE, Jean-Paul. *Situations V*. Paris : Gallimard, 1964, p. 48). Esse argumento não é novo; em 18 de novembro de 1948, Sartre é convidado a ministrar uma palestra no Marrocos e se dirige da seguinte maneira à plateia que o assiste, majoritariamente formada por estudantes: “Le peuple marocain est opprimé [...]. La France l’opprime, mais non pas les masses françaises [...]. En luttant pour votre liberté, vous luttez pour la liberté de l’homme et donc pour la nôtre. Tant que nous ne pourrons pas dire : pas un homme sur terre n’est opprimé de notre fait, nous ne pourrons même pas concevoir ce que c’est d’être libre [...]. C’est un luttant à vos côtés contre la classe et les institutions qui vous oppriment que nous arriverons à nous libérer nous-mêmes”. (*Idem. Les écrits de Sartre, op. cit.*, p. 201).



Um texto importante deste momento é *Portrait du colonisé précédé du colonisateur*, no qual Sartre acentua a concepção de que o colonialismo não é uma situação, mas um sistema, que começou a ser implantado no meio do século XIX, atinge seu ápice por volta de 1880 e entra em declínio depois da Segunda Guerra Mundial. Nesse sistema, a exploração do colonizador tornou a colônia economicamente dependente dos seus opressores e os costumes são – como vimos acima – institucionalizados e incorporados pelo colonizado. Tudo isso corrobora para o desencorajamento das revoltas coloniais em prol da independência, fazendo com que, conseqüentemente, a única saída para os argelinos seja imigrar para a França a fim de trabalhar e enviar dinheiro aos familiares que permaneceram no país natal.

Um novo elemento teórico aparece nesse período: a ideia de *responsabilidade coletiva*. Em *Vous êtes formidables* (1957), Sartre condena não a França, nem o *sistema colonial*, mas a indiferença generalizada do povo francês frente ao que se passa com o resto do mundo e, especialmente, a recusa por parte da população colonizadora em falar clara e abertamente das práticas de violência e tortura cometidas pelos soldados franceses na Argélia. O uso constante do pronome *nós* demonstra, ainda, que o filósofo também assume sua parcela de responsabilidade. O autor fala de “crimes que l’on commet en notre nom” e que “il faut bien que nous en soyons personnellement complices puisqu’il reste en notre pouvoir de les arrêter »<sup>45</sup>. Somada a essa culpa pela ausência de ação, no ano seguinte, no texto *Nous sommes tous des assassins*, Sartre reforça a ideia de *responsabilidade coletiva* na sentença de morte no caso que ficou conhecido como “l’affaire Guerroudj”<sup>46</sup>. Neste texto, o filósofo defende que se a punição com

---

<sup>45</sup> *Idem. Situations V, op. cit.*, p. 58.

<sup>46</sup> O casal de militantes anticolonialismo, o argelino Abdelkader Guerroudj e sua esposa de origem judia, Jacqueline Guerroudj, foram considerados cúmplices do militante francês Fernand Iveton na tentativa de explosão de uma bomba na companhia de gás do Hamma. Iveton foi o único europeu guilhotinado durante a Guerra da Argélia. O casal condenado à morte em 1957, foi agraciado com a

a morte a qual foi sentenciado o casal Guerroudj seja cumprida, isto é, caso o casal seja executado, todo o povo francês teria “tout simplement [...] commis un crime de plus”<sup>47</sup>. Sartre se refere à forma violenta como foram obtidas as confissões de participação no grupo de resistência por parte da francesa Jacqueline Guerroudj e seu esposo argelino, Abdelkader Guerroudj, e, sobretudo, a confissão acerca dos planos de atentado à bomba por parte de Fernand Iveton, cujas declarações foram todas obtidas por meio de torturas. O mesmo método violento e bárbaro fora utilizado contra o ex-editor do jornal anticolonialista *Alger Républicain*, Henri Alleg. Comentando o caso Alleg, em texto também de 1958, *Une victoire*, Sartre pergunta: “Et qu’est-ce qui nous distinguait de ces sadiques? Rien, puisque nous nous taisions”<sup>48</sup>.

Os textos desse período são marcados pela denúncia das injustiças na Argélia, pelo posicionamento político contrário à Guerra da Argélia, ao colonialismo, à presença das tropas francesas nas terras argelinas e, de maneira mais ferrenha, contra as práticas de tortura e violência física contra os soldados, os “rebeldes” e os civis. Outra constante nos textos desse período é a tentativa sartriana de apelar ao povo francês pela ideia bastante revolucionária e filosoficamente fecunda de *responsabilidade coletiva*, coerente, certamente, com os conceitos anteriores, mas com abrangência e apelo político-moral ainda mais situado e urgente.

Sartre identifica a prática institucionalizada e sistemática de tortura como método usual de estratégia de guerra por parte do exército francês, a punição com execução, pena de morte como sintomas de xenofobia e racismo contra o povo argelino. Os artigos denunciando ao mesmo tempo as práticas e a parcela de culpa de

---

misericórdia em função, principalmente, de campanhas midiáticas encabeçadas especialmente por Simone de Beauvoir.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 76.

cada membro da sociedade francesa, bem como a urgência em agir contra o colonialismo e as práticas brutais não surtiram os efeitos esperados por Sartre. Os sucessivos apelos à população francesa para que se manifestassem contra o uso de tortura falharam; surgiram alguns poucos movimentos e grupos organizados, como por exemplo, o liderado por Francis Jeanson, conhecido como *Réseau Jeanson*<sup>49</sup>, que foram seguidamente desmembrados e não passaram de uma pequena força ineficaz diante da grandiosidade de poderio do governo e dos militares franceses<sup>50</sup>.

### **Conclusão, ou como combater a discriminação**

No início do texto, identifiquei, basicamente, três inquietações provavelmente comuns aos estudiosos de Sartre. A primeira delas sobre como o filósofo interpretaria o nosso tempo e de que maneira agiria em direção a provocar as mudanças que gostaria de ver acontecerem; a segunda, em relação a atualidade das suas teorias, feitas para compreender a sua própria época; a terceira, de modo a unir a primeira com a segunda, se os fenômenos crescentes de discriminação que vemos hoje têm a mesma origem e são condicionados pelas mesmas estruturas daquelas teorizadas por Sartre no passado. Parece-me inequívoco dizer que as modalidades de discriminação aqui apresentadas estão

---

<sup>49</sup> Na ocasião do Manifesto dos 121, pelo direito à insubmissão, Sartre publica uma *Lettre au tribunal militaire*, no jornal *Le monde*, em 22 de setembro de 1960: “Il emporte de dire très clairement que ces hommes et ces femmes [acusados] ne sont pas seuls, que des centaines d’autres ont pris le relais, que des milliers sont prêts à le faire. Un sort contraire les a provisoirement séparés de nous, mais j’ose dire qu’ils sont dans ce box comme nos délégués. Ce qu’ils représentent, c’est l’avenir de la France, et le pouvoir éphémère qui s’apprête à les juger ne représente déjà plus rien ». Segundo informações disponíveis em *Les écrits de Sartre* (p. 357), a carta foi redigida por Claude Lanzmann e Marcel Péju em 16 de setembro de 1960 à pedido de Sartre que, do Brasil, havia informado qual deveria ser o conteúdo e os objetivos da carta por telefone. A carta foi lida diante do tribunal militar, em 20 de setembro, precedida de um telegrama no qual Sartre desculpava-se por não testemunhar a favor de Jeanson pessoalmente.

<sup>50</sup> A peça *Les séquestrés d’Altona* (escrita em 1958-1959), tem como personagem principal Frantz, ex-soldado alemão que comete tortura contra civis e depois do fim da guerra se isola por 14 anos.

envolvidas no poder das estruturas e do sistema material de opressão. A discriminação funciona ainda hoje não somente no nível individual de percepção de si e no nível intersubjetivo, mas se mantém inserida em instituições, nas políticas públicas, nas leis anti-imigração e na prática cotidiana do cidadão comum.

Os resultados dos três momentos da reflexão sobre a xenofobia, o antissemitismo e o racismo realizados por Sartre, e aqui apresentados de maneira breve, não são controversos, mas se complementam. No primeiro ponto do presente texto, procurei mostrar como Sartre identifica o projeto individual do antissemita com o projeto de má-fé; no segundo momento, vimos como Sartre inclui as categorias materiais como a institucionalização e o universo capitalista como estruturas que condicionam o projeto do racista, criando um estado de racismo; e, por fim, apresentei a ideia de *responsabilidade coletiva* que se desprende dos textos de Sartre a partir das reflexões sobre o colonialismo.

Da mesma maneira, de acordo com o que foi visto até aqui, Sartre nos fornece três indicativos na direção de combater o racismo, a xenofobia e o antissemitismo. O primeiro assinala a responsabilidade de suplantar o antissemitismo como tarefa das culturas dominantes, afinal são elas as potências opressoras que detêm o poder econômico e político em suas mãos. O segundo diz respeito à mudança das estruturas que condicionam o olhar<sup>51</sup> e a

---

<sup>51</sup> A dinâmica do olhar tem uma importância muito grande no pensamento sartriano. Na primeira peça de Sartre, *Bariona*, é o olhar de José sobre Maria olhando o Cristo que Bariona desiste de matar o menino Jesus. No conto *Erostrato*, Paul Hilbert não efetiva nenhuma relação concreta com o outro porque se posiciona sempre acima dos outros, fora do contato com o outro pelo olhar. Na peça *Huis clos*, os mortos-vivos não têm pálpebras, não têm espelhos e a metáfora do olhar está presente na obra toda. O olhar é fundamental em *L'être et le néant*: a presença do outro é conhecida na relação recíproca do olhar. Importante observar que o conceito de *olhar* não se refere, exclusivamente, ao voltar-se do globo ocular: "ils ne renvoient donc jamais aux yeux de chair [...]"; contudo, "[...] saisir un regard n'est pas appréhender un objet-regard dans le monde [...], c'est prendre conscience d'être regardé" (*Idem. L'être et le néant, op. cit.*, p. 297; 298). O olhar, o ser visto, não significam apenas dar-se conta da presença física do outro, mas o fato que "[...] je suis vulnérable [...]" (*ibidem*, p. 298). A presença do outro expõe a fragilidade física, corporal e moral daquele que é visto. É sempre diante do outro que se tem vergonha, por exemplo, pois a indignidade de um ato é conhecida e devolvida através dos olhos do outro. Durante a Ocupação alemã, o olhar e a presença do outro eram também preocupação do cidadão parisiense: "L'occupation, ce n'était pas seulement cette présence

percepção de si próprio e das relações intersubjetivas. O terceiro, apela para o chamado geral das ações coletivas em direção a suplantar as práticas racistas. As três maneiras são, portanto, interligadas: o chamado para agir com vistas a mudar as estruturas vigentes do olhar é dirigido não somente às culturas dominantes e aos políticos das grandes potências, uma vez que o opressor pode não olhar honestamente a questão. O chamado é especialmente dirigido para as culturas minoritárias e para o povo oprimido.

O exemplo vem do próprio Sartre. Em *Orphée noire*, por exemplo, o filósofo *empresta* seu prestígio e fama na tentativa de promover e efetivar as suas teorias, corroborando para Léopold Sédar Senghor realizar o papel do escritor de desvelar o mundo e, mais ainda, fazê-lo a partir da perspectiva do oprimido, contribuindo, assim, para mudar a estrutura do olho ao mesmo tempo do oprimido sobre si e do opressor sobre o oprimido. A valorização do conceito de *negritude* aparece como o primeiro passo no combate ao racismo. Enquanto o racismo opera psiquicamente, condicionando a maneira como percebemos o Outro, servindo para desumanizar as colônias de forma que os direitos humanos e as necessidades básicas não sejam aplicáveis a eles; o desvelamento do mundo pelos olhos do oprimido inverte a lógica do poder do opressor e instaura a negritude como valores de orgulho e resistência.

O antissemitismo, o racismo e a xenofobia são condutas habituais incorporadas por jovens e adultos que têm seus comportamentos moldados pelo sistema racista e discriminatório no qual nasceram e se educaram. A avaliação sartriana continua atual: o sistema racista, xenofóbico e antissemita modela ao mesmo tempo o oprimido e o opressor, infectando tudo com o seu

---

constante des vainqueurs dans nos villes : c'était aussi sur tous les murs, dans les journaux, cette immonde image qu'ils voulaient nous donner de nous-mêmes". (*Idem. Situations III*. Paris : Gallimard, 1949, p. 35).

racismo e discriminação. A solução para o problema das diferentes modalidades de discriminação passa pela desconstrução dos valores estabelecidos pelas estruturas econômicas e sociais do racismo, da xenofobia, da intolerância e do antissemitismo, assim como Sartre propôs teoricamente e realizou enquanto ato engajado. Cabe a nós e às futuras gerações o combate e o enfrentamento a um dos problemas mais graves da nossa época e ao mesmo tempo um dos mais antigos da História da Humanidade.

## Referências

### (1) Livros e artigos

ALLEG, Henri. *La question*. Paris: Minuit, 1958.

AMRANE-MINNE, Danièle Djamila. *Des femmes dans la guerre d'Algérie*. Paris : Karthala, 1994.

ARGÉLIA. “Appel au peuple algérien. 1er novembre 1954”. Disponível em : <http://www.premierministre.gov.dz/ressources/front/files/pdf/textsfondamentaux/proclamationnov54.pdf>. Acesso em: 05 de julho de 2017.

BEAUVOIR, Simone de. *La cérémonie des adieux. Suivi d'Entretiens avec Jean-Paul Sartre (Août – Septembre 1974)*. Paris : Gallimard, 1981.

CÉLINE, Louis-Ferdinand. “A l’agité du bocal”. *Cahiers de l’Herne*, réédition de 1972, pp. 36-38.

\_\_\_\_\_. *Bagatelles pour un massacre*. Paris : Éditions Denoël et steele, 1937.

\_\_\_\_\_. *L’École des cadavres*. Paris : Éditions Denoël et steele, 1938.

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

GUÉRIN, Daniel. “Pitié pour le Maghreb”. *Les temps modernes*, nº 87, janeiro-fevereiro 1953, pp. 1191-1219.

HANSEL, Joëlle. “Être Juif selon Lévinas e Blanchot”. HOPPENOT, Éric, MILON, Alain. (Org.). *Emmanuel Lévinas – Maurice Blanchot, penser la différence*. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Nanterre, 2008, pp.345-346.

HILGERT, Luiza Helena. *Liberdade, autenticidade e engajamento: pressupostos de ontologia moral em Sartre*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2011. Disponível em: “[http://tede.unioeste.br/tede//tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=809](http://tede.unioeste.br/tede//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=809)”.

\_\_\_\_. *Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

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

\_\_\_\_. “Écrire pour son époque”. *Les écrits de Sartre*. Paris : Gallimard, 1970, pp. 670-676.

\_\_\_\_. *Écrits de jeunesse*. Paris : Gallimard, 1990.

\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris : Herman, 1938.

\_\_\_\_. “Il nous faut la paix pour refaire le monde”, *Franc-Tireur*, 10 de dezembro de 1948.

\_\_\_\_. *La p... respectueuse*. Paris : Gallimard, 1946.

\_\_\_\_. *La transcendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique*. Int., notes e appendices par Sylvie Le Bon. Paris : Vrin, 1966.

\_\_\_\_. “Légende de la vérité”. CONTAT, M. RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris : Gallimard, 1970, pp. 531-545.

\_\_\_\_. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1946.

\_\_\_\_. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_. “Les communistes et la paix”. *Situations VI*. Paris : Gallimard, 1964.

\_\_\_\_. *L'imaginaire*. Paris : Gallimard, 1940.

- \_\_\_\_. *L'imagination*. Paris : Gallimard, 1965.
- \_\_\_\_. *Œuvres romanesques*. Michel Contat (Dir.) Bibliothèque de la Pléiade. Paris : Gallimard, 1981.
- \_\_\_\_. “Présence Noire”. CONTAT, M. RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris : Gallimard, 1970, pp. 685-687.
- \_\_\_\_. *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris : Gallimard, 1948.
- \_\_\_\_. *Réflexions sur la question juive*. Paris: Gallimard, 1946a.
- \_\_\_\_. *Situations III*. Paris : Gallimard, 1949.
- \_\_\_\_. *Situations V*. Paris : Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_. *Théâtre Complet*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul ; GAVI, philippe ; VICTOR, Pierre ; *On a raison de se révolter*. Paris : Gallimard, 1974.

## (2) Notícias e Jornais

- CARNEIRO, Emanuel. “Extrema-Direita na Europa ameaça a tolerância”. *Jornal de Notícias*, 12/10/2016. Disponível em: <http://www.jn.pt/mundo/interior/a-europa-esta-perigosa-para-a-tolerancia-5438478.html>. Acesso 16/08/2017.
- COOK, James. “US election: Trump and the rise of the alt-right”. *BBC News*, Los Angeles – EUA, 07/11/2016. Disponível em: <http://www.bbc.com/news/election-us-2016-37899026>. Acesso 16/08/2017.
- DW ONLINE. “Reino Unido registra aumento de casos de xenofobia e racismo”. *Deutsche Mundo*, 28/06/2016. Disponível em: <http://www.dw.com/pt-br/reino-unido-registra-aumento-de-casos-de-xenofobia-e-racismo/a-19362023>. Acesso 16/08/2017.
- DANGÉ, Mathilde. “Carte : l'Europe et l'avancée des extrêmes droites”. *Le monde*, 25/05/2016. Disponível em: <http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2016/05/24/carte-l-europe-et-l-avancee-des->



extremes-droites\_4925592\_4355770.html#aoyA5DpoZl50374w.99.  
Acesso 16/08/2017.

FOSTER, Peter. “The rise of the far-Right in Europe is not a false alarm”. *The telegraph*, Reino Unido, em 19/05/2016. Disponível em: <http://www.telegraph.co.uk/news/2016/05/19/the-rise-of-the-far-right-in-europe-is-not-a-false-alarm/>. Acesso 16/08/2017.

G1. “Há culpa dois dois lados’, diz Trump sobre violência em Charlottesville”. *G1*, 15/08/2017. Disponível em: <http://g1.globo.com/mundo/noticia/ha-culpa-dos-dois-lados-diz-trump-sobre-violencia-em-charlottesville.ghtml>. Acesso 16/08/2017.

LLANO, Pablo de. “Três mortos na jornada de violência provocada por grupos racistas de norte-americanos”. *El País*, Estados Unidos, 13/08/2017. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/12/internacional/1502553163\\_703843.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/12/internacional/1502553163_703843.html). Acesso em 16/08/2017.

MACIEL, Edgard. “Chegada de refugiados faz xenofobia crescer mais de 600% no Brasil, mas nem 1% dos casos chega à Justiça”. *Huffpost Brasil*, 20/06/2016. Disponível em [http://www.huffpostbrasil.com/2016/06/20/chegada-de-refugiados-faz-xenofobia-crescer-mais-de-600-no-bras\\_a\\_21688171/](http://www.huffpostbrasil.com/2016/06/20/chegada-de-refugiados-faz-xenofobia-crescer-mais-de-600-no-bras_a_21688171/). Acesso 16/08/2017.

MEUNIER, Marianne. “Pourquoi l’extrême droite progresse en Europe”. *La croix*, 20/05/2016. Disponível em: <http://www.la-croix.com/Monde/Europe/Pourquoi-extreme-droite-progresse-Europe-2016-05-20-1200761507>. Acesso 16/08/2017.

ONU. “ONU cita aumento alarmante de casos de xenofobia”, 21/03/2016. Disponível em: <http://www.unmultimedia.org/radio/portuguese/2016/03/onu-cita-aumento-alarante-nos-discursos-de-odio-e-xenofobia/#.WZg9vijyIV>. Acesso 16/08/2017.



# A resistência sob o fogo cruzado do capital

---

*Eliana Sales Paiva*<sup>1</sup>

*Rita Bittencourt*<sup>2</sup>

Il ne s'agit pas pour nous de plaindre les détenus qui sont ignoblement torturés au Brésil ; ce sont des combattants et, ce que nous devons faire, c'est nous associer à leur combat. (...), Il n'est donc pas seulement de notre devoir de soutenir les révolutionnaires brésiliens dans leur lutte, il y va de notre intérêt, il y va de notre liberté.<sup>3</sup>

Em abril de 1960 é publicado em Paris o livro *Critique de la Raison Dialectique*<sup>4</sup>, obra filosófica que irá posicionar o existencialismo frente à teoria marxista, convertendo a imagem sartreana de convocado à combatente, ao engendrar a afirmativa de que “o marxismo estagnou: precisamente porque essa filosofia pretende modificar o mundo, (...) nela ocorreu uma verdadeira cisão que pôs a teoria de um lado e a práxis do outro”.

A história desse confronto se dá a partir de 1956, quando Sartre rompe com o partido comunista francês, ao criticar a

---

<sup>1</sup> Professora associada à Faculdade de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE).

<sup>2</sup> Bacharel em Filosofia pela UECE.

<sup>3</sup> “Não se trata de lamentar os prisioneiros brasileiros indignamente torturados; eles são combatentes e, nós devemos nos associar ao seu combate. (...) portanto, não é somente nosso dever sustentar os revolucionários brasileiros em sua luta, é de nosso interesse e envolve nossa liberdade”. (SARTRE, Jean-Paul. “Le peuple brésilien sous le feu croisé des bourgeois”. *Situations VIII*. Paris: Gallimard, 1972, pp. 291-297).

A tradução e a leitura deste texto foi feita sob a coordenação do Frei Hermínio Bezerra de Oliveira - Graduado em Filosofia UECE, Teologia UCSal, Psicologia UFBA, Mestrado em Psicologia - Lovaina-Bélgica, Professor na Arquidiocese de Fortaleza e Teresina, Colaborador do Jornal *O Povo e Colunista do Jornal Diário do Nordeste*, Membro da Academia Cearense de Letras, Provincial Ceará - Piauí 2001-2003, Tradutor e secretário da língua portuguesa, Curia Geral dos Capuchinhos - Roma (2007-2012) e colaborador do *Grupo de Estudos Sartre - UECE*.

Este mesmo texto encontra-se traduzido no livro de Rodrigo Davi Almeida, no livro *Sartre no Brasil - Expectativas e repercussões*. São Paulo: Unesp, 2009, pp. 113-117. Também citado por: ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Sartre Direito e Política*, São Paulo: Ed. Boitempo, 2016.

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

intervenção soviética na Hungria, por não concordar com as ações dos soviéticos ao reprimir cruelmente o levante civil húngaro. Sua preocupação com a política e com a questão da condição histórica e social do homem lança o filósofo francês no mundo. Nos anos de 1945 a 1961, as viagens tornaram-se mais frequentes, quase sempre acompanhado por Simone de Beauvoir, viajam para Estados Unidos, África, Islândia, Escandinávia, União Soviética, Cuba, Brasil e Itália, sempre considerando a importância de efetivar sua ação política no mundo, priorizando a liberdade como projeto para a luta de classes.

Em suas memórias<sup>5</sup>, Simone de Beauvoir, escreve que a conversão realizada por Sartre, modificou a atuação pública do intelectual, de convocado à combatente, e que ocorreu singularmente como projeto de liberdade e se estabeleceu como condição para a reciprocidade entre sujeito e mundo. O pressuposto histórico somente é possível quando constituído pelos indivíduos realmente existentes, os indivíduos que agem concretamente no mundo. Assim, a compreensão sartreana de uma filosofia do sujeito é pensada através de um movimento, um método, que o próprio filósofo irá definir como progressivo regressivo, de comprometimento do sujeito em engajar-se no mundo.

Portanto, o conflito sartreano com o partido comunista está muito mais relacionado com a efetivação de uma liberdade que possibilite a construção de uma concepção integralmente humana do homem, o qual, ao se lançar na práxis, torna-se mola propulsora na luta de classes, para além da formulação escolástica de uma institucionalização teórica.

Se tratarmos o texto *Le peuple brésilien sous le feu croisé des bourgeois*<sup>6</sup>, publicado em 1970<sup>7</sup>, a partir de uma análise

---

<sup>5</sup> BEAUVOIR, Simone de. *Sob o signo da história*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965, pp. 238-298.

<sup>6</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Situations, VIII, op. cit.*

filosófica que priorize uma crítica à economia política, é possível decodificar ao longo da leitura, o processo histórico brasileiro compreendido por Sartre naquela década de sessenta. Ao definir o que seria o povo brasileiro e o que seriam os burgueses, ele demonstra sagacidade ao analisar uma cultura, que em termos de formação e constituição histórica é em muitos aspectos antagônica à francesa e que, no entanto, naquele momento, estavam em convergência para assimilação de uma mesma mentalidade imperialista de poder e opressão.

Sartre evidencia que em 1945 existiam no Brasil duas burguesias: uma nacionalista e uma imperialista, as quais se confrontavam na busca por interesses econômicos. Aliados a elas, os partidos políticos se articulavam deliberadamente para garantir a conveniência patrimonial e financeira de quem estava no poder. Nesse período, a burguesia nacionalista, detinha em seu poder o controle financeiro do mercado interno, que favorecia a importação e a revenda de bens de consumo em detrimento ao incentivo de uma produção industrial interna.

No âmbito da esfera política, Sartre analisa a atuação do Partido Comunista Brasileiro<sup>8</sup>, que naquele momento, representava o patronato nacionalista. O partido via no fortalecimento autônomo do mercado nacional um movimento necessário para uma possível transição do capitalismo para o socialismo; por isso se associa aos interesses da burguesia nacionalista, a fim de fortalecer o comércio interno, articulando incentivos financeiros de importação, que impossibilitassem a entrada de capital norte-americano. Ao se posicionar em favor do

---

<sup>7</sup> De acordo com o livro: A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir no Brasil em 1960, ROMANO, Luís Antônio Cantatori, o número de *Les Temps Modernes* que Sartre prometeu fazer dedicado ao Brasil, sai apenas em 1968, em plena ditadura militar, um número (nº 257) especial com artigos exclusivamente de intelectuais brasileiros, organizado por Celso Furtado. Em 1970 o texto foi publicado em *Situations VIII*.

<sup>8</sup> Partido Comunista Brasileiro (PCB): fundado em 1922, o partido manteve a base ideológica construída desde sua fundação até sua extinção em 1992. Devido a divergências internas, o partido foi dividido em PCB e PC do B.

protecionismo comercial como algo prioritário, o partido coloca em segundo plano as reivindicações populares, que começavam a se fortalecer em movimentos sociais na busca por seus direitos.

A respeito destas articulações da burguesia nacional, Sartre escreve que:

Enfin, il ne faut pas oublier que cette bourgeoisie ne s'est constituée qu'en s'appuyant sur une énorme masse de chômeurs, pour ainsi dire en encourageant le chômage, ce qui lui permettait de réduire au minimum ses frais de production tout en accroissant des bénéfices qui ne profitaient qu'à elle ; pour rester compétitive, elle n'avait donc pas besoin d'améliorer ses produits, sa technologie, de promouvoir l'économie brésilienne dans son ensemble.

Do outro lado...

Mas não tão do outro lado assim, estava a burguesia imperialista, que assistia nas sombras o desencadeamento da crise econômica promovida e articulada politicamente; e que vê, em 1961, a sua grande chance de se erguer como protagonista da tomada da economia nacional, aliada ao capital estrangeiro. Aquela burguesia nacionalista que havia se articulado com o intuito de usurpar o mercado brasileiro por inteiro é suprimida pelo fortalecimento da burguesia imperialista. Sartre observa que naquele momento no Brasil:

Il n'y a qu'une seule bourgeoisie dont l'attitude varie en fonction de ses intérêts du moment. (...) Il y a donc eu réconciliation des deux branches de la bourgeoisie, ce qui prouve bien qu'au fond, il n'y en a jamais eu qu'une mais que ses intérêts sont fluctuants.

Coagido diante desse confronto pelo poder financeiro, que engendrou as condições para o empobrecimento do país e o seu assentimento, descaradamente aliciadas pelo capital estrangeiro,

estava o povo brasileiro<sup>9</sup>. Segundo Darcy Ribeiro, a identidade brasileira é um conceito que tenta argumentar critérios de identificação e pertencimento comuns entre os cidadãos brasileiros. Essa tarefa é bastante desafiadora se levarmos em conta os elementos culturais, históricos e sociais que compõem o país. A denominação de “povo” usada por Sartre pode ser considerada por amplos aspectos, mas deteremos aqui a ideia antropológica segundo a qual, no Brasil, apesar da multiplicidade de origens raciais e éticas da população, o que separa os brasileiros em grupos opostos é o poder aquisitivo de classes.

Nesse panorama observado por Jean-Paul Sartre, encontraremos um Brasil que se ajustava a um recente processo de industrialização e expansão comercial, principalmente no terceiro setor. Essas mudanças se expressavam no modo como a população das cidades mais prósperas tinha maior acesso a alguns bens de consumo e serviços. Em detrimento dessas mudanças, expunha-se uma constatação de árduos problemas: cerca de sessenta por cento da população não era alfabetizada. Na estrutura agrária, por exemplo, apenas algumas cidades localizadas mais ao sudeste do país, despontavam como protagonistas no desenvolvimento urbano. No Nordeste, a população era subjugada pelos latifundiários, que os mantinham em absoluta miséria, para exercerem sobre eles, um controle perverso daquilo que era extremamente necessário para a sua sobrevivência em troca de poder político e privilégios sociais.

O desemprego camuflado em atividades de pouco rendimento, a escassez de divisas, uma crescente dívida externa e a inflação que consumia a economia; eram os pressupostos do que realmente estava sendo articulado pelo capital estrangeiro, a burguesia e os partidos políticos. Ao associar-se à burguesia

---

<sup>9</sup> O que é entendido por povo brasileiro? Darcy Ribeiro afirma que “Somos uma cultura sincrética, um povo novo, que apesar de fruto da fusão de matrizes diferenciadas, se comporta como uma só gente sem se apegar a nenhum passado.” Vide: *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Editora Global, 2015.

financeira brasileira, o capital estrangeiro, não buscava apoio solidário a seus investimentos, na verdade, via nesse acordo de cavalheiros a articulação necessária que eliminava ou reduzia os obstáculos políticos para sua intervenção econômica. Desse modo, a fabricação de uma crise que se enraizava na economia e sugava as energias produtivas nas estruturas sociais e do Estado, se nutriu destes acordos e promoveu o agravamento da concentração de renda e do desequilíbrio econômico e social no país.

O Partido Comunista Brasileiro, que aspirava por uma transição do capitalismo para o socialismo, foi “traído” por aquelas burguesias. E por conta de divergências internas, ocorre sua divisão; para um lado, os membros que acreditavam na conservação de um pensamento comunista fadado ao modo arcaico e autoritário na luta de classes e do outro, a possibilidade de uma luta armada, ressignificada na alternativa de uma resistência.

O regime democrático brasileiro foi constituído sob aspectos que remontam o próprio processo de formação do Brasil; assim, a democracia nunca foi um valor em si para os brasileiros. Constituída sob uma mentalidade burguesa aos moldes da estrutura latifundiária colonialista, privada socialmente de um capital nacional, sem incentivos a uma tecnologia de produção e sem um projeto político social eficiente; a sociedade brasileira e sua jovem democracia tornam-se reféns, em 1964, do golpe civil-militar, que Sartre identifica como um *acidente* no percurso da democracia. No decorrer de nossa história, percebemos o quão trágico foi este acidente.

O novo poder político estabelecido no golpe extinguiu os partidos políticos e instaurou o bipartidarismo, com argumentos de que este sistema e essas medidas políticas que estavam sendo negociadas seriam símbolo de uma modernização política, na defesa dos interesses nacionais. Patrocinado pelos grupos liberais e de extrema direita, o golpe militar de 64 adotou uma política marcada pela repressão aos movimentos de resistência, com intervenção nos sindicatos, a proibição de greves, imposição de



uma política econômica de estrangulamento salarial e de desarticulação da estabilidade no emprego.

A angústia, convenientemente manipulada por essas tensões políticas, tornou-se aliada da repressão e do desemprego, o que afastou do cenário político e das manifestações de reivindicação os trabalhadores, que coagidos, resignaram-se às novas regras trabalhistas. A repressão funcionava muito bem articulada nos mais diversos meios de comunicação em massa e a sensação de apatia do povo brasileiro e o descaso com a política nacional, se confirmava a cada instante.

É nesse sentido que se desmonta a ideia de povo brasileiro e emerge a alegoria de nação. Esse ajuste operado abstratamente, que faz convergir a ideia de povo brasileiro para uma nação brasileira, representa, na prática, um argumento habilmente forjado para atuar como repressão ideológica a qualquer movimento social organizado que se posicionasse contra o regime. Logo, o sentido de povo, constituído de miscigenação é fragmentado para fortalecer uma histórica crise de identidade. Com isso, a resistência como forma efetiva de mobilização social é sufocada, sob a premissa de estar contra a “nação brasileira” e efetiva-se a repressão alienadora legitimada pela corrupção. Sartre evidencia a importância e os motivos de uma ação de resistência, ao escrever:

Ce qui est frappant, c'est que cette lutte armée est un choix inéluctable. Effectivement, dès qu'il y a une manifestation le résultat est immédiat : on sabre ou on tire (...). On est alors forcément acculé au choix de la lutte armée : résistance, groupes d'action clandestine, guérilla urbaine et guérilla rurale.

A resistência emerge, mesmo amordaçada. Os movimentos estudantis<sup>10</sup> foram uma das principais forças de oposição à

---

<sup>10</sup> O movimento estudantil, do qual a UNE é um importante nome a ser citado, realizou manifestações, passeatas e atos públicos, organizou debates, congressos e jornais clandestinos.

ditadura, que demonstraram grande capacidade de mobilização social, houve também os movimentos artísticos<sup>11</sup>, que atacavam de maneira mais ou menos velada a tortura, o autoritarismo e a censura. Com os trabalhadores, o movimento de resistência operária<sup>12</sup>, sofreu intervenção estatal, as lideranças foram presas e torturadas e a imprensa operária e sindical foi proibida. A resistência indígena<sup>13</sup> se intensificou diante da política indigenista integracionista que via na conversão do índio em trabalhador, um processo considerado “civilizatório”.

Diante do terror social e do sequestro da liberdade individual, surge a atuação dos grupos clandestinos de resistência<sup>14</sup>. Uma vez escolhido o caminho da luta armada, se definia o caráter da revolução. Os militantes rompiam os laços com o seu universo social, escolhiam um nome falso e passavam a ser clandestinos em seu próprio país. Assim, acontecem explosões de luta armada<sup>15</sup>. Para combater os grupos guerrilheiros, o regime

---

Articulou-se muitas vezes com outros segmentos da sociedade. Os estudantes agitaram profundamente a cultura nacional, batalharam pela conscientização e pelo engajamento da juventude brasileira.

<sup>11</sup> A produção cultural brasileira durante a ditadura militar vem sendo lembrada sobretudo pelo engajamento político à esquerda, pelo desejo de mudança, pelas críticas ao governo ditatorial. O nacionalismo, a politização e o desejo de mudança, tanto na linguagem teatral quanto na sociedade brasileira, estavam entre os pilares de grupos surgidos na década de 1950, como o Teatro de Arena e o Oficina.

<sup>12</sup> A organização sindical foi fortemente desmantelada: 452 sindicatos ficaram sob intervenção estatal e a imprensa operária e sindical foi proibida. Foi implantado o arrocho salarial, política em que os salários não acompanham a inflação, diminuindo o poder de compra dos trabalhadores.

<sup>13</sup> Após o golpe de 1964, um novo período econômico intensificou-se com construções de grandes obras que se espalharam por todas as regiões do país, e no caminho desses projetos inúmeros povos com suas terras, reconhecidas ou não, passaram a ser tratados como obstáculos para o desenvolvimento.

<sup>14</sup> A luta contra o regime era revolucionária e socialista? Quais setores da sociedade eram aliados para derrubar o governo? A revolução era majoritariamente camponesa ou operária? As ações armadas deveriam ser feitas contra as forças de segurança ou na forma de atentados em locais públicos? Era legítimo roubar bancos para conseguir dinheiro para a revolução? Como ganhar mais adeptos para a luta armada? Essas e outras questões se apresentavam às lideranças e aos militantes.

<sup>15</sup> A intervenção armada era planejada e executada pelos partidos e organizações clandestinas que tinham uma forma de funcionamento específica. Cada grupo se organizava em “células”, pequenos grupos de militantes, coordenadas pelas lideranças. Essas lideranças se reuniam com as lideranças

militar organizou um grande aparato repressivo de identificação, apreensão e tortura aos combatentes.

Ao retratar Marighella<sup>16</sup> como um combatente heroico e o principal personagem da resistência armada, o filósofo francês resgata a importância de se avaliar a resistência armada sob o aspecto da nossa própria subjetividade, quando escolhemos nos lançar no mundo efetivando um projeto autêntico de liberdade. E quando afirma que o apoio mundial aos revolucionários brasileiros significa um compromisso com a liberdade humana e o engajamento como forma de emancipação coletiva, Sartre ressalta que a resistência é um dos componentes possíveis para a construção de uma filosofia do sujeito, na qual a crítica da política e a articulação de movimentos sociais sejam lutas de liberdade.

O pensamento sartriano analisado contemporaneamente sob os mais diversos aspectos continua provocador. Mesmo nos círculos intelectuais, onde a desconstrução do estabelecido e a pulsão de liberdade são mais amplamente discutidas, Sartre ainda leva a um diálogo polêmico e controverso. Objetivar Sartre na categoria de não-filósofo e evidenciá-lo muito mais em suas obras literárias, jornalísticas e teatrais, tolhidos em um recorte abstrato de um escritor da liberdade, como assim definem muitos acadêmicos, é subjugar o que não pode ser separado: Sartre, sua obra e vida pública.

A leitura do texto *Le peuple brésilien sous le feu croisé des bourgeois* nos coloca diante do pensamento de um filósofo que tem

---

de outras células, até chegar ao comitê central da organização. Esses grupos se dedicavam a estudos e longos processos de discussão teórica, pautados em textos dos antigos revolucionários e teóricos do marxismo.

<sup>16</sup> Político, guerrilheiro e poeta, Carlos Marighella vivenciou a repressão de dois regimes autoritários: o Estado Novo (1937-1945), de Getúlio Vargas, e a ditadura militar iniciada em 1964. Foi um dos principais organizadores da resistência contra o regime militar e chegou a ser considerado o inimigo número um da ditadura. Teve ao todo, quatro passagens pela prisão, onde sofreu espancamentos e torturas, sendo a primeira delas aos vinte anos de idade. Militou durante 33 anos no Partido Comunista e depois fundou o movimento armado Ação Libertadora Nacional (ALN). Foi surpreendido por uma emboscada de proporções cinematográficas na alameda Casa Branca, na capital paulista. Foi morto a tiros por agentes do Dops.

por origem de sua obra o dissenso. Percorrer um texto, no qual Sartre consegue analisar uma ação política de resistência remontando aos precedentes históricos dessa luta, a partir de uma crítica a economia política, é retirá-lo das definições acadêmicas de pensador e compreender sua intelectualidade lançado ao mundo, como um combatente, um resistente na ação pública.

Como bem observou Mészáros:

Sartre, hoje na França, é uma pessoa bastante desconcertante até para ser mencionada. Por quê? O que aconteceu foi que, em nome do privatismo e do individualismo, eles se venderam totalmente aos poderes da repressão, uma capitulação às forças do ‘não há alternativa’ e é por isso que Sartre é uma lembrança terrível.<sup>17</sup>

Aos nossos olhos, o presente texto nos desafia a refletir sobre a nossa própria história recente. O processo do golpe parlamentar de 2016, que destituiu a presidenta eleita sob argumentos de irregularidades fiscais, foi habilmente articulado pelo grupo de políticos que compõem a bancada do direito divino<sup>18</sup>, aliados à elite financeira, e conseguiu apoio popular ao manipular as informações veiculadas na mídia coligada ao golpe.

O que parece ser um *déjà vu* de 1964 é-nos apresentado com elementos que confirmam a tese marxista de que os acontecimentos históricos se repetem duas vezes: a primeira como tragédia, a segunda como farsa. Acompanhamos que em 2013 ocorreu a associação dos partidos de esquerda com a elite financeira, e o pressuposto idealizado era o mesmo de 1964; se buscava o fortalecimento autônomo do mercado nacional, como prerrogativa para uma possível conversão do capitalismo para o

---

<sup>17</sup> Vide: <https://revistacult.uol.com.br/home/filosofia-da-insurreicao/>

<sup>18</sup> Pejorativamente chamada de Bancada B.B.B., o termo é usado para se referir à bancada parlamentar da bala (que apoiam o porte de arma civil), a bancada parlamentar do boi (grandes ruralistas) e bancada parlamentar da bíblia (ligados às igrejas evangélicas) no Congresso Nacional do Brasil. As agendas das bancadas estão alinhadas à direita política brasileira e ao conservadorismo.

socialismo. Porém, diferente de 64, os partidos de esquerda não poderiam considerar as lutas sociais em outro momento, aquele era o momento adequado para efetivar políticas sociais históricas, em parte isso foi conquistado, porém foram “traídos” ao se corromper.

O mesmo ocorreu com alguns artistas e intelectuais, que na época do regime militar em 64, eram censurados e violentados em seus direitos por uma arte livre; a resistência dessa produção cultural é lembrada, sobretudo, pelo engajamento político à esquerda, pelo desejo de mudança e pelas críticas ao governo, desta vez, muitos daqueles, estavam lado a lado com seus opressores do passado em assentimento do golpe. Nos espaços atuais, os intelectuais e artistas colaboradores do golpe, tornaram-se vozes da intolerância e gozam de grande influência junto ao senso comum. Paradoxalmente, tramitam para votação no congresso brasileiro, projetos de lei que visam silenciar a cultura de resistência dos morros e periferias, dos artistas independentes, sob o pretensu discurso de estar contra moral e os bons costumes da família brasileira.

Nos meses em que Sartre e Simone estiveram no Brasil, no final do ano de 1960, havia um embate acirrado entre quem se propunha a fazer uma arte política e aqueles que pretendiam apenas divertir as massas. Nas diversas conferências proferidas ou entrevistas concedidas, o filósofo francês reafirmava que era necessário se pensar em uma Literatura Popular, que manifestasse a real cultura popular do país. Um dos pontos polêmicos era a discussão sobre a cultura nacional, herdeira do modernismo dos anos 1920, tanto na proposta de valorização do patrimônio popular por parte de Mário de Andrade, quanto na visão antropofágica de Oswald de Andrade.

E agora, na medida em que o programa econômico do poder atual se amplia, esse projeto de uma cultura brasileira e os direitos conquistados estão assolados por uma nova onda de retrocessos sociais. A redução do Estado, o arrocho e a

desvalorização do salário, o corte de gastos com os programas sociais, a privatização das empresas estatais, desvinculação do poder público com as despesas obrigatórias de saúde e de educação, redução do acesso e promoção da cultura e a violação dos direitos humanos, das mulheres e das minorias, muito dos intelectuais e personalidades engajados de outrora, sumiram e nada mais tem a dizer.

O que Sartre tem a nos dizer hoje, nesse texto escrito em 1970, até soa paradoxal: que diante de um golpe que estabelece a ruptura democrática e violação da soberania popular, “é nosso dever sustentar os revolucionários brasileiros em sua luta, é nosso interesse e envolve nossa liberdade”. Ele continua fazendo o papel de nossa má consciência: ora porque ele fala de questões humanas e existenciais de compromisso, conforme apresenta no teatro e na literatura; ora porque convivemos no mesmo tempo histórico com necessidade de engajamento. É exatamente a ausência de comprometimento com projetos e com a política que faz com que não haja nem propostas, nem reconstrução e nem engajamentos, quer do sujeito ou quer do coletivo.

Quando em *O existencialismo é um humanismo* Sartre afirma que o homem se constrói, essa construção se dá em amplos aspectos; mesmo que alienada, é o homem em sua subjetividade que constitui um projeto de si para o mundo. O engajamento político do indivíduo é nauseado, angustiado, desesperado, sem garantias de nenhum caminho firme para percorrer e que sabe que terá que agir para ter a possibilidade de existir. A má-fé como alternativa política, não faz sentido, porque uma vez em que o homem se faz, ele não tem como se furtar de sua ação ou posicionamento, nem fugir de sua própria construção, a qual se processa em situação e em conflito.

O texto *Le peuple brésilien sous le feu croisé des bourgeois* propõe-nos uma intensa reflexão acerca do problema da solidariedade aos grupos e dos coletivos que se empenham na efetivação de um projeto de consciência coletiva. Como pensar uma

proposta coletiva de ação no mundo e humanamente livre a partir de um movimento dialético socialmente engajado? Como a relação do indivíduo com a classe e com a consciência de classe poderiam ser mobilizadas para ação? O fato é que ainda hoje, ou talvez fosse melhor falar: Hoje, muito mais do que antes..., o pensamento de Sartre faz-se atual e necessário para refletir as práticas individuais e/ou coletivas. Não basta fundir a subjetividade na estrutura marxista, sempre disposta a provocar rupturas; é preciso compreender a subjetividade no âmbito do marxismo, para a fim de que, a filosofia materialista permaneça fiel à sua vocação a de uma filosofia da liberdade e que nela esteja também o sujeito.

### Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Rodrigo Davi. *Sartre no Brasil – Expectativas e repercussões*. São Paulo: Unesp, 2009.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Sartre Direito e Política*, São Paulo: Boitempo, 2016.
- BEAUVOIR, Simone de. *Sob o signo da história*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1965.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre: 1905-1980*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.
- CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.
- LIUDVIK, Caio. “Filosofia da Insurreição”. *Revista Cult*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/filosofia-da-insurreicao/>
- MAGALHÃES, Mário. *Marighella – o guerrilheiro que incendiou o mundo*. SP: Cia das Letras, 2012.
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991.
- RIBEIRO, Darcí. *O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. SP: Editora Global, 2015.

ROMANO, Luís A. C. A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960. Campinas: IEL/UNICAMP, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. “Le peuple brésilien sous le feu croisé des bourgeois”. *Situations VIII*. Paris: Gallimard, 1972, pp. 291-297.

\_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_. *Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara*. (Edição Bilíngüe). RJ: Paz e Terra, 1986.

\_\_\_\_\_. *Furacão sobre Cuba*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 1986.

\_\_\_\_\_. *Diário de uma guerra estranha*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

\_\_\_\_\_. *O que é a subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

## Referências Cinematográficas

*O Jovem Karl Marx (Le jeune Karl Marx)* dirigido pelo haitiano Raoul Peck, co-escrito por Raoul Peck e Pascal Bonitzer, e estrelado por August Diehl. Foi exibido no Festival de Cinema de Berlim, de 9 a 19 de fevereiro de 2017.

*Der Baader Meinhof Komplex* é um filme alemão de 2008, baseado no best-seller do mesmo nome, de Stefan Aust, publicado em 1985, que conta a história dos primeiros anos do grupo de extrema-esquerda Fração do Exército Vermelho ou RAF, também conhecido como Baader-Meinhof, que através de atentados, roubos e assassinatos, criou uma guerrilha urbana contra o governo da então Alemanha Ocidental a partir de 1970.



# *História*



# A História humana: uma história construída sob a égide da escassez

---

Neide Coelho Boëchat<sup>1</sup>

## I - Introdução

A escassez aqui referida nada mais é do que o fruto das reflexões gestadas por Jean-Paul Sartre em sua fase mais madura e que ele nos apresenta enquanto um fenômeno sobre o qual se construiu a história humana. Tal pesquisa foi escrita em meados do século XX e publicada em 1960, sob o título *Critique de la raison dialectique*.

Em primeiro lugar, vale esclarecer que, ao pesquisar tal fenômeno, Sartre mantém seu olhar dirigido para um no horizonte circunscrito pelos limites de uma possível criação moral. A moral, sempre foi, sem dúvida, a grande preocupação deste filósofo francês. Entretanto, é preciso considerar que, apesar de seu interesse por este tema, ele sempre apareceu em suas pesquisas de forma dispersa ao longo de todos os seus escritos. A única obra que temos do autor, voltada especificamente para a questão moral, surgiu da iniciativa de Arlette Elkaïm que reuniu o material deixado por ele, o organizou e publicou sob o título *Cahiers pour une morale*. É bem verdade que, ao final de *L'être et le néant*, o pensador nos prometia uma obra sobre a moral. Mas tal promessa nunca se cumpriu.

Destarte, é na *Critique*, que Sartre levanta pela primeira vez o fenômeno da escassez, colocando-o nesta obra, como o ponto de partida para a investigação das relações humanas. Mais precisamente, ele observa, que tais relações são constituídas desde seus primórdios sob uma constatação ameaçadora: “não há o suficiente para todos”. É dessa forma, que o filósofo faz sua primeira abordagem acerca desse fenômeno, ou seja, há um fator

---

<sup>1</sup> Professora do Centro Universitário Assunção (UNIFAI-SP).

quantitativo que surge no cenário humano como uma ameaça à sua necessidade e à sua falta.

Assim, retomando a História em seus primórdios, ele investiga a presença da escassez enfrentada por alguns grupos sociais, em especial entre os nômades que se deslocavam em função da procura de víveres necessários à sua sobrevivência, como nos casos, por exemplo, da coleta, da caça e da pesca, cujas atividades dependiam, antes de tudo, de se encontrar os recursos existentes. De fato, os etnógrafos localizam determinadas sociedades que, pela supressão sazonal de recursos alimentares, vivenciaram de forma muito sofrida a escassez. Entretanto, era uma forma de escassez que se apresentava como algo a ser combatido; tratava-se de um fato que a eles se apresentava como uma negação; a natureza negava-se ao homem e, assim sendo, eles também a negavam, saindo de onde estavam para procurar um lugar mais favorável.

É exatamente isso que Sartre pretende ressaltar: há uma negação que atinge o homem como ser orgânico e como *práxis* e, na medida em que é uma negação que ameaça a sua vida, essa negação passa a se constituir para ele como uma “negação que deve ser negada”. O verbo dever já aparece aqui como que anunciando o momento de uma escolha de âmbito moral. É sob essa perspectiva que a pesquisa de Sartre se estende durante toda a *Critique*, mantendo a observância das formas, pelas quais os grupos humanos se relacionavam com essa negação.

Por outro lado, é precisamente, ao apreender a presença do negativo em suas vivências que o homem coloca neste negativo a condição de possibilidade de sua própria historialização; melhor dizendo: é no momento em que o homem questiona sobre a possibilidade de sua preservação diante de uma realidade escassa e apreende-se como a “impossibilidade dessa impossibilidade”, que ele vai iniciar, de fato, o seu processo de historialização. Tal constatação leva o filósofo a distinguir a escassez como o “motor passivo da história” (*Critica*, p 234 e segs.). Contudo, é preciso

considerar nessa distinção, a distância que separa o homem da escassez, do homem da falta e da necessidade (veremos isto adiante)

Vale apontar nesta introdução que, ao tratar da escassez material enquanto um fenômeno apreendido pelo ser humano como uma “negação que deve ser negada”, Sartre já se coloca na mesma esteira que guiou os seus passos em *L'Être et le Néant*, ou seja, é com o mesmo olhar onto-fenomenológico com que ele investigou as relações entre as consciências humanas que ele pretende agora em sua *Critique* promover uma investigação ontológica dos grupos sociais.<sup>2</sup>

## II - A Relação entre o homem e a matéria

Em primeiro lugar, Sartre observa que a matéria apresenta-se ao indivíduo, simultaneamente, sob um duplo aspecto: positivo e negativo. O aspecto positivo se revela quando ele nega a matéria e, ao mesmo tempo, tenta superá-la, ou seja, ele tenta modificá-la em função de seus fins. Melhor dizendo: ele supera-a negando; a negação vem, nesse caso, do homem à matéria. Nesse momento, ele molda a matéria em função de suas necessidades e de seus objetivos. Mas, Sartre observa que, ao modificá-la, ele deixa marcado sobre ela o resultado de sua *práxis*. A matéria trabalhada é desvelada por ele, como aquilo que assegurou sua vida em dado momento. Com isso, estabelece-se entre ele e a matéria um profundo vínculo de interioridade, pois a marca que ele deixou sobre ela, nada mais é do que o seu próprio ser. Portanto, o resultado de sua *práxis* desvela-se para ele como uma aquisição positiva.

O aspecto negativo surge em um segundo momento, através da resposta da matéria sob a forma de um movimento que Sartre

---

<sup>2</sup> Alguns trechos deste artigo foram retirados de: BOECHAT, Neide Coelho. *História e escassez em Jean-Paul Sartre*. São Paulo: EDUC-FAPESP, 2011.

caracteriza como *contrafinalidade*, ou seja, a materialidade circundante, transformada e desgastada de forma excessiva, em função das finalidades humanas, apresenta sua resposta como uma *contrafinalidade*; ela se nega a ele, ameaçando sua vida e exigindo-lhe uma reparação. Diante da urgência dessa ameaça, o homem se submete às exigências da matéria. A partir daí, ocorre um movimento de inversão da *práxis*; isto é, ao submeter-se às exigências da matéria trabalhada, o indivíduo perde-se, desgasta-se, faz-se coisa inerte e inorgânica para atender à imposição de uma materialidade que o domina com o estatuto adquirido de ser orgânico. O mundo, em sua dimensão planetária, surge como algo vivo e cobra do homem a manutenção de sua sobrevivência.

(...) durante quatro mil anos, os camponeses chineses conquistaram o solo arável nas fronteiras do país contra a Natureza e contra os nômades (...) Sua atividade é o desmatamento que tem prosseguido no decorrer dos séculos. Essa *práxis* é viva e real (...) e inscreve-se na Natureza positiva e negativamente. Seu aspecto positivo é o aspecto do solo e a distribuição das culturas. Enquanto seu aspecto negativo é uma significação que não é apreendida pelos camponeses, precisamente, porque se trata de uma ausência: a *ausência de árvores*. Essa característica impressiona imediatamente qualquer europeu que, *hoje*, venha sobrevoar a China; os dirigentes atuais tomaram consciência disso: conhecem a gravidade do perigo. Mas os chineses tradicionalistas dos séculos passados não podiam apreendê-lo, já que seu objetivo era a conquista do solo; eles viam a plenitude que representa a ceifa, nem davam conta *dessa falta* que, para eles, era no máximo uma libertação, a eliminação de um obstáculo (...). O desmatamento como eliminação de obstáculos torna-se negativamente ausência de proteção: acabam obstruindo rios, elevando-os acima do nível das planícies (...), obrigando-os a transbordar. Assim, um processo integral das terríveis inundações chinesas aparece como um mecanismo

construído intencionalmente (...). O sistema positivo da cultura transformou-se em máquina infernal.<sup>3</sup>

### III – A falta, a necessidade e a escassez

Sartre afirma algumas vezes em seu texto, algo que nos parece óbvio: *tudo começa na necessidade*. Mas o que não é tão óbvio quanto parece e que é preciso ressaltar são as diferenças que distinguem esses três fenômenos.

Em *L'être et le néant*, Sartre trabalhou a questão da falta de forma bastante profunda. O homem, acentuava ele na obra citada, é portador de uma falta ontológica que se manifesta fisicamente sob a forma de necessidade. Contudo, é preciso observar que essa *falta* jamais será preenchida; ela permanece como um substrato do desejo, assegurando, até o fim da existência humana, sua consciência desejante. Contudo, a necessidade que advém desta falta, que aparece e se manifesta de forma concreta no organismo, essa sim, *pode e deve ser satisfeita*, afirma o filósofo.

É interessante observar que a necessidade é, de fato, desvelada, em um primeiro momento, como *falta* (em si mesma uma negação) no interior do organismo. Mas, enquanto *falta*, ela deve ser negada, logo, tal falta se constitui como uma negação da negação, que, em sua positividade, conduz o homem da necessidade à ação e à luta na tentativa de encontrar na realidade material circundante os meios que assegurem sua subsistência. Logo, é fora dele que ele coloca o seu ser: *o homem da necessidade tem seu ser fora dele*, assegura o filósofo<sup>4</sup>.

No que diz respeito ao homem da escassez, Sartre observa que a este a matéria manifesta-se de forma rara e hostil; ela nega-

---

<sup>3</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*: precedido por *Questões de Método*. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre; Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 272-273.

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o Nada*: Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 136 e ss.

se ao homem e, ao negar-se a ele, o rejeita: nega sua transcendência e nega-lhe a possibilidade de uma realidade que ele significa como quantitativamente insuficiente e, com isso, sua necessidade, longe de apresentar-se como falta, submete-se passivamente, desvelando-se- como *exis*, isto é, como uma nova maneira de ser. E isso não ocorre em um plano abstrato; é no concreto que ele vivencia essa negatividade. Para fundamentar este processo, Sartre recorreu a inúmeras pesquisas no âmbito da etnologia, trazendo-nos os mais diversos exemplos, dos quais destaco um em que ele fala da experiência vivida pelos trabalhadores agrícolas no interior da Itália.

No sul da Itália, os diaristas agrícolas – esses semidesempregados chamados *bracciante* – comem apenas uma vez por dia e – em certos casos – uma vez de dois em dois dias. Nesse momento, a fome *como necessidade* desaparece (ou antes, só aparece se se encontrarem, bruscamente, diante da impossibilidade de ter, em cada dia ou de dois em dois dias, essa única refeição). Não é que ela tenha deixado de existir, mas interiorizou-se, estruturou-se como uma doença crônica. A necessidade deixa de ser essa negação violenta que se termina em *práxis*: passou para a generalidade do corpo como *exis*, como lacuna inerte e generalizada à qual o organismo inteiro tenta adaptar-se se degradando, reduzindo a atividade para poder diminuir suas exigências.<sup>5</sup>

O que ocorre, nesses casos é uma adaptação interna do organismo, diante da ausência daquilo que seria a satisfação de sua necessidade, ou seja ele torna-se “objeto de uma experiência regressiva (...), temporalizando-se através de todos os condicionamentos”<sup>6</sup>, promovendo, então, uma alteração na relação

---

<sup>5</sup> *Idem. Crítica da Razão Dialética*: precedido por *Questões de Método*. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkāim-Sartre; Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 209.

<sup>6</sup> *Ibidem*.



temporal, isto é, no tempo dialético que, através do organismo vai penetrar em seu próprio ser.

#### **IV - A interiorização da escassez**

É interessante ressaltar a originalidade da noção sartriana no que diz respeito ao processo de interiorização da escassez. Talvez seja este o ponto-chave dessa pesquisa sartriana, pois foi este movimento de interiorização de uma certa realidade que lhe permitiu desenvolver a compreensão dos demais fenômenos que circunscvem a relação do homem com a matéria.

Segundo Sartre, o homem interioriza a realidade circundante e, posteriormente a exterioriza através de suas condutas. Mas esta exteriorização aparece no mundo já alterada por sua própria subjetividade. Assim sendo, mergulhado no interior de uma realidade que ele significa como negativa e como escassa, as suas condutas serão exteriorizadas sob o cunho dessa contingência necessária que ele identifica como uma *escassez fundamental*. Todavia, é preciso deixar claro dois aspectos: 1º - a realidade fenomênica apresenta-se em sua objetividade, mas ela é apreendida de forma subjetiva por cada indivíduo; 2º - ao apreender a realidade, o indivíduo a interioriza tal como a apreende e, nesse caso, se ele a significa como escassa, ele pode ainda, na extensão desse processo, significá-la tanto como um Mal a ser negado, como um Bem a ser preservado. E podemos observar que, ao longo da História, a dialética que rege este fenômeno em sua contraposição à abundância passou por várias significações. Cito o filósofo:

A interiorização da escassez é um fato humano que tem a escassez em sua essência objetiva, ou seja, a escassez como relação unívoca de cada um e de todos com a matéria, torna-se, finalmente, estrutura objetiva e social do entorno material (...) e

cada um interioriza esta estrutura no sentido em que por seus comportamentos, cada um se faz o homem da escassez”.<sup>7</sup>

O que o filósofo pretende deixar claro é que a escassez sempre se manifesta sob um aspecto particular, isto é, como um fato contingente que cada indivíduo presencia em sua própria realidade e que, desde os primórdios da história, vem condicionando as relações humanas. Sob esses aspectos, portanto, ela se desvela como uma estrutura que não deve ser apreendida como necessária, ao contrário, ela é contingente; é um fato bruto e onipresente, uma facticidade. Mas, na medida em que, o sentido de nossas ações tem seu fundamento nesta contingência original, podemos ver aí, – diz Sartre – “a necessidade de nossa contingência ou a contingência de nossa necessidade”<sup>8</sup>. O que significa que cada indivíduo a incorpora à sua visão de mundo e a faz sua, integrando-a aos seus projetos particulares. Por outro lado, levando em conta que em nossa cotidianidade nos deparamos permanentemente com a necessidade e com a escassez que nos retornam sempre de forma cíclica, devemos então considerar que o desenvolvimento de nossas ações é condicionado por esta circularidade, pela frequência de seu surgimento e pela duração de cada um de seus ciclos. Além disso, essa circularidade acaba ainda por conferir à *práxis* um ritmo que é definido pela incessante regularidade de renovação da necessidade e da escassez condicionando a consciência em sua temporalização.

Entretanto, Sartre aponta que tais condicionamentos ocorrem *no abstrato*, isto é, a consciência em sua temporalização, opera de forma pré-reflexiva e imediata, pois a urgência que caracteriza a necessidade, impulsiona o indivíduo e ele age sobre a realidade escassa como protagonista de uma roda-viva, sem conhecer efetivamente a *experiência direta e nua* desse fenômeno.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 237.

Na espontaneidade e na imediaticidade da consciência tal fenômeno não é apreendido de forma clara e distinta. Nós apenas o vivenciamos, sem nos darmos conta da intensidade de sua presença e sem percebermos que estamos todos mergulhados no interior de uma realidade que se manifesta para nós sob o viés quantitativo, ou seja, vivemos premidos pela quantificação: *haverá o suficiente para todos?* Essa é a pergunta que nos condiciona desde nossas mais simples condutas: seja na fila do ônibus, na fila do cinema ou na seleção de um concurso e várias outras mais, até às nossas mais complexas competições no mercado de trabalho.

Assim sendo, a força ameaçadora dessas formas de escassez mais concretas e cotidianas, como a escassez de empregos, de alimentos, de energia, de transportes, de dinheiro, etc. numa rede de exigências que vai desembocar em formas de escassez mais abstrata, como a escassez de saúde, de educação, de força, de espaço e de tempo E, nesse caso, é importante observar que, na medida em que somos seres portadores de uma consciência temporalizante, todas as nossas vivências ficam condicionadas pela interferência direta desse fenômeno em nossa temporalização, melhor dizendo, pela interiorização da escassez de tempo (ordem subjetiva) e sua exteriorização na realidade material sob a forma de uma angústia que se quer concreta (ordem objetiva) pela sensação e apreensão da falta de tempo.

## **V - As diferentes formas de apreensão da escassez.**

Vimos no início dessa exposição que, em sua pesquisa, Sartre tratava inicialmente esse fenômeno ressaltando a relação dos nômades com a supressão sazonal de víveres que pudessem assegurar sua vida. Logo, ainda não estava em questão a competição entre os homens na luta pela sobrevivência. Mas é, exatamente aqui, que reside a preocupação fundamental do filósofo: como foi vivenciada pelos diferentes grupos sociais e por cada indivíduo em particular a escassez que os contornou de forma

incessante ao longo da história? De que forma o indivíduo vivencia a circularidade imposta pela *contrafinalidade* que faz dele, ao mesmo tempo, *fator e vítima da escassez*? Como se organizaram esses indivíduos e como construíram sua ética diante desse fenômeno, ao mesmo tempo, necessário e contingente? Em um mundo ameaçado pela escassez, como se desenvolvem as relações de reciprocidade?

O filósofo observa que se a história humana é sempre uma História construída sob a contingência fundamental da escassez, uma contingência que acaba por ser uma necessidade, tentar compreender o processo pelo qual o homem constrói sua história, implica considerar essa necessária contingência e, mais ainda, significa mantê-la sob nosso olhar, não só como fonte de inteligibilidade histórica, mas como uma negatividade que, de fato, *deve ser negada*, o que nos conduz inevitavelmente ao plano da moral, pois a decisão de negar a escassez traz, em si mesma, um compromisso de fazer dela o elo de ligação entre nossa historialização e as nossas próprias escolhas éticas.

## **VI - As inversões operadas na relação do homem com o fenômeno da escassez**

As apreensões operadas pelos indivíduos em sua relação com fenômeno da escassez, passou por várias distorções nas quais a ameaça nem sempre recaía exatamente sobre a escassez do produto a ser consumido, mas sim sobre a abundância de consumidores. Sartre identifica no seio dos movimentos históricos operados em função da dialética entre a abundância e a escassez da matéria, o surgimento de algumas figuras humanas que acabaram por interferir na formação de diferentes quadros sociais. Vejamos, (ainda que de forma bem resumida), algumas características dessas figuras.

## 1º – O contra-homem

Pelos resultados de suas pesquisas podemos observar que em grupos ainda bem primitivos desponta a figura de um *Outro* que surge como aquele que ameaça a sobrevivência dos demais. No interior de uma realidade quantitativa, este *Outro* é apreendido como *um a mais* com quem seria necessário dividir a realidade. Logo, de acordo com o filósofo, ele surge como o *contra-homem*. A inversão que podemos observar aqui é que o problema não recai, portanto, sobre a escassez da matéria, ao contrário, é sobre a abundância de indivíduos localiza o conflito. A realidade passa, nesse momento, a ser apreendida sob o filtro maniqueísta, onde o Mal não se localiza na escassez de bens, mas sim no excesso de indivíduos. Logo o Mal é o *Outro* que não sou eu; é o *Outro* que é demais. O Mal é o *contra homem* e, enquanto tal, é ele que deve, legitimamente, ser combatido e eliminado. Vale apontar que já em sua ontologia fenomenológica, Sartre apresentava as relações humanas por um viés antagonístico: as consciências edificam suas relações sob um quadro sempre conflitivo. Na *Crítica*, esse conflito se manifesta pela polarização entre o homem da necessidade e o homem da escassez. Ao apreender os recursos como escassos, ou seja, se *não há o suficiente para todos*, será necessário reduzir o número de consumidores e determinar os excedentes. Mas, nesse caso, Sartre faz uma observação:

(...) essa redução numérica, sempre presente como necessidade prática, não assume necessariamente a forma de homicídio; pode-se deixar morrer; pode-se praticar o *birth control*. (...). Mas quando se trata de um controle de nascimentos, a exigência negativa da materialidade, manifesta-se unicamente sob o viés *quantitativo*. Isto é pode-se determinar o número de excedentes, mas não seu caráter individual.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 241.

## 2º – O homem-raro

Nas sociedades pré-capitalistas, esse fenômeno sofre uma outra distorção. Como anteriormente, a escassez ainda não é identificada com o Mal, porém muito ao contrário, ela adquire agora um novo valor: os bens escassos, exatamente por serem escassos, tornam-se preciosos. Aliás, Sartre observa que é desse estatuto conferido ao objeto raro que surge a noção de *objeto precioso*: “o precioso era o raro (...). É esta relação que precede o comércio”<sup>10</sup>. O valor do objeto fica, dessa forma, condicionado pela escassez e, sendo assim, ele deve permanecer escasso para manter seu valor. A partir daí, a escassez passa a ser apreendida como um fenômeno a ser preservado, pois um objeto, raro torna-se precioso e só poderia ser consumido por um homem também raro que pretende construir sua identificação com a preciosidade do objeto. O filósofo destaca que é daí que surge a formação da classe burguesa, enquanto uma minoria social na qual cada indivíduo é apreendido por si mesmo e também pelos *Outros* que não ele, como um homem raro e precioso e que, só se mantém pela abundância da escassez. É interessante observar que esse ser raro tem o reconhecimento da sociedade que sustenta sua escassez como um valor; ele é a exceção que deve viver na abundância. Sua escassez social torna-se legítima; é uma escassez de direito.

Contudo, trata-se de uma escassez fundamentada em um novo tipo de exigência. Cito o filósofo:

De repente, o possuidor minoritário desse conjunto raro torna-se raro ele mesmo. De uma parte, de fato, ele é para a maioria, a imagem do homem que ela gostaria de ser, o homem que ela não pode ser sem tornar-se minoria. Em segundo lugar, ele é assimilado à escassez dos objetos que ele possui. O homem raro é aquele para quem os objetos socialmente raros se encontram em abundância. Mas, em terceiro lugar – aqui é a mistificação – este

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 431.

homem raro é aceito como tal (...). A partir daí, ele interioriza a escassez, tornando-se o homem precioso (...). Assim, o homem raro interiorizado liga sua escassez à sua riqueza. Ele é excepcional, porque ele possui o raro. E este valor excepcional é reconhecido pela sociedade. Ele vive na abundância da escassez.<sup>11</sup>

A questão é que esse seu ser raro só se sustenta às custas de uma maioria não-rara e subalimentada; logo, ela é fundamentada na violência contra a necessidade dessa maioria. Sartre destaca, aqui, a *violência em ato* deste processo que vai desembocar na *instituição da opressão*.

### 3º - O homem escasso

Na modernidade, esse movimento foi reforçado. No ápice da revolução industrial, em função das exigências capitalistas insurgentes, a relação com a escassez sofre uma nova inversão, ou seja, eram os homens que se faziam raros em relação à quantidade de máquinas cuja sofisticação exigia um trabalhador qualificado. A escassez não incidia, portanto, sobre o produto, ao contrário este não era escasso, escassos eram os homens que poderiam fabricá-lo. Aliás, a escassez humana surge, nesse momento, sob um duplo aspecto: o homem torna-se escasso não só como produtor qualificado, mas também como consumidor do produto que despontava em sua abundância. Entretanto, essa abundância da matéria enquanto produto a ser consumido, torna-se problemática para o mercado, pois em abundância ele perde seu valor. Logo, é essa abundância da matéria que deve ser negada e não sua escassez.

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 430.

#### 4º – O homem-lucro

Nesse momento, a dialética entre a escassez e a abundância se movimenta no sentido de manter a escassez em sua abundância. Como nos dois movimentos anteriores, a escassez precisa ser negada, mas a diferença reside na forma pela qual a exigência que está por traz da escassez se manifesta. A manutenção da escassez que fundamentava a figura do *homem raro* estava assentada em uma mistificação da figura do homem precioso. O homem precioso era raro; era precioso; era rico; ocupava um lugar especial e destacado na sociedade em que vivia. No período da revolução industrial, a abundância da matéria (produto) resultava no barateamento que prejudicava o mercado. O produto precisava ser escasso para poder manter em alta o preço pelo qual seria oferecido.

A figura do *homem-lucro* aparece, segundo o filósofo, como o *momento mais violento deste processo*, pois é daí que surge a escassez-objetivo que só se mantém pela permanência dessa figura. Trata-se de um movimento circular sustentado pela ambição em seu nível individual e singular. Sartre esclarece essa relação pelos seguintes paradoxos:

(...) entrava-se o progresso em direção à abundância (achados de petróleo para vendê-lo por alto preço ou não vendê-lo) porque o lucro nasce da não-suficiência de satisfação (trabalhador e salário) e da não-abundância. O homem do lucro (capitalistas e seus clientes em tal ou tal época) não é o homem feudal (homem de renda), mas tanto um como outro veem na abundância a impossibilidade de poder ter a satisfação sozinho, se o sistema da escassez não alcançar seu objetivo.<sup>12</sup>

A questão se complica porque, numa escala global, o que se constata é a construção de uma ampla rede intrincada de

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.433.



interesses humanos empenhada em manter a escassez como um sistema que, em princípio vem fundamentado numa não-distribuição de riquezas, e cujos limites precisam ser respeitados para que se mantenha a margem de lucro necessária à permanência da insatisfação, pois é exatamente nessa insatisfação que reside o motor gerador do movimento em direção à conquista de novos escalões cada vez mais altos no interior desse processo. Melhor dizendo, o que se constata nesse caso, é uma total subversão do que Sartre designa como *situação*: a escassez, em princípio uma negatividade que deveria ser negada, é interiorizada como uma positividade a ser preservada. A ameaça ainda permanece, mas o polo ameaçador dessa vez, não é a escassez dos bens, nem mais a abundância dos indivíduos consumidores, mas a abundância dos próprios bens de consumo. A negatividade ou o Mal a ser negado é a abundância generalizada desses bens. O que significa que tais bens precisam manter-se raros para alcançar uma minoria também rara. O *envelopamento* dessa distorção é a fonte que alimenta nossa sociedade não só nos âmbitos restritos das atividades econômicas, mas em seu quadro social como um todo, pois uma vez que a sociedade está identificada com a qualidade do consumo, o bem abundante alcançado pela maioria perde sua qualidade de bem a ser consumido, isto é, o sentido atribuído ao seu valor não corresponde ao perfil identitário construído pelo indivíduo consumidor.

Todo esse cenário nos coloca diante de uma opção que se faz urgente. É o conflitivo momento da escolha. E, como advertia o filósofo, “*podemos sempre escolher entre o fato e o valor*, o que nos conduziria por certo a um plano moral, ou seja, ao plano onde o conflito entre as consciências se impõe de forma inexorável.

## VII - Conclusão

O fenômeno da escassez é um tema que se destaca na *Crítica* por percorrer toda esta obra e cuja presença vai se desvelando aos

poucos como um fator sobre o qual deverá incidir uma escolha moral. Trata-se, sem dúvida, de uma pesquisa que merece ser conhecida e explorada; não só pela atualidade das situações que a contornam, mas principalmente pela exigência moral que a sustenta.

É interessante ressaltar que tal fenômeno, entre muitas de suas faces, vem ainda contornado pelo viés ecológico que hoje nos é, claramente, desvelado de forma ameaçadora, mas na época em que foi levantado pelo filósofo, a presença da ecologia ainda se apresentava na Europa de modo bastante débil e, em nosso país, ainda não fazia parte de nossas preocupações. No entanto, tal preocupação já aparece na *Critique* como uma resposta da natureza à devastação do planeta. Tal resposta nomeada por Sartre, *contra-finalidade da matéria* se desvela como uma ameaça pela escassez que ela provoca.

O trabalho do filósofo nesta obra, embora possa parecer um segundo momento do seu pensamento, precisa ser apreendido como uma continuação de sua primeira grande obra, a saber *L'être et le néant*.. Aliás não podemos compreender o trabalho sartriano como dividido em dois momentos estanques, ou seja, não seria pertinente falarmos de um primeiro e de um segundo Sartre. Toda a *Critique* se revela como uma extensão da ontologia fenomenológica proposta pelo filósofo.

De fato, nesta obra, podemos constatar seu enorme esforço em desenvolver minuciosamente uma fenomenologia dos grupos sociais, cujo objetivo nada mais é do que um levantamento das condições que possibilitariam a construção de uma moral concreta. Entretanto, a problemática que contornava a questão moral nesta obra se manifestava sob um novo agravante: a alteridade como origem da violência e do conflito entre as consciências se constituía como uma relação negada sob o ponto de vista da escassez. O mundo humano é o mundo da escassez.

Logo na primeira parte deste trabalho, Sartre nos coloca essa questão localizando-a como um pano de fundo sobre o qual todo o

seu pensamento se estenderia. E assim, como que anunciando a sua constatação, o filósofo deixa claro que o ponto de partida através do qual os indivíduos estabelecem suas relações e tentam criar algo como uma moral que lhes possibilite uma co-existência é um mundo insuficiente, um mundo onde não há o suficiente para todos, um mundo no qual a sobrevivência de um, exige a eliminação do outro. Partindo então desse pressuposto, sua investigação fenomenológica recai sobre as condutas humanas e suas tentativas de compartilhamento.

Contudo, torna-se instigante o fato de tal pesquisa ter passado de forma tão obscura no âmbito da Filosofia Contemporânea. Ademais, considerando que: 1º- em toda a extensão da obra citada, Sartre destaca este fenômeno, como um fio que contorna todas as relações do homem com a materialidade circundante e que, em sua extensão, se manifesta como um fenômeno fundamental que interfere diretamente nas relações de reciprocidade; 2º - os demais temas tratados nesta obra (especialmente os que se voltam para o aspecto histórico e político) foram muito pesquisados; logo, cabe aqui uma questão: como compreender que, tal fenômeno não tenha despertado o interesse dos pesquisadores?

Diante desse quadro, talvez fosse sobre a própria *rareté*, de interessados neste fenômeno que, deveria ser dirigida a nossa reflexão. Poderíamos, perfeitamente, elaborar aqui uma outra questão: por que tantos pesquisadores leram e tomaram conhecimento da investigação desse fenômeno e, no entanto, ele permanece ainda em sua obscuridade?

Não se trata apenas de divulgar mais esta pesquisa sartriana, mas, principalmente, de dar prosseguimento às suas investigações, transportando para nossa realidade atual, as indagações que direcionaram seu pensamento, criando, assim, novas formas de inteligibilidade que nos permitam compreender de modo mais claro as novas manifestações deste fenômeno.

De qualquer forma, uma coisa é certa: a obra deste filósofo continua vigente. Do que se trata agora é compreendê-la e explorá-la para que, talvez, com sua proposta possamos “tornar menos injusto o reino da injustiça”<sup>13</sup>.

## Referências bibliográficas

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética: precedido por Questões de Método*. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaïm-Sartre; Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira; apresentação da edição brasileira, Gerd Bornheim. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o Nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*; Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. “Ratos e homens”. *Situações IV*. Trad. Maria Eduarda Reis Colares e Eduardo Prado Coelho. Lisboa, Publicações Europa-América. 1964.

BOECHAT, Neide Coelho. *História e escassez em Jean-Paul Sartre*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2011

---

<sup>13</sup> *Idem*. “Ratos e homens”. *Situações IV*. Trad. Maria Eduarda Reis Colares e Eduardo Prado Coelho. Lisboa, Publicações Europa-América. 1964, p. 70.

# A Revista *Les Temps Modernes* e o Terceiro Mundo (1945-2016)

---

Rodrigo Davi Almeida<sup>1</sup>

## Introdução

Fundada logo após o fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e dirigida pelo prestigioso e já consagrado grupo existencialista de filósofos e escritores de Saint-Germain-de-Prés, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty, a revista *Les Temps modernes* (TM) objetivava, como afirma o texto de sua apresentação, “posicionar-se nos eventos políticos e sociais de sua época no sentido de produzir determinadas mudanças na condição social do homem e na concepção que ele tem de si mesmo.”<sup>2</sup>

De fato, tanto antes quanto depois dela, outras revistas que compõem o campo da intelectualidade francesa de esquerda estavam – como *Esprit*, criada em 1932 por Emmanuel Mounier e relançada após a Liberação de Paris, e *La Nouvelle Critique*, criada em 1948 pelo Partido Comunista Francês – dispostas ao engajamento, não obstante suas “visões de mundo” e posições políticas diametralmente opostas. Não por acaso, e em pouco tempo, TM constituíram-se como privilegiado observatório mundial das publicações da intelectualidade de esquerda dedicada ao estudo crítico de temas e problemas contemporâneos da literatura, da filosofia, da história e da política.

No entanto, neste estudo, trata-se de estabelecer a trajetória político-editorial de TM desde a sua fundação, em outubro de 1945, até 2016, data limite da pesquisa, tendo como

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso, campus de Cuiabá. Este capítulo é parte dos resultados de minha pesquisa de pós-doutoramento realizada na *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS/Paris), entre junho de 2016 e maio de 2017, sob a supervisão de Michael Löwy (CNRS/EHESS) e com o financiamento da CAPES.

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Présentation”, *Les Temps modernes*, n° 1, oct. 1945, p. 7.

suporte, essencialmente, os seus editoriais e dossiês temáticos relacionados ao Terceiro Mundo. O referencial teórico adotado provém do marxismo e de seu respectivo método dialético. Conseqüentemente, a principal hipótese de trabalho considera que as posições políticas de TM sobre o Terceiro Mundo têm um fundamento histórico e social<sup>3</sup>, o que explica sua evolução político-editorial.

Nessa esteira, podemos distinguir duas fases qualitativamente distintas (“unidade contraditória”) na história político-editorial da revista. A primeira corresponde à trajetória de Sartre e, historicamente, com o processo de descolonização, a emergência do Terceiro Mundo e as expectativas da revolução social tricontinental. Assim, na “era Sartre” (1945-1980), TM passam a se interessar fortemente pelo Terceiro Mundo que orienta o conjunto de suas posições sobre a revolução, a “teoria da violência” e a esquerda.

A segunda fase corresponde à direção assumida por Claude Lanzmann, após a morte de Sartre e, do ponto de vista do contexto histórico, com o fim do terceiro mundismo, a crise do “socialismo real” e o avanço neoliberal. Eis, portanto, o “período lanzmanniano” (1980-2016) durante o qual uma mudança na periodicidade da publicação da revista terá um impacto decisivo. Anteriormente mensal, os seus números serão bimestrais e/ou trimestrais. Na prática, isso significa que ela se torna incapaz de registrar e, sobretudo, de se posicionar sobre os mais diversificados acontecimentos e problemas do Terceiro Mundo no momento em que eles se manifestam. Sendo assim, o periódico adota outra linha político-editorial que abandona suas características originais e contradiz os objetivos inicialmente projetados por Sartre e pelo seu núcleo diretor.

---

<sup>3</sup> GOLDMANN, Lucien. *Structures Mentales et Création Culturelle*. Paris: Anthropos, 1970, p. 219, apud LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008, p. 82.

## Desenvolvimento

A “era Sartre”, do ponto de vista do contexto histórico, corresponde à época de ouro do capitalismo em seus “trinta anos gloriosos”, às várias experiências do socialismo, ao processo de libertação colonial, à emergência do Terceiro Mundo e às expectativas de revolução social das quais ele é portador.

Do ponto de vista político-editorial, a “revista de Sartre” pode ser caracterizada como *revista intelectual de esquerda libertária*. Em outras palavras, TM nunca se vincularam a nenhum partido e nem se especializou em nenhuma área do conhecimento. Situada no espectro político da esquerda, não era socialista (reformista) e nem comunista (stalinista), tampouco trotskysta (“Nós nunca fomos nem trotskystas, nem comunistas e, precisamente, a questão do exercício da violência é uma das que nos desviam. Não tendo jamais aderido ao bolchevismo nem ao stalinismo”<sup>4</sup>). Também não era maoísta, como afirma Juliette Simont.<sup>5</sup> Mas TM eram adeptos da revolução socialista e da democracia libertária cujos objetivos eram “transformar as relações humanas e em particular de liberar a política mundial da guerra dos processos e dos interesses que a precipitam na guerra.”<sup>6</sup>

No que concerne ao Terceiro Mundo e ao socialismo, a “era Sartre” de TM caracteriza-se pelo seu protagonismo na luta anti-colonial, pelo seu terceiro mundismo, isto é, pelas expectativas e “aposta” na revolução do Terceiro Mundo, e na defesa da União Soviética enquanto “pátria do socialismo”. Do ponto de vista editorial, sua publicação era mensal e prevalecia a unidade e coesão no seio do comitê de redação. Engajados e propositivos, os

---

<sup>4</sup> “L’adversaire est complice”, *Les Temps modernes* n° 57, jul. 1950, p. 5.

<sup>5</sup> SIMONT, Juliette. “Sur Les Temps modernes et les années 68”, *Les Temps modernes* n° 684-685, jul.-out. 2015.

<sup>6</sup> DZÉLEPY, E.-N. “Les ‘démocraties’ en action”, *Les Temps modernes*, n° 48, out. 1949.

editoriais versavam sobre os principais temas e problemas direta e/ou indiretamente relacionados ao Terceiro Mundo: a esquerda, a “teoria da violência”, o colonialismo, o imperialismo, a revolução, dentre outros.

No que se refere à esquerda europeia, TM estabeleceram posições muito críticas. Para a revista, a esquerda europeia engendrou a obsolescência da própria noção de esquerda que supõe a unidade (e não a desunidade) e a ação revolucionária (ao contrário da paralisia, da estagnação, da complacência e da impotência). Entretanto, a crítica de TM não é fatalista, pois, a esquerda, no seu entendimento, poderia se renovar e selar a sua unidade justamente em torno dos problemas coloniais – a Guerra da Indochina (1946-1954), a Guerra da Argélia (1954-1962) e a Guerra do Vietnã (1954-1975).

De acordo com TM, uma “frente popular” consistente na França traria diversos benefícios, externa e internamente, seja em termos de uma posição de independência política face aos Estados Unidos da América e à União Soviética ou ainda frente à própria divisão no seio da esquerda francesa. Esta, seja em seu segmento socialista ou na versão comunista, “abandonou a luta pela revolução” na Europa e no Terceiro Mundo. Um dos primeiros editoriais a tratar da questão intitula-se “En un combat douteux.”<sup>7</sup> No entanto, em maio de 1955, TM publicam, sem dúvida, o seu mais importante editorial (“Vers un Front Populaire?”) no dossiê “La Gauche” sobre a esquerda francesa. A conclusão de TM sobre a esquerda é peremptória: “inexistente enquanto força política atuante.”<sup>8</sup>

Organicamente ligado às lutas libertação colonial e à revolução no Terceiro Mundo, podemos identificar uma “teoria da violência” em TM. Esta será paulatinamente estabelecida ao longo do processo de radicalização de suas posições políticas e

---

<sup>7</sup> *Les Temps modernes*, n. 27, déc. 1947.

<sup>8</sup> *Les Temps modernes*, n. 112-113, mai 1955, Spécial La Gauche, p. 2005.



também na esteira das análises de Frantz Fanon (1925-1961), psiquiatra martiniquense cujo livro “Os condenados da terra” (1961), com grande repercussão nos meios intelectuais de esquerda, foi prefaciado por Sartre.

Essencialmente, TM compreendem o uso da violência pelo colonizado como único meio para sua libertação. Em diversos editoriais podemos encontrar a mesma ideia desenvolvida:

a lógica do colonialismo exige que se elimine os “intrusos”. Não é no momento de seu triunfo que ele se reformará. Ser a favor de uma reforma militar é corroborar a política francesa na Indochina há 80 anos.<sup>9</sup>

o exemplo do Vietnã não serviu para nada. (...) Se amanhã esta admirável política, na Argélia e no Marrocos, leva à novas desordens, se um povo cansado das mistificações não vê outra saída para conquistar sua liberdade senão uma insurreição generalizada, são os jovens soldados que veremos defender, no front do Magreb, a pátria ameaçada, a civilização cristã e a grandeza francesa.<sup>10</sup>

a revolta na Argélia (...) quebrou o círculo do colonialismo, retirou sua cortina de mistificação e de silêncio, forçou um país inconsciente, um governo cúmplice a olhar de frente os crimes dos quais eles eram culpados. Quem se preocuparia hoje do “problema” argelino, além de um punhado de homens, se os fuzis não tivessem falado? (...) A Assembleia Nacional sem esta violência jamais teria consagrado à Argélia a metade da atenção que ela dá aos fabricantes de vinho?<sup>11</sup>

Na verdade, a violência do colonizado é contra-violência, portanto, resistência e (contra)posição à violência colonial que a precede. TM não fazem um juízo de valor a respeito do uso da

---

<sup>9</sup> “Indochine S.O.S.”, *Les Temps modernes*, n. 18, mars 1947, grifos do editorial.

<sup>10</sup> “Refus d’obéissance”, *Les Temps modernes*, n. 118, oct. 1955.

<sup>11</sup> “L’Algérie n’est pas la France”, *Les Temps modernes*, n° 119, nov. 1955, p. 578, grifos do editorial.

violência pelo colonizado e, por isso, não veem outra via possível para se quebrar o “círculo infernal do colonialismo”. Para TM, somente a violência do colonizado traz a verdade à tona, a verdade da colonização, da tortura, do racismo e da guerra. Apenas essa violência-verdade move, comove e demove até mesmo os “espíritos” mais calmos e adormecidos, como pensa a revista.

TM também se engajam na luta anti-colonial ao desempenhar um importante papel de informação junto à opinião pública francesa no que concerne ao combate aos mitos coloniais da “assimilação”, do “protetorado”, da “Argélia francesa”, da “reforma do colonialismo” e o da “pacificação”. Segundo TM, todos esses mitos foram fabricados pelo governo e pelos políticos franceses, sendo difundidos largamente pela imprensa. Nessa esteira, e em vários editoriais, TM procuram desconstruí-los.

O editorial de 1952 sobre a Tunísia – juridicamente um protetorado mas uma colônia na prática – apoiou a sua luta pela independência que, na França, era vista como meros “motins” e desordens sem fins políticos<sup>12</sup>. No editorial sobre a Guerra da Argélia (“L’Algérie n’est pas la France”<sup>13</sup>), TM contestam o mito da “Argélia Francesa”, ideia inclusive compartilhada por muitos partidos e intelectuais de esquerda, socialistas e comunistas.

No editorial “Pouvoirs ‘spéciaux’,”<sup>14</sup> TM pretendem acabar com outra mistificação: a de que é possível “reformular”, isto é, “melhorar” o colonialismo. Neste texto, é a primeira vez que TM usam o conceito de colonialismo como “sistema”, na esteira da publicação do célebre artigo de Sartre “Le colonialisme est un système.”<sup>15</sup>

Na passagem a seguir, TM desmistificam a “pacificação” francesa ao revelar que:

---

<sup>12</sup> “Ce n’est pas une émeute...”, *Les Temps modernes*, nº 77, mar. 1952.

<sup>13</sup> *Les Temps modernes*, nº 119, nov. 1955.

<sup>14</sup> *Les Temps modernes*, nº 123, mar-abr. 1956.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

é preciso repetir: (...) reformas e eleições livres são apenas um alibi para eludir a questão política, uma justificativa para prosseguir a (...) “pacificação. (...) Não há muito tempo que, para se opor às reivindicações tunisianas e marroquinas, invocamos os mesmos argumentos que hoje a propósito da Argélia: no Marrocos e na Tunísia também era preciso manter a presença francesa (...).<sup>16</sup>

Portanto, o problema, só pode ser,

antes de tudo, político: é uma questão de soberania. Quando Mollet fala em “respeitar a personalidade argelina”, quando ele reconhece aos argelinos essa “dignidade” que é a eminente virtude do pobre destinado a lhe permanecer, é precisamente para não falar do “fato nacional argelino”. (...) Reformas econômicas e sociais certamente são necessárias mas somente no quadro da perspectiva de um reconhecimento do direito à independência que não ousamos discutir na Tunísia e no Marrocos.<sup>17</sup>

Como se vê, para TM, a liberdade incondicional das colônias era possível apenas no quadro de uma verdadeira independência política.

As posições políticas de TM sobre a Guerra da Indochina são o germe de seu futuro terceiro mundismo que se alinhará com as teses de Fanon, de Patrice Lumumba (1925-1961) e de Fidel Castro (1926-2016). De acordo com as teses terceiro mundistas, a revolução mundial seria protagonizada pelos camponeses dos países do Terceiro Mundo. Esse posicionamento se opõe frontalmente às “teses marxistas clássicas”, por exemplo, representadas por Claude Lefort (1924-2010), contra o qual TM estabelecem um intenso debate.

---

<sup>16</sup> “Des ‘intellectuels dépravés’ vous parlent”, *Les Temps modernes*, n° 124, jun. 1956, p. 1731, grifos do editorial.

<sup>17</sup> “Refus d’obéissance”, *Les Temps modernes*, n° 118, out. 1955, p. 387, grifos do editorial.

De acordo com a visão “marxista clássica”, a revolução seria protagonizada pelo proletariado, tanto o do “centro” quanto o da “periferia”. Mas para TM, a revolução já começava na “periferia”, isto é, nas colônias e no Terceiro Mundo, sendo protagonizada pelos camponeses. Era o que parecia ocorrer no processo de descolonização indochinês, objeto das primeiras análises de TM sobre o problema colonial. Assim, TM afirmam:

Lefort mostra que a ação de classe do proletariado indochinês, apesar de sua fraqueza numérica, é o único capaz de obter um destino melhor para os camponeses e de resolver o problema colonial. (...) A tática somente diz respeito à história real e nesse sentido todos os problemas são táticos. Mais exatamente, a estratégia é a combinação de várias ações táticas simultâneas ou consecutivas. Se no momento em que a questão da Indochina se colocou houvesse na França ou nos países colonizadores sinais de um despertar proletário, a tese de Lefort se sustentaria. Ela supõe um contexto mundial que está bem longe de ser dado. Também ele acaba por convir que um compromisso poderia ser necessário na Indochina e que a estratégia ofensiva do marxismo admite em certos momentos uma tática defensiva.<sup>18</sup>

No editorial de onde provém a passagem acima, resumidamente, TM criticam, em relação à Guerra da Indochina: a posição anti-comunista (a mais frágil de todas); a posição comunista-stalinista (alinhada à da União Soviética, a do abandono da revolução em nome da “prudência e do compromisso”); a posição clássica marxista (encarnada na posição de Lefort, que sustenta que a revolução deve ser conduzida pelo proletariado indochinês) e a posição liberal (a visão típica de um soldado francês, a favor da guerra), dentre outras.

No editorial “Vessies et lanternes”<sup>19</sup>, pela primeira vez, TM utilizam a definição de neocolonialismo. TM começam a pensar a

---

<sup>18</sup> “Indochine S.O.S.”, *Les Temps modernes*, nº 18, mai. 1947, p. 1049.

<sup>19</sup> *Les Temps modernes*, maio 1962, 192.

Argélia face à nova forma de dominação colonial que, na África negra, colocava uma pseudo-burguesia no lugar da antiga burguesia colonial<sup>20</sup>. Por sua vez, as expressões Terceiro Mundo e a ideia de terceiro mundismo como movimento revolucionário tricontinental aparecem num editorial de TM somente em março de 1963: “Une tempête dans un verre d’eau”.<sup>21</sup>

No mesmo editorial, TM afirmam que a independência da Argélia deveria ser acompanhada de mudanças efetivas nas relações com a França afim de bloquear o neocolonialismo. A revista estabelece objetivos para a esquerda que a definem no plano internacional. Mas que também deveria marcar a sua diferença em relação à política gaullista, à esquerda comunista e não comunista e, por fim, face aos radicais: o neutralismo verdadeiro (na Europa desnuclearizada), a confederação de dois Estados Alemães e o apoio de todos movimentos revolucionários do Terceiro Mundo.<sup>22</sup>

Sobre a Guerra do Vietnã, TM se destacam como uma das primeiras revistas a publicar a declaração de intelectuais japoneses contrários aos Estados Unidos da América<sup>23</sup>, o que indica o seu reconhecimento internacional como importante organismo de divulgação de manifestos e petições, particularmente, sobre o Terceiro Mundo. Outra publicação de TM tem o mesmo objetivo com a entrevista de Eric Wolf, professor de Antropologia da Universidade de Ann-Arbor (Michigan): apoiar os intelectuais americanos contrários à Guerra do Vietnã.<sup>24</sup>

O editorial “Capitulation ou Contra-escalade”<sup>25</sup> é o primeiro editorial de TM contra a Guerra do Vietnã. Nele, TM

---

<sup>20</sup> “Demain comme hier”, *Les Temps modernes*, n° 194, jul. 1962.

<sup>21</sup> *Les Temps modernes*, n° 202, mar. 1963.

<sup>22</sup> “Une tempête dans un verre d’eau”, *Les Temps modernes*, n° 202, mar. 1963, p. 1541.

<sup>23</sup> “Les intellectuels japonais et la Guerre du Viet-nam”, *Les Temps modernes*, n° 230, jul. 1965.

<sup>24</sup> “Intellectuels américains contre la Guerre du Vietnam”, *Les Temps modernes*, n° 235, dez. 1965.

<sup>25</sup> *Les Temps modernes*, n° 243, ago. 1966.

analisam o imperialismo como estratégia global de dominação econômica e política dos Estados Unidos da América, claramente exposta na guerra. Mas TM endereçam uma crítica ao campo socialista – sempre dividido – que muito pouco fizera contra a Guerra Civil Espanhola (1936-1939), a Guerra do Vietnã e os golpes militares patrocinados pelos norte-americanos.

Na esteira dessa ideia, TM analisam o golpe militar em Atenas (1967) apoiado pelos Estados Unidos da América como estratégia imperialista de dominação global contra a qual apenas uma esquerda forte, unida e revolucionária poderia impor sua resistência, ao contrário de lutar por reformas e eleições parlamentares. A revista convoca a esquerda e o campo socialista europeus a reagirem contra o golpe, por ela caracterizado como fascista.<sup>26</sup>

Para TM, os Estados Unidos da América não fazem distinção entre “Terceiro Mundo” e “Europa” no momento de esmagar povos e impor seus interesses políticos e econômicos. Claramente, TM não isolam a luta pela liberdade do Terceiro Mundo da luta pela democracia socialista na Europa, ainda que depositem suas esperanças e as possibilidades revolucionárias apenas no Terceiro Mundo, pelo menos na “era Sartre”.

TM deram importante visibilidade aos acontecimentos políticos na América Latina, especialmente à Revolução Cubana (1959-1961) e às lutas de resistência contra as ditaduras no Brasil e no Chile. Para a revista, o continente e, particularmente, o Brasil, detinham um papel-chave face ao imperialismo americano: “É na América Latina que se decidirá o sucesso ou o fracasso do projeto imperialista dos Estados Unidos, não apenas nesse continente, mas em outras regiões do mundo: se ele não conseguir tomar corpo na América Latina não conseguirá em nenhum outro lugar. Ora, o

---

<sup>26</sup> “Le coup d’Athènes”, *Les Temps modernes*, n° 252, mai. 1967.

futuro da América Latina depende principalmente do que se passar no Brasil.”<sup>27</sup>

Na apresentação do artigo de Jamil Rodrigues, TM mostram seu interesse teórico na crítica às análises do Partido Comunista Brasileiro (PCB) sobre a ditadura bem como no apoio às ações das guerrilhas brasileiras. TM publicam os dois primeiros capítulos, de um total de sete, e o essencial do último capítulo do livro do militante comunista. Segundo TM, “de uma característica abertamente crítica e autocrítica, o estudo de Jamil começa por mostrar os erros e as falhas práticas que resultaram dos erros teóricos e das transposições dogmáticas do PCB.”<sup>28</sup>

Em relação à ditadura implantada no Chile, a revista se organiza para arrecadar fundos para a causa dos resistentes e guerrilheiros chilenos contra o governo de Pinochet.<sup>29</sup> A ideia desenvolvida no editorial é portadora de uma verdade histórica dificilmente contestável e de uma grande atualidade em relação aos usos que a burguesia faz do poder político e da democracia. TM assumem uma posição radical ao publicar esse texto tendo em vista que solicita recursos financeiros e armas para a luta dos guerrilheiros chilenos contra a ditadura do general.

Sobre Cuba, o “Appel de la Havane”<sup>30</sup> é um típico manifesto terceiro mundista publicado na revista. Cabe lembrar que o Congresso Tricontinental de Havana foi realizado em 1966, dando grande impulso às conferências terceiro mundistas que já aconteciam desde Bandung, em 1955. A proposta de unidade e de engajamento dos intelectuais de esquerda do mundo todo era fundamental no combate aos imperialismos colonialista e neocolonialista. Os intelectuais de esquerda durante essas décadas realmente acreditavam em sua força política.

---

<sup>27</sup> “Le Brésil”, *Les Temps modernes*, n° 257, out. 1967, p. 1.

<sup>28</sup> “Avant-garde armée et masses”, *Les Temps modernes*, n° 296, mar. 1971.

<sup>29</sup> “Des armes pour le Chili”, *Les Temps modernes*, out., n° 327, 1973.

<sup>30</sup> *Les Temps modernes*, n° 261, fev. 1968.

A apresentação do artigo de Fidel Castro “Où sont les avant-gardes?”<sup>31</sup>, por TM, reitera a entrada do terceiro mundismo na pauta das preocupações de TM. E não só. As ideias de Fidel apresentadas por TM convergem tanto para sua proposta terceiro mundista quanto para a sua crítica às esquerdas europeia e francesa: a necessidade do internacionalismo, a sua unidade e luta mundial contra o imperialismo, sem as quais, todo protesto e combate político tornar-se-iam inócuos.

Muito embora o terceiro mundismo já fizesse parte das posições políticas de TM, os acontecimentos de Maio de 1968 parecem acenar com a chance da revolução socialista na Europa, expectativa há muito desgastada pela Guerra Fria. É o que a revista afirma no fragmento: “Nós sabemos doravante que a revolução socialista não é impossível em um país da Europa Ocidental, e talvez em dois ou três. Nós sabemos melhor o que poderia ser um processo revolucionário e quais condições, não reunidas durante a insurreição de maio, são necessárias ao seu sucesso”.<sup>32</sup>

A radicalização das posições políticas de TM também pode ser verificada a partir da análise que a revista faz do processo de fascização na França. A tortura institucionalizada no exército, o cerceamento da liberdade de expressão da imprensa, a apreensão de números de jornais e de revistas e as ações racistas cometidas pela polícia caracterizam o referido processo, de acordo com a revista. Exemplo de cerceamento pode ser revelado com a interdição de publicação do “Manifesto dos 121”, que defendia o direito de insubmissão dos soldados franceses contra a Guerra da Argélia.<sup>33</sup>

A apreensão de determinados números de TM pelo governo francês evidencia que a revista, muito embora com número reduzido de leitores e assinantes (como afirmam muitos

---

<sup>31</sup> *Les Temps modernes*, nº 262, mar. 1968.

<sup>32</sup> “Un commencement”, *Les Temps modernes*, nº 264, mai.-jun. 1968.

<sup>33</sup> “Déclaration sur...”, *Les Temps modernes*, nº 173-174, ago.-set. 1960, *Numéro Spécial après saisie*.



especialistas), conseguia repercutir suas posições junto à opinião pública francesa e ao governo. As publicações sobre a tortura eram, frequentemente, alvo das apreensões. Esse problema é, por exemplo, relatado no editorial “Opération conscience”.<sup>34</sup>

A tortura praticada pelo exército e polícia franceses, especialmente em relação à Guerra da Argélia, foi fortemente denunciada e combatida pela revista. No entanto, particularmente, o caso Henri Alleg permite a TM corroborarem a “filosofia da liberdade” de Sartre, segundo a qual o indivíduo é livre, ainda que sobre ele pesem as situações mais difíceis. Para Sartre, é possível escolher não falar diante do suplício, é possível se revoltar por maior que seja o condicionamento do indivíduo, é possível superar e transformar uma determinada realidade.<sup>35</sup>

TM ainda acusam e denunciam o racismo sofrido pelos argelinos em Paris:

Um desencadeamento de violência policial respondeu à demonstração pacífica [dos trabalhadores argelinos]: de novo, os Argelinos morreram porque eles queriam viver livres. Permanecendo passivos, os franceses se farão cúmplices dos ódios racistas que Paris é doravante o palco e que nos levarão aos dias mais sombrios da ocupação nazista: entre os argelinos lotados no *Palais des Sports* esperando ser “reprimidos” e os judeus aprisionados em Drancy antes da deportação, nós nos recusamos a fazer diferença. (...) Para colocar fim a esse escândalo, os protestos morais não são suficientes. Os signatários apelam prontamente a todos os partidos, sindicatos e organizações democráticas não somente a exigir a ab-rogação imediata de medidas indignas mas a manifestar sua solidariedade aos trabalhadores argelinos convidando seus aderentes a se opor à renovação de parecidas violências.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> *Les Temps modernes*, nº 143-144, jan.-fev. 1958.

<sup>35</sup> “La réponse d’Henri Alleg”, *Les Temps modernes*, nº 145, mar. 1958.

<sup>36</sup> “Appel”, *Les Temps modernes*, nº 186, nov. 1961, p. 624, grifos do editorial.

Mesmo que a comparação entre argelinos e judeus seja muito forte, afinal são duas situações historicamente distintas, o objetivo do texto acima é destacar o grave problema do racismo vivido pelos argelinos que lutavam pela conquista da independência de seu país, obtida apenas em 1962, portanto, após sete anos de conflito com a França.

A “era Lanzmann” (1980-2016) da revista, por sua vez, apresenta as seguintes características:

i) o arrefecimento e o declínio do engajamento e/ou o engajamento em causas específicas ou pontuais. Editorialmente, a mudança de periodicidade de publicação da revista é o principal argumento para a compreensão desse fato.

A comissão editorial, após a morte de Sartre, discute se continua ou não com a publicação de TM. Uma vez decidida a continuação da publicação do periódico, a comissão reitera sua fidelidade a Sartre.<sup>37</sup> No entanto, a periodicidade da revista mudou, oficialmente, em meados dos anos 1990 e a sua capacidade de intervenção e engajamento também. A diversificação das suas seções diminui, do mesmo modo a sua área de atuação, cada vez mais limitada aos problemas literários e filosóficos. Em outras palavras, explicar a evolução política de TM em termos de “unidade contraditória” nos permite compreender a complexidade desta trajetória em dois momentos qualitativamente diferentes, isto é, o que corresponde à “era Sartre”, como vimos, e o que corresponde à “era Lanzmann”, como estamos vendo.

A passagem abaixo corrobora as ideias acima bem como explica as principais mudanças editoriais pelas quais TM passaram:

De mensal que ela era desde sua fundação, ela se torna bimestral. Essa mudança (...) responde a vários imperativos: a) o tempo ganho nos permitirá aprofundar uma reflexão editorial que a

---

<sup>37</sup> “Les Temps Modernes continuent”, *Les Temps modernes*, nº 407, jun. 1980.

publicação mensal tornava difícil ou aleatória; b) rubricas novas cobrindo mais amplamente o campo da cultura, do político e da vida cotidiana serão criados no mês seguinte; c) ao invés da diversidade de artigos que fez a originalidade de TM (...) nós articularemos uma certa quantidade de números em torno de um tema central previamente discutido no comitê de redação. Além dos seis números ordinários de 240 páginas, publicaremos cada ano ao menos um número especial. *Algérie: la guerre des frères* é o primeiro de 1995. Enfim, (...) a modificação de nossa periodicidade permitirá à revista permanecer mais tempo nas prateleiras das livrarias. (...) A periodicidade bimestral acompanhada de um trabalho mais intenso junto às livrarias e aos leitores terá por consequência – é o nosso objetivo – uma melhoria de nossa distribuição. (...) Em se tratando do fundamental nossa linha não mudou (...) LTM continuam mais que nunca neste país um lugar de acolhida privilegiada, de debate, de combate para todos os que não se acomodam a consensos, à moda e pensam que a tarefa de desvelamento do mundo, que nunca deixamos de fazer como nossa, implica ao mesmo tempo, engajamento e resistência.<sup>38</sup>

Na prática, TM têm vários números trimestrais e essa mudança de periodicidade começa, de fato, pelo menos desde meados de 1980. TM detectaram um problema com a distribuição/atingimento do público. A mudança na periodicidade afeta o engajamento da revista, sobretudo, tendo-se em vista que cada número bimestral será organizado em torno de um tema previamente estabelecido, portanto, independente dos eventos sociais ou políticos da ordem do dia;

ii) a diminuição quantitativa e qualitativamente de editoriais, em geral e, particularmente, sobre o Terceiro Mundo, podem ser facilmente constatadas. Muito embora a proposta inicial de TM enquanto “órgão de pesquisas” fosse realizar uma visão da totalidade da realidade humana, isto é, uma “antropologia

---

<sup>38</sup> LANZMANN, Claude. “Aux lecteurs”, *Les Temps modernes*, nº 580, jan.-fev. 1995, p. 1-2, grifos do autor.

“sintética,”<sup>39</sup> o número de editoriais diminuiu assim como a diversidade de artigos e de seções.

O Terceiro Mundo, tema central na “era Sartre” e em torno do qual se constitui a identidade e linha político-editorial durante décadas, é cada vez menos estudado. Os dossiês e números especiais apresentados raramente são precedidos de editoriais. É o que acontece com o especial “Rwanda-Burundi (1994 – 1995): Les politiques de la haine”<sup>40</sup>. Para esses dossiês, Claude Lanzmann faz apenas breves apresentações. O dossiê sobre Fanon, intelectual revolucionário fundamental no processo de radicalização das posições políticas de TM durante as guerras coloniais e para a configuração de uma “teoria da violência” esboçada em TM, também foi deixado sem editorial. TM limitaram-se a fazer a apresentação da proposta por Jean Khalifa,<sup>41</sup> membro do comitê redacional.

O especial sobre as revoltas em Guadalupe e Martinica teve apenas uma apresentação narrativa e memorialista de Juliette Simont: “Barrages’ – Spécial Guadeloupe-Martinique. Janvier-Mars 2009: La revolte méprisée”.<sup>42</sup> Notemos que o evento é de 2009 mas só foi considerado por TM em 2011, num claro abandono da perspectiva do engajamento. A “Primavera árabe” mereceu apenas um “avant-propos”, de Laurent Jean-Pierre e Patrice Maniglier que organizaram o dossiê “Soulèvements arabes”.<sup>43</sup>

Os eventos de junho de 2013 no Brasil tiveram um especial que só foi publicado em 2014, tendo, da parte de TM, apenas uma breve apresentação dos textos ali publicados.<sup>44</sup> O genocídio dos

---

<sup>39</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Présentation”, *Les Temps modernes*, nº 1, out. 1945.

<sup>40</sup> *Les Temps modernes*, nº 583, jul.-ago. 1995.

<sup>41</sup> KHALIFA, Jean. “Avant-propos. Pour Frantz Fanon”, *Les Temps modernes*, n. 635-636, nov.-dez.-jan.. 2005-2006.

<sup>42</sup> *Les Temps modernes*, n. 662-663, jan.-fev.-mar.-abr. 2011.

<sup>43</sup> *Les Temps modernes*, nº 664, mai.-jul. 2011.

<sup>44</sup> “Brésil 2013: L’année qui ne s’achève pas”, *Les Temps modernes*, nº 678, abr.-mai.-jun. 2014.

Tutsi, tendo um dossiê, também não obteve uma análise em profundidade da parte da diretora adjunta que o apresentou.<sup>45</sup>

Os atentados de Paris de 2015, pensados no dossiê sobre o Islã, somente receberam uma singela apresentação. Nela, surpreendentemente, o Islã é estranhamente caracterizado como “barril de pólvora”.<sup>46</sup> Ao menos, TM assumiram sua ignorância no assunto e recorreram às contribuições dos intelectuais muçulmanos na compreensão da cultura islâmica contemporânea.

Claude Lanzmann, no “Avant-propos” ao dossiê “La philosophie française a-t-elle l’esprit de système?”<sup>47</sup>, confirma o argumento principal aqui colocado a respeito do impacto decisivo da mudança de periodicidade no engajamento da revista. Lanzmann admite que a mudança de periodicidade praticamente anula o engajamento. Por sua vez, o “avant-propos” de TM, do último número de 2016 (data limite desta pesquisa) sobre o “Nuit debout”, aparece como um verdadeiro “coroamento” de todo o processo que se arrasta por pelo menos três décadas desde a morte de Sartre, na “era Lanzmann”: o arrefecimento e abandono lento e progressivo do engajamento e o estabelecimento de uma nova linha político-editorial.

Nessa esteira, Patrice Maniglier afirma:

Excluimos efetivamente por princípio toda posição editorializante sobre o movimento. Chamamos “editorializante” o discurso que tenta dar uma opinião sobre um tema ao qual ele permanece amplamente exterior, o comentário avaliativo mais ou menos corretamente informado que permite sobretudo em relação ao seu tema se situar em um campo onde ele se compara aos seus semelhantes. Afastar esse gênero de abordagem foi uma decisão madura. Ela reflete nossa vontade de contribuir, na medida de nossas capacidades, a mudar as regras do debate público na

---

<sup>45</sup> “Le génocide des Tutsi, 1994-2014: Quelle histoire? Quelle mémoire?”, *Les Temps modernes*, n° 680-681 out.-nov.-dez. 2014.

<sup>46</sup> “Avant-propos. Dieu, l’Islam, l’État”, *Les Temps modernes*, n° 683, abr.-mai.-jun. 2015.

<sup>47</sup> *Les Temps modernes*, n. 682, jan.-fev.-mar. 2015.

França que, nesses últimos anos, teve a tendência em tornar-se terrivelmente baixo. (...) Bergson dizia: “Um problema bem colocado está já metade resolvido.” (...) a diversidade das maneiras de pensar não pode mais se resolver a ser “a favor ou contra”; ela torna-se uma questão de invenções e de nuances. Nós pedimos aos colaboradores não se pronunciarem “a favor” ou “contra” *Nuit debout* ou sobre outros aspectos do movimento social, mas nos ajudar a compreender o que aconteceu; propor diagnóstico suscetível de intensificar nossa relação com o que nos ocorre. Trata-se não de discutir mas de caracterizar o evento e, através dele, o mundo no qual ele aconteceu (...). Situação nova, procedimento novo: nós procedemos diferentemente também. Os textos aqui reunidos chegaram após uma chamada à contribuições feitas através das redes sociais. Nós desejávamos assim permanecer fiéis ao espírito de abertura ou de “horizontalidade” que marcou *Nuit Debout* e curto circuitar, na medida do possível, os mecanismos de poder que atravessam também os meios de edição. (...) Encontraremos nessas páginas uma série surpreendentemente representativa das diferentes tendências do pensamento crítico de hoje.<sup>48</sup>

Patrice Maniglier afirma claramente que essa “nova posição editorializante” é sobre o “Nuit Debout”. Mas minha hipótese é que essa “nova posição editorializante”, ainda que não explique, é o coroamento de um longo e lento processo que exprime a tendência editorial de TM, pelo menos desde a morte de Sartre, portanto, desde a “era Lanzmann”. Maniglier afirma que o objetivo do dossiê é “compreender”. Mas os objetivos colocados por Sartre e seu núcleo diretor revela que a ideia fundamental de TM ia muito além: a revista objetivava engajar-se nos eventos de sua época e tomar posições políticas visando à transformação da realidade. A diversidade ideológica de autores que contribuem para o número, inclusive, é controversa: anarquistas, marxistas e neoliberais (Pierre Dardot e Christian Laval)!

---

<sup>48</sup> MANIGLIER, Patrice. “Avant-propos. De quoi Nuit Debout est-il le signe?”, *Les Temps modernes*, nº 691, nov.-dez. 2016, p. 2-3, grifos do editorial.

Muito embora Patrice escreva que divulgou a chamada de artigo nas redes sociais, ele selecionou apenas os textos de autores renomados. Sendo assim, não é possível sustentar, como o autor o faz, que “não há uma posição editorializante”, pois, foi ele quem decidiu como e quem iria participar do dossiê, estabelecendo, portanto, critérios de seleção e de hierarquização na ordem de apresentação. Além disso, o redator decidiu que os autores “não se pronunciassem a favor ou contra” o “Nuit debout”, como se isso fosse possível;

iii) o aumento do número de dossiês e especiais organizados e apresentados pelos colaboradores de TM. TM sempre apresentaram números especiais e dossiês, mas a tendência é delegar cada vez mais a organização e as apresentações aos seus colaboradores;

iv) o aumento do interesse pela questão israelo-palestina. A partir da década de 1970, TM passam a ter grande interesse pela “questão israelo-palestina”. Essa tendência se consolida na “era Lanzmann”. Essa afirmação pode ser verificada levantando-se o número de editoriais, de artigos e dossiês publicados pela revista;

v) rupturas no seio do comitê editorial com a publicação editoriais com posições políticas diferentes sobre o mesmo tema. As rupturas no seio do comitê editorial tornam-se cada vez mais frequentes na “era Lanzmann”. Na “era Sartre” nunca houve esse tipo de acontecimento pois ele era o intelectual que unia e mantinha coesas as opiniões e as posições políticas da revista. Em apenas dois momentos as posições políticas entre alguns poucos membros do grupo divergiram e a querela foi resolvida com a demissão de seus membros. Foram os casos de Merleau-Ponty e Marcel Pêju. O primeiro em relação à Guerra da Coreia (1950-1953) e, o segundo, em relação à Guerra da Argélia. Na “era Lanzmann”, pelo menos em dois momentos, os editoriais com posições distintas revelaram as divergências inconciliáveis entre os membros da equipe, ocasionando demissões: “La normalisation en

sous-traitance”, “La gauche schizophrène et la Pologne” e “La guerre a eu lieu”.<sup>49</sup>

vi) a luta anti-colonial e a crítica aos resultados do colonialismo. TM reiteram sua luta anti-colonialista acerca da questão da Nova Caledônia, em 1985, ao afirmar que permanecem fiéis à sua tradição anti-colonialista e de apoio às lutas populares. Desde 1982 ela afirmou sua solidariedade à luta do povo canaque pela sua independência. Ela entende continuar a fazê-lo:

Relembremos, portanto, uma evidência que o discurso dominante tenta cuidadosamente dissimular: a Nova Caledônia não cessou de 1853 (data do início da ocupação francesa da ilha) até hoje de viver uma situação colonial. Inicialmente massacrados depois deportados e submetidos ao estatuto de indigenato durante um século, espoliados em suas terras, os canaques são ainda hoje cidadãos de segunda categoria em seu próprio país. Território do Além-mar de direito mas colônia de fato. Seria preciso esperar 1962 para ver o primeiro bacharel melanésio sair do ensino secundário insular! (...) A história recente indica claramente que por uma potência imperial só há duas saídas possíveis de uma situação colonial: a retirada ou a expulsão. (...) Nós julgamos legítima a afirmação do FLNKS [Front de Libération Nationale Kanak et Socialiste] acordo com o qual esta independência e esta soberania não são negociáveis.<sup>50</sup>

Como se vê, o texto retoma a crítica de TM contra o “anacronismo das colônias”, que, no caso da Nova Caledônia, tem estatuto jurídico confuso e ambíguo até hoje.<sup>51</sup>

No editorial sobre a imigração magrebina na França, TM corroboram sua coerência em torno do combate à discriminação, ao racismo e à marginalização dos magrebinos. Esse texto destaca-se por sua impressionante atualidade e, mais uma vez, pela crítica

---

<sup>49</sup> Respectivamente: *Les Temps modernes*, n° 426, jan. 1982 e LANZMANN, Claude Lanzmann, *Les Temps modernes*, n° 604, mai.-jun.-jul. 1999.

<sup>50</sup> “Vingt ans après”, *Les Temps modernes*, n° 464, mar. 1985, p. 1584-1585”.

<sup>51</sup> “Vingt ans après”, *Les Temps modernes*, n° 464, mar. 1985.



de TM à esquerda, ela também racista, segundo a revista, pois vê no imigrante magrebinho uma impossibilidade para a assimilação dos “valores da França”. Em outras palavras, a França precisava dos imigrantes como força de trabalho mas deplorava ter de “importar”, junto com eles, sua cultura, particularmente, o islamismo.

TM apresentam uma proposta concreta de inserção dos magrebinos na França, o que demandaria participação e mobilização do Estado, da sociedade civil e dos próprios magrebinos. De fato, TM frequentemente trazem à tona o problema do colonialismo, que, neste caso, emerge como a questão da “integração” dos imigrantes à sociedade francesa.<sup>52</sup>

Por fim, no editorial “L’invention de la nationalité ethnique”<sup>53</sup> TM acusam de racista a nova “lei da nacionalidade francesa”, de cunho claramente biologista e segregacionista, pois não integra os cidadãos em seu próprio território e procura selecioná-los pelo critério étnico;

vii) a ruptura definitiva com a “pátria do socialismo” e o fim das expectativas revolucionárias. De fato, foi a invasão da Tchecoslováquia, em 1968, pela União Soviética, que marcou a ruptura de Sartre e da revista com a União Soviética. O editorial “Du sang froid”<sup>54</sup> afirma que esse evento foi pior que os crimes stalinistas porque foram cometidos “à sangue frio”, isto é, na ausência completa de um perigo externo. A explicação de TM, portanto, repousa unicamente na degenerescência completa da causa do socialismo e no abandono da revolução. De acordo com TM, tanto mais odioso no caso tcheco é que se tratava de um socialismo de “tipo democrático”.

---

<sup>52</sup> “Présentation. L’immigration maghrébienne en France: les faits et les mythes”, *Les Temps modernes*, mar.-abr.-mai. 1984, n° 452-453-454.

<sup>53</sup> *Les Temps modernes*, n° 565-566, ago-set. 1993.

<sup>54</sup> *Les Temps modernes*, n° 266-267, ago-set. 1968.

Sartre já se distanciava do seu apoio ao regime cubano cuja crítica ele fazia nos anos 1970 acerca do caso Padilla. Em 1979, o filósofo rompe com o regime vietnamita no que tange ao problema dos “boat-peoples”. No entanto, nem Sartre e nem TM haviam rompido com o socialismo. Em outras palavras, a crítica aos regimes políticos comunistas passava à distância da crítica à revolução socialista.

A “era Lanzmann”, no entanto, marca a ruptura definitiva de TM face à “pátria do socialismo”. TM denunciam o regime comunista cambojano no editorial “Indochine: Guerre des socialismes mort des peuples”<sup>55</sup> mas, indubitavelmente, o que mais impressiona e causa estranheza é o teor e a natureza da crítica de TM à guerra soviética feita contra o Afeganistão.

No texto de apresentação do especial sobre o Afeganistão, TM são categóricas<sup>56</sup>: a invasão do Afeganistão pela União Soviética destruiu as ilusões da esquerda. A revista estabelece uma analogia entre o Afeganistão e o Vietnã e a União Soviética e os Estados Unidos da América mas sem diferenciar a natureza dos imperialismos soviético e americano. TM afirmam que a guerra imperialista no Afeganistão feita pela União Soviética é pior que a guerra imperialista americana feita no Vietnã!

A revista aponta os seguintes motivos: a União Soviética era a pátria do socialismo; a União Soviética se tornou imperialista com a mesma lógica de extermínio do imperialismo americano; a natureza da União Soviética e do “socialismo real” engendraram essa ordem de coisas; os afegãos “se prestam mal às projeções francesas” já que são “muçulmanos, fanáticos e atrasados”, ao contrário, por exemplo dos vietnamitas, já conhecidos pelos franceses; por tudo isso, é difícil – para a esquerda – considerá-los parceiros de um mesmo combate num mesmo objetivo e solidariedade.

---

<sup>55</sup> *Les Temps modernes*, n° 402, jan. 1980.

<sup>56</sup> “Présentation”, *Les Temps modernes*, n° 408-409, jul.-ago. 1980.

O que causa estranheza nesse texto de TM é a sua limitada definição de imperialismo como expansão territorial e a queixa da revista de que não pode divulgar suas ideias e informações à sociedade soviética tendo em vista o rigoroso controle da informação feita pelos soviéticos. Mas a crítica endereçada à esquerda é a mesma: a inércia diante dos acontecimentos. Ou seja, mais uma vez, o Terceiro Mundo explicita o problema da desunidade e da não solidariedade da esquerda europeia em torno de mais uma guerra imperialista, desta vez, a soviética.

Em suma, a posição de TM face à Guerra do Afeganistão (1979-1989) contradiz as ideias defendidas no editorial “L’adversaire est complice”<sup>57</sup>, o que corrobora a ideia da “unidade contraditória” da evolução político-editorial da revista. Unidade conferida pelo engajamento na luta anti-colonial, no apoio e solidariedade para com os países do Terceiro Mundo em sua luta pela independência econômica e política. E contraditório por conta do abandono das perspectivas analíticas e propositivas dos editoriais que caracterizaram a “era Sartre”, a despeito da afirmação de que a revista, sob a “era Lanzmann”, “continuava a ser fiel” ao seu fundador.

No editorial “L’adversaire est complice”, portanto, ainda na “era Sartre”, TM se recusam a comparar União Soviética e Estados Unidos da América:

Nós nos recusamos duplamente a colocar a URSS e os EUA sob o mesmo denominador comum do imperialismo. (...) Nós justamente protestamos contra o gênero de paralelo entre os dois regimes que você parece nos emprestar e que supõe a ideologia dos “blocos”, pois confunde na URSS os efeitos da planificação com os da burocracia, no sistema americano os atrativos da liberdade com o princípio da “livre empresa”.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> *Les Temps modernes*, n° 57, jul. 1950.

<sup>58</sup> “L’adversaire est complice”, *Les Temps modernes*, n° 57, jul. 1950, p. 9, grifos do editorial.

Ou seja, TM se recusam a comparar a União Soviética e Estados Unidos da América e definir a União Soviética como potência imperialista pois essa “tese” confunde planificação com burocracia e liberdade com livre empresa. Parece, portanto, que TM almejavam uma opção entre União Soviética e Estados Unidos da América, o que seria concretizado com o Terceiro Mundo, o socialismo democrático e a autêntica liberdade. Observamos que TM apoiam a União Soviética enquanto “pátria do socialismo” e os efeitos (benéficos) da planificação da economia para a sociedade soviética, mas não seus campos de trabalho forçado e nem o burocratismo.

Enfim, a afirmação de TM ainda nos permite reforçar a hipótese de TM como *revista intelectual de esquerda libertária* porque objetivava incorporar as conquistas sociais do socialismo e os “atrativos da liberdade” americana, o que não deveria se confundir, conforme o periódico, com a livre empresa.

### **Considerações finais**

Em comum, as “era Sartre” e “era Lanzmann” têm o apoio e a solidariedade aos “deserdados da terra” e a crítica à desunidade da esquerda, efetivada pelo ângulo da política francesa e que, por sua vez, está direta e indiretamente relacionada ao problema colonial e ao Terceiro Mundo. Contudo, tudo isso foi feito de modo mais sistemático, incisivo e propositivo na “era Sartre”. Esta corresponde tanto à trajetória do intelectual *engagé* quanto ao momento histórico terceiro mundista, no qual TM defenderam e apoiaram a liberdade incondicional dos povos afro-asiáticos e latino-americanos em suas lutas anti-coloniais, anti-imperialistas e revoluções.

TM se posicionaram contra muitas injustiças (individuais ou coletivas) cometidas no mundo todo por governos autoritários e democráticos, de direita ou de esquerda. Essencialmente, os casos nos quais TM se engajaram diziam respeito às condenações e às execuções sumárias à morte. O primeiro deles foi a condenação e a

execução do casal comunista acusado de espionagem nos Estados Unidos da América, o “caso Rosenberg”.<sup>59</sup> TM ainda publicaram editoriais de repúdio à execução do republicano Julian Grimau sob a ditadura de Franco<sup>60</sup> e à execução de Pierre Goldman (devido à condenação no duplo homicídio do boulevard Richard-Lenoir<sup>61</sup>), em Paris. Isso para nos atermos aos eventos que alcançaram maior repercussão midiática.

O caso de Salman Rushdie, a partir de fins da década de 1980, indubitavelmente, teve grande repercussão. A revista liderou uma verdadeira campanha em apoio e solidariedade ao escritor britânico condenado à morte, por extremistas, ao criticar o Islã. Pelo menos, em três editoriais TM expressaram seu repúdio: “Pour Salman Rushdie”, “Pour Salman Rushdie (suite)” e “Solitude de Salman Rushdie: nous ne pouvons lui offrir que notre impuissante solidarité”<sup>62</sup>. Nos editoriais, TM criticam severamente a inércia e a “neutralidade” do governo socialista francês face ao problema e, assumindo uma posição radical, reivindicou a ruptura diplomática da França em relação ao Irã.

Em suma, por não ser comunista e nem socialista (reformista), ainda que situada no espectro político de esquerda; por não ser um periódico especializado em qualquer área do conhecimento e tampouco filiado a qualquer organização partidária e por defender a liberdade incondicional dos povos do Terceiro Mundo em suas lutas anti-imperialistas e anti-autoritárias, *Les Temps modernes* podem ser caracterizados como *revista intelectual de esquerda libertária*, ao menos durante a “era Sartre”.

---

<sup>59</sup> “American way of death”, *Les Temps modernes*, nº 92, jul. 1953.

<sup>60</sup> “L’assassinat de Julian Grimau”, *Les Temps modernes*, nº 204, maio 1963.

<sup>61</sup> “L’affaire Pierre Goldman commence”, *Les Temps modernes*, nº 352, nov. 1975.

<sup>62</sup> Respectivamente: *Les Temps modernes*, nº 513; abr. 1989, nº 514-515, mai.-jun. 1989 e nº 561, abr. 1993.

## Referências consultadas

ALMEIDA, Rodrigo Davi. *As posições políticas de Jean-Paul Sartre e o Terceiro Mundo (1947-1979)*. Assis/SP – Universidade Estadual Paulista, 2010. Tese de doutorado.

\_\_\_\_\_. *Sartre no Brasil: expectativas e repercussões*. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

DZÉLEPY, E.-N. “Les ‘démocraties’ en action”, *Les Temps modernes*, nº 48, out. 1949.

ÉDITORIAL. “Indochine S.O.S”, *Les Temps modernes*, nº 18, mar. 1947.

\_\_\_\_\_. “En un combat douteux”, *Les Temps modernes*, nº 27, dez. 1947.

\_\_\_\_\_. “L’adversaire est complice”, *Les Temps modernes*, nº 57, jul. 1950.

\_\_\_\_\_. “Ce n’est pas une émeute...”, *Les Temps modernes*, nº 77, mar. 1952.

\_\_\_\_\_. “American way of death”, *Les Temps modernes*, nº 92, jul. 1953.

\_\_\_\_\_. “Vers un Front Populaire?”, *Les Temps modernes*, nº 112-113, maio 1955, Spécial La Gauche.

\_\_\_\_\_. “Refus d’obéissance”, *Les Temps modernes*, nº 118, out. 1955.

\_\_\_\_\_. “L’Algérie n’est pas la France”, *Les Temps modernes*, nº 119, nov. 1955.

\_\_\_\_\_. “Pouvoirs ‘spéciaux’”, *Les Temps modernes*, nº 123, mar.-abr. 1956.

\_\_\_\_\_. “Des ‘intellectuels dépravés’ vous parlent”, *Les Temps modernes*, nº 124, jun. 1956.

\_\_\_\_\_. “Opération conscience”, *Les Temps modernes*, nº 143-144, jan.-fev. 1958.

\_\_\_\_\_. “La réponse d’Henri Alleg”, *Les Temps modernes*, nº 145, mar. 1958.

\_\_\_\_\_. “Déclaration sur...”, *Les Temps modernes*, nº 173-174, ago-set. 1960, Numéro Spécial après saisie.

- \_\_\_\_. “Appel”, *Les Temps modernes*, n° 186, nov. 1961.
- \_\_\_\_. “Vessies et lanternes”, *Les Temps modernes*, n° 192, maio 1962.
- \_\_\_\_. “Demain comme hier”, *Les Temps modernes*, n° 194, jul. 1962.
- \_\_\_\_. “Une tempête dans un verre d’eau”, *Les Temps modernes*, n° 202, mar. 1963.
- \_\_\_\_. “L’assassinat de Julian Grimau”, *Les Temps modernes*, n° 204, maio 1963.
- \_\_\_\_. “Les intellectuels japonais et la Guerre du Viet-nam”, *Les Temps modernes*, n° 230, jul. 1965.
- \_\_\_\_. “Intellectuels américains contre la Guerre du Vietnam”, *Les Temps modernes*, n° 235, dez. 1965.
- \_\_\_\_. “Capitulation ou Contra-escalade”, *Les Temps modernes*, n° 243, ago. 1966.
- \_\_\_\_. “Le coup d’Athènes”, *Les Temps modernes*, n° 252, maio 1967.
- \_\_\_\_. “Le Brésil”. *Les Temps modernes*, n° 257, out. 1967.
- \_\_\_\_. “Appel de la Havane”, *Les Temps modernes*, n° 261, fev. 1968.
- \_\_\_\_. “Où sont les avant-gardes?”, *Les Temps modernes*, n° 262, mar. 1968.
- \_\_\_\_. “Un commencement”, *Les Temps modernes*, n° 264, mai-jun. 1968.
- \_\_\_\_. “Du sang froid”, *Les Temps modernes*, n° 266-267, ago-set. 1968.
- \_\_\_\_. “Avant-garde armée et masses”, *Les Temps modernes*, n° 296, mar. 1971.
- \_\_\_\_. “Des armes pour le Chili”, *Les Temps modernes*, n° 327, out. 1973.
- \_\_\_\_. “L’affaire Pierre Goldman commence”, *Les Temps modernes*, n° 352, nov. 1975.

- \_\_\_\_. “Indochine: Guerre des socialismes mort des peuples”, *Les Temps modernes*, n° 402, jan. 1980.
- \_\_\_\_. “Les Temps Modernes continuent”, *Les Temps modernes*, n° 407, jun. 1980.
- \_\_\_\_. “Présentation (Afghanistan)”, *Les Temps modernes*, n° 408-409, jul.-ago. 1980.
- \_\_\_\_. “La normalisation en sous-traitance”, *Les Temps modernes*, n° 426, jan. 1982.
- \_\_\_\_. “La gauche schizophrène et la Pologne”, *Les Temps modernes*, n° 426, jan. 1982.
- \_\_\_\_. “Présentation, L’immigration maghrébie en France: les faits et les mythes”, *Les Temps modernes*, n° 452-453-454, mar.-abr.-mai. 1984.
- \_\_\_\_. “Vingt ans après”, *Les Temps modernes*, n° 464, mar. 1985.
- \_\_\_\_. “Pour Salman Rushdie”, *Les Temps modernes*, n° 513, abr. 1989.
- \_\_\_\_. “Pour Salman Rushdie (suite)”, *Les Temps modernes*, n° 514-515, mai-jun. 1989.
- \_\_\_\_. “Solitude de Salman Rushdie: nous ne pouvons lui offrir que notre impuissante solidarité”, *Les Temps modernes*, n° 561, abr. 1993.
- \_\_\_\_. “L’invention de la nationalité ethnique”, *Les Temps modernes*, n° 565-566, ago-set. 1993.
- \_\_\_\_. “Rwanda-Burundi (1994 - 1995): Les politiques de la haine”, *Les Temps modernes*, n° 583, jul.-ago. 1995.
- \_\_\_\_. “Brésil 2013: L’année qui ne s’achève pas”, *Les Temps modernes*, n° 678, abr.-mai.-jun. 2014.
- \_\_\_\_. “Le génocide des Tutsi, 1994-2014: Quelle histoire? Quelle mémoire?”, *Les Temps modernes*, n° 680-681 out.-nov.-dez. 2014.



\_\_\_\_. “Avant-propos. Dieu, l’Islam, l’État”, *Les Temps modernes*, n° 683, abr.-mai.-jun. 2015.

GOLDMANN, Lucien. *Structures Mentales et Création Culturelle*. Paris: Anthropos, 1970,

JEANPIERRE, Laurent; MANIGLIER, Patrice. “Avant-propos. Soulèvements arabes”, *Les Temps modernes*, n° 664, mai.-jul. 2011.

KHALFA, Jean. “Avant-propos. Pour Frantz Fanon”, *Les Temps modernes*, n° 635-636, nov.-dez.-jan. 2005-2006.

LANZMANN, Claude. “Aux lecteurs”, *Les Temps modernes*, n° 580, jan.-fev. 1995.

\_\_\_\_. “La guerre a eu lieu”, *Les Temps modernes*, n° 604, mai.-jun.-jul. 1999.

\_\_\_\_. “Avant-propos. La philosophie française a-t-elle l’esprit de système?”, *Les Temps modernes*, n° 682, jan.-fev.-mars 2015.

LÖWY, Michael & NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou a Dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MANIGLIER, Patrice. “Avant-propos. De quoi Nuit Debout est-il le signe?”, *Les Temps modernes*, n° 691, nov.-dez. 2016.

SARTRE, Jean-Paul. “Présentation”, *Les Temps modernes*, n° 1, out. 1945.

\_\_\_\_. “Le colonialisme est un système”, *Les Temps modernes*, n° 123, mar.-abr. 1956.

SIMONT, Juliette. “Barrages – Spécial Guadeloupe-Martinique. Jan.-mar. 2009: La revolte méprisée”, *Les Temps modernes*, n° 662-663, jan.-fev.-mar.-abr. 2011.

\_\_\_\_. “Sur Les Temps Modernes et les années 68”, *Les Temps modernes*, n° 684-685, jul.-out. 2015.



*Psicologia*



# Um olhar sartriano a respeito da extimidade virtual

---

Carolina Mendes Campos<sup>1</sup>

Este trabalho faz parte de uma investigação mais ampla que teve como objetivo estudar as possíveis repercussões da extimidade virtual na vivência das relações íntimas de nossos dias<sup>2</sup>. A noção de extimidade virtual, também utilizada por estudiosos como Sibilia<sup>3</sup>, Tisseron<sup>4</sup> e Bauman<sup>5</sup>, foi escolhida para designar uma nova perspectiva da intimidade observada no espaço da internet. Durante muito tempo, a história da intimidade manteve um forte vínculo com a ideia de vida privada. No entanto, é notória a transformação da intimidade hoje, justamente, no que concerne à sua ligação com o espaço virtual, já que as informações compartilhadas alcançam uma visibilidade nunca antes imaginada. Jean-Paul Sartre foi tomado como interlocutor privilegiado para abordar o tema da relação com o outro. Pretendemos, aqui, apresentar este ponto de nossa reflexão, com o intuito de demonstrar como que a visada sartriana é capaz de produzir uma leitura profunda e reveladora a respeito do jogo da extimidade virtual na internet.

---

<sup>1</sup> Doutora em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

<sup>2</sup> MENDES-CAMPOS, Carolina. *Extimidade virtual na conjugalidade*: um estudo sartriano sobre a nova perspectiva da intimidade. Tese de Doutorado em Psicologia (Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2015.

<sup>3</sup> SIBILIA, Paula. *O show do Eu*: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

<sup>4</sup> TISSERON, Serge. *Virtual, mon amour* – penser, aimer, souffrir à l'ère des nouvelles technologies. Paris: Albin Michel, 2008.

<sup>5</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Isto não é um diário*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

## Outro, olhar e conflito: o ponto de partida

Perdigão<sup>6</sup> ressalta o tom inovador com o qual Sartre aborda a questão do outro. Para o autor, a tradição filosófica deixou, por um longo período, essa questão em uma estranha posição de abandono, se restringindo a abordá-la, na maioria das vezes, apenas pelo ângulo do conhecimento que tenho do outro. Assim, o que faz com que Sartre<sup>7</sup> doe novos contornos ao tema é, justamente, o fato de compreender que a nossa conexão fundamental com o outro não se trata de uma relação de conhecimento, nossa conexão é existencial. Nós não constituímos o outro, nós o “vivemos” em nossa experiência cotidiana. Além disso, outra originalidade de sua análise reside no deslocamento da tônica, não mais apenas no modo como o outro nos aparece, mas sim, para o modo como somos vistos por ele.

Sartre<sup>8</sup> afirma que “o outro é, por princípio, aquele que me olha”, o que significa uma metamorfose radical. Quando o outro nos olha tomamos consciência de que somos vistos, de que temos um corpo, de que somos vulneráveis e de que ocupamos um lugar no mundo. Em resumo, ser-visto remete à condição de ser posicionado pelo outro através da objetividade. Entretanto, para entendermos a radicalidade dessa metamorfose produzida pelo olhar do outro, precisamos dar um passo atrás e retomar o modo como Sartre compreende o existir humano.

Sartre considera que a condição humana se anuncia como liberdade. Ser liberdade, porém, não significa poder fazer o que se quer. A liberdade sartriana em nada se assemelha à vontade, posto que por liberdade se compreende o caráter ontológico de

---

<sup>6</sup>PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

<sup>7</sup>SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2001.

<sup>8</sup>*Ibidem*, p. 332.

indeterminação e incompletude que marcam a condição humana. Dessa forma, dizer que o homem sartriano é livre é dizer que ele está sempre por se fazer. Tal condição de liberdade é, então, apreendida a partir da angústia, a angústia de reconhecer que o homem não encontra nem nele e nem fora dele nenhuma garantia ou sentido para sua injustificável existência. Por esse motivo, Sartre<sup>9</sup> descreve a existência como uma “paixão inútil”, na qual o homem se esforça em vão na tentativa de alcançar algo que lhe garanta um alívio diante da vertigem angustiante que é existir enquanto liberdade. A existência humana é, portanto, perpétuo projeto de recuperação de si, perpétua busca por fundamento, busca esta, fadada ao fracasso, pois não há nada que faça cessar essa condição de indeterminação.

Frente a este desamparo, diz Sartre<sup>10</sup>, encontramos no outro uma oportunidade de recuperar um sentido, uma vez que o outro nos fornece um “lado de fora”, um posicionamento objetivo, resultante do modo como aparecemos refletido em seu olhar. Essa objetividade dada pelo “lado de fora” abraça nossa liberdade e oferece uma forma fixa para nossa frouxa e movediça existência. A objetividade fixada pelo outro aparece como um ângulo nosso que jamais poderíamos atingir sozinhos, já que, para tal, necessitamos viver o fenômeno do ser-visto.

Assim sendo, ser-visto é passar por uma metamorfose radical que transforma a vivência de ambos os lados. Da parte do outro desaparecem seus olhos. Não são bonitos ou feios, como salienta Sartre<sup>11</sup>, são apenas suporte para o olhar. De outra parte, aquele que é visto vive uma experiência ambígua que altera profundamente a relação consigo mesmo. Como bem coloca Alves<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibidem.*

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> ALVES, Pedro. “Subjectividade e intersubjectividade: Sartre perante Hegel e Husserl”. REIMÃO, C. (Org.). *Jean-Paul Sartre: uma cultura da alteridade*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005, p.109-110.

o olhar do outro me solicita passivamente enquanto visto: “acolher o olhar de outrem não é olhá-lo é dar-se a ver. O olhar de outrem é, por natureza, algo que me invade e me penetra, me expõe e devolve numa relação modificada comigo mesmo”.

Dar-se a ver é contar com uma objetividade emprestada pelo olhar do outro, na qual a pessoa é capaz de se reconhecer, ao mesmo tempo em que vive a estranheza de assumir um ser que não conhece. Sartre<sup>13</sup> com sua destreza em criar fortes expressões encarnadas, fornece diversas descrições desta vivência proporcionada pelo olhar, tais como: ser sem ser este estranho que se é, reconhecer-se em um ser que só pode ser vivido a distância, viver como um esboço fantasma que o outro me faz ser, carregar um fardo sem sentir seu peso, sem jamais poder virar o rosto para conhecê-lo. Todas essas descrições endossam a tese inicial de que a relação com o outro não pode ser tomada a partir do plano do conhecimento. Trata-se, em uma linguagem sartriana, de uma experiência pré-reflexiva, isto é, anterior à reflexão e ao conhecimento. Por isso, resume Sartre<sup>14</sup>: “não cesso de me assumir às cegas, já que *não conheço* o que assumo: simplesmente o sou”.

Justamente por não se tratar de uma relação de conhecimento, essa experiência é demonstrada através do fenômeno da vergonha. Ninguém sente vergonha estando sozinho, diz Sartre<sup>15</sup>, este sentimento implica em estar diante de alguém. Além disso, reconhecer a vergonha não é o mesmo que pensar sobre ela. A vergonha é vivida, sofrida diante do outro. Em um clássico exemplo de *O Ser e o Nada* é narrada à condição de alguém que por ciúme ou curiosidade se abaixou diante de uma porta fechada para espiar pelo buraco da fechadura. Naquele momento em que espia esse alguém não é nada mais do que pura consciência das coisas, absorvido pela cena-a-ser-vista por detrás da porta

---

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.341.

<sup>15</sup> *Ibidem*.



fechada. Mas eis que este alguém escuta passos no corredor: “alguém me olha”<sup>16</sup>. Neste momento em que é flagrado, tudo muda de figura. A escorregadia consciência antes absorvida pela cena atrás da porta fechada é, então, tomada pela vergonha. A vergonha lhe revela o olhar do outro e, mais ainda, lhe revela a si próprio através do objeto vulgar que o olhar lhe faz ser.

Além disso, Sartre<sup>17</sup> destaca a dimensão ontológica desta circunstância ôntica, ao afirmar que a vergonha é o sentimento da queda, do pecado original: “eu tenho um lado de fora, meu pecado original é a existência do outro”. Trata-se de uma referência ao mito bíblico do livro Gênesis, no qual Adão e Eva, após a queda, sentem, através do peso do olhar divino, vergonha por estarem nus. Na versão sartriana da queda, a vergonha aponta para o sentido originário: uma vez lançados no mundo, somos flagrados pelo olhar do outro em nossa nudez existencial, ou seja, em nossa desconfortável indeterminação, que é a marca da liberdade. Como explica Barata<sup>18</sup>, na vergonha, o homem se descobre descoberto, se vê exposto na exterioridade que o olhar lhe impõe, votado a uma nudez que de modo algum será capaz de recobrir.

Mesmo diante desta sensação de ameaça, deste mal-estar derivado da experiência do olhar, Sartre considera que ele exerce um magnetismo sobre nós, apesar de ser um magnetismo paradoxal. Somos fascinados por essa apreensão sólida e acabada que o outro nos faz ser, por essa densidade que o olhar nos fornece. O outro nos olha, nos atinge pela objetividade, e esse ângulo objetivo que ele apreende é inalcançável para o homem que existe como liberdade indeterminada. É por este motivo que podemos falar de um magnetismo paradoxal, já que, por um lado, o olhar do outro nos fornece uma faceta, plena e acabada, que gostaríamos de

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p.338.

<sup>18</sup> BARATA, André. “O outro e a relação. O contributo das fenomenologias da intersubjectividade”. *Revista Phainomenon*, Lisboa, n.º 16/17, p. 295-313, 2008.

possuir, mas, por outro, na medida em que ele nos objetiva e nos define, nos tornamos escravos limitados em nossa liberdade por essa outra liberdade que nos vê de fora.

É a partir deste ângulo paradoxal do olhar que entendemos a famosa tese sartriana de que toda relação é conflito, uma vez que exprime a disputa entre liberdades pelo lugar da objetivação. O conflito como condição originária existe independentemente do quê o olhar do outro destaca. Seja bom ou ruim, o conflito ronda a relação com o outro não por uma questão qualitativa e ôntica. Fundamentalmente, o conflito deriva da condição de liberdade e a objetividade doada pelo olhar do outro aparece como uma grande aposta de recuperação daquilo que falta à existência humana. Segundo Sartre, todas as apostas e tentativas do homem de recuperar o que lhe falta são fadadas ao fracasso. O conflito é o sentido originário da intersubjetividade, pois não se alcança jamais aquilo que se busca através das relações, ou seja, o sentido para a injustificável liberdade é sempre inatingível.

Pautados nesta tese sartriana de que toda relação é conflito, posto que não alcançamos jamais através do outro aquilo que almejamos, discutimos, na sequência, os desdobramentos deste sentido originário em uma manifestação concreta. Apresentaremos nossa leitura a respeito da crise especular que a extimidade virtual põe em cena a partir do grande olhar, sempre *on-line*, que é a tela do computador.

### **Extimidade virtual: entre o ver e o ser-visto**

Se durante muito tempo a intimidade teve sua história vinculada à ideia de vida privada, hoje, com as vitrines exteriores da internet, que viraram palco de exibição da vida, vemos surgir uma nova relação. Uma intimidade que, ao invés de ser guardada, é vazada para o lado de fora. Uma intimidade que quer ser vista, curtida, compartilhada e comentada. Por este motivo, decidimos chamar este novo fenômeno de extimidade virtual, a fim de

ressaltarmos a marca inovadora que caracteriza esse fenômeno de nosso tempo. A visibilidade parece ser uma das facetas mais peculiares da extimidade virtual. Quem posta um conteúdo na internet, ainda mais um conteúdo de sua própria vida, deseja ser visto. As redes sociais, em especial, o Facebook, se tornaram um palco de exposição, no qual diversas informações são compartilhadas com muitas e muitas pessoas ao mesmo tempo, alcançando uma visibilidade nunca antes imaginada. Por consideramos a questão do olhar como central nessa temática, buscamos iluminar a presente discussão através das noções sartrianas mencionadas anteriormente.

Primeiramente, voltamos às páginas de *O Ser e o Nada* para lembrar que o fenômeno do olhar prescinde dos olhos, isto é, não necessitamos dos olhos do outro materialmente presente sobre nós para que o jogo intersubjetivo entre em cena. Quando somos vistos, deixamos de ver os olhos, já não podemos dizer se são belos ou feios. Os olhos são apenas suporte para o olhar: “minha apreensão de um olhar endereçado a mim aparece sobre um fundo de destruição dos olhos que ‘me olham’: se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos”<sup>19</sup>. Tal situação vivida e sofrida através do olhar é expressa na carta que Daniel escreve para o amigo Mathieu, no romance *Sursis*.

Certamente, já tiveste no metrô, no saguão de um teatro, num vagão, a impressão repentina e insuportável de ser espiado por trás. Tu te voltas mas o curioso já mergulhou o nariz num livro; tu não consegues saber quem te observava [...] Pois bem, eis o que senti pela primeira vez, a 26 de setembro, às três da tarde, no parque do hotel. Não havia ninguém, entendes, Mathieu, ninguém. Mas o olhar estava lá [...] Desde então nunca deixei de estar diante de uma testemunha. Diante de uma testemunha, mesmo no meu quarto fechado. Imagina a noite mais escura. É a noite que te olha.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 333.

<sup>20</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Sursis*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 397.

Se a experiência do olhar não carece da presença material do outro, existem várias circunstâncias nas quais ela pode ser vivida e as redes sociais da internet são, sem dúvida, um palco contemporâneo para isso. Pensando no Facebook, em seus meandros e dispositivos, podemos perceber toda a força do olhar. Esta rede social não utiliza *webcam* e, desta forma, as relações são mediadas pela tela e pelos teclados, sem que os olhos estejam efetivamente presentes. Mas, mesmo assim, vivemos a experiência, uma vez que a tela ligada à rede é sempre um grande olhar. Um olhar que olha mesmo quando ninguém está *on-line*. Um olhar que olha mesmo quando estamos conectados na solidão de um quarto escuro.

A enfática afirmação de Daniel, que põe em paralelo o olhar e a ideia de uma constante testemunha, retrata de modo bastante acertado o que, a nosso ver, constitui um aspecto fundamental da extimidade virtual no fenômeno das redes sociais: uma vez *on-line*, nunca mais deixamos de estar diante de uma testemunha. Essa febre contemporânea que se espalha por todos os cantos do mundo e parece não fazer distinção de idade, fornece aos internautas semelhante sensação: plugados na rede social, estamos 24 horas diante de uma testemunha. Essa circunstância atual faz ecoar uma das famosas frases sartrianas<sup>21</sup>: “perpetuamente onde quer que esteja, olha-se para mim”. Transformando essa descrição ontológica em uma realidade ôntica, de fato, parece ser isso o que acontece hoje e, mais ainda, parece ser isso o que buscamos ao mantermo-nos conectados a muitos e muitos olhares virtuais.

Mas, se a experiência do olhar é descrita em *O Ser e o Nada* como ameaça e mal-estar, como compreender, à luz de Sartre, o estrondoso sucesso das redes sociais? Como podemos desejar através da extimidade virtual uma experiência ainda mais intensa e alargada do olhar?

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 361.

Inicialmente, consideramos que devido à característica híbrida do virtual, podemos estar 24 horas diante do olhar e, ao mesmo tempo, podemos contar com uma espécie de lugar neutro, uma distância segura que nos protege deste mesmo olhar. Na época em que o *Orkut* dominava a preferência dos brasileiros, uma das grandes polêmicas do *site* girava em torno do fato de que o usuário era informado a respeito dos acessos em seu perfil. Assim, não era possível bisbilhotar a vida alheia sem ser descoberto. O Facebook atualizou essa demanda dos internautas. Lá é possível entrar e sair de qualquer página, em qualquer perfil, sem que o outro saiba que está sendo visto, ou seja, é possível espiar sem deixar rastros ou vestígios.

Uma rede social como o Facebook, por exemplo, propicia um desfrutar do outro em sua objetividade. Podemos somente olhar, vasculhar sua vida, suas conversas, suas fotos, seu dia-a-dia, sem que o outro saiba quem está vendo e quando está vendo. Esta é para Sartre uma almejada condição existencial: ver sem sermos vistos. Uma espécie de invisibilidade, que nos preserva da avassaladora condição do olhar e que nos permite espiar o outro de forma protegida. Existem várias referências na literatura sartriana a este respeito. Por exemplo, Eve, a protagonista do conto *O Quarto*<sup>22</sup>, diante da agonia suscitada pela relação com o marido, confessa: “desejaria ser invisível e continuar aqui, vê-lo, sem que ele me visse”.

O desejo de ser invisível e de ver sem ser visto se relaciona, segundo Idt<sup>23</sup>, com o clássico exemplo, já citado, de alguém que olha por um buraco de fechadura. No momento em que espia, esse alguém não é nada mais do que pura consciência das coisas. Absorvido pela cena a ser vista por detrás da porta fechada, o observador faz o que tem que fazer, ou seja, ele adere ao ato, como

---

<sup>22</sup> SARTRE, Jean-Paul. “O Quarto”. *O Muro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 55

<sup>23</sup> IDT, Geneviève. *Le Mur de Jean-Paul Sartre: techniques et contexte d’une provocation*. Paris: Larousse, 1972.

diz Sartre<sup>24</sup> ele é seu ato: “pura maneira de perder-me no mundo e ser absorvido pelas coisas”.

Pensamos na tela ligada à rede como uma versão contemporânea do buraco da fechadura, posto que lá podemos, também, ver sem sermos vistos. Espreitamos através de um buraco, mas um buraco virtual que é a tela do computador. Se antes abaixávamos o corpo para espiar por detrás da porta fechada, agora, basta abaixarmos a cabeça e espreitar pelo buraco virtual que carregamos, em geral, na palma das mãos.

Pretendemos, assim, alcançar a almejada invisibilidade, sem a ameaça do olhar e sem a tensão de sermos flagrados. Pensando no Facebook como uma grande praça pública, podemos imaginar o fascínio que é caminhar por uma praça em meio aos outros, escutando suas histórias, suas conversas, percebendo suas reações sem que eles saibam que estamos ali. Se a tela proporciona a almejada condição existencial de ver sem ser visto, compreendemos, a partir daí, um dos atrativos que fazem com que muitas pessoas, de diversas idades, gastem horas e horas bisbilhotando um monte de informações comuns, extimidades de inúmeros íntimos ou estranhos íntimos.

Contudo, o atrativo da rede não se resume em bisbilhotar o outro, mas, igualmente, em mostrar a si mesmo. Voltando ao Facebook, o próprio *site* estimula a exposição de si através do que denomina de “Linha do Tempo”, espaço em que as pessoas são convidadas a compartilhar seu estilo, seus gostos, sua vida. Existe ali um momento de construção de si, no qual o usuário escolhe o que vai expor e como quer aparecer diante dos outros. Criamos um perfil, colocamos uma foto, uma frase, brincamos de esculpir nossa própria estátua e nos contemplamos como se fôssemos outro. Brincamos de desenhar um “lado de fora” como se fosse possível nos ver na objetividade, tal como o outro nos vê.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 334.

Pensando sartrianamente, nosso perfil na rede social pode ser entendido como uma tentativa de responder ao indizível “quem sou eu?”. Sendo o homem liberdade não há resposta que faça cessar essa indagação existencial. Entretanto, frente à angústia de liberdade, diz Sartre<sup>25</sup>, criamos condutas de fuga, tentativas de doar uma forma fechada e opaca que alivie e resolva a incomoda indeterminação, tentativas estas, denominadas de má-fé.

Podemos dizer, então, que criar um perfil na rede é uma forma de agir de má-fé, ou seja, é construir uma ficção tranquilizadora de si, uma espécie de forma pronta e acabada, de onde o homem tenta extrair um “eu sou”. Cabe salientar que agir de má-fé não remete a demonstrar algo certo ou errado, bom ou ruim. Apesar dessa designação sartriana suscitar uma ideia de um juízo moral, a má-fé é um recurso existencial derivado da condição faltosa da realidade humana. A má-fé implica em uma mentira de completude que o homem insiste em dizer para si mesmo.

Assim sendo, este “eu sou” esculpido, editado, retocado é lançado no espelho da tela e nela o homem pode se contemplar a distância, buscando ser um outro para si. Porém, segundo Sartre, todo esforço de coincidir consigo é sempre em vão. Quando o homem se contempla na tela, acontece o mesmo que no espelho, ele apenas apreende uma imagem de si que pode ser descrita. A objetividade vivida, essa que efetivamente nos “ensina” algo sobre nós, somente pode ser alcançada através do espelho do olhar outro.

A estátua esculpida com as manobras de edição do virtual ganha, então, veracidade, quando é vista pelo outro, por milhões de outros interconectados que afirmam essa vaga verdade que construímos e lhes emprestamos de nós. Assim, a febre de exposição que ferve nas redes sociais tem um sentido necessário frente à nossa frágil e desamparada dinâmica de ser. Postar a extimidade no Facebook, por exemplo, é uma maneira pela qual buscamos aplacar a inconsistência que somos para nós mesmos.

---

<sup>25</sup> *Ibidem.*

O diferenciado tempo e espaço do virtual com seus bloqueios, com suas manobras de edição e com a tão reconfortante tecla de deletar parecem despertar em nós a crença de que estamos mais próximos do almejado projeto de ser Deus, descrito por Sartre<sup>26</sup>. Ser Deus é o desejo fundamental do homem, na medida em que Deus é sinônimo de perfeito, isto é, trata-se do todo feito. Sartre pretende marcar com isso a busca do homem rumo à almejada síntese entre a liberdade e a completude. Essa síntese seria, no contexto da ontologia, a expressão da forma perfeita. Em outras palavras, a liberdade inacabada, designada de para-si, inveja a solidez e a completude das coisas, denominadas de em-si. Assim, a síntese perfeita é ser em-si-para-si, conjugar, ao mesmo tempo, a abertura da liberdade e a solidez das coisas, o que Barata<sup>27</sup> resume como sendo desejar o melhor dos dois mundos.

Uma rica descrição da crise entre a condição humana e a previsibilidade das coisas é dada por Camus<sup>28</sup>, nos seguintes termos: “se eu fosse uma árvore entre as árvores [...] a vida teria um sentido ou, antes, o problema não teria sentido porque eu faria parte desse mundo”.

Portanto, o que está em questão é a angústia de liberdade vivida no contraste entre o pertencimento das coisas ao mundo e a constante sensação de estranhamento que acompanha a condição humana. Frente a isto, diz Sartre<sup>29</sup>, o homem se esforça por criar estratégias de salvação através desta propensão ontológica rumo à Deus. Mas, ao mesmo tempo, o projeto de ser Deus é fadado a sempre fracassar, visto que existir na e pela liberdade é manter perpetuamente em aberto a questão que se é para si mesmo. Se a liberdade conseguisse finalmente atingir a síntese perfeita entre o em-si e o para-si, já não seria mais liberdade, já não seria mais

---

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

<sup>28</sup> CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 64.

<sup>29</sup> *Ibidem.*



concernente à condição humana. A essa condição está dada a condenação de se buscar sem jamais se alcançar. Por este motivo, é que em *O Ser e o Nada* todas as tentativas, todas as aventuras do para-si rumo à síntese desejada fracassam. Via má-fé, via assimilação do outro, via objetivação do outro, não se escapa a condenação da liberdade, o resultado de todas essas investidas é o fracasso. Sartre<sup>30</sup> termina o último capítulo de sua obra magna afirmando que o homem é uma paixão inútil, pois seu desejo mais fundamental é irrealizável. O fracasso ontológico é, assim, a marca da existência humana.

Transpondo essas noções para a presente discussão, percebemos novamente a dimensão do fracasso: na extimidade virtual, apesar da aparente sensação de proteção, recaímos igualmente no desamparo. Não se escapa ao conflito. Em uma perspectiva sartriana, quando estamos em relação, estamos em jogo: não há garantias, nem certezas, não há nada em que possamos nos agarrar. Dessa forma, na extimidade virtual, mesmo que possamos contar com um tempo diferenciado, que nos permite editar e com um espaço híbrido, que nos permite ver sem sermos vistos, ainda assim, estamos em jogo. Estamos diante do outro que nos olha e, fatalmente, mesmo tentando nos buscar através dele, mais uma vez, recairemos no fracasso.

Em resumo, consideramos a tentativa de construção segura na extimidade virtual como mais uma variação concreta do conflito intersubjetivo. A extimidade virtual é, a nosso ver, a versão contemporânea do fracasso ontológico, ou seja, o que se busca através dela é a mesma coisa que se procura incessantemente em todas as outras relações, mas, invariavelmente, encontramos em todas elas um perpétuo eco de fracasso.

Diante do acento que Sartre dá à intersubjetividade como estrutura ontológica constitutiva de nosso modo de ser, encontramos bases para compreender o imenso sucesso que as

---

<sup>30</sup> *Ibidem.*

redes sociais da internet têm atualmente. Seguindo a intuição de que precisamos ser-vistos para nos sentir existindo, então, entendemos que as redes sociais abrem, precisamente, a constante possibilidade de nos sentirmos vistos. Aproveitamos uma forte frase de Sartre<sup>31</sup> sobre o olhar, para falar da internet: “lançado na arena debaixo de milhões de olhares e escapando-me a mim mesmo milhões de vezes”; Essa parece ser a nova perspectiva da intimidade na contemporaneidade, a extimidade virtual, que cada vez mais nos captura através da explosão de milhões e milhões de olhares *on-line*, aos quais nos ligamos ao mesmo tempo.

### Referências bibliográficas

- ALVES, Pedro. “Subjectividade e intersubjectividade: Sartre perante Hegel e Husserl”. REIMÃO, C. (Org.). *Jean-Paul Sartre: uma cultura da alteridade*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005, p.109-110.
- BARATA, André. “O outro e a relação. O contributo das fenomenologias da intersubjectividade”. *Revista Phainomenon*, Lisboa, n.º 16/17, p. 295-313, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Isto não é um diário*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 64.
- IDT, Genevieve. *Le Mur de Jean-Paul Sartre: techniques et contexte d’une provocation*. Paris: Larousse, 1972.
- MENDES-CAMPOS, Carolina. *Extimidade virtual na conjugalidade: um estudo sartriano sobre a nova perspectiva da intimidade*. Tese de Doutorado em Psicologia (Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro, 2015.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 360.

SARTRE, Jean-Paul. “O Quarto”. *O Muro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 55

\_\_\_\_\_. *O Ser e o Nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdígão. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sursis*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005, p. 397.

SIBILIA, Paula. *O show do Eu*: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

TISSERON, Serge. *Virtual, mon amour* – penser, aimer, souffrir à l’ère des nouvelles technologies. Paris: Albin Michel, 2008.



# A pós-modernidade e a produção da subjetividade: reflexões sartrianas

---

*Daniela Ribeiro Schneider<sup>1</sup>*

## A Realidade Contemporânea: uma introdução

*“Antes mundo era pequeno... porque terra era grande  
Hoje mundo é muito grande... porque terra é pequena  
Do tamanho da antena parabólicamará  
É, volta do mundo, camará... é, mundo dá volta, camará  
Antes longe era distante... perto só quando dava  
Quando muito ali defronte... e o horizonte acabava  
É, volta do mundo, camará... é, mundo dá volta, camará  
De jangada leva uma eternidade  
De saveiro leva uma encarnação  
De avião o tempo de uma saudade  
Pela onda luminosa... leva o tempo de um raio  
É, volta do mundo, camará... é, mundo dá volta, camará (...)”  
(Parabólicamará – Gilberto Gil, 1992)*

Conforme nos mostra a música de Gil, o mundo é cada vez maior e a terra cada vez menor. A nossa possibilidade de conhecer é imensa, sendo que o homem cada vez domina mais mistérios antes insondáveis, descobre novos fenômenos e novas tecnologias. Constrói túneis por debaixo do mar, produz “clones” a partir das células de um ser vivo, acelera assustadoramente a capacidade de comunicação intraplanetária, entre outras infindáveis conquistas. Podemos, por exemplo, ter acesso, instantaneamente, a fatos acontecidos, no mesmo momento, do outro lado do globo; tornamo-nos amigos virtuais de pessoas que nem conhecemos pessoalmente, nem o local onde vivem, nem mesmo sabemos falar

---

<sup>1</sup> Professora do Depto de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Psicóloga, Mestre em Educação (UFSC), Doutora em Psicologia Clínica (PUC/SP). Pós-doutora pela Universidad de Valencia.

sua língua de origem; comemos em praticamente qualquer ponto do planeta o mesmo sanduíche, com o mesmo sabor, independentemente da culinária local. Em síntese, modificamos radicalmente a nossa relação com o tempo e o espaço, distanciando-nos dos padrões previstos pela modernidade.

A outra face da moeda dessas mudanças mostra-nos seu lado cruel, quando assistimos, pasmos, o acirramento das desigualdades sociais, que alcançam níveis extremamente profundos. Trata-se de um cenário no qual um grande contingente de pessoas, em escala global, fica excluído de qualquer perspectiva de vida, seja do ponto de vista material, seja do da expectativa subjetiva.

O início do novo milênio tem deixado profundos abismos no modo de ser da humanidade. Não que agora, de um só golpe, um precipício tenha se formado nas relações sociais e pessoais, mas sim que um processo, há muito em curso, mostra, em sua fase contemporânea o que, em termos dialéticos, poderíamos chamar de mudanças de qualidade, deixando a humanidade perplexa com a sua condição. Essas transformações alcançam não somente as esferas econômica, política e social, mas também as da cultura e do conhecimento, abrangendo questões ontológicas, epistemológicas, antropológicas e psicológicas.

Não trataremos de fazer aqui uma crítica à “era da técnica”, como o faria Heidegger<sup>2</sup>. Para Sartre trata-se, na verdade, de resolver as condições de possibilidade da produção do conhecimento e do fazer científicos, sem apelos a mitos, como antes acabaram fazendo, o positivismo, o racionalismo e até mesmo, em algum sentido, a própria fenomenologia, atrelados ao “mito da razão” e ao “recurso ao infinito”. Com isso, ganha-se condições de discutir o que o homem está fazendo como sujeito do seu próprio devir.

---

<sup>2</sup> HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. *Ensaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

Para tanto, realizaremos uma contextualização do que são essas transformações contemporâneas, descrevendo a passagem da modernidade para a pós-modernidade, buscando compreender seu sentido histórico e suas implicações para o futuro, na medida em que, como chama atenção Furtado<sup>3</sup>:

Os ajustamentos que neste fim de século (XX) se manifestam nas relações internacionais requerem para sua compreensão uma visão global, apoiada não apenas na análise econômica, mas também na imaginação prospectiva que nos habilita a pensar no futuro como História. Sem essa visão global, não captaremos sequer o sentido dos acontecimentos que nos concernem diretamente, e estaremos incapacitados para agir eficazmente como sujeitos históricos.

A seguir, faremos uma reflexão acerca da posição de Jean-Paul Sartre (1905-1980), filósofo francês, existencialista, no que se refere ao projeto da modernidade e, a partir de suas críticas em termos ontológico, epistemológico e antropológico, refletiremos acerca da condição pós-moderna, considerada por muitos não como uma ruptura com a modernidade, como ela tem pretensões de ser, mas sim como sendo a exacerbação desta condição histórica e, portanto, como seu modo mais avançado<sup>4</sup>.

## O Processo de Globalização

O final do século XX foi marcado por transformações profundas nos processos de trabalho e de produção de mercadorias, nos mercados financeiros, nos hábitos de consumo, nos poderes e práticas do Estado, nas configurações geopolíticas do mundo. Esse fenômeno contemporâneo, denominado de “globalização”, com seu correlato ideológico, o “neoliberalismo”,

---

<sup>3</sup> FURTADO, Celso. *O Capitalismo Global*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p.35.

<sup>4</sup> HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1998.

representam, na verdade, a continuidade de um processo de organização da sociedade iniciado na gênese do mundo moderno, comumente designado de “sistema capitalista”.

Nas últimas décadas este modo de produção capitalista vem alcançando um escopo propriamente global, ao transcender suas expressões nacionais, os sistemas e blocos articuladores de regiões e nações, ao começar a ganhar um perfil mais acentuadamente planetário, diluindo as demarcações dos Estados-nações, sejam estes dependentes ou dominantes<sup>5</sup>.

Nessa última etapa, uma outra esfera de modificações fundamental é a do sistema financeiro. Cria-se um sistema financeiro global, altamente integrado e coordenado pelas telecomunicações instantâneas. Tal formação representa o surgimento de "um único mercado mundial de dinheiro e de créditos", operando vinte quatro horas por dia. Esse sistema financeiro muda o equilíbrio de forças, tornando os sistemas bancário e financeiro mais autônomos, em comparação tanto com os sistemas corporativos, como também em relação aos Estados<sup>6</sup>.

Outro aspecto das modernas transformações do capital é o concernente à compressão do tempo-espço, decorrente das mudanças nas estruturas produtivas e no mercado financeiro, como acima descrevemos, o que vem acarretando mutações profundas no modo de ser contemporâneo. A busca da lucratividade rápida leva os donos do capital a estarem sempre ampliando o campo de possibilidades: são abertas novas linhas de produtos, “fabricando” novos desejos e necessidades. A realocação das indústrias para novos locais mais vantajosos modifica a divisão territorial do trabalho e reorganiza a geopolítica mundial, produzindo uma sensação de instabilidade e insegurança. A aceleração do tempo de giro do capital acentua a volatilidade e

---

<sup>5</sup> IANNI, Otavio. *A Sociedade Global*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993, pp. 36-9.

<sup>6</sup> HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*, *op. cit.*



efemeridade de modas, produtos, técnicas de produção, processos de trabalho, idéias e ideologias, valores e práticas estabelecidas”<sup>7</sup>.

Hoje em dia a ênfase na produção das mercadorias está nos valores da instantaneidade (alimentos que já vêm prontos e refeições “fast food”, por exemplo) e da descartabilidade (copos, pratos, guardanapos, etc.). Isso cria uma cultura do descartável, onde todas as experiências da vida são percebidas sob essa ótica.

Ela significa mais do que jogar fora bens produzidos (criando um monumental problema sobre o que fazer com o lixo); significa também ser capaz de atirar fora valores, estilos de vida, relacionamentos estáveis, apego a coisas, edifícios, lugares, pessoas e modos adquiridos de agir e ser. (...) Foram essas as formas imediatas e tangíveis pelas quais o “impulso acelerador da sociedade mais ampla” golpeou “a experiência cotidiana comum do indivíduo”<sup>8</sup>.

Dessa forma, o sentido da temporalidade se altera, a história não interessa para quem vive o “aqui e agora”, muito menos lhe interessa o futuro. A efemeridade das experiências faz com que não tenha mais sentido a noção de continuidade. A sensação de que “tudo que é sólido desmancha no ar”<sup>9</sup> nunca foi tão presente.

O desabrochar da sociedade global vai envolvendo uma gama de temas correlatos, como direitos humanos, proteção ambiental, dívida externa, narcotráfico, saúde, educação, meios de comunicação de massa, etc. Temas que sempre estiveram na órbita das nações acabam por se revelar como problemas internacionais, relativos à sociedade global.

Em suma, esta sociedade já é uma realidade e não apenas nos aspectos econômico, mas, também, no político, no cultural.

---

<sup>7</sup> *Ibidem.*

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>9</sup> BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1986.

Trata-se de uma totalidade histórica e social diversa, abrangente, complexa, contraditória, que altera os modos de ser, sentir, pensar e imaginar da humanidade. São esses aspectos que passaremos, agora, a discutir.

## **Modernidade e Pós-Modernidade**

O correlativo epistemológico, cultural, antropológico e psicológico do processo de globalização chama-se “pós-modernidade”. A partir da década de 1960 surgem diferentes movimentos que estabelecem críticas sociais, culturais, políticas, epistemológicas às configurações da organização da sociedade moderna. São os pós-modernos. Questionam, sobretudo, o “projeto de modernidade”. Entretanto, faz-se necessário compreender, primeiro, a natureza da modernização, para então entender os movimentos de reação a ela.

A modernidade nasce como expressão cultural da mudança no modo de produção da humanidade, quando se supera o modelo feudal e se constitui o sistema capitalista. É um longo processo de gestação de uma nova infraestrutura econômica, que gera uma superestrutura ideológica, social, cultural e política<sup>10</sup>. São as condições de modernização capitalista que formam o contexto material a partir do qual produtores e pensadores culturais modernos forjam suas sensibilidades, concepções e práticas. Portanto, vamos procurar descrever o projeto da modernidade, tendo clareza sobre sua origem material e econômica.

O projeto da modernidade foi consolidado no século XVIII, a partir do trabalho intelectual dos pensadores iluministas, que tinham como objetivo... “desenvolver a ciência objetiva, a moralidade, as leis universais e a arte autônoma”<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo : Boitempo, 2007.

<sup>11</sup> HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*, op. cit., p.23.

A modernidade trouxe no seu *zeitgeist* a exigência de cientificidade. A ciência gerou um processo de conhecimento nunca antes experimentado pela humanidade, o que lhe possibilitou uma mudança radical no sistema de relações econômicas, políticas e, sem dúvida, sociais, estabelecendo um outro patamar em termos de qualidade da vida humana, modificando o horizonte de possibilidades de ser da humanidade.

O pensamento moderno trouxe como questão central a problemática do conhecimento: suas possibilidades, sua relação com a objetividade, sua veracidade, etc. Fundado por Descartes, desenvolvido em diferentes direções, chegando até Kant, Hegel, Husserl e Heidegger, ele se caracteriza por ser racionalista, já que se sustenta na crença de que há uma “Razão” universal, transcendental, “a priori”, que tudo define e que se explicita ao homem através das leis que a ciência pretende desvelar.

O projeto da modernidade vai, aos poucos, caracterizando-se como positivista, etnocêntrico e racionalista, sustentado na crença do progresso linear, em verdades absolutas e no planejamento racional das questões sociais, propondo a padronização do conhecimento e da produção<sup>12</sup>.

No entanto, o século XX, com duas guerras mundiais, com seus campos de concentração, com a ameaça de aniquilação nuclear, soterrou o otimismo do projeto do Iluminismo. Tais experiências colocaram em questão a possibilidade de um projeto de humanidade realizável (pelo menos do modo rígido e determinista como concebido pelos modernos), levando à experiência do transitório e fugidio. As mudanças no mundo contemporâneo são constantes e rápidas, as contradições sociais fazem parte do cenário cotidiano, as desigualdades entre as classes são abismais, tornando a instabilidade a marca da modernidade<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*, op. cit.

<sup>13</sup> HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*, op. cit.

As questões econômicas, sociais e epistemológicas da modernidade geraram modos das pessoas verem, pensarem e experimentarem o mundo e viverem suas relações. Dessa forma, as questões antropológicas e psicológicas foram desdobramentos das experiências germinadas no seio desse sistema. O individualismo, a alienação, a rigidez, são características da cultura moderna. O sujeito guiado pelo “dever-ser”, a sociedade meritocrática, a crença no determinismo, seja ele interno (orgânico ou psíquico) ou externo (social), foram aspectos centrais da psicologia e sociologia do homem moderno.

O pós-modernismo surge na década de 1970 como desdobramento dos movimentos de contracultura dos anos 1960, entre outros. Pretendia revelar os impasses a que chegaram as sociedades modernas, fazendo uma crítica radical ao projeto da modernidade, principalmente quanto à postulação da necessidade das verdades científicas, à importância do planejamento racional da ordem social, à necessidade de uma ética social, à perspectiva de explicação da realidade através das metanarrativas (amplos esquemas interpretativos como os produzidos por Marx ou Freud).

Como superação do projeto criticado, concebe-se a vida contemporânea como descontínua e heterogênea; as relações como efêmeras, os conhecimentos como múltiplos e voláteis, os discursos e práticas como fragmentados. Propõe-se, ainda, o irracionalismo, o “laissez-faire”, a desconstrução, levando à perspectiva epistemológica do “vale tudo”<sup>14</sup>.

As verdades científicas e, portanto, a ciência, são vistas como espelhos da “rigidez” da modernidade, do autoritarismo cientificista, devendo ser abandonadas, em direção ao pluralismo e à cacofonia. A perspectiva é a da aceitação da coexistência, da multiplicidade de discursos, da convivência com o heterogêneo. Aliás, a heterogeneidade é a base legítima da epistemologia pós-moderna. Dito de outro modo, radicaliza-se o “recurso ao infinito”.

---

<sup>14</sup> *Ibidem.*

Os filósofos dos novos tempos postulam que “*não apenas aceitemos, mas até nos entreguemos às fragmentações e à cacofonia de vozes por meio das quais os dilemas do mundo moderno são compreendidos*”<sup>15</sup>. Dessa forma, as formações culturais e sociais contemporâneas se dão ao acaso e ao sabor do vento, sendo *démodé* procurar contextualizá-las histórica e/ou economicamente.

O racionalismo dá lugar ao irracionalismo, no sentido de que não há uma razão que determine a realidade, esta é caótica e toda tentativa de uma compreensão racional é uma considerada uma rigidez, um enquadramento e, portanto, autoritária. Não se deve tentar impor uma lógica à vida; tem-se que deixá-la seguir espontaneamente<sup>16</sup>. A ordem do dia é “desconstruir”, no sentido de romper com tudo que queira parecer unificado. O discurso é desconstrutivo quando “desmascara” a crença na verdade, no conhecimento, no poder, no ego, enquanto categorias totalizantes.

O centro de organização da vida contemporânea está dominado pela informação e pelo vídeo, tornando as imagens e os signos os mediadores fundamentais das relações sociais. A construção da imagem no mercado (“a propaganda é a alma do negócio”) e na política, é a sustentação do consumo e do voto: “Tudo teria se tornado signo, pastiche, simulacro da realidade. O impulso, o desejo, a espontaneidade, teriam passado a preponderar sobre a razão”<sup>17</sup> (Ibid.: 43). Desta forma, a estética passa a valer mais que a ética. Não interessa o que se faça, desde que se venda bem a imagem.

Segundo Bauman<sup>18</sup>, os tempos contemporâneos se tornaram líquidos porque, nada mais tem solidez, tudo muda muito rapidamente, nada é feito para durar. O mundo pós-

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p.112.

<sup>16</sup> VAITSMAN, J. *Flexíveis e Plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

<sup>17</sup> HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*, op. cit., p.43.

<sup>18</sup> BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

moderno ganha contornos de extrema liquidez, alterando a velocidade que as relações possuem, sendo que a facilidade em desconectar é um dos principais elementos dessas relações contemporâneas. Sendo assim, exacerba-se a vivência da solidão: terrorismo, homens-bomba, desemprego, são fenômenos típicos de uma era na qual, a exclusão e a desintegração da solidariedade expõem o homem aos seus temores mais graves.

O postulado da alteridade, que se pauta no reconhecimento e na aceitação das diferenças, no reconhecimento do outro enquanto outro, é aspecto central da visão pós-moderna. Acarreta uma postura importante no mundo contemporâneo que é a da abertura para diferentes vozes, antes pouco ouvidas: mulheres, negros, indígenas, minorias de toda a espécie. Por outro lado, pressupõe uma individualização dos sujeitos, onde cada um é cada um, pondo em cheque as noções “modernas” fundamentais para explicar o tecido social: os entrelaçamentos coletivos. No pós-modernismo seguimos no heterogêneo, na polifonia, na fragmentação<sup>19</sup>.

Tais pressupostos trazem consequências importantes para se compreender os processos de subjetivação hodiernos.

O fim do ego burguês significaria o fim da anomia do sujeito centrado, mas ao mesmo tempo eliminaria a necessidade de auto-realização; levaria ao fim da ansiedade, mas certamente também ao esvaecimento de qualquer outro tipo de sentimento, inclusive do afeto, pois não existiria mais um ego para sentir<sup>20</sup>.

A identidade moderna era construída em cima de definições racionais, aprioristicamente postas, que delineavam o projeto de ser de alguém (profissão, família, filiações políticas e ideológicas, perspectivas de vida). Buscava-se uma estabilidade. Já a identidade pós-moderna, como postulada, tornou-se um jogo de

---

<sup>19</sup> BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*, op. cit.

<sup>20</sup> HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*. op. cit., p.49.

escolhas plurais, podendo ocorrer diferentes identidades e mudar “ao sabor dos ventos”; o compromisso com os outros, com ideologias, com o mundo que nos cerca é ultrapassada. A nova ordem é “cada um por si”. O individualismo exacerbou-se, a marca é a instabilidade.

A identidade moderna era forjada na unificação temporal do passado com a utopia de um futuro. Já o novo modo de pensar, prega a volatilidade, a superficialidade e condena a busca das raízes e, portanto, da identidade em si e da história. Abandona-se, assim, todo o sentido de continuidade e de memória histórica. Outrossim, requer o imediatismo e espontaneísmo, negando o futuro ou devir. Dessa forma, desconsidera a temporalidade real e a psíquica e pretende fundar os indivíduos na instantaneização do devir<sup>21</sup>.

Segundo Rolnick<sup>22</sup>, pautada na Esquizoanálise de Deleuze e Guattari (um dos fundamentos epistemológicos da pós-modernidade), as subjetividades se encontram em crise, dilaceradas entre dois vetores: entre a identidade local ou global, entre a identidade geral ou a pulverização. Sua crítica afirma, que ainda que varie a disposição das peças do tabuleiro, este não varia: é sempre o mesmo tabuleiro de uma subjetividade que funciona sob o regime identitário e figurativo. A solução encontrada pela Esquizoanálise pretende sair do círculo vicioso. É o próprio tabuleiro do regime identitário o que está para ser posto em questão. Não em nome do fascínio niilista do caos, afirma, mas para viabilizar a produção de subjetividade heterogênea geradas nas miscigenações promovidas pelo nomadismo do desejo.

Sendo assim, a concepção de sujeito, nas teorias pós-modernas, sustenta-se na lógica da fragmentação e da instabilidade, o que segundo Jameson<sup>23</sup>, pode desembocar na noção das circunstâncias esquizofrenizantes contemporâneas. A

---

<sup>21</sup> JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

<sup>22</sup> ROLNICK, Sueli. *Gilles Deleuze. Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

<sup>23</sup> JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, op. cit.

alienação, na concepção marxista, pressupunha um sentido de eu coerente, que colocava a possibilidade de o sujeito alijar-se de si mesmo. Somente nesses termos podiam os sujeitos se dedicarem a projetos que se estendiam no tempo, ir em busca de um futuro significativamente melhor e nisso se frustrarem. A modernidade incentivava a busca de um futuro melhor, ainda que tido como uma “missão a cumprir”, o que podia acarretar na não concretização desse objetivo, levando os sujeitos ao sofrimento. Mas o pós-modernismo descarta o sentido do fluxo temporal e através da fragmentação e de todas as instabilidades impostas, acaba por induzir contextos esquizofrenizantes, que impedem as pessoas de representarem coerentemente sua trajetória, ou ainda, de conceberem estratégias para produzir algum futuro diferente. Somos, assim, lançados na revolta ou na loucura, afirma o referido autor.

Concebe-se, portanto, que o “sujeito”, como concebido no projeto de modernidade está morto. Não há mais sujeito do ponto de vista individual, conforme já vimos; e como desdobramento, não se postula mais a noção de sujeito coletivo. Portanto, a humanidade estaria solta na polifonia e fragmentação, não havendo mais aqueles que definem os rumos da sociedade, já que tudo é ao acaso, fruto das mestiçagens do desejo<sup>24</sup>.

Alguns autores distinguem diferentes movimentos intelectuais dentro deste grande “guarda-chuva pós-modernista”, entre eles o pós-estruturalismo, cujos representantes no campo filosófico são: Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Jean-François Lyotard, entre outros. Esses pensadores exploraram até às últimas consequências os conceitos e as análises estruturalistas, até chegar ao desconstrutivismo, ao

---

<sup>24</sup> *Ibidem.*



construcionismo e a outras proposituras dentro da lógica pós-moderna<sup>25</sup>.

Eis aí a perspectiva pós-moderna.

Autores como Jameson e Harvey questionam se o pós-modernismo representa, efetivamente, uma ruptura radical com o modernismo, como tem pretensão, ou se ele é, apenas, uma revolta no interior deste? Que espécie de condição histórica é ele? Até que ponto essa nova condição rompe ou corrobora com o sistema capitalista, ainda dominante?

Estes autores são categóricos nas suas respostas, de que “o pós-modernismo não é senão a lógica cultural do capitalismo avançado”<sup>26</sup>. Ele reflete as condições de modernização do capitalismo, não representando nenhuma mudança fundamental da sua condição social. Parece ser, na verdade, um tipo particular de crise do modernismo, crise que exprime um profundo ceticismo diante de toda possibilidade de um futuro diferente.

A retórica do pós-modernismo é perigosa, já que evita o enfrentamento das realidades da economia política e das circunstâncias do poder global. (...) Não é possível descartar a metateoria; os pós-modernistas apenas a empurram para o subterrâneo onde ela continua a funcionar como uma “efetividade agora inconsciente”<sup>27</sup>.

As mudanças ocorridas no sistema de produção, no mercado financeiro, no mercado de consumo e de moda, desdobrando-se na cultura, nas artes, no cotidiano e na sensibilidade contemporânea, são objetivas e inegáveis. O pós-modernismo é uma expressão dessas transformações. Mas é,

---

<sup>25</sup> CEZAR, Temístocles. “Estruturalismo e Pós-Estruturalismo na perspectiva do conhecimento histórico”. Obtido em <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/31489/000142288.pdf?sequence=1>.

<sup>26</sup> HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*, op. cit., p. 65.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 112.

ainda, mais do que uma simples expressão, uma propositura teórica e cultural a partir dessa nova realidade, tornando-se, dessa forma, uma ideologia. O fato de não aceitar análises históricas e materiais não retira do pós-modernismo a sua inscrição histórica e cultural, sendo que sua negação acaba por colocá-lo a serviço do sistema, enquanto retórica justificadora, sem admitir, contudo, tal fato.

Um dos dilemas fundamentais proposto pela pós-modernidade passa pela questão da construção do futuro e poderia ser traduzido nos seguintes termos: podemos ou não ter um projeto de humanidade e sermos o sujeito desse projeto? A modernidade tem uma posição clara a respeito, afirmando a necessidade da busca de um projeto coletivo, de um mundo melhor, expressão de uma suposta “harmonia universal” já definida de antemão. O homem, nessa perspectiva é sujeito (ele constrói a ciência, por exemplo), ao mesmo tempo em que é sujeitado, já que é o veículo de expressão de uma “razão transcendental”, “a priori” (a ciência, neste caso, será a formulação de leis que não são mais do que a auto-exposição da Razão, que determina as regularidades da natureza e do espírito e, portanto, do universo harmônico). Já a pós-modernidade nega a possibilidade de um projeto racional para a humanidade, na medida em que estamos na errância, na fragmentação. Propõe, dessa forma, o aniquilamento do sujeito, como se estivesse neste ponto o aspecto central para a superação dos entraves da modernidade.

Mas se formos verificar mais profundamente o corte pretendido pelo pós-modernismo encontraremos, em seu cerne, o núcleo fundante da antropologia moderna: ao propor a morte do sujeito e ao fazer o elogio ao espontaneísmo, à fragmentação, à alteridade, ele não faz mais do que radicalizar a sujeição do homem. Não se trata de uma sujeição à maneira racional, como no modernismo, mas de um acontecer espontâneo, onde o homem se encontraria submetido ao acaso, ao fluxo dos acontecimentos,

aberto ao devir, ao qual, por essência, estaria impedido de engendrar, como se fosse algo levado ao sabor das ondas.

É impossível o homem viver, seja de que maneira for, sem ir em uma dada direção, mesma que a negue ou que não reconheça esse caminho. Sendo assim, o pretense abandono do projeto, no pós-modernismo, é ainda um projeto, ou seja, é a proposição de uma certa maneira de viver, que realiza um certo modo de ser da humanidade e do mundo. Um modo de ser descomprometido consigo, com os outros e com o mundo, ou seja, é a exacerbação do individualismo burguês, tipicamente moderno. A adoção da postura de não se posicionar (histórica e politicamente), do não se comprometer com o mundo e com os outros, são, todavia, uma tomada de posição.

Desse modo, o “projeto” pós-moderno, por mais que represente a forma contemporânea de conceber a realidade cotidiana e a vida e a cultura, não representa, efetivamente, uma ruptura com o modernismo, mas sim, a continuidade de seu projeto, ou se quiser, o modernismo levado até suas últimas conseqüências. Sem dúvida, parte de novos parâmetros, os quais fazem desaparecer certas práticas e certos valores da modernidade, mas mantêm ou até exacerbam aspectos centrais da racionalidade ocidental.

*Como Sartre, um crítico da modernidade, reagiria à pós-modernidade?*

## **A ontologia de Sartre e os fundamentos para a crítica à modernidade**

Sartre é um autor circunscrito na modernidade, já que utiliza categorias centrais dela: postula a ciência como forma de conhecimento fundamental para os novos tempos, ainda que critique a ciência positivista e seus limites; discute a viabilidade do homem (e, portanto, da humanidade) realizar um projeto livre e concretamente escolhido; pretende definir um esquema

compreensivo para a realidade humana (metanarrativa); propõe uma perspectiva moral para os homens; não uma moral determinada “a priori”, mas sim, livremente constituída pelas relações recíprocas, definindo os coletivos e suas inter-relações<sup>28</sup>.

Por outro lado, a marca fundamental da obra sartriana é a crítica estabelecida ao projeto de modernidade e ao pensamento moderno. O autor francês pretende fazer uma reviravolta na racionalidade ocidental moderna ao fazer um corte com o pensamento grego e ocidental<sup>29</sup>. Dessa forma, o existencialista pretende romper com o racionalismo predominante na Filosofia, que se sustenta no “Mito da Razão”<sup>30</sup>, quer dizer, na concepção de que há um *logos* transcendental, *a priori*, que a tudo determina; sendo que à ciência caberia o seu desvelamento.

O pensamento moderno tem como uma das questões centrais a problemática do conhecimento. Sartre considera, portanto, que é preciso fazer a filosofia questionar seus próprios rumos, exigindo-lhe uma revisão das teorias do conhecimento vigentes até então, que vinham, através do racionalismo e metafísica, servindo para a manutenção do “status quo”. Sartre critica o reducionismo da filosofia francesa à epistemologia<sup>31</sup>. Dessa forma, buscará viabilizar uma ontologia crítica, que possibilite fundamentos para a ciência superar o reducionismo positivista que a enquadrava em uma *démarche* que se pretendia neutra e descomprometida com a realidade social. Para tanto, se faz necessário romper com as amarras metafísicas dadas pela racionalidade moderna, inclusive da ciência positiva.

Sartre enfrentará a discussão epistemológica ao elaborar suas reflexões sobre a dimensão ontológica, em seu tratado

---

<sup>28</sup> SCHNEIDER, D. R. *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: EDUFSC, 2011.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

<sup>31</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. *Situação I*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

fenomenológico “O Ser e o Nada”. Nessa obra descreverá a evolução realizada pelo pensamento moderno na direção da resolução do problema do conhecimento. Os críticos do cartesianismo, entre eles a própria fenomenologia husserliana, pretenderam dissolver uma série de dualismos que dominavam as concepções filosóficas tradicionais: a oposição entre “exterior” e “interior”, postulando que não há uma pele superficial que dissimule a verdadeira natureza do objeto, como antes se concebia; a distinção entre “potência” e “ato”, pois agora, *“tudo está em ato”*; o dualismo “corpo” e “alma”, pois estes, agora, formam uma unidade; e, finalmente, a dicotomia entre “existência” e “essência”, pois, agora *“a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência”*<sup>32</sup>. No entanto, o existencialista discute que a filosofia moderna, apesar de suas críticas, não conseguiu verdadeiramente romper com a metafísica que lhe subjazia, já que reintroduziu os dualismos através da polarização finito/infinito. Sartre parte, então, para a compreensão de quais foram os “tropeços” que continuam a atrelar a modernidade ao pensamento clássico.

Por isso mesmo, discute que a Fenomenologia é o momento mais avanço do pensamento moderno, pois ela expõe os elementos que poderiam resultar na sua superação. No entanto, acabou por não realizar esta superação, por não romper de fato com a lógica metafísica, critica Sartre. Deve-se partir, portanto, da Fenomenologia, afirma, mas fazendo-lhe a devida revisão dos fundamentos<sup>33</sup>.

Nesta direção, o existencialista discute sobre alguns equívocos desta filosofia, na esteira do pensamento moderno, pelo fato de confundir facilmente o aspecto ontológico com o epistemológico<sup>34</sup>. A metafísica faz um esforço para estabelecer verdades a respeito do ser da realidade (ontologia), ao elaborar

---

<sup>32</sup> *Idem. O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997, p.16.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> SCHNEIDER, Daniela. *Sartre e a Psicologia Clínica, op. cit.*

sobre o processo de conhecimento (epistemologia), e nisso acaba por confundir diferentes ordens conceituais. Ao descrever a relação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível a metafísica deduziu estar chegando à verdade sobre o ser da realidade. Constatou, por exemplo, que a série de aparições de um “ente” é infinita, mas deduziu, por essas razões, que o “ser” é eterno, imutável, incognoscível. Foi-se em busca, então, de uma causa primeira que determinasse o ser da realidade: um “motor imóvel” à maneira de Aristóteles, “Deus onisciente” à maneira de Descartes. O “eu transcendental”, concebido por Husserl<sup>35</sup> é, na verdade, a continuidade dessa lógica. Confundiu-se, assim, a dimensão epistêmica com a ontológica: finito e infinito são conceitos advindos da elaboração sobre o modo que um ente se apresenta. Infinito designa ‘o que não tem começo nem fim’, o que, no entanto, não significa a definição de um modo de ser: “eterno”. Por exemplo, o universo é infinito, mas não é eterno. A confusão entre estas duas dimensões acaba por perder a dialética da relação sujeito/objeto, pressuposto do conhecimento. Sartre buscará na dialética entre o Ser e o Nada, distinguir essas dimensões<sup>36</sup>.

Para tanto, Sartre afirma a necessidade de estabelecer a relação entre o “ser do fenômeno” e o “fenômeno de ser”, para que possamos continuar a refletir sobre a questão da ontologia. O “ser” não se encontra escondido por detrás do fenômeno, pois este não é uma aparência que oculta a essência. Ao atingir o fenômeno, o existente, atinjo, ao mesmo tempo, o singular e o universal, o finito e o infinito, a existência e a essência. O ser do fenômeno e o fenômeno de ser não são, assim, dois tipos de seres, mas sim o mesmo. Portanto, não se pode conceber o “ser” como distinto do “fenômeno”, do seu aparecer. O ser não é exterior ao objeto, como se fosse sua qualidade ou significação. Assim, para conhecer a

---

<sup>35</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

<sup>36</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*, *op. cit.*, p. 19.

essência de um objeto, seu ser, tenho que partir da descrição dos vários perfis aparentes, constatando que aquilo que o faz ser o que é não está em nenhum outro lugar além do próprio objeto, nas suas propriedades materiais. E que, portanto, sua essência não é diferente do que ele aparenta. Assim, ao buscar a essência, não passo de um tipo de ser (objeto) a outro (essência), como postula a metafísica. No entanto, a essência de um objeto é muito mais do que suas aparições, o ser de um objeto não se reduz às descrições que são feitas dele, ele é sempre mais do que elas. Dessa forma, “o ser é simplesmente a condição de todo desvelar”<sup>37</sup>.

Isto posto compreende-se que o ser não se reduz ao conhecimento que dele se tenha, é anterior a ele e não pode ser absorvido por ele. As coisas existem independente do homem, formando, assim, a realidade bruta, indiferenciada. Porém o homem, ao se relacionar com ela, a destaca como fenômeno, como aparição, produzindo conhecimento. O fenômeno de ser é consequência fática da existência do homem. Assim, o objeto, conhecido, por mais que só apareça para a consciência, não pode ser absorvido por ela, absorvido pelo conhecimento, ele é outro que não o conhecimento; somos obrigados, com isso, a reconhecer-lhe um “ser”<sup>38</sup>.

Eis o desdobramento do famoso postulado da intencionalidade de Husserl, levado às últimas consequências, coisa que ele próprio não realizou, pois como já dito, acabou por permanecer no idealismo. Sendo assim, afirmar que “*toda consciência é sempre consciência de alguma coisa*” é afirmar que a consciência é sempre relação a um objeto transcendente, mesmo que esse objeto seja uma outra consciência, uma imagem, um delírio. As coisas não estão na consciência sequer a título de representação: “o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a

---

<sup>37</sup> *Ibidem.*

<sup>38</sup> *Ibidem.*

verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela se esgota nessa posição mesma”<sup>39</sup>.

Eis, assim, a síntese da ontologia dialética de Sartre: a consciência enquanto absoluto de subjetividade, não se sustenta em si mesmo, já que a consciência é sempre consciência de algo, necessitando das coisas transcendentais para ser. Eis que o outro absoluto, o de objetividade, é, então, indescartável para a compreensão da realidade. Este absoluto independe da consciência para existir, posto que é *em-si*, porém, por não ter alteridade, só aparece, só é reconhecido, só é organizado, sistematizado, por uma consciência. Portanto, as duas regiões que compõem a realidade, as coisas e a consciência, ou, o *em-si* e o *para-si*, são dois absolutos, porém, relativos um ao outro<sup>40</sup>.

### **Sartre frente à crítica à modernidade e pós-modernidade**

Tais esclarecimentos da ontologia dialética de Sartre possibilitam refletir sobre os desafios às ciências na contemporaneidade e às relações entre modernidade e pós-modernidade. Para esclarecer em que consiste o ser da realidade (ontologia), não é mais necessário recorrer à metafísica, que pressupõe que o ser da realidade, sua essência, está alhures, oculta, para além da realidade concreta. Parte-se das “coisas mesmas”, como nos mostra a fenomenologia, mas para além dela, apoia-se em situações concretas para se chegar ao sentido do ser. “As coisas é que se revelam a nós imediatamente como odientas, simpáticas, horríveis ou amáveis. Ser terrível é uma propriedade duma certa máscara japonesa: é uma propriedade inesgotável, irreduzível, que constitui a sua própria natureza – e não a soma das nossas reações

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>40</sup> *Ibidem*.



subjetivas a um pedaço de madeira esculpida”<sup>41</sup>. É esta constatação que liberta a filosofia e as ciências do subjetivismo, do imperativo de um “mundo interior”. A condição de o sujeito apropriar-se de quem ele é está em sua relação com o mundo, por ser “coisa entre as coisas, homem entre os homens”<sup>42</sup>. Sendo assim, o sentido do mundo aparece sempre em situação, na dialética objetividade-subjetividade<sup>43</sup>.

Verificamos, assim, que Sartre realizou uma crítica aos aspectos metafísicos do projeto de modernidade, viabilizando uma nova ontologia e epistemologia que esclarecem as condições de possibilidade de uma ontologia dialética e os fundamentos para a ciência sem recursos a mitos. Fez isto, no entanto, ainda dentro de alguns pilares de sustentação do projeto moderno, como a noção de sujeito e de história. Porém, a compreensão de sujeito e história se dão dentro de outro escopo. É o sujeito em carne e osso, em um dado tecido social, circunscrito em um dado contexto histórico, que escolhe seu futuro e realiza a humanidade<sup>44</sup>. Neste ponto difere da lógica da modernidade, que prega a sujeição do homem a uma dada racionalidade, a uma dada positividade, ao ajustamento a uma ordem social; assim como uma compreensão de história positivista, feito de grandes fatos e heróis, longe do chão concreto de sua realização cotidiana.

Dado esses antecedentes, podemos agora discutir a dimensão da antropologia sartriana, aspecto que nos interessam mais diretamente a fim de pensarmos a realidade contemporânea. Sartre afirma em sua palestra intitulada “O Existencialismo é um Humanismo” que “um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das

---

<sup>41</sup> *Idem*. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. *op. cit.*, p. 30.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

<sup>44</sup> *Idem*. *Crítica da Razão Dialética*. *op. cit.*

relações que constituem esses empreendimentos”<sup>45</sup>. Dessa forma, não há potencialidades; o homem é aquilo que se faz. É responsável pela sua vida, sujeito no mundo.

No entanto, as escolhas humanas não se dão ao acaso, espontaneamente; a história não é simplesmente a realização do desejo privado de cada um, das individualidades. O autor francês desmonta o subjetivismo puro, o individualismo burguês. A liberdade, quer dizer, o fato de estarmos, constantemente, escolhendo nosso ser nunca é gratuita: ela se dá em uma estrutura de escolha, que nos coloca certos possíveis. Estamos sempre inseridos em certa materialidade, em certo tempo, em grupos sociais que nos colocam em certo campo de possibilidades de ser ao definirem expectativas, valores, crenças, conhecimentos<sup>46</sup>. É dentro desse conjunto que escolheremos nosso ser e, ao nos escolhermos, escolhemos uma certa humanidade a realizar. Podemos afirmar que há uma universalidade do homem; porém, ela não é dada, ela é permanentemente construída. O sujeito constrói o universal ao realizar suas escolhas; o constrói ao ter a possibilidade de compreender o projeto de qualquer homem, de qualquer época que seja. Esse absoluto de escolha não elimina a relatividade de cada época<sup>47</sup>.

Sendo assim, é sempre necessário que se considere o outro ao realizar suas escolhas e ações, seja ele um indivíduo concreto ou a humanidade em seu conjunto. O outro é indispensável à minha existência, tanto quanto eu à dele. A base das relações, para Sartre, é, portanto, a reciprocidade. O francês condena, no “O Ser e o Nada”, no capítulo em que descreve “as relações concretas com o próximo”, as relações sadomasoquistas, típicas da sociedade moderna, burguesa, baseadas na alteridade, onde cada um é cada

---

<sup>45</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. Col. Os Pensadores. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural. 1987, p. 13.

<sup>46</sup> *Idem*. *O Ser e o Nada*, *op. cit.*

<sup>47</sup> *Idem*. *O Existencialismo é um Humanismo*, *op. cit.*

um<sup>48</sup>. Respeitar o outro na sua singularidade e diversidade é importante, mas tendo sempre em conta que cada um é mediador e mediado pelos outros. Neste ponto de vista, Sartre é um crítico desta perspectiva pós-moderna, que prega a alteridade como o seu pressuposto antropológico fundante.

A sociedade, neste sentido, é um produto humano, engendrada historicamente; a sociedade, porém, dialeticamente, por sua vez, produz o homem. A história é, portanto, fundamental para se compreender a realidade humana, já que é ela que lhe confere sentido. Esclarece: “se a História me escapa, isto não decorre do fato de que não a faço; decorre do fato de que o outro também a faz”<sup>49</sup>. Ela é realizada cotidianamente pelos sujeitos individuais e coletivos que, muitas vezes, não conseguem apreender a sua própria práxis, pois têm dificuldade dela tomar distância e apreender seu sentido e, por isso mesmo, nela se alienam. Ela lhes aparece como uma força estranha, na medida em que não conseguem reconhecer, muitas vezes, o sentido de sua ação no seu resultado final. Isto se deve ao fato de que o resultado é uma objetivação no mundo que, portanto, extrapola o fazer circunscrito da situação, posto que se torna coletivo. A história é, assim, “uma realidade provida de significação e alguma coisa que ninguém possa reconhecer-se inteiramente, enfim, uma obra humana sem autor”<sup>50</sup>.

Neste sentido, Sartre é também um crítico do pós-modernismo, que prega o fim da história, como elemento fundante da compreensão do humano. Por isso, o existencialista reafirma que o que caracteriza o homem é a sua transcendência, no sentido de que sempre pode superar o que está posto, sempre faz algo daquilo que fizeram dele, mesmo que ele não se reconheça em sua objetivação. Dessa forma, o sujeito sempre assume seu ser, ainda

---

<sup>48</sup> *Idem. O Ser e o Nada, op. cit.*

<sup>49</sup> *Idem. Crítica da Razão Dialética, op. cit.*

<sup>50</sup> *Ibidem, p. 67.*

que na obscuridade, sem clareza do que realiza<sup>51</sup>. Por isso mesmo, é preciso compreender, diz o existencialista, que os indivíduos não se chocam como moléculas, mas que na base de condições dadas e de interesses divergentes ou opostos, cada um compreende e supera o projeto do outro. Na relação com os outros, no entrecruzamento de projetos, engendra-se o tecido social, que se torna algo diferente do que o sujeito fez (porque os outros também o fizeram), e que se volta para ele como uma força que lhe é constitutiva.

Eis, aí uma síntese da antropologia proposta por Sartre.

Sua psicologia, desdobramento de sua ontologia e antropologia, rompe com o “mito da interioridade”. O psiquismo não é uma entidade que habita o homem, uma estrutura nos recônditos de sua subjetividade. Em Sartre, o “eu” ou, se se preferir, a “personalidade”, distinta da consciência, considerada, como vimos, dimensão transfenomênica do sujeito, absoluto de subjetividade, é “transcendente”, quer dizer, um objeto do mundo como outro qualquer<sup>52</sup>.

A personalidade, concebida com um processo de totalização em curso, sem que se feche, por ser um vir-a-ser, resulta do processo de síntese das dimensões do corpo e da consciência, mediado pelas relações sociais, sociológicas e materiais, em direção a realização de um fim. Fim este que se coloca permanentemente no horizonte de possibilidades do sujeito - o projeto de ser<sup>53</sup>.

Infelizmente não temos espaço para descrever toda a riqueza da vasta teoria psicológica em Sartre, a qual já descreveremos em outros estudos<sup>54</sup>. Mas temos até aqui elementos suficientes para refletir acerca da postura do existencialista sobre a contemporaneidade e sua racionalidade.

---

<sup>51</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

<sup>52</sup> SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

<sup>53</sup> *Idem*. *O Ser e o Nada*. op. cit.

<sup>54</sup> *Idem*. *Sartre e a Psicologia Clínica*. op. cit.

## A crítica da crítica

Podemos afirmar, com base em sua ontologia, antropologia e psicologia, que Sartre seria um crítico da propositura pós-moderna. Sartre conviveu com os primórdios desse movimento, tecendo-lhe algumas apreciações, como por exemplo, em relação a Foucault e Lacan. No entanto, sua morte em 1980, não permitiu que acompanhasse todo o desenvolvimento dessa nova perspectiva, com a qual nos deparamos hoje em dia. Vamos fazer, no entanto, um exercício reflexivo para pensar a relação entre Sartre e as críticas dos pós-modernos à modernidade.

Os pós-modernos criticam o racionalismo dos modernos, bem como a sua “*démarche*” positivista. Em seu lugar propõem o irracionalismo, a fragmentação, a polifonia, o vale-tudo, a legitimidade da “*leitura de cada um*”. Como desdobramento, temos a proposição do fim da ciência, do fim da história, da morte do sujeito, por um lado; e, de outro, a valorização da alteridade, do espontaneísmo e do individualismo<sup>55</sup>. Sartre também criticou o racionalismo e o positivismo da modernidade, como vimos acima. No entanto, preferiu não “jogar fora a criança junto com a água do banho”. Quer dizer, ele também propunha a superação da concepção de uma razão *a priori*, absoluta, mas a solução proposta por ele é outra: devolver a racionalidade ao homem, como seu produto, gestado em um dado contexto histórico. O conhecimento é *segundo*, ontologicamente falando, produzido pelo sujeito na relação com a realidade objetiva. Uma tal postura acaba com o determinismo, seja ele espiritualista ou materialista (vide sua crítica à Dialética da Natureza no seu livro “Questão de Método”<sup>56</sup>). Devolve à ciência o seu papel, que não é o de desveladora de leis já inscritas num céu inteligível, numa razão “*a priori*” (como no

---

<sup>55</sup> HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*, *op. cit.*

<sup>56</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética*, *op. cit.*

Positivismo), mas o de realizar o esclarecimento das condições de possibilidades de os fenômenos acontecerem, colocando-se, assim, como construtora de compreensões objetivas da realidade natural e humana, sustentando-se nos fenômenos, que são indicativos de si mesmo (enquanto conjunto de ocorrências objetivas) e em suas variáveis constitutivas. Dessa forma, consolida o homem como sujeito do conhecimento<sup>57</sup>.

A ciência coloca o futuro em nossas mãos, pois somos nós que damos sentido à nossa existência e escolhemos o que fazer com os conhecimentos e tecnologias que produzimos. Assim, por mais que a história não nos pertença inteiramente, posto que é coletiva e sua práxis a torne algo “que não tem dono” (que é exatamente a experiência descrita pelos pós-modernos), ainda assim somos responsáveis pelo que se fará da humanidade (que é o que os pós-estruturalistas dizem ser impossível e, portanto, pregam o espontaneísmo, o “deixar fluir”). Sartre, em uma das suas entrevistas, quando perguntado sobre os absurdos que os homens estavam fazendo da sua existência ao inventarem, por exemplo, armas que têm o poder de destruir todo o planeta, o que colocaria a iminência de uma terceira guerra, respondeu que agora, mais do que nunca, o homem tem seu destino nas mãos, pois, se ele tem o poder sobre a vida, terá que definir o que fazer dela; destruir ou não a humanidade é uma escolha que lhe pertence<sup>58</sup>.

Por este ângulo, verificamos que Sartre realiza uma superação da modernidade, ainda que constate que a esperança (tipicamente moderna) seja constitutiva do sujeito, ou seja, que é o homem quem tem de definir sua história, seu futuro, e que este sempre poderá ser modificado. Essa definição não é individual (apesar de passar pelo nível subjetivo), mas sim coletiva, dada na

---

<sup>57</sup> *Idem. O Ser e o Nada, op. cit.*

<sup>58</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Situations, X*. Paris, Gallimard, 1976.

práxis das relações recíprocas<sup>59</sup>. A reciprocidade é fundamental para compreender a dimensão política das relações humanas. A alteridade pura, como pregada pelos pós-modernos, ao contrário, nos leva à dispersão, ao individualismo, à esquizofrenia<sup>60</sup>. Seja qual for o destino que o homem decida para si: fabricar a miséria e o sofrimento, produzir a exclusão, fazer uma sociedade desumana, ou construir uma sociedade mais justa e igualitária - qualquer perspectiva - é ainda fruto de uma escolha humana. Mesmo que sejam as grandes empresas transnacionais que estejam definindo nosso cotidiano e nosso futuro, ainda assim, são homens, com seus jogos de poder, de dominação e submissão, de resistência, que traçam o perfil da sociedade contemporânea, à luz de um(s) projeto(s) posto(s) e muito claro(s), como, por exemplo, o do neoliberalismo, ora vigente.

Sartre, portanto, reafirma a importância do homem enquanto sujeito da história. Retirá-la das suas mãos, deixar ao acaso, no “espontâneo criador”, é corroborar com os determinismos, que tanto se quer combater. Afirma que ... “o acaso não existe, ou, pelo menos, não como se acredita: o homem torna-se este ou aquele porque vive o universal como particular”<sup>61</sup>. Por isso, na *Crítica da Razão Dialética*, o diálogo com o marxismo tem como objetivo dar conta dos condicionamentos históricos da ação do sujeito, buscando fundar-lhe uma antropologia estrutural e histórica: “afinal, como se pode compreender que a história, sendo produto da livre práxis humana, volte-se contra o seu agente e se transforme em uma necessidade inumana que parece fazer do homem o objeto do processo histórico? (...) É necessário refletir sobre os condicionamentos históricos sem fazer com que o sujeito

---

<sup>59</sup> *Idem. Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara*. São Paulo: Paz e Terra: UNESP, 1987.

<sup>60</sup> JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, op. cit.

<sup>61</sup> *Idem. Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara*, op. cit., p. 137.

desapareça em proveito de estruturas cujo encadeamento mecânico estaria previamente dado”<sup>62</sup>.

A insistência de alguns teóricos pós-modernistas na concepção da “morte do sujeito” e do “fim da história”, talvez advenha da experiência de a história ser vivida como “uma obra humana sem autor”, portanto, como algo que nos escapa, como se ocorresse em uma “geração espontânea”, fruto deste encadeamento mecânico por Sartre criticado. Entretanto, verificando mais profundamente, veremos que são os homens que estão conferindo os contornos dessa experiência espontânea.

Vejamos o que Sartre diz a esse respeito:

O desaparecimento, ou como diz Lacan, o “descentramento” do sujeito está ligado ao descrédito da história. Se não existe mais a práxis, tampouco pode haver o sujeito. Que nos dizem Lacan e os psicanalistas que nele se baseiam? O homem não pensa, ele é pensado, assim como ele é falado para certos lingüistas. O sujeito, neste processo, não ocupa mais uma posição central. Ele é um elemento entre outros, o essencial sendo a “camada”, ou se se preferir, a estrutura na qual ele está preso e que o constitui<sup>63</sup>.

Neste sentido, podemos averiguar a crítica de Sartre à postura que se pretende crítica dos pós-estruturalistas. Sartre já veio se opondo ao estruturalismo primeiro, de Levi Strauss, e mantém esta crítica nos que o sucederam. Neste sentido, Sartre segue argumentado sua oposição ao cartesianismo, mas sua solução busca não escorregar para o neoliberalismo que se assinala aos pós-modernos.

O problema não está em saber se o sujeito está “descentrado” ou não. Num certo sentido, ele está sempre descentrado. O “homem” não existe. (...) Se persistirmos em chamar de sujeito uma espécie

---

<sup>62</sup> YAZBEK, André C. “Da teoria e da ação política nas filosofias de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 18, 1. 2011, p 34.

<sup>63</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Entrevista”. PINGAUD, B. *Sartre Hoje*. São Paulo: Ed. Documentos, 1968, 113.



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. (...) Mas o descentramento inicial que faz com que o homem desapareça atrás das estruturas implica uma negatividade, e o homem surge dessa negação. Há um sujeito, ou subjetividade se se preferir, a partir do instante em que há um esforço para superar, conservando-a, a situação dada<sup>64</sup> (Sartre. In: Pingaud, 1968: 113).

Mészáros ao discutir a obra de Sartre em seu desafio com a história, discute como o existencialista se opõe a esta lógica estruturalista ou pós, descrevendo a negação radical de Sartre em relação à ordem estabelecida, ao colocar, com base na categoria da “possibilidade”, a estrutura social em questão, na medida em que ela engessa a práxis e impõe o exercício do poder<sup>65</sup>. Ainda que a estrutura social não possa ser abolida, argumenta Mészáros, ela pode ser sempre reestruturada.

Dessa forma, o papel da história e das estruturas históricas nas relações de poder são cruciais para se pensar a sociedade contemporânea. Neste sentido, Sartre fala diretamente em outra entrevista sobre a tendência do fim da história, postulada por Foucault:

Uma tendência dominante, pelo menos, porque o fenômeno não é geral, é o repúdio à história. O sucesso que se atribuiu ao último livro de Michael Foucault é característico (As Palavras e as Coisas). (...) Foucault não nos diz aquilo que seria o mais interessante, a saber: como cada pensamento é construído a partir dessas condições, e como os homens passam de um pensamento a outro. Ser-lhe-ia necessário para tanto fazer intervir a práxis, portanto a história, e é precisamente isso o que ele recusa. (...) O sucesso do seu livro prova bem que este era esperado. (...) Foucault traz às pessoas aquilo de que tinham

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>65</sup> MÉSZÁROS, Istvan. *A Obra de Sartre: Busca da Liberdade e Desafio da História*. São Paulo: Boitempo, 2012.

necessidade: uma síntese eclética onde Robbe-Grillet, o estruturalismo, a lingüística, Lacan, ‘tel quel’ são utilizados cada um por sua vez para demonstrar a impossibilidade de uma reflexão histórica<sup>66</sup>.

Foucault, por sua vez, critica em Sartre justamente este vínculo entre a história e o papel do sujeito em sua realização. “A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito [...] fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento”<sup>67</sup>. O genealogista estabelece uma crítica sobre a aproximação entre a fenomenologia e o marxismo, pois afirma que “não se trata de algo que seja da ordem de uma ‘conciliação tardia’; bem ao contrário, é no nível mesmo das configurações arqueológicas da modernidade – quer dizer: da constituição do postulado antropológico que a anima – que eles se requerem”<sup>68</sup>. Bem por isso, para Foucault, a arqueologia do saber inova ao definir um método de análise histórica que esteja liberado do tema antropológico, quer dizer, que não esteja na dependência do sujeito histórico<sup>69</sup>. Nesse sentido, instaura-se o debate entre estes dois pensadores de peso.

Mas Sartre é firme em sua análise da práxis histórica, afirmando contra o estruturalismo e contra a tese da morte do sujeito, que ainda que o homem seja um produto da estrutura, ele somente o é na justa medida em que a ultrapassa. “O condicionamento é um momento do prático-inerte, isto é, do domínio inercial da práxis, mas o reconhecimento deste domínio de passividade da ação de modo algum autoriza o apagamento do

---

<sup>66</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Entrevista”, *op. cit.*, p. 108.

<sup>67</sup> FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 14.

<sup>68</sup> YAZBEK, André C. “Da teoria e da ação política nas filosofias de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault”, *op. cit.*

<sup>69</sup> BALTAZAR, Tiago. “Crítica do sujeito na arqueologia de Michel Foucault”. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, Florianópolis, V. 3, n.º. 6, p. 89-105, 2011.

sujeito no interior de um reducionismo ‘materialista’ ou ‘estruturalista’ que queira fazer do indivíduo um elemento acidental a ser depurado de toda explicação histórica estrutural”<sup>70</sup>.

Podemos destacar, portanto, que Sartre travou embates com o pós-modernismo incipiente nos anos 1970 e provavelmente continuaria sendo um crítico contumaz da evolução das temáticas e proposituras da pós-modernidade, na medida em que esta mantém, ainda que a revela, categorias centrais da modernidade, inclusive radicalizando muitos de seus aspectos fundantes<sup>71</sup>.

Sartre é um autor que rompe, como vimos, com muitos pressupostos da modernidade, também criticadas pelos pós-modernos, mas é mais arrojado em sua propositura, já que se arrisca a manter dela alguns aspectos que considera fundantes para compreender a realidade hodierna em sua dimensão política: o papel do sujeito singular e universal, a temporalidade dinâmica de um futuro projetado e de um passado ressignificado, a função da história, entre outras categorias centrais, sem as quais não se faz mais do que exacerbar a produção da alienação do homem, através dos dispositivos já conhecidos do individualismo, do descompromisso, do transitório, da falta de perspectivas.

Sua crítica ao projeto do pós-modernismo poderia aproximar-se à de Harvey, quando este afirma que essa nova propositura serve de retórica justificadora ao capitalismo avançado, com seus contornos neoliberais, produtores de exclusão social. E iria além, criticando-o em termos ontológicos e antropológicos, na medida em que essa perspectiva não conseguiu superar os impasses que a modernidade engendrou em termos dimensão da metafísica da questão do conhecimento e da sujeição do homem a diferentes determinismos e devires. Podemos generalizar a afirmação de Sartre dirigida à Foucault para os pós-

---

<sup>70</sup> YAZBEK, André C. “Da teoria e da ação política nas filosofias de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault”. *op. cit.*, p. 36.

<sup>71</sup> HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*, *op. cit.*

modernistas, quando afirma que até se pode considerar que sua perspectiva permanece histórica. Porém uma perspectiva de história vazia, na medida em que “distingue épocas, uma após a outra. Mas ele substitui o cinema pela lanterna mágica, o movimento por uma sucessão de imobilidades”<sup>72</sup>.

## Referências bibliográficas

BALTAZAR, Tiago. “Crítica do sujeito na arqueologia de Michel Foucault”. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, Florianópolis, V. 3, n. 6, 2011, p. 89-105.

BAUMAN, Zygmunt. *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1986.

CEZAR, Temístocles. “Estruturalismo e Pós-Estruturalismo na perspectiva do conhecimento histórico”. Obtido em <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/31489/000142288.pdf?sequence=1>.

FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

FURTADO, Celso. *O Capitalismo Global*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

HARVEY, David. *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo: Loyola, 1998.

HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: Madras, 2001.

IANNI, Otavio. *A Sociedade Global*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

---

<sup>72</sup> SARTRE, Jean-Paul. “Entrevista”. *op. cit.*

JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1996.

JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio, op. cit.*

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo : Boitempo, 2007.

MÉSZAROS, Istvan. *A Obra de Sartre: Busca da Liberdade e Desafio da História*. São Paulo: Boitempo, 2012.

ROLNICK, Sueli. *Gilles Deleuze. Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP & A, 2002.

\_\_\_\_\_. “Entrevista”. PINGAUD, B. *Sartre Hoje*. São Paulo: Ed. Documentos, 1968.

\_\_\_\_\_. *O Existencialismo é um Humanismo*. Col. Os Pensadores. 3ª ed. São Paulo: Nova Cultural. 1987.

\_\_\_\_\_. *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

\_\_\_\_\_. *Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara*. São Paulo: Paz e Terra: UNESP, 1987.

\_\_\_\_\_. *Situations, X*. Paris, Gallimard, 1976.

SCHNEIDER, D. R. *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: EDUFSC, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. *Situação I*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

VAITSMAN, J. *Flexíveis e Plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre. Mito e Sociedade na Grécia Antiga. Trad. Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

YAZBEK, André C. “Da teoria e da ação política nas filosofias de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 18, 1. 2011.

# Angústia e Ansiedade: um esboço histórico-conceitual e uma perspectiva sartreana

---

*Georges Daniel Janja Bloc Boris*<sup>1</sup>

*André Barata*<sup>2</sup>

## Introdução

Este estudo busca definir, diferenciar e discutir, particularmente numa perspectiva sartreana, dois fenômenos psico(pato)lógicos comuns, caracteristicamente humanos, com frequência associados ou confundidos, especialmente na contemporaneidade: angústia e ansiedade. Enquanto a angústia se caracteriza pela inquietação ontológica e pelo receio difuso, sem, aparentemente, ter um objeto determinado, a ansiedade tende a manifestar-se como um complexo de sintomas da angústia, envolvendo sintomas comportamentais, como tensão, taquicardia e dispneia. Neste sentido, a ansiedade é uma expressão da angústia. Há, contudo, formas de ansiedade que não mantêm qualquer relação com a situação angustiante. Basta pensar no exemplo trivial de um jogador ludicamente ansioso pela jogada do adversário que está prestes a derrotar. Também há aspectos da situação angustiante que não chegam a encontrar expressão na ansiedade. Em suma, a ansiedade é da ordem comportamental; a angústia é uma situação ou estado psicológico que pode ou não expressar-se comportamentalmente de maneira ansiosa ou não. Fenômenos característicos da contemporaneidade, angústia e ansiedade têm sido discutidos, ao longo do tempo, por iminentes pensadores existenciais, não raro em diálogo ou debate com a

---

<sup>1</sup> Coordenador do Laboratório de Psicopatologia e Clínica Humanista Fenomenológica - APHETO - Programa de Pós-Graduação em Psicologia - Universidade de Fortaleza (UNIFOR) - Ceará - Brasil.

<sup>2</sup> Investigador do Núcleo de Filosofia Prática - Centro de Investigação Labcom.IFP - Comunicação, Filosofia e Humanidades - Universidade da Beira Interior (UBI) - Covilhã - Portugal.

psicanálise, desde o seu advento. Mas, de novo, as razões para a sua preeminência contemporânea, sendo associáveis, fizeram e continuam a fazer caminhos diferentes. No que segue, começaremos por fazer um breve percurso de síntese pelas principais paragens no pensamento fenomenológico-existencial da angústia, sem nos dispensarmos de um confronto com o tratamento que a psicanálise freudiana dá à mesma experiência. Numa segunda etapa, procuraremos aprofundar o contributo específico de J.-P. Sartre à compreensão da experiência da angústia e, sobretudo, a uma tentativa de apreensão do comportamento de ansiedade a partir de um ponto de vista fenomenológico-existencial. Por fim, fecharemos com uma reflexão sobre a prevalência da ansiedade no tempo contemporâneo.

### **Kierkegaard, Freud, Heidegger**

Já na primeira metade do século XIX, Kierkegaard (1844/1982) colocava a angústia no centro da experiência humana de um ser que, antes de ser efetivamente de uma dada maneira e não de outra, é pura possibilidade. Existir é da ordem deste ser, possibilidade que ainda não é nenhuma efectuação. Por isso, a angústia não tem um objeto, como sucede com o temor. Não há uma coisa que se tema na angústia, mas o precipício é que é o nada com que a existência tem de se confrontar originariamente. A angústia é, assim, compreendida a partir de uma analogia com a experiência da vertigem, que é uma experiência de liberdade, na verdade também possibilidade de uma experiência dolorosa da liberdade, inquietante, sem esteio, que motiva o salto sem a segurança de mediações ou da necessidade, entre estádios, designadamente, do estético para o ético e deste para o religioso. O exemplo do sacrifício do próprio filho, exigido por Deus a Abraão, é uma ilustração extrema, mas impressionante destas características e do sofrimento associado a elas.



Com Freud (1915-1916/1976) e a psicanálise, a experiência humana da angústia começou por ser tratada como um fenômeno biológico, de energia libidinal desligada, em virtude de acontecimentos como o *coitus interruptus*. Era consequência de uma repressão. Mas esta perspectiva energética, habitualmente identificada como a sua primeira teoria da angústia, e balizada no período que vai de 1896 a 1907, viria a ser custosamente superada na fase mais tardia do pensamento de Freud, quando uma outra perspectiva é desenvolvida, mais próxima, ainda que de forma tensa, das perspectivas existenciais. Na obra de 1926, *Inibições, Sintomas e Angústia (Hemmung, Symptom und Angst)*, Freud (1925-1926/1976) distancia-se da sua perspectiva anterior, de acordo com a qual a angústia seria libido transformada, na verdade, um problema económico de energia desligada, numa relação que chega a comparar à relação entre o vinagre e o vinho, para apreender essa experiência humana de uma posição mais originária e determinante, não como consequência de uma repressão, não como libido transformada, mas como fenómeno prévio capaz de provocar repressão. O que conduz Freud a estas modificações do seu pensamento sobre a angústia na obra de 1926, que é, na realidade, mais uma coleção de estudos sem o nível de sistematicidade de outras obras de Freud, resulta do debate que Otto Rank (1924/2016) suscitara ao fazer remontar a experiência da angústia à experiência traumática do nascimento. Esse momento inaugural da vida de cada ser humano, de separação da mãe, tem no parto um símbolo, mas não coincide literalmente com ele. É um trauma da psique, não um trauma físico. Não se trata, obviamente, de esperar algum tipo de correlação entre partos mais difíceis e situações de maior ou mais persistente angústia. Neste debate, Freud tipifica três manifestações distintas de angústia. Primeiro, a *Realangst*, experiência de angústia que resulta da iminência de um perigo anterior real que pode de novo assomar. Não se trata de medo ou temor a algo em face do qual se esteja confrontando-se de facto, mas precisamente angústia como em

face de uma iminência. Apesar de referida a algo real, a angústia distingue-se pela sua relação com a possibilidade. Segundo, a *automatische Angst*, experiência de angústia que resulta da ameaça ao ego diante de uma realidade desproporcionada e incontível que o sobreleva, deixando-o num estado em que se apercebe indefeso. É provocada por uma situação traumática, exógena ou com origem interna. Terceiro, a *Angstsignal*, experiência da angústia como sinal, portanto mediador, que é ativado a partir de uma relação mnésica com uma situação traumática. Por envolver uma mediação já não é uma angústia automática. Esta situação traumática pode justamente encontrar-se mais originariamente no trauma da separação da mãe que Rank sublinhara.

Podemos assim dizer que Freud (1925-1926/1976), aliás à semelhança de Jaspers (1913/1987), diferenciava a angústia do medo, mas não da ansiedade, pois, enquanto ele se volta a um objeto, ela se caracteriza por sua indefinição, mas ligada à sexualidade. Contudo, como notam bem Roudinesco e Plon (1998), não é quando se refere explicitamente à angústia que Freud dá o seu melhor contributo para a compreensão da experiência existencial da angústia. Ambas as teorias da angústia colocam-se muito mais no plano do sintoma e, conseqüentemente, do fenómeno da ansiedade. O melhor contributo de Freud para a compreensão da angústia existencial encontra-se, diversamente, nas suas reflexões sobre o *Unheimlich* (traduzível por “estranho familiar”), que o levam, com extraordinária atenção, à descrição da experiência da angústia face à sua própria condição existencial ameaçada por uma estranheza que é, ao mesmo tempo, familiar, que irrompe de uma experiência de aparente familiaridade, por exemplo, a de um duplo ou réplica proporcionada através de um autómato. A súbita perturbação angustiante diante do demasiado semelhante que se revela afinal outra coisa coloca-se num plano ontológico. É o que se é que é posto em causa na experiência do *Unheimlich*. Na literatura sobre emoções, tornou-se, aliás, habitual

ligar esta reflexão de Freud a um particular efeito designado “uncanny valley”.<sup>3</sup>

O pensamento existencial e o deslocamento logo operado por Kierkegaard (1849/1979; 1844/1982) da compreensão da existência do plano do efectivo para o da possibilidade, aquele só aparentemente primeiro, na verdade derivado deste, é retomado por Martin Heidegger (1927/2005a; 1927/2005b), responsável pela viragem hermenêutica da fenomenologia e pela introdução da diferença ontológica entre o ser e o ente intramundano, distinção existencialmente crucial. Heidegger considerava a angústia a disposição afetiva fundamental do ser-aí (*Dasein*), experiência de abertura à dimensão ontológica da existência, escapando ao impessoal e ao inautêntico (*Uneigentlich*). Metaforicamente, a importância de Heidegger neste contexto pode ser ilustrada como quem conseguiu reunir dois cursos de rio, um do pensamento fenomenológico, outro do pensamento existencial, num novo e terceiro curso, fenomenológico-existencial, que ganhou largura e comprimento assinaláveis por todo o século XX, influenciando decisivamente, ainda que quase sempre conflitualmente, com pensadores posteriores, como Emanuel Lévinas e Jean-Paul Sartre.

## Sartre

Conhecendo bem todas as perspectivas anteriores, de Kierkegaard, de Freud e de Heidegger, e sem as rejeitar, Jean-Paul Sartre desenvolve um pensamento original, contudo ainda profundamente vinculado aos conceitos que a modernidade filosófica mais valorizou, designadamente a noção de liberdade, ou a aproximação a um humanismo novo. Também por isso, Alain Renaut atribuiu a Sartre o cognome *Le dernier philosophe* em um excelente livro de 1993.

---

<sup>3</sup> MORI, Masahiro (1970). *Energy* 7(4), pp. 33-35. Recuperado de [http://www.comp.dit.ie/dgordon/Cour ses/CaseStudies/CaseStudy3d.pdf](http://www.comp.dit.ie/dgordon/Cour%20ses/CaseStudies/CaseStudy3d.pdf) em 27/02/2017.

Sartre, o “existencialista” por excelência, tinha a angústia por o sentimento existencial por excelência. Afirmava que “somos angústia”,<sup>4</sup> pois, a partir dela, o homem toma consciência da sua liberdade não como mero atributo da sua vontade, que então se diria ou não vontade livre, mas como sua própria e inescapável condição ontológica — o seu ser próprio. Por outras palavras, para Sartre, não é a liberdade que é um atributo da vontade, mas tudo ao contrário, é a vontade que é apenas uma apreensão reflexiva da liberdade, esta mais originária, ontológica, independente de qualquer vontade como de qualquer outra forma de apreensão temática. A liberdade apreende-se sempre, é certo, mas não como acto de conhecimento nem de reflexão, mas como vida de si mesma, irreflectida, no contínuo da sua existência temporal enquanto “para-si”.

A angústia, como experiência da condição humana livre, requer acção, sendo um importante catalisador do projecto de ser que o ser humano constrói ao longo de sua existência. Porque essa é uma experiência de nada, de ausência de fundamento, sem amparos determinísticos, causais, teleológicos ou de outra ordem, sem essência pré-dada, a liberdade reencontra a experiência do abismo da vertigem de que falava Kierkegaard (1844/1982). Essa experiência de que nada realmente nos impede de nos lançarmos no precipício, nada senão os motivos que preenchem o sentido de uma escolha actual, se não confere um tom sombrio ao entendimento sartriano da liberdade ontológica, pelo menos retira-lhe qualquer sombra de ingenuidade. A liberdade é uma condenação que se cumpre como uma pena perpétua. Mas que, paradoxalmente, também nos redime pela acção. Porque a consciência ontológica da ausência de fundamento é também consciência de uma falta de ser (*manque d'être*) ontológica, que impele para o seu preenchimento como uma falta

---

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. P. Perdigoão. Petrópolis: Vozes, 1993, (1943), p. 89.

que pode ser superada. Daí ao projecto de ser e à acção como esforços existenciais para se conferir uma ontologia plena é um pequeno passo, mas que distingue a existência humana de todas as outras realidades do mundo a que confere sentido e mobiliza, como uma existência inconformada em busca do seu próprio fundamento. Algo a que Sartre (1943/1993; 1943/1997) chamará ser *em si para si*, na verdade uma impossibilidade equivalente a comparar-se a Deus. Daí também que a existência resulte para o existencialista como votada ao fracasso, ao malogro (*échec*).

Para Sartre (1943/1993; 1943/1997), é a liberdade ontológica que remete o ser humano para uma condição de desamparo consciente, que pode converter-se em desespero impotente, mas pode impelir a uma assunção consciente da sua própria condição livre. A angústia se manifesta por conta de o homem ter consciência de sua liberdade e confronta-o com a possibilidade de assumir, assim, a sua humanidade. Por isso, Sartre (1946/2010) fala do existencialismo como um humanismo, mas sem essências pré-dadas, como era característico do humanismo clássico. Portanto, longe de incapacitar, como se esperaria do desespero, a angústia capacita. Mau grado toda moldura fracassante, o existencialismo de Sartre ainda se pretende um optimismo. Até exemplar, pois as escolhas da pessoa repercutem não apenas em sua vida, mas, também, em toda a humanidade, porque a pessoa se torna responsável por todos os seres humanos. A profundidade de sua responsabilidade por toda a humanidade, com frequência, leva o homem a desenvolver estratégias que o auxiliem a suportar sua angústia. Assim, para Sartre, a liberdade assume-se como angústia, portanto liberdade não livre do peso da existência e da sua condição. Diante deste peso da responsabilidade, o ser humano pode criar condutas de fuga à angústia, que o filósofo denominou de *má-fé*. A *má-fé* é uma escolha de camuflagem, que se socorre da capacidade de se mentir a si mesmo, fazendo-se ser como se fosse de outra maneira diferente da que é, ignorando a sua condição ontologicamente livre

de que a angústia é apreensão reflexiva. Para Sartre, o homem não pode deixar de ser livre. Contudo, em má-fé, é como se não fosse livre, as suas acções e as suas vivências determinadas por forças que transcendem a consciência, como um passado que se postaria por detrás do presente como sua causalidade, ou como um inconsciente que se postaria por detrás do consciente como sua verdadeira intencionalidade.

Em suma, a angústia, tal como a entende Sartre (1943/1993; 1943/1997), não é sintoma. Verdadeiramente, é ponto de partida da assunção plena do ser humano tal qual é ontologicamente. A má-fé pode ser pensada como inibição dessa plena assunção, inibição que desenvolve sintomas numa constelação de manifestações comportamentais de fuga à angústia, entre as quais se podem identificar traços que estarão próximos da ansiedade. Por outras palavras, a angústia (*angoisse*) tem um papel central no pensamento existencial de Sartre, da ordem do ontológico, prévio, portanto, a qualquer sintomatologia, sequer patologia. A ansiedade (*anxiété*) não tem, por seu turno, um papel explícito, não valendo sequer uma noção estável no pensamento de Sartre. Contudo, o campo das condutas comportamentais que Sartre descreve sob a designação de má-fé como uma complexa coleção de sintomas de fuga à *angoisse* devem também poder ser percorridos à luz da problemática da *anxiété*. A título de curiosidade, é interessante notar que, na edição da *Voices*, com tradução de Paulo Perdigão, de *O Ser e o Nada*, para 127 ocorrências da palavra ‘angústia’ existem o (zero) ocorrências da palavra ‘ansiedade’.

Além disso, Sartre (1943/1993; 1943/1997) distingue a angústia dirigida para o futuro (mais próxima da concepção de ansiedade) da angústia dirigida para o passado. Com efeito, quando referida ao futuro, a angústia revela uma face da liberdade que inquieta. Não nos poderemos determinar no presente a sermos no futuro como gostaríamos de nos determinar agora. Mesmo a autodeterminação é uma limitação da liberdade insustentável.

Naturalmente, se o futuro é já de si mesmo demasiado imprevisível, assim, se até o nosso contributo é à partida não dominável, mais em aberto fica aquele, menos em nossas mãos. Uma liberdade plenamente assumida retira-nos das mãos o domínio do nosso próprio futuro, exigindo-nos mais de cada presente, onde de cada vez se joga a nossa auto-determinação. Esta inquietação que a liberdade produz sobre o futuro coincide bastante com a relação da ansiedade com o futuro. O perfil ansioso, ou o simples comportamento ansioso, inquietam-se com a demora do futuro em fazer-se presente, como se exigissem do tempo que corresse mais depressa, assegurando que se concretiza. De certo modo, a ansiedade é já um tipo de resposta à angústia dirigida para o futuro. A consciência da inassimilabilidade do futuro pelo presente — o futuro transcende sempre o presente — motiva uma tentativa de precipitar, com urgência, o futuro no presente. Como se assim aquela transcendência cessasse, o futuro fosse dominado pelo presente e a liberdade coincidissem com essa consciência de domínio. Neste sentido, além de sintoma da angústia dirigida para o futuro, a ansiedade é propriamente uma conduta de má-fé.

À luz destas considerações, é interessante analisar um dos exemplos de conduta de má-fé que Sartre apresenta. A mulher que se deixa seduzir como se não estivesse a ser efectivamente seduzida, na verdade cumprindo a sua escolha como se não fosse uma escolha sua, mentindo a si mesma de maneira a melhor poder cumprir a escolha que fez sem assumir a inteira responsabilidade por ela, está mesmo a encontrar uma maneira de lidar com a sua ansiedade. Com efeito, a ansiedade impõe-se como uma consciência de urgência que tem de ser controlada. Controlar a ansiedade passa por sustentar essa força da urgência. Ela sabe — “sabe que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão. Mas não quer sentir a urgência disso (...)”<sup>5</sup>. Assim, num jogo de identificações e desidentificações, ambas por excesso, negando a estrutura “para-

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 101.

si”, a mulher lida consigo mesma e com as suas escolhas como se fosse um “em-si”, quando não pode nunca ser “em-si”. E perfaz esta mentira a si mesma, ora fazendo-se totalmente subjectividade de maneira que a objectividade da mão, que, entretanto, deixou ser tomada pela mão do cavalheiro deixa de ser apercebida como sua mão, tornando-se esse facto tolerável; ora fazendo-se totalmente objectividade quando interpreta os galanteios que lhe são dirigidos, não como avanços de teor carnal, mas como descrição anódina de qualidades objectivas que realmente podem ser reconhecidas de forma desinteressada como qualidades suas.

### **Ansiedade, má-fé e contemporaneidade**

Etimologicamente, o termo *angústia* provém do grego antigo *agkô* ou *anqchô*, cujo significado é apertar ou estrangular. Em latim, passou ao verbo *ango*, com o mesmo sentido de aperto físico literal ou corporal, do qual surge, por exemplo, a expressão *angina*, mas, igualmente, de forma figurada, um “aperto” provocado por tormento, inquietação, ansiedade (*anxius*) etc. O *Dictionnaire Larousse* (s.d.) define *angoisse* como “grande inquiétude, anxiété profonde née du sentiment d’une menace imminente mais vague”. Em termos de psicologia clínica, esta não é uma definição incorrecta, pecando apenas por não vir acompanhada da justificação teórica que a sustenta, o que não se espera, em todo o caso, de um dicionário.

A ausência de ocorrências vocabulares de ansiedade no *opus magnum* de Sartre (1943/1993; 1943/1997) não significa certamente que não ocorra semanticamente o fenómeno da ansiedade como sintoma ou, ao menos, manifestação comportamental. Contudo, para darmos conta dessas ocorrências semânticas, é primeiro preciso circunscrever melhor a semântica que associamos à ansiedade num contexto pragmático que seja o da psicologia clínica. Conforme Mesquita e Duarte (s.d.), enquanto a angústia constitui um estado psicológico de inquietação e de



receio difusos, isto é, sem objecto aparentemente determinado e que pode ser acompanhado de manifestações somáticas, como a constrição do tórax ou da laringe (por exemplo, sensação de ter um nó na garganta ou corpo estranho na faringe), a ansiedade é um estado comportamental de tensão e pode apresentar sintomas como a dispneia (dificuldade de respiração) e taquicardia (pulsação cardíaca anormalmente rápida). Encontramos exemplos simples de ansiedade sem angústia em todas as situações em que aguardamos, ansiosamente, um acontecimento (o nascimento de um bebê) ou um resultado (saber, finalmente, se nosso time de futebol venceu ou não o campeonato). Entretanto, a distinção entre angústia e ansiedade pode se tornar menos óbvia em casos ambivalentes. Por exemplo, quando aguardamos, ansiosamente, pelo resultado de uma seleção para um emprego, ou de um exame médico, a ansiedade pode mesmo vir acompanhada de angústia, no mesmo estado difuso de tensão, acompanhado, agora, por um receio sem objeto definido. Se a ansiedade pode ocorrer sem angústia, é, também, porque pode se originar de uma tensão relativa ao futuro, sem, no entanto, ter relação com qualquer espécie de receio. De certo modo, há mesmo um aspecto lúdico em tal ansiedade sem angústia, que se verifica, com frequência, no jogo, no prazer do risco etc., mas a orientação temporal de tais estados não tem de ser, ao contrário do que estes exemplos sugerem, exclusivamente, dirigida ao futuro.

Já destacamos que, para Sartre, quando alguém tenta se eximir de sua liberdade, age de *má-fé*: “o ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é”.<sup>6</sup> É a fixação numa única forma de ser, numa essência, negando as possibilidades outras de ser, fugindo da angústia frente à liberdade. A má-fé, portanto, é entendida como uma espécie de mentira, em que o próprio homem é o enganador e o enganado, pois, voltando-se para si mesmo, engana e é enganado; entretanto, “mesmo

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 118.

mascarada, a angústia se manifesta”, concluía o filósofo.<sup>7</sup> Ao tentar fugir da responsabilidade pela sua decisão como protótipo e possibilidade para toda a humanidade, o homem justifica sua miséria e seu total abandono, vivendo um tipo singular e limitado de existência, mentindo a si mesmo e atribuindo sua situação às circunstâncias que não teriam lhe possibilitado viver de outra forma. A má-fé é uma mentira sem mentiroso, pois a consciência volta-se a si mesma, justificando a inteira e completa gratuidade da existência. Eis o que assusta tantos na visão sartreana. Toda existência é um projecto que se vive sozinho e, apesar disso, tem um carácter universal. Quando age assim, a pessoa foge da responsabilidade de se confrontar com sua angústia. Estaria, pois, agindo de má-fé, não consciente das possibilidades outras que lhe cercam, não se apropriando da sua condição de liberdade. Negar a liberdade é agir de má-fé. É recusar o reconhecimento de nós mesmos atribuímos sentido às escolhas que fazemos; portanto, é esquivar-se da responsabilidade que acompanha nossos actos.

Nós escolhemos o peso e o valor dos acontecimentos na nossa existência. Não é possível escapar das contingências, mas temos sempre possibilidade de nos relacionar com elas de vários modos. O seu sentido e o seu alcance dependem do modo como nos relacionamos com elas em direção ao futuro, ao nosso projecto de ser. É má-fé não assumir que escolhemos livremente nosso ser-no-mundo, pois escolhemos, por exemplo, atribuir importância a certos aspectos e desvalorizar outros. Somente a mim cabe decidir o sentido que atribuo aos dados objectivos do mundo, pois, em direção aos meus fins, ao que me falta e ao que busco, sou eu quem escolhe o que me causa espanto, desejo, horror ou medo. Assim, não posso dividir com outros a responsabilidade por minhas escolhas nem pelo modo como construo minha existência e organizo minha vida. Sendo livre, portanto, não posso ser

---

<sup>7</sup> *Idem. O Existencialismo é um Humanismo.* Tradução de J. B. Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2010 (1946), p. 29.

predeterminado: o homem, sendo falta de ser, tem que entrar em movimento. Tal movimento se revela, justamente, por meio da sua acção no mundo, ou seja, pelo que Sartre (1939/2012) denominou de *projecto de ser*. Ao agirmos, iluminamos o projecto, pois, no ato, negamos o que existe para alcançar o que ainda não existe. Em outras palavras, pode-se afirmar que a transcendência da situação atual, rumo ao futuro, é condição de possibilidade da acção. Na relação com o mundo, elegemos nosso projecto de ser (Nogueira, 2014).

É habitual reportar uma aceleração do tempo social como característica saliente da nossa época. Os ciclos temporais são encurtados e, desde logo, os da vida útil dos instrumentos consumíveis com que vivemos. Mas a obsolescência programada dos telemóveis, dos automóveis e do vestuário é, na verdade, o dispositivo produtivista que modela a própria obsolescência programada das experiências humanas, a exigir que mais experiências se sucedam no mesmo tempo objectivo de uma vida e em cada uma das suas parcelas. O resultado são muito mais experiências, mas exatamente como os nossos utensílios, muito mais obsoletos. A impressão de ilusão, mesmo de um logro, instala-se quando se percebe que se é arrastado para uma novidade que tem menos de novidade do que de acontecimento, e que é sobretudo acontecimento de repetição até à exaustão da própria capacidade ou vontade de fazer experiência. Não é, pois, a aceleração da mudança tecnológica o que está fundamentalmente em causa, mas o facto de esta aceleração não satisfazer a sofreguidão com que o produtivismo programa a obsolescência. O problema aqui não é o artificial, mas a artificialidade; não o engenho, mas o artifício. A pressão em fazer acontecer mais, quase sempre sob a forma de fazer consumir mais, adultera a relação com o tempo. O passado torna-se mal ou pouco memorizado, dada a preponderância da repetição no acumulado de vida. O futuro torna-se esgotante na pressão constante de que aconteça. O presente torna-se profundamente ansioso, conduzido pela vontade,

sobretudo induzida, da iminência futura acontecer. A geração ‘smartphone’, que sucede à geração ‘digital native’, tem dificuldade de conter o impulso para uma permanente e imparável consulta dos seus dispositivos, das notificações e das actualizações das suas redes sociais. De certo modo, o comportamento ansioso, que era sintoma de angústia diante do futuro, está, numa espécie de círculo perfeito, a tornar-se, ele mesmo, etiologia de angústia. A existência ansiosa não por razões de angústia tende a constituir um quadro de angústia. Este é um quadro que, empregando as noções de Sartre (1943/1993; 1943/1997), nos expõe uma conduta generalizada de má-fé que, no processo de fuga à consciência de angústia, conduz a uma angústia, que já não é a da apreensão reflexiva da liberdade, mas uma angústia patológica, socialmente disseminada porque socialmente determinada por um modelo de socialização industrializador e produtivista.

Diante deste quadro, a identificação e a análise crítica da estrutura de má-fé que define boa parte dos comportamentos sociais mais hegemónicos constituem um contributo da maior relevância que o pensamento de Sartre (1943/1993; 1943/1997; 1946/2010; 1938/2011; 1939/2012) pode trazer a este nosso tempo que perdeu a noção do que é o tempo.

### **À guisa de conclusão: uma aproximação entre Kierkegaard, Freud, Heidegger e Sartre**

Sartre (1943/1993; 1943/1997; 1946/2010; 1938/2011; 1939/2012) enfatizava a possibilidade permanente de o homem, o “ser-no-mundo”, se encontrar em face do nada e descobri-lo como angústia. Enquanto a angústia se diferencia do medo pelo fato de que ele se refere aos seres do mundo, a angústia se deve às possibilidades da ação do homem no mundo. É a partir dela que o homem toma consciência da sua liberdade como consciência do que ele é e do que faz de sua própria vida. Portanto, numa perspectiva fenomenológico-existencial, a angústia, sendo uma

condição humana, certamente incômoda, requer acção, sendo considerada um importante catalisador do projecto de ser que o homem constrói ao longo de sua existência. A angústia não configura, necessariamente, uma experiência patológica, embora possa provocar intenso sofrimento e adoecimento eventual.

Na concepção sartreana de angústia, há uma clara herança de Kierkegaard (1849/2002) e de Heidegger (1927/2005a; 1927/2005b). Em Kierkegaard (1849/2002), por exemplo, encontramos a noção de que o homem não pode escapar à própria subjectividade, pois ela é a medida e o significado da sua experiência de mundo. Ou seja, o homem é a sua própria forma de existir, na medida em que existe de maneira singular, isto é, sendo uma subjectividade. Entretanto, Sartre (1946/2010) acrescentou a ela uma dimensão antropológica, propondo que este singular se desdobra num contexto universal, não sendo possível compreendê-lo fora de tal contexto. Numa perspectiva sartreana, talvez não exista condição mais humana do que a própria angústia, ou náusea: “tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebamos disso, sentimos o estômago embrulhado (...): é isso a Náusea”<sup>8</sup>. Sartre, em *A Náusea*, apontou a negatividade da condição humana. O desamparo de nossa existência ou nossa condenação à liberdade é, para Sartre, a total gratuidade da condição humana. Não há qualquer sentido *a priori* para a existência humana, a não ser aquele que o próprio homem lhe atribui, ao fazer suas escolhas. Para Sartre (1943/1993; 1943/1997), é a liberdade na qual o homem está lançado que o remete a uma condição de desamparo, de desespero ou de angústia. Para ele, o homem é um projecto que se revela por meio de sua acção no mundo. Primeiro, o homem apenas existe e, somente depois, se define a partir das suas escolhas: “o homem nada é além do que ele se faz” (Sartre, 1946/2010, p. 25). Está condenado à liberdade, vivida como aparente paradoxo: o homem

---

<sup>8</sup> *Idem. A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011 (1938), p. 194.

pode ser qualquer coisa, pois a liberdade é a sua condição; no entanto, pode ser apenas de determinada forma, em cada situação, abdicando de outras possibilidades de ser. Assim, sua liberdade é uma condição ontológica, pela qual é responsável.

O existencialismo sartreano considera o homem na condição de desamparo, ou seja, está lançado à “própria sorte”: “você é livre, escolha, ou seja, invente”.<sup>9</sup> A angústia se manifesta por conta de o homem ter consciência de sua liberdade. Assim, de acordo com Sartre (1943/1993; 1943/1997), as escolhas da pessoa repercutem não apenas em sua vida, mas, também, em toda a humanidade, pois a pessoa se torna responsável por todos os homens. A profundidade de sua responsabilidade por toda a humanidade, com frequência, leva o homem a desenvolver estratégias que o auxiliem a suportar sua angústia. Ou seja: a consciência de sua angústia desvela a vulnerabilidade do ser humano, abrindo a possibilidade do uso de vias de acesso a uma vida mais suportável ou agradável, um movimento realizado como tentativa de sobreviver e de ter uma existência menos atormentada. Assim, para Sartre, a liberdade gera angústia e, ao tentar negar o peso da responsabilidade que assume, o homem cria condutas de fuga, que o filósofo denominou de *má-fé*.

A *má-fé* não deve ser considerada meramente num contexto moral, mas como uma escolha para a camuflagem de uma condição existencial: a angústia. Não há determinismo, uma natureza humana, tampouco há justificativas para nossos atos. A angústia é a apreensão reflexiva da condição da liberdade: “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser (...)” (Sartre, 1943/1997, p. 72).<sup>10</sup> Por isso, o filósofo afirmava que estamos condenados à liberdade (Sartre, 1946/2010). A liberdade, deste modo, é o fundamento do ser. Estamos

---

<sup>9</sup> *Idem. O Existencialismo é um Humanismo, op. cit., p. 28.*

<sup>10</sup> *Idem. O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica, op. cit., p. 72.*

condenados porque não decidimos nossa existência, mas, uma vez no mundo, somos livres e responsáveis por nossos actos. A consciência da liberdade é consciência da angústia. Desta forma, para o filósofo existencialista, o homem não pode deixar de ser livre. Portanto, a filosofia existencial considera a angústia como revelação emocional da situação humana no mundo. Além dela, Freud (1916-1917/1976; 1925-1926/1976) e, também, outros pensadores desenvolveram uma rica literatura psicológica que esclareceu o carácter onipresente da angústia, que é diferente do medo, do temor e de outros estados emocionais de carácter episódico, que se referem a situações particulares. A angústia parece, ao contrário, um ingrediente constante da situação humana do mundo, seja qual for a explicação de sua origem.

Quer consideremos as reações humanas à angústia como pecado, recalque, queda, decadência ou má-fé, podemos pensar uma psicoterapia sob uma perspectiva existencial: ela deve cuidar da entrega do homem à sua própria angústia de ser o que escolhe ser, de lidar com o mundo tal qual ele se mostra, num diálogo com cada escolha sua (Melo, 2014). Segundo Schneider (2011), no processo psicoterápico, nos deparamos, com frequência, com a descrição da experiência de náusea. De tal modo, a fenomenologia existencial pode ser uma importante fundamentação da clínica em psicologia. Logo, uma psicoterapia que se considere existencial busca compreender, necessariamente, tal abandono da existência do homem à sua própria condição de ser pessoa, traduzida em fenômenos, tais como a angústia, o sofrimento, a liberdade, o projecto de ser etc. (Melo, 2014).

Se não podemos fugir à liberdade, já que estamos *condenados* a ela, a psicoterapia pode facilitar o contato com nossa responsabilidade de sermos livres. É tal entrega ao encontro com a própria existência, em meio aos obstáculos, que deve ser buscada na psicoterapia. Uma psicoterapia de inspiração existencial deve facilitar o contato com nossa condição de agentes responsáveis pela qualidade de nossa existência (Melo, 2014). Se o sofrimento do

paciente, muitas vezes, anuncia a angústia diante das suas próprias decisões, o processo de psicoterapia pode facilitar o contato do paciente com suas escolhas e sua maneira de lidar com a vida.

Como destacamos, a angústia é a constatação da liberdade. É impossível que o homem, segundo Sartre (1943/1993; 1943/1997), consiga responder aos questionamentos inquietantes da sua existência frente à liberdade sem que use a má-fé como resposta à conseqüente angústia a ela associada. Numa psicoterapia inspirada na fenomenologia existencial sartreana, o manejo da má-fé do paciente é, então, objeto de atenção e de intervenção do psicoterapeuta. É na descrição da angústia vivida pelo paciente em seu mundo existencial que o psicoterapeuta deve se centrar, buscando compreendê-la e favorecer que o paciente se aproprie da existência que ele mesmo construiu a partir de suas próprias escolhas. Nesta perspectiva, psicoterapeuta e paciente são protagonistas do processo de descoberta de novas formas de existir no mundo. Este pode ser um recurso que confirma o potencial das psicoterapias fenomenológico-existenciais (Melo & Boris, 2017).

## Referências

- Dictionnaire Larousse* (s.d.). Angoisse. Recuperado em 13 de setembro de 2017, de <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/angoisse/3528>.
- FREUD, Sigmund. (1976). Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. Parte III: Teoria Geral das Neuroses. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Volume XVI. Rio de Janeiro: Imago, p. 285-573. (Original publicado em 1915-1916).
- \_\_\_\_\_. (1976). Inibições, Sintomas e Ansiedade. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*. Volume XX. Rio de Janeiro: Imago, p. 93-201. (Original publicado em 1925-1926).
- HEIDEGGER, Martin. (2005a). *Ser e Tempo*. Parte I. 15. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, p. 1-325. (Original publicado em 1927). Recuperado de



<http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Ser-e-Tempo-parte-I-Heidegger.pdf> em 30/03/2017.

\_\_\_\_\_. (2005b). *Ser e Tempo*. Parte II. 13. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, p. 1-262. (Original publicado em 1927). Recuperado de <https://marcosfabionuva.files.wordpress.com/2011/08/ser-e-tempo-parte-ii.pdf> em 30/03/2017.

JASPERS, Karl. (1987). *Psicopatologia Geral*. Rio de Janeiro: Atheneu. (Original publicado em 1913).

KIERKEGAARD, Soren. A. (1979). O Desespero Humano (Doença até à Morte). In: *Diário de um Sedutor; Temor e Tremor; O Desespero Humano*. Trad. Carlos Grifo, Maria José Marinho, Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, p. 311-446. (Os Pensadores). (Original publicado em 1849). Recuperado de <https://olimpiadadefilosofiasp.files.wordpress.com/2012/03/31-kierkegaard-colec-3a7c3a30-os-pensadores-1979.pdf> em 21/03/2017.

\_\_\_\_\_. (1982). *El Concepto de la Angustia*. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe (Original publicado em 1844).

MELO, Daniel M. P. (2014). *O Corpo na Gestalt-Terapia: Um Diálogo com Jean-Paul Sartre*. Dissertação (Mestrado). Universidade de Fortaleza – UNIFOR.

MELO, Daniel M. P.; BORIS, Daniel Janja. (2017). O Corpo na Psicoterapia: Contribuições Sartreanas. In: Fernando Gastal de Castro; Daniela Ribeiro Schneider & Georges Daniel Janja Bloc Boris (orgs.). *Sartre e os Desafios à Psicologia Contemporânea*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Via Verita (no prelo).

MESQUITA, Raúl; DUARTE, Fernanda. (s.d.). *Dicionário de Psicologia*. S.l.: Plátano. Recuperado de <http://www.ebah.com.br/content/ABAAgHyYAL/dicionario-psicologia-raul-mesquita-fernanda-duarte> em 27/02/2017.

MORI, Masahiro (1970). *Energy* 7(4), pp. 33-35. Recuperado de <http://www.comp.dit.ie/dgordon/Courses/CaseStudies/CaseStudy3d.pdf> em 27/02/2017.

- NOGUEIRA, Caroline Furtado. (2014). *Envelhecimento e Projeto de Ser: Uma Perspectiva Fenomenológico-Existencial*. Dissertação (Mestrado). Universidade de Fortaleza – UNIFOR.
- RANK, Otto. (2016). *O Trauma do Nascimento: E Seu Significado para a Psicanálise*. (Trad. É. G. de Castro). São Paulo: Cienbook. (Obra original publicada em 1924).
- RENAUT, Alain. (1993). *Sartre, le Dernier Philosophe*. Paris: Grasset.
- ROUDINESCO, Elisabeth ; PLON, Michel. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SARTRE, Jean-Paul. (1993). *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. G. Cascais Franco. [S. l.]: Círculo de Leitores (Original publicado em 1943).
- \_\_\_\_\_. (1993). *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. P. Perdigão. Petrópolis: Vozes (Original publicado em 1943).
- \_\_\_\_\_. (2010). *O Existencialismo É um Humanismo* (J. B. Kreuch, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 1946).
- \_\_\_\_\_. (2011). *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Obra original publicada em 1938).
- \_\_\_\_\_. (2012). *Esboço para uma Teoria das Emoções* (P. Neves, Trad.). Porto Alegre: L&PM (Obra original publicada em 1939).
- SCHNEIDER, Daniela R. (2011). *Sartre e a Psicologia Clínica*. Florianópolis: Editora da UFSC.

# *Psicanálise existencial*



# Sartre e Adler: da psicanálise empírica à psicanálise existencial – algumas notas

---

Fábio Caires Correia<sup>1</sup>

[...] eu não posso passar um traço, digamos assim,  
em baixo de um indivíduo e fazer a soma  
que me permita conhecê-lo tal qual é.  
(JASPERS, 1973, p. 926).

## 1. Introdução

Não haveria excerto melhor para iniciar este texto do que o escolhido acima. A tentativa de compreender a condição humana (ações, gestos etc.) por meio de uma equação matemática, determinando o sujeito a partir de um traço – onde todas as partes estão condicionadas ao todo – não nos parece legítimo. Repensar o sentido da psicanálise, enquanto método de compreensão é, a nosso ver, de extrema importância – principalmente numa época marcada pelo obscurecimento da condição humana. A partir destes pressupostos o método de uma psicanálise existencial, proposto pelo filósofo francês Jean-Paul Sartre, nos parece tão necessário e atual.

Pois, para Sartre, “a psicanálise empírica trata de determinar o complexo e [...] a psicanálise existencial procura determinar o projeto original”<sup>2</sup>. Enquanto o termo complexo pode ser entendido como um conjunto de estruturas conexas e deterministas, a ideia de projeto (*Entwurf*) se define como uma negação frente à conexão irredutível destas determinações. O objetivo deste ensaio é demonstrar, ainda que superficialmente, a importância da ideia de projeto *i.* na passagem da investigação empírica para uma hermenêutica existencial das ações e *ii.* para

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela PUCRS - bolsista CAPES/PROEX.

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 615.

entendermos os fins (o sentido) e os limites da psicanálise existencial enquanto método.

Para tal objetivo, dividiremos este ensaio em três momentos distintos. No primeiro, trata-se de esclarecer as diferenças conceituais e metodológicas existentes entre a psicanálise empírica e a psicanálise existencial a partir da definição teórica dada por Sartre no capítulo IV de *O Ser e o Nada*.

O segundo momento tem por objetivo aproximar teoricamente a *psicologia do indivíduo* proposta por Alfred Adler e a *psicanálise existencial* sartriana. Enquanto Adler, por meio dos conceitos de objetivo e plano de vida, pensa tecnicamente a análise existencial do indivíduo; em Sartre a escolha original e/ou projeto fundamental situam a psicanálise num campo claramente pré-ontológico. Neste sentido, a ideia de um *projeto fundamental* é indispensável, não só para uma *hermenêutica existencial das ações*, mas principalmente para construir uma crítica consistente acerca das psicologias que pretendem reduzir o sujeito a uma espécie de *peça objetificante*.

À guisa de conclusão, no terceiro momento, levantaremos duas hipóteses hermenêuticas que não pretendem ser definitivas, mas sugestivas e críticas. A partir destas hipóteses a tese de um uso hermenêutico do método *psicanálise existencial* em Sartre torna-se mais evidente.

## **2. Psicanálise empírica e Psicanálise existencial**

Parece não haver dúvidas de que seja realmente Freud o pai da psicanálise. Embora o próprio autor tenha atribuído a Breuer a criação de um novo método de exploração do inconsciente denominado psico-análise, a cunhagem e pioneirismo do termo ficam melhor evidenciados após a publicação da obra *Die Traumdeutung (A interpretação dos sonhos)*, no início de 1900. Vale lembrar que os estudos que conduziram Freud à elaboração

do método já havia começado bem antes, ainda em sua formação inicial, i.e, quando ainda cursava medicina.

A psicanálise empírica pode ser entendida como um conjunto de conhecimentos sistematizados sobre o funcionamento da vida psíquica. Caracteriza-se pelo método interpretativo, com fins a clarificação do significado oculto daquilo que é manifesto, por meio de ações e palavras ou mesmo pelas produções imaginárias (sonhos, delírios etc.).

A partir da publicação de *A interpretação de sonhos*, a psicanálise teve uma dupla significação. Constituiu não apenas um novo método de tratar as neuroses, mas também uma nova psicologia; reivindicou a atenção não só dos especialistas em nervos como também a de todos que eram estudiosos de uma ciência mental<sup>3</sup>.

Neste sentido, de acordo com Alfred Stern (1962), a psicanálise empírica freudiana se ocupa da personalidade humana no sentido amplo do termo. A pessoa tem um caráter definido. Seu núcleo, o *eu*, não só está determinado pela realidade, mas também pelo *super-eu*, que representa as influências da família e dos diversos ambientes sociais (educação, família etc.). O *eu* freudiano é determinado pelo *isso* (id), que representa as heranças psíquicas, sobretudo os instintos e funciona segundo o princípio de prazer (*Lustprinzip*). O *isso* é inconsciente. A partir dele, Freud admite inclusive uma *herança arcaica*. Neste sentido, conclui Stern, “a psicanálise de Freud é definitivamente determinista”<sup>4</sup>.

Pois bem, opondo-se ao caráter determinista da psicanálise empírica, a psicanálise existencial sartriana tem como “ponto de partida [...] a experiência”<sup>5</sup>. Enquanto que para Freud essência e existência são operadas mutuamente, para Sartre, a existência é

---

<sup>3</sup> JOLIBERT, Bernard. *Sigmund Freud*. Tradução Elaine Teresinha Dal Mas Dias. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010, p. 44.

<sup>4</sup> STERN, Alfred. *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Trad. Júlio Cortázar. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962, p. 20.

<sup>5</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 614.

anterior à essência. “Seu ponto de apoio [é] a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem da pessoa humana”<sup>6</sup>. Os ambientes sociais (herança, família, educação, constituição psicológica e física etc.) não são mais do que “ídolos explicativos de nossa época”<sup>7</sup>. Embora Sartre reconheça a importância da psicanálise criada por Freud para a estruturação de seu método, como, por exemplo, na ênfase dada pela psicanálise ao caráter histórico da realidade humana, ele recusa o que seria o ponto fulcral da psicanálise empírica, a saber, o inconsciente. Nega, portanto, a existência de uma natureza humana (total) e afirma enfaticamente que

A psicanálise empírica parte, com efeito, do postulado da existência de um psiquismo inconsciente que se furta, por princípio, à intuição do sujeito. A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico é, para ela, coextensivo à consciência<sup>8</sup>.

O inconsciente freudiano é, na verdade, coextensivo à consciência. Para compreender esta afirmação, é preciso lembrar que a consciência em Sartre compreende a pré-reflexão e o irrefletido. Ou seja, Sartre procura mostrar que os fenômenos ditos “inconscientes” na realidade perpassam a unidade da própria consciência. Assim ocorre no caso da consciência que se reporta a si mesma de modo enganador, o que Sartre chama de má-fé (*mauvaise foi*). Como sugere Fabio Caprio L. de Castro,

a má-fé em Sartre é uma relação da consciência consigo mesma, uma “mentira” *para si*. Como ela retorna para si mesma, na interioridade e na unidade de uma só consciência, sua estrutura toma uma forma totalmente diferente da mentira. Isso porque a má-fé não vem de fora à consciência. É a consciência ela mesma

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 614.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 604.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 616.



que se afeta e que se engana, unificando o enganador e o enganado. Em realidade, a dualidade do enganador e do enganado não existe neste caso, na medida em que ela implica por essência a unidade de uma consciência<sup>9</sup>.

De acordo com Sartre, o problema do inconsciente no método freudiano é que ele sustenta a ideia de uma mentira sem mentiroso. O mentiroso no interior de uma mesma consciência é substituído pelo conceito de inconsciente, e sua atuação através da repressão e da censura.

Assim, a psicanálise substitui o conceito de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso, e permite compreender como eu não posso mentir para mim mesmo, mas ser mentido, uma vez que me coloca sobre mim mesmo na situação do outro face a face comigo, ela substitui a dualidade do enganador e do enganado, a mentira essencial, pelo do "isso" e do "eu"; ela introduz na minha estrutura subjetiva a mais profunda intersubjetividade do *Mitsein*<sup>10</sup>.

Enquanto que o objetivo da psicanálise empírica é encontrar uma causa determinada para uma *determinada conduta*, a psicanálise existencial “é um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é”<sup>11</sup>. O indivíduo para a psicanálise existencial não se resume a uma totalidade determinada, mas sim a uma totalidade sintética. Ou seja, enquanto que a psicanálise empírica pensa o homem como uma peça objetificante/objetificada, o método existencial parte da ontologia fenomenológica e concebe o homem como um processo de totalização e síntese dos elementos que sustenta por meio de sua liberdade. Assim sendo, “a psicanálise

---

<sup>9</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 197-198.

<sup>10</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 86.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 620.

existencial é [...] *um* método de compreensão de uma liberdade em situação, que leva em conta as experiências individuais à luz da relação ontológica do para-si ao em-si”<sup>12</sup>.

Estabelecido o ponto de partida para o método proposto por Sartre – é a experiência vivida de cada indivíduo – seu objetivo será, portanto, decifrar os comportamentos do homem em cada uma destas experiências. “Em outras palavras, o objetivo da psicanálise existencial é interpretar uma ação concreta sobre o fundo de uma escolha original, dada de maneira irreduzível à intuição”<sup>13</sup>. Definidos o *ponto de partida* (a experiência), o *objetivo* (compreender os comportamentos empíricos) e o *ponto de apoio* (a compreensão pré-ontológica), cabe delimitar agora o seu *método*. De maneira bastante resumida, podemos dizer que o método da psicanálise existencial é *comparativo*, pois consiste em comparar as ações sem transformar o sujeito numa *coleção*, mas sim numa *totalização temporal*. Pois, cito Sartre,

cada conduta simboliza à sua maneira a escolha fundamental a ser elucidada, e uma vez que, ao mesmo tempo, cada uma delas disfarça essa escolha sob seus caracteres ocasionais e sua oportunidade histórica, é pela comparação entre tais condutas que faremos brotar a revelação única que todas elas exprimem de maneira diferente<sup>14</sup>.

A partir do exposto é justamente essa *revelação única*, uma espécie de núcleo singular do indivíduo que a Sartre interessa investigar. Que núcleo seria este? Para Castro, este núcleo é o projeto original, “manifesto em atos particulares, cujo sentido último remete à liberdade do sujeito e à modalidade específica pela qual o para-si escolheu preencher sua falta de ser”<sup>15</sup>. Em síntese, a

---

<sup>12</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*, op. cit., p. 80.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>14</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 614.

<sup>15</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*, op. cit., p. 83.

psicanálise empírica busca determinar o dado, restringindo-se a observar o sujeito como uma coleção de fatos. Já a psicanálise existencial buscar elucidar o projeto original do homem, ou seja, sua inserção no mundo enquanto temporalidade histórica.

Dadas às distinções entre a psicanálise empírica e psicanálise existencial, partimos para o segundo momento do texto, qual seja, confrontar teoricamente a *psicologia do indivíduo* proposta por Alfred Adler e a *psicanálise existencial* sartriana, partindo da distinção dos conceitos de objetivo e plano de vida (Adler) e escolha original e/ou projeto fundamental (Sartre).

### **3. Psicologia do Indivíduo vs. Psicanálise existencial: a ideia de projeto.**

Filho de comerciantes judeus, Alfred Adler, nasceu em Viena no dia 07 de fevereiro de 1870. Aos 18 anos, entrou na Universidade de Viena e formou-se, em 1895, em medicina, psicologia e filosofia. Interessado em entender o comportamento humano, por volta de 1900, inicia seus estudos em psicopatologia no campo da medicina e, dois anos depois, aproxima-se de Freud, realizando pesquisas no campo da psicanálise, tornando-se um dos primeiros membros do círculo de estudiosos que se desenvolveu em torno do pensador vienense.

Convicto da simpatia de Adler com suas ideias, Freud convidou-o a fazer parte de um seleto grupo de pensadores e discípulos que se reuniam semanalmente em sua casa. Naquele momento, Freud rompia bruscamente todos os laços após qualquer desavença e com Adler não foi diferente. As diferenças entre os dois tornaram-se irreconciliáveis, principalmente depois que Adler publicou o seu *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, em 1907, no qual expõe a tese de que os indivíduos buscam compensar psicologicamente seus sentimentos de inferioridade devido a suas deficiências físicas e, de igual modo, são por eles motivados a buscar a superioridade. É a partir deste texto que Adler cria o

termo *complexo de inferioridade*, afirmando que todas as crianças, a partir destas deficiências (altura, porte físico, tamanho dos órgãos etc.) sentiam-se inferiores em relação às outras. Este será o tema do livro *Praxis und Theorie der Individual Psychologie*, publicado pela primeira vez em 1920.

Segundo Breger (2002), Adler nunca aceitou a teoria de Freud sobre o trauma sexual, chegando a afirmar que a sexualidade é apenas um aparato simbólico na busca do homem em superar sentimentos de inadequação. Embora fossem visíveis suas divergências teóricas, principalmente em relação à neurose, Freud não hesitou em indicá-lo para ser o primeiro presidente da *Sociedade Psicanalítica Vienense*, ou “*Sociedade das Quartas-feiras*”, (que serviu de modelo para fundação, em seguida, da Associação Psicanalítica Internacional – IPA). Um ano depois, a relação Adler-Freud ficou insustentável. Assim, ele renuncia à presidência da sociedade psicanalítica e funda sua própria organização: a *Associação de Psicologia Individual*, que gradualmente foi se propagando pela Europa. Morreu em Aberdeen na Escócia em 1937, com a idade de 67 anos, durante uma viagem pela Europa, sofreu um infarto do coração na rua, vindo a falecer em poucos minutos.

Para Adler (1953) cada indivíduo é portador de um *objetivo de vida* específico, cuja finalidade é o desenvolvimento de um *plano de vida* para um *estilo de vida coerente*. Ou seja, a personalidade humana implica sempre um fim, e o comportamento humano é sempre condicionado por este fim o qual se orienta desde cedo. Formado deste o início da infância e recebendo as mais diversas influências (pessoais, valores, familiares etc.), a função deste *objetivo* é orientar o indivíduo dando finalidade para suas atividades (*plano de vida*). No entanto, tais objetivos permanecem obscuros e em geral inconscientes. A proposta adleriana pode se resumir, neste sentido, como uma tentativa de analisar, holisticamente (em suas mais variadas experiências sociais) cada indivíduo (uma espécie de todo unificado), tentando compreender

a inter-relação entre o *objetivo* e o *plano de vida*. É justamente o conceito de uma *unidade da pessoa* como ser único e *indesmembrável* o centro da teoria adleriana. Cito:

Se conheço o objetivo de uma pessoa sei, ainda que só aproximativamente, o que poderá acontecer. E, portanto, encontrarei condições de inferir os movimentos parciais que hão de seguir, serei capaz de vê-los em conexão, corrigir e adaptar continuamente meu conhecimento psicológico aproximativo destas conexões. No entanto, se conheço só as causas, os reflexos e a velocidade de reação, a capacidade de atenção e outras coisas similares, não saberei nada do que acontece no íntimo da pessoa em questão<sup>16</sup>.

Vale ressaltar que, assim como o Sartre, Adler recusa o inconsciente freudiano, bem como a separação em núcleos (*eu, isso, supereu*). Sua ênfase é dada ao social e, principalmente, aos problemas familiares. Embora uma pessoa possa ter múltiplos objetivos de vida, são eles que permitirão ao terapeuta a análise de vários aspectos do pensamento e comportamento em termos desses objetivos e do plano de vida definido. Neste sentido, qual a diferença entre o objetivo e plano de vida de Adler com a escolha original e/ou projeto fundamental em Sartre? Vejamos.

Neste ponto em acordo com Freud, Sartre considera o agir humano como *simbólico*, i.e., portador de um desejo mais profundo que deve ser interpretado a partir de uma determinação inicial. Porém, esta determinação não é um *complexo*, como pensava Freud, nem um objetivo de superioridade, como postulava Adler. É uma *escolha original*. Esta escolha é dada a partir de nossa posição no mundo e, portanto, envolve a pessoa como um todo. No entanto, não é um fundamento determinado, dado que ela se faz de maneira contingente, ela está dada sem nenhuma justificação.

---

<sup>16</sup> ADLER, Alfred. *Practica y teoria de la psicología del individuo*. Traducción de Norberto Rodriguez Bustamante. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1953, p. 23.

Ao elaborar o esboço de uma psicanálise existencial, Sartre está pensando uma forma de decifrar a irreduzível individualidade caracterizada pela escolha original, sem, contudo, sacrificar essa irreduzibilidade a qualquer racionalização determinista – como visava a psicanálise empírica. Uma de suas principais preocupações é encontrar precisamente o elemento irreduzível que constitui a inauguração e a semente de toda a realidade individual de uma pessoa, i.e., seu *projeto fundamental*. Ele será o elemento responsável por dar significado aos atos de uma instância que é total espontaneidade e imprevisibilidade absoluta. Assim sendo, como assinala Castro,

A finalidade da psicanálise existencial [*portanto*] é formar a intuição do sentido do projeto original do sujeito. Pela comparação e pela descrição das ações do indivíduo, ela visa estabelecer o sentido de uma totalização singular. As ações do indivíduo não são objeto de uma explicação unicamente causal, mas de uma *compreensão* desde a interioridade do projeto, ou seja, em *cumplicidade* com o indivíduo<sup>17</sup>.

Sartre opera uma espécie de inversão: descentraliza a relação entre essência e existência na ontologia tradicional e propõe uma ontologia fenomenológica da existência. A realidade humana passa a ser definida enquanto existência jogada no mundo. Neste sentido, o homem não é, mas *se faz* enquanto escolha, ou seja, enquanto possibilidade de ser, ou seja, aquilo que se projeta ser e não existe antes desse projeto. Eis, aqui, a sutileza do projeto fundamental sartreano: ele é uma escolha que o indivíduo faz sobre si próprio, determinando ações, sentimentos etc.

Pois queremos dizer que o homem, antes de mais nada, existe, ou seja, o homem é, antes de mais nada, aquilo que se projeta num futuro, e que tem consciência de estar se projetando no futuro. De início, o homem é um projeto que se vive a si mesmo

---

<sup>17</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre, op. cit.*, p. 138.

subjetivamente ao invés de musgo, podridão ou couve-flor, nada existe antes desse projeto; não há nenhuma inteligibilidade no céu, e o homem será apenas o que ele projetar ser (SARTRE, 1987, p. 6).

O projeto fundamental nada mais é do que a condição temporal da existência, anterior a qualquer fundamento. É de igual modo, inerente à compreensão concreta da existência que se realiza enquanto práxis, i.e., um recurso metodológico que busca abarcar a realidade concreta do sujeito em suas particularidades mais singulares. Eis, portanto, a importância da ideia de projeto para a psicanálise existencial, pois, como assinala Simeão Saas,

A psicanálise existencial visa, sobretudo, compreender esse projeto. Ressaltamos a palavra compreender porque uma vida humana não pode ser totalmente explicada da mesma forma que os componentes químicos de uma rocha podem ser fragmentados e analisados. Um traço característico do método que surge com essa psicanálise é a importância fundamental da compreensão [...] Compreender um projeto fundamental exige um trabalho meticuloso e complexo de compor, num processo de idas e vindas entre a dimensão pessoal de constituição das escolhas concretas e, de outro lado, o fundo cultural e histórico no qual esse projeto surge. Outro traço importante do projeto fundamental é a característica irreduzível de ser a manifestação concreta da liberdade humana. A psicanálise existencial tem por objetivo compreender o modo pelo qual cada pessoa vive a sua liberdade<sup>18</sup>.

Colocando em relevo os aspectos centrais da psicologia do indivíduo adleriana e do método proposto por Sartre, a ideia de compreensão emerge como a melhor expressão de suas diferenças. Para Adler, a terapia clínica com o intuito de unificar o sujeito por meio da elucidação de seus objetivos, não é somente possível, mas é o *telos* de sua proposta. Adler não pensa no método a partir da

---

<sup>18</sup> SASS, Simeão Donizeti. "A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre", *Limiar*, vol. 2, n° 4 - 2º semestre de 2016, p. 110.

compreensão, mas sim enquanto possibilidade classificatória do indivíduo em sua singular totalidade. De igual modo, não é possível encontrar em sua fundamentação teórica uma base pré-ontológica – pressuposto tão caro à Sartre – e sim puramente técnico. Por fim, outra questão, talvez a mais significativa, Adler é psiquiatra e não filósofo. Seu objetivo é determinar o complexo (o de inferioridade) e não compreender o projeto do indivíduo enquanto existência.

Neste sentido, é possível concluir que a ideia de projeto fundamental para a psicanálise existencial é indispensável, pois ela não busca definir o sujeito a partir de uma coleção de fatos, como se fosse determinado por uma montagem de quebra-cabeça. O que interessa para Sartre é a elucidação do projeto. A psicanálise existencial é pensada, portanto, como uma atitude compreensiva em torno deste projeto. O homem não é uma coleção, mas um todo singular, concreto, jogado no mundo. Elucidar esta existência nua é a tarefa da psicanálise existencial.

### **Notas conclusivas**

O intuito deste ensaio, de forma bastante breve, foi apontar a importância da ideia de projeto para o método proposto por Sartre no capítulo IV de *O Ser e o Nada*, intitulado *psicanálise existencial*. Na primeira parte do texto, apresentamos brevemente as diferenças entre a psicanálise empírica proposta por Freud e o método da psicanálise existencial proposto por Sartre – no livro acima referido. Enquanto a psicanálise empírica busca determinar o complexo, a psicanálise existencial busca, por sua vez, compreender o projeto existencial. Há, aqui, uma grande diferença entre os métodos: o primeiro recai em um modelo causal e determinista, o segundo se pauta em uma atitude de compreensão.

Na segunda parte, nosso objetivo foi apontar algumas diferenças e semelhanças entre a psicologia do indivíduo adleriana e a psicanálise existencial sartriana. Embora os conceitos de objetivo e plano de vida (Adler) possam ser semelhantes aos de



escolha original e/ou projeto fundamental (Sartre), há uma sutileza que os separa bruscamente: os primeiros são estritamente técnicos, enquanto que os últimos situam e situa a psicanálise num âmbito muito mais (pré)ontológico. E neste sentido a ideia de um *projeto fundamental* é indispensável, porque tende a compreender o homem enquanto totalização e não como uma coleção factual.

A partir do exposto, é possível defender duas hipóteses: (i) na medida em que Sartre pensa a partir de uma compreensão (pré)ontológica do sujeito, e não a partir de uma determinação objetiva, a psicanálise existencial pode ser entendida muito mais como uma hermenêutica do cuidado de si; (ii) diretamente relacionada à primeira, trata-se aqui de uma não-totalidade do uso do método, pois objetivando a totalização ele poderá recair nos impasses de uma justificação categorial, i.e., totalizar o sujeito. Por isso, o uso hermenêutico do método *psicanálise existencial* em Sartre, a nosso ver, é mais consistente.

## Referências bibliográficas

ADLER, Alfred. *Practica y teoria de la psicologia del individuo*. Traducción de Norberto Rodriguez Bustamante. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1953.

BREGER, Louis. *Freud o lado oculto do visionário*. São Paulo: Manole, 2002.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

GOIS, Cléa. “Sartre a psicanálise existencial”. *Princípios: Revista de Filosofia*, v. 10, nº. 13-14 (2003), p. 207-217.

JOLIBERT, Bernard. *Sigmund Freud*. Tradução Elaine Teresinha Dal Mas Dias. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SASS, Simeão Donizeti. “A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre”.  
*Limiar*, vol. 2, nº 4 - 2º semestre de 2016, p. 105-125.

STERN, Alfred. *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*. Trad. Júlio Cortázar. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1962.

# Os primórdios da psicanálise existencial de Sartre

---

Simeão Donizeti Sass<sup>1</sup>

## Introdução

Simone de Beauvoir, na obra *A força da idade* (1960)<sup>2</sup>, relembra aspectos importantes dos anos de formação de Jean-Paul Sartre. Um tema relevante, presente tanto na dimensão filosófica quanto na literária de sua produção, por ela abordado, é a relação entre Filosofia e Psicologia. Decorrente das elaborações filosóficas do início do século 20, como o neokantismo, o positivismo e o materialismo, o ser humano era analisado, mas, não compreendido. A noção de *compreensão*, que Sartre tanto valorizou em sua obra, encontrou, em Jaspers, um momento promissor de desenvolvimento. A tradução francesa de *Psicopatologia Geral* (1913), conhecida por Sartre, lançou novas luzes sobre o método da Psicologia. A compreensão do ser humano, segundo essa orientação, exigia uma atitude sintética, ao contrário da abordagem analítica em voga. É fato que as críticas por ele endereçadas a Jaspers não refletem a importância que essa noção representou para a filosofia sartriana. A fenomenologia husserliana, centrada no conceito de intencionalidade, possibilitou a Sartre iniciar a sua própria elaboração acerca do problema. Diversas obras anteriores à publicação de *O Ser e o Nada* (1943) expressaram essa tentativa de usar a fenomenologia para pensar problemas típicos da Psicologia. *O Muro* (1939<sup>3</sup>), *A Náusea* (1938)<sup>4</sup>, *A Transcendência do ego* (1936)<sup>5</sup>, *A Imaginação* (1936)<sup>6</sup>, *Esboço*

---

<sup>1</sup> Professor associado do Departamento de filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

<sup>2</sup> BEAUVOIR, Simone de. *A força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

<sup>3</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Le Mur*. Paris: Gallimard, 1939.

<sup>4</sup> *Idem*. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

<sup>5</sup> *Idem*. *La Transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 2003.

de uma teoria das emoções (1939)<sup>7</sup> e *O Imaginário* (1940)<sup>8</sup>, para citarmos algumas obras, procuraram devolver aquilo que ficou chamado, na França, de Psicologia Fenomenológica, uma tentativa de usar a fenomenologia husserliana para fundamentar o método psicológico.

Como afirma Simone de Beauvoir, as novas abordagens em Psicologia estavam entre os assuntos mais debatidos nos círculos intelectuais. A psicanálise freudiana, abordagem de Adler, o comportamentalismo, todas essas novas teorias despertavam debates acalorados. As artes e até a política manifestavam tais influências. Politzer considerava a psicanálise um energetismo, os trotskistas usavam-na amplamente. Diante dessas possibilidades, Sartre tentou encontrar um caminho original. Ele não descartava a obra de Freud, mas lia com muito interesse a incipiente teoria da Gestalt. Desde essa época, Sartre não partilhou do valor explicativo e da validade universal de dois conceitos fundamentais de Freud: o *inconsciente* e a *libido*. O primeiro é contraposto ao conceito de má-fé, ambos são criticados em *Esboço de uma teoria das emoções* e em *O Ser e o Nada*.

Não é necessário insistir acerca da influência de Husserl e Heidegger na formulação do pensamento de Sartre nos anos 30 e 40. O conceito de *intencionalidade* e de *Dasein*, respectivamente, foram essenciais para a elaboração sartriana do conceito de consciência. A presença marcante da fenomenologia e da ontologia fundamental fizeram com que o conceito freudiano de inconsciente fosse avaliado a partir dessas orientações. É importante ressaltar que a leitura que Sartre faz desses três ícones do pensamento contemporâneo, guarda características muito peculiares. É possível afirmar que ele não se mantém “fiel” a nenhum deles. Tal característica será um dos traços originais de sua atividade

---

<sup>6</sup> *Idem. L'Imagination*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1936.

<sup>7</sup> *Idem. Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1995.

<sup>8</sup> *Idem. L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, 1940.

intelectual. Sartre nunca procurou repetir ou simplesmente reproduzir as teses dos autores com quem dialogava. Tal diálogo se deu efetivamente de forma dialética. Ele assimila algumas ideias fundamentais, crítica outras e elabora uma síntese original desse confronto. A obra *O Ser e o Nada* reflete tal diálogo de forma exemplar.

Tentaremos analisar de maneira mais detida, neste estudo, duas obras da chamada fase inicial do pensamento de Sartre: *A transcendência do ego* e *Esboço de uma teoria das emoções*. Tal análise poderá revelar algumas das intenções fundamentais de seu pensamento desenvolvidas ao longo de toda sua vida intelectual. Se, por um lado, a fenomenologia e a abordagem existencial da vida figuravam entre as teses mais debatidas, não menos importante, ao menos para o debate francês, era a cientificidade da Psicologia. Desde Augusto Comte, uma questão metodológica se coloca: a Psicologia pode ser uma ciência? Essa questão percorreu todo o século 20 e ainda desperta um intenso debate. O desenvolvimento das neurociências, nos dias atuais, recoloca a questão em novas bases. Mas, a pergunta insiste em permanecer: a Psicologia pode ser uma ciência tal qual a Química e a Física? É bem conhecida a solução de positivista para a fundamentação da Sociologia. Para ser ciência, ela necessita utilizar os métodos da Física. A sociologia, portanto, só poderia ser ciência realizando o projeto de uma física social. Tal solução, contudo, não poderia ser aplicada à ciência da psique, porque ela não poderia reproduzir o método da observação. Se o físico pode abordar os objetos observando-o em sua exterioridade, o psicólogo, por sua vez, não poderia praticar a introspecção sem recair no erro da opinião. Não seria possível estabelecer a relação de exterioridade entre sujeito e objeto. A observação que o psicólogo poderia fazer de outra pessoa não atenderia ao princípio da objetivação do conhecimento. Tal processo dependeria da narrativa do paciente ou das ilações do observador.

Essa imposição metodológica conduziu o debate acerca da cientificidade da Psicologia a dois caminhos. O primeiro tentou distanciar tal abordagem da chamada metafísica, características da Filosofia. Cada vez mais, a Fisiologia e a Neurologia passaram a constituir as abordagens possíveis da psique em termos científicos. É oportuno lembrar que Freud inicia suas pesquisas inspirada por essa vertente<sup>9</sup>. O outro caminho, tentando debater a própria possibilidade de uma nova metodologia para as Ciências Humanas, iniciado com a obra de Dilthey, visava fortalecer o papel da filosofia, postulando um distanciamento radical da influência das ciências naturais. Sem querer aproximar tal proposta da fenomenologia e da ontologia fundamental, é inegável que essa corrente se manteve fiel ao princípio do *mundo da vida*. No campo estritamente francês, destaca-se a figura de Bergson, que abordou o problema da cientificidade da Psicologia em diversos ensaios e conferências reunidos na obra *Energia espiritual* (1919)<sup>10</sup>. Também é importante ressaltar o contato intelectual entre Bergson e Freud. Esse contato pode ser ampliado se lembrarmos dos trabalhos de Charcot e Janet.

Nesse quadro teórico e metodológico, é possível situar claramente a posição de Sartre. Ele se aproxima de Husserl, mas recusa a tese do “eu transcendental”. Reafirma, com Heidegger, a centralidade do *Dasein*, recusando, contudo, o *ser-com*. Reconhece em Bergson uma consistente teoria das emoções, renunciando, entretanto, identificá-la com o ser próprio da consciência. Reconhece na Psicanálise uma nova maneira de compreender o ser humano, mas recusa explicá-lo a partir da pulsão sexual. Avalia positivamente os ganhos da Gestalt-teoria, sem deixar de denunciar seu viés fisicalista. Considerando essa leitura do debate no século 20 acerca da cientificidade da Psicologia, é evidente que

---

<sup>9</sup> Cf. GIACÓIA, Oswaldo. *Freud: Além do princípio do prazer. Um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

<sup>10</sup> BERGSON, Henri. *L'énergie spirituelle*. Paris: P.U.F., 1919.

Sartre tenta apresentar uma solução original para os problemas expostos. Tentativa que ocupou boa parte de sua produção intelectual e que resultará na elaboração da Psicanálise Existencial. Visando esclarecer alguns tópicos relevantes do início dessa empreitada, vamos analisar, em *A Transcendência do ego e Esboço de uma teoria das emoções*, a questão do modo como aparecem alguns temas típicos da Psicologia. Destacaremos, sobretudo, a questão das emoções e o modo como tal abordagem pode servir para repensar alguns conceitos da Psicanálise.

### **A Transcendência do ego**

*A Transcendência do ego*, como diz o subtítulo, é o esboço de uma descrição fenomenológica do ego. Fruto dos estudos desenvolvidos por Sartre no início dos anos 30, na Alemanha, o referido ensaio é a primeira obra que reflete a sua leitura de Husserl e de Heidegger. Dentre outras intenções, pretende –se repensar a estrutura e o papel do ego em relação a consciência, abordada em termos fenomenológicos. A radicalização do conceito de intencionalidade e a tentativa de entender a consciência sem nenhum objeto que a habita, como um movimento em direção ao mundo e não como um arquivo de memórias e sensações, torna possível a constituição da tese do *ego como objeto psíquico transcendente*. Nessa perspectiva, o ego deixa de ser a instância que assegura pessoalidade à consciência, ele passa a ser a síntese do *Je* e do *Moi* e torna-se um fenômeno para a consciência. Esvaziando-se a consciência de todo conteúdo, o ego deixa de habitá-la. Tal teoria, em sua dimensão crítica, interpela a proposta husserliana do eu transcendental, a tese neokantiana da efetivação do eu formal e a proposição da consciência considerada a partir do “amor próprio”. Recusa-se, duplamente, a teoria da presença formal do *Je* e da presença material do *Moi*. Segundo Sartre, “para

Kant e para Husserl o *Je* é uma estrutura formal da consciência”<sup>11</sup>. Mas, essa tese é criticada exatamente porque o *Je* nunca é puramente formal, “ele é, mesmo abstratamente concebido, uma contração infinita do *Moi* material”<sup>12</sup>. Tal recusa estende-se também aos moralistas do “amor próprio”, que defendem a presença material do *Moi* na consciência. La Rochefoucauld expressaria essa corrente ao postular que todas as ações humanas conteriam implicitamente o sentimento do amor próprio. Segundo Sartre, ele teria rudimentarmente formulado a tese do inconsciente. Dado que o “amor próprio se dissimula sob as formas mais diversas, seria necessário despistá-lo ao invés de o compreender”<sup>13</sup>.

Tal pressuposição resguardaria um erro fundamental, o *Moi*, na forma do amor próprio, orientaria todas as ações humanas. Elas seriam a realização secreta desse desejo insuperável. Em outros termos, “é o desejo (ou, se se prefere, o *Moi* desejanter) que é dado como o fim, e, o objeto desejado, o seu meio”<sup>14</sup>. Esse seria um erro comum aos psicólogos: confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com a dos atos irrefletidos. Tal erro ignora a clássica distinção estabelecida pela fenomenologia entre as duas formas de existência possível para uma consciência, “e cada vez que as consciências observadas se dão como irrefletidas, supõe-se uma estrutura reflexiva a qual se pretende, equivocadamente, que permaneça inconsciente”<sup>15</sup>.

Sartre usa, como exemplo, a piedade que posso manifestar por Pedro. A consciência que tenho dele é: “Pedro-necessitando-ser-socorrido”. Tal qualidade situa-se em Pedro, ela age sobre mim

---

<sup>11</sup> *Idem. La Transcendance de l'ego, op. cit.*, p.37 (Todas as traduções de *A Transcendência do ego* são de minha autoria).

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>15</sup> *Ibidem.*



como uma força. Relembrando Aristóteles, Sartre afirma: “é o desejável que move o desejanter”. Tal tese, inverte, obviamente, o princípio do amor próprio. O desejo não é algo possuído pelo sujeito, ele surge da relação que se estabelece com o objeto. Nesse sentido, objeto do desejo é transcendente, não imanente. “O desejo é dado à consciência como centrífugo (ele se transcende, ele é consciência tética do ‘necessitando-ser’ e consciência não-tética de si) e impessoal (não há *Moi*: eu sou, em relação à dor de Pedro, do mesmo modo que em relação à cor deste tinteiro)”<sup>16</sup>. Sartre mobiliza, nessa orientação, o postulado da intencionalidade da consciência. Tal postulado reafirma a objetividade mundana dos seres objetivos e das ações. Essas ações surgem como qualidades solicitadas por tais objetos.

Tal momento primário da relação da pessoa com o objeto de consciência, no caso, necessidade de ajudar alguém que sofre, não se esgota. Tal relação dual não pode permanecer nesse estágio indefinidamente, sob pena de as duas pessoas serem governadas pelos sentimentos. O momento irrefletido necessita ser superado pela reflexão voltada para a vivência, para o irrefletido. É por esse motivo que Sartre não considera a inconsciência/desejo a essência da vida psíquica. O estado de complacência não resulta somente do momento irrefletido (inconsciente para a teoria criticada), ele necessita do momento reflexivo. No caso dos defensores da teoria do amor próprio, essa superação nunca ocorre, a pessoa sofre o estado sem tomá-lo como objeto de consciência. O resultado é: tal teoria pressupõe que o estado, impulso de satisfazer um desejo imanente, é primeiro, original, e está “dissimulado no inconsciente”<sup>17</sup>. Assim, o momento reflexivo da consciência antecede o ato de visar o objeto, momento irrefletido. O amor próprio surge, dessa forma, como *a priori* dissimulado em cada ação ou objeto intencionado. A questão de fundo é: se a pessoa já

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 42.

“sabe” o que ela visa em cada ação, ou seja, apagar seu amor próprio, o sentido desta ação já está dado de saída. O refletido (*réfléchi*) (dissimulado inconscientemente) antecede o irrefletido, a experiência, o vivido. Contra tal postulado, Sartre repete: “o irrefletido (*irréfléchi*) tem a prioridade ontológica sobre o refletido (*réfléchi*)”<sup>18</sup>, dado que a reflexão pressupõe uma consciência de segundo grau.

Dessas considerações, Sartre conclui: a consciência irrefletida deve ser considerada *autônoma*, tal postulado será sempre reafirmado, sobretudo para afastar sua filosofia de toda influência idealista. É curioso notar que alguns críticos de Sartre, notadamente os partidários de Merleau-Ponty, tentarão atribuir a ele exatamente esse erro. Fato que evidencia total desconhecimento de teses fundamentais de seu pensamento. Tal pressuposto envolve outro ainda mais importante. Ressaltando a iniciativa de evitar toda concepção atomista em Filosofia e em Psicologia, tal autonomia significa a identificação da dimensão totalizante da consciência. Essa consciência irrefletida autônoma “é uma totalidade que não necessita ser completada”<sup>19</sup>. A relação entre a consciência e o objeto desejado forma uma totalidade indissolúvel. O desejo transcende seu ser em direção ao objeto desejado. Temos aqui a relação transcendente como o marco da intencionalidade. Se essa relação é necessária e indissolúvel, tal teoria não é nem idealista nem dualista, pois a díade é indissociável. Somente há consciência porque há objeto, e, somente há consciência do objeto porque há intencionalidade que se volta para algo. Se há um *a priori*, ele é o da *correlação* dos termos. O que há, certamente, é a diferença ontológica entre consciência e objeto, pois, em contrário, ressurgiriam o idealismo ou o materialismo metafísico. Em uma palavra, o mundo solicita à consciência ser intencional e ela existe como testemunha dessa mundaneidade.

---

<sup>18</sup> *Ibidem.*

<sup>19</sup> *Ibidem.*

Esse “ir e vir” incessante, que perfaz a própria existência, é uma das teses sartrianas mais importantes. A psicologia de La Rochefoucauld, afirma Sartre, é verdadeira somente para o sentimento particular, que extrai sua origem da vida reflexiva, dando-se como *meu sentimento*, ao contrário de ser transcendência direcionada ao objeto.

A conclusão a que Sartre chega, ao analisar a teoria material do *Moi*, é de que ela está incorreta. O eu (*Moi*) não deve ser buscado nos estados de consciência irrefletidos, nem em uma instância anterior a eles. Ele aparece somente como fruto de um ato reflexivo e como “correlato noemático de uma intenção reflexiva”<sup>20</sup>. Assim, temos a definição: “O Je é o Ego como unidade de ações. O *Moi* é o Ego como unidade de estados e qualidades. A distinção que se estabelece entre esses dois aspectos de uma mesma realidade, nos aparece simplesmente como funcional, para não dizer gramatical”<sup>21</sup>. Em suma, o Ego é a síntese do *Je* e do *Moi* que somente pode surgir de um ato reflexivo da consciência. Ela não depende do ego para existir, tampouco ele a acompanha em todos os momentos. Diante dessa explicação, fica difícil entender como alguns críticos de Sartre podem atribuir a ele a alcunha de “último cartesiano” ou “o último filósofo moderno”.

A descrição de sentimentos e a sua elucidação, são efetuadas, na teoria sartriana, tomando como referência a transcendência do ego. Consideremos o exemplo do sentimento de raiva. Em um momento de descontrole, alguém diz: “te odeio”, logo em seguida, recobrando a calma, acrescenta: “isso não é verdade, eu não te odeio, eu disse isso em um momento de raiva”. Nessa situação, temos dois momentos, duas reflexões. Uma é *impura* e cúmplice (*complice*), que constitui a raiva através da vivência (*Erlebnis*), como seu objeto transcendente. A segunda reflexão, por sua vez, é “*pura (pure)*”, simplesmente descritiva, que

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 44.

desarma a consciência irrefletida, restituindo-lhe sua instantaneidade" <sup>22</sup>. Esses dois momentos não podem ser confundidos. Se essa confusão ocorre, como é o caso em algumas teorias psicológicas, temos dois tipos de erros: 1- se me engano em relação aos meus sentimentos, se amo ao contrário de odiar, concludo que a introspecção é enganosa, e, nesse caso, separo meu *estado* de suas aparições. Avalio que é "necessária uma interpretação simbólica de todas as aparições (consideradas como símbolos) para determinar o sentimento e suponho uma relação de causalidade entre o sentimento e suas aparições: daí o inconsciente que reaparece"<sup>23</sup>; 2- se sei, ao contrário, "que minha introspecção é justa, que não posso duvidar de minha consciência de repulsão (...) concludo que minha raiva pode se encerrar (*enfermer*) na imanência e adequação de uma consciência instantânea"<sup>24</sup>.

Ao contrário, Sartre defende que a raiva é um *estado*, por conseguinte, caracterizado pela passividade que lhe é constitutiva. Por isso, "a raiva, existência relativa à consciência reflexiva, é *inerte*"<sup>25</sup>, ou seja, aparece como tal para a consciência. Se penso na raiva como algo que se contrapõe ao sentimento moral de recriminá-la, esse conflito não se dá na forma de choque entre forças *físicas*, como, por exemplo, se dá em Balzac ou Proust. Disso, Sartre conclui: "toda a psicologia dos estados (e a psicologia não fenomenológica em geral) é uma psicologia do inerte"<sup>26</sup>. Crítica que atinge também a psicologia freudiana. Para Sartre, "a consciência de desgosto aparece à reflexão como uma emanção espontânea da raiva"<sup>27</sup>. Destaque-se a noção de *emanção*, pois ela é o que religa os "estados psíquicos inertes às espontaneidades da

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

consciência”<sup>28</sup>. Repulsa e raiva estabelecem uma espécie de relação mágica<sup>29</sup>, e, Sartre complementa: “é em termos exclusivamente mágicos que se faz necessário falar de relações entre o eu (*moi*) e a consciência” (Ibidem), quando os sentimentos são abordados.

Na esteira da compreensão das ações humanas do ponto de vista fenomenológico, Sartre estabelece que toda ação é *transcendente* (*transcendant*), pois tocar piano ou dirigir um carro são ações que sempre devem ser tomadas no mundo das coisas. Mas, as ações psíquicas como duvidar, raciocinar, meditar também o são. Em todos os casos, ela é uma *realização concreta*. As *qualidades* também são concebidas como transcendentais porque são um intermédio (*intermédiaire*) entre os estados e as ações. Porém, a sua relação com os sentimentos não se dá por emanção, pois esta religa consciência e passividades psíquicas. A “relação da qualidade ao estado (ou a ação) é uma relação de atualização”<sup>30</sup>. Explicitando ainda mais os termos, Sartre estabelece que “o estado é unidade noemática de espontaneidades, a qualidade é unidade de passividades objetivas”<sup>31</sup>.

Após essa digressão relativa aos aspectos constitutivos do ego, Sartre aponta para uma importante elucidação terminológica. É a que se dá pela definição do termo *psíquico* que se diferencia do conceito de *consciência*. “O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, é também o objeto da ciência chamada psicologia”<sup>32</sup>. Nesses termos, “o Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente realizando a síntese permanente do psíquico. O Ego está do lado (*du côté*) do psíquico”<sup>33</sup>. O ego é a totalidade

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>29</sup> O tema da magia permanece enigmático na obra de Sartre. Não temos condições de abordá-lo aqui, somente podemos assegurar que o mágico desempenha papel relevante na teoria sartriana das emoções.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 55.

concreta infinita que suporta os estados e as ações e que não se deixa reduzir a um desses momentos. Essa totalidade concreta e “duvidante” estabelece relação com as qualidades, os estados e as ações. Tal relação, que não é nem de emanção (como ocorre entre a consciência e o sentimento), nem de atualização, (como ocorre na relação entre estado e qualidade), “é uma relação de produção poética (...) ou, se se quer, de criação”<sup>34</sup>, obtida por uma espécie de “espontaneidade conservadora”. Essa criatividade/espontaneidade, contudo, manifesta-se de diferentes modos. Com as “diferentes consciências (pré-lógicas, infantis, esquizofrênicas, lógicas, etc.) a nuance da criação varia, mas ela permanece sempre uma criação poética”<sup>35</sup>. Nesse momento, Sartre menciona o exemplo da psicose de influência. Mesmo nesse caso, o ego não deixa de ser criativo, ao contrário, ele conserva a capacidade de relacionar-se com o mundo na forma consciente, manifestando-se de forma alterada. A espontaneidade do ego não é negada, ela permanece, de alguma maneira, enfeitada (*envoûtée*). Essa espontaneidade, contudo, não é a mesma da consciência. O ego, como já foi dito, é *passivo*, ele é um *objeto* para a consciência. Assim, deve-se afirmar que há uma pseudo-espontaneidade do ego.

Em virtude de todas essas características do ego, sobretudo de sua passividade, ele pode ser *afetado*. Ao contrário da consciência, que é agente, causa de si, ele pode sofrer um choque a partir daquilo que é produzido, como algo que o compromete. Nesse caso, a ação ou o estado retornam sobre o ego qualificando-o de algum modo. O ego surge como que enfeitado por essa ação. Tudo aquilo que ele produz o impressiona, como um hematoma. Sendo o ego objeto da consciência reflexiva, ele existe como se estivesse em uma espécie de sonho. Ele é “a interioridade da consciência refletida (*réfléchie*), contemplada pela consciência

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 61.

reflexiva”<sup>36</sup>. A questão que se coloca a partir dessas considerações é a possibilidade de haver a auto-observação ou o acesso intuitivo ao ego. Sartre interpela a possibilidade de tal acesso, dado que o ego não é a totalidade real de ações e estados, mas a sua unidade *ideal*, daí a característica intrínseca de ser *desconhecido* em sua inteireza. Ele nunca é completamente *inteligível*<sup>37</sup>. Em outros termos, “o Ego é uma unidade noemática e não noética”<sup>38</sup>, ele não pode ser plenamente *conhecido*, embora seja objeto de consciência, podendo ser visto somente pelo “canto do olho” (“*du coin de l’oeil*”).

Mas, se o ego é fugidio, o *Je* aparece no plano irrefletido. Se alguém me pergunta: “o que você está fazendo?” Respondo: “eu estou trocando o pneu do carro”, sem parar para operar reflexivamente sobre essa conduta, o pronome eu (*Je*) da frase surge como suporte das ações que faço ou devo fazer no mundo. O *Je* aparece como qualidade desse mundo e não como unidade de consciência.

As conclusões derivadas dessas análises constituem um verdadeiro programa filosófico que Sartre aprimorou ao longo de sua vida intelectual. A *primeira* conclusão estabelece a liberação e purificação do campo transcendental. Esse campo deixa de ser “habitado” pelo ego. Ele passa ser um nada (*rien*). Para a consciência, “todos os objetos físicos, psico-físicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dela, porque meu eu (*Moi*) deixou de pertencer-lhe”<sup>39</sup>. Esse nada que a constitui, entretanto, é *tudo*, porque é o resultado da radicalização da concepção intencional da consciência. A vida interior, apregoada por Brunschvicg, deixa de existir. Tal constatação significa que meu ego deixa de ser minha “propriedade”. Desaparece a dualidade entre *objetividade* da coisa espaço-temporal externa e

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 74.

*subjetividade* produtora de estados íntimos. Dualismo este que será, posteriormente, atribuído a Sartre de forma injustificável. Tal concepção inovadora do ego torna possível a própria Psicologia, pois desaparece a impossibilidade de compreensão de vivências psíquicas. Desde o surgimento da filosofia de Comte, havia a oposição intransponível entre a observação de seres reais externos passíveis de juízos objetivos e o conhecimento de vivências psíquicas que “ocultavam-se” na interioridade. Com a eliminação dessa separação infundada, Paulo pode compreender (*comprendre*) o estado psíquico de Pedro<sup>40</sup>. Tal compreensão torna-se possível porque toda vivência pode ser objeto de uma reflexão, dado que todo *estado* pode ser intencionado por uma consciência. Exatamente porque todo sentimento é um transcendente, ele pode ser objetivado. Se Paulo e Pedro conversam sobre o sentimento de raiva vivido pelo primeiro, tal fenômeno pode ser compreendido objetivamente. Ele não é mais certo (*certain*) para aquele que o vive em relação ao outro que o capta por meio da narrativa. Ambos consideram tal sentimento de modo objetivo. Essa compreensão parte do princípio de que “o Ego não é o proprietário da consciência, ele é o seu objeto”<sup>41</sup>. Tal posição revela também um distanciamento claro do cartesianismo clássico, quando Sartre afirma: “se se compreende o ‘Eu penso’ (*Je pense*) de modo a fazer do pensamento uma produção do Eu (*Je*), constituiu-se já o pensamento em passividade (*passivité*) e em *estado*, ou seja, em objeto; deixou-se o plano da reflexão pura, na qual o Ego aparece, sem dúvida, mas no *horizonte* da espontaneidade”<sup>42</sup>. Nesse sentido, a famosa frase de Sartre consagrada em *O Existencialismo é um humanismo* (1946)<sup>43</sup>: “devemos partir do *cogito*”, não representa a adoção simplista do cartesianismo, mas a sua

---

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>43</sup> *Idem*. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Éditions Nagel, 1946.



superação. A atitude reflexiva, então, explicita-se pela expressão de Rimbaud: “o eu é *um outro*” (“Je est *un autre*”)<sup>44</sup>, realçando a espontaneidade da consciência. Em suma, a consciência é uma espontaneidade *individuada* e *impessoal* (*individué* et *impersonnelle*). Isso não significa que os pensamentos brotam de um inconsciente impessoal e se personalizam ao tornarem-se conscientes, referência ao modo como pode aparecer o problema aos freudianos. Ao contrário de postular o inconsciente, Sartre defende a tese da espontaneidade impessoal. A consciência purificada do ego não recai no inconsciente, que conserva a *passividade*, ela se torna livre de toda substância, um nada.

Dessas considerações, surge a tese: “a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal”<sup>45</sup>. Tal espontaneidade pode amedrontar, pode sugerir uma insegurança de base, mas ela é insuperável. É por isso que ela está vinculada à *psicasteria*. Em outros termos, a pessoa pode assustar-se, amedrontar-se com a falta de controle sobre a própria vida consciente. Para ilustrar tal situação, Sartre cita um caso de Pierre Janet, exposto em *Les névroses* (1909)<sup>46</sup>. Uma jovem, casada recentemente, sentia medo toda vez que seu marido a deixava só. Ela temia não resistir à vontade de ficar na janela interpelando pessoas estranhas que passavam, ao modo de uma prostituta. Nada em sua educação ou caráter sugeria tal conduta. Sartre interpreta tal atitude como uma “vertigem da possibilidade”. A consciência da liberdade de estar só despertava nela a vertigem de que esse ato pudesse ser realizado. Tal caso nos leva a avaliar a função “prática do ego”, qual seja, a de “mascarar à consciência sua própria espontaneidade”<sup>47</sup>. Como se a consciência constituísse o ego pela

---

<sup>44</sup> *Idem*. *La Transcendance de l'ego*. op. cit., p. 78.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>46</sup> JANET, Pierre. *Les nevroses*. Paris : Ernest Flammarion, 1909.

<sup>47</sup> SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'ego*. op. cit., p. 81. Conduta que parece estar na origem da má-fé.

representação falsa de si. Graças ao ego, uma distinção “poderia ser efetuada entre o possível e o real, entre a aparência e o ser, entre o desejado e o sofrido”<sup>48</sup>. Mas, se a consciência não é determinada pelo ego, tais distinções irreduzíveis desaparecem, porque possível e real, através de uma criação continuada e espontânea, podem ser tomados a partir do absoluto *aparecer*. Tal espontaneidade, que não é direcionada por um ego, ocasiona a angústia da suposta “falta de controle.” Assim, a angústia, como a “vertigem da liberdade”, encontra-se ligada à condição básica da consciência. “É essa angústia absoluta e sem remédios, esse medo de si, que nos parece constitutiva da consciência pura e é a chave do problema psicastênico”<sup>49</sup>. Essa angústia torna-se impossível se o eu (*Je*) do “eu penso” surge como a estrutura primeira da consciência. A angústia, para Sartre, é a própria *epoché* fenomenológica. Vivência que se impõe a todos os seres humanos e que não pode ser evitada. Tal consequência da nova teoria do ego, evidencia a necessidade de se avaliar as teorias clássicas elaboradas acerca das emoções, para que surjam as imprecisões e os equívocos decorrentes da transformação da Psicologia em extensão do positivismo cientificista. É o que Sartre fará em *Esboço de uma teoria das emoções*.

### **Esboço de uma teoria das emoções**

Nessa obra, resultado dos estudos fenomenológicos e ontológicos, Sartre formula uma teoria que sintetiza os ganhos obtidos a partir da concepção transcendente do ego e da fenomenologia aplicada ao problema da imagem, elaborada em *A Imaginação*. A tese que norteia a teoria sartriana das emoções segue a linha da radicalização do primado intencional da consciência: a emoção é uma consciência. Tal tese, contudo,

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p.82.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p.83.

incorpora as leituras de *Ser e Tempo* (1927)<sup>50</sup> de Heidegger, do qual destaca-se o conceito de realidade humana. A intenção de desenvolver a Psicologia Fenomenológica, projeto evidente em suas primeiras obras, sofre influências não só da ontologia fundamental, mas da Gestalt-teoria, sobretudo de Tamara Dembo e Kurt Lewin; e da teoria da negação oriunda das reflexões acerca da psicastenia e da angústia. Pierre Janet continua sendo uma referência importante, matizada pela concepção lewiniana de *Ersatz*, da *substituição* de uma atitude adaptada por uma inferior e menos satisfatória.

Uma das intenções da teoria sartriana é “mostrar que um fato psicológico como as emoções, ordinariamente tomado por uma desordem sem lei, possui uma significação própria e não pode ser considerado nele mesmo sem a compreensão (*compréhension*) dessa significação”<sup>51</sup>. Essa teoria da compreensão parte do princípio de que “a emoção reenvia àquilo que ela significa”<sup>52</sup>, ou seja, reenvia à “totalidade das relações da realidade humana com o mundo”<sup>53</sup>. Essa formulação central da filosofia heideggeriana, contudo, é conectada a uma noção enigmática na obra de Sartre, a *magia*. De forma explícita, ele afirma que “a emoção é uma modificação total do ‘ser-no-mundo’ segundo as leis muito particulares da magia (*magie*)”<sup>54</sup>. Tal definição das emoções, entretanto, revela seus limites. Ela pressupõe a descrição prévia da afetividade, enquanto constitutiva dessa mesma realidade humana. Mas, é a realidade humana que torna possível a vivência da afetividade, ela é fundante, portanto, a teoria das emoções solicita a descrição do modo de ser dessa realidade. A partir dessa

---

<sup>50</sup> HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

<sup>51</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1995, p. 122. (Todas as traduções dessa obra são de minha autoria).

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 123.

constatação, Sartre estabelece a necessidade de sintetizar a perspectiva *regressiva* das descrições das vivências emocionais elaboradas pela Psicologia Fenomenológica e a perspectiva progressiva da Fenomenologia pura. Tal síntese, contudo, também revela suas impossibilidades porque a emoção envolve a facticidade de cada vivência. A realidade humana é a passível de ser *afetada* de um modo concreto e situacional. Cada emoção guarda, ao mesmo tempo, sua dimensão essencial e concreta. Como conciliar essas perspectivas distintas? A teoria sartriana, assim, parece recair em um dilema metodológico. Tal situação será superada, em *O Ser e o Nada*, com a elaboração da Psicanálise Existencial.

Após essa breve exposição acerca das intenções e resultados da teoria sartriana das emoções, vamos abordar um dos capítulos da referida obra, a teoria psicanalítica. Tal análise será importante para esclarecermos o uso que Sartre faz da teoria de Freud. Também servirá para sugerir que a psicanálise freudiana foi fundamental para a elaboração da psicanálise existencial.

Sartre inicia o capítulo postulando que toda emoção sempre possui uma *significação (signification)* de ordem funcional, o que conduz a necessidade de se discutir se ela tem uma finalidade. Essa finalidade, segundo Sartre, pode ser decifrada a partir da análise da conduta concreta em seu sentido objetivo. Ela não está baseada em uma “teoria mais ou menos obscura da emoção-instinto (*émotion-instinct*) que estaria fundada em princípios *a priori* ou em postulados”<sup>55</sup>. Sartre identifica em James, Janet, Cannon, Sherrington, Wallon e nos psicólogos da Forma (Gestalt) traços dessa finalidade intrínseca aos vividos emocionais. Contudo, é preciso esclarecer essa característica das emoções.

Seria possível, segundo Sartre, “fazer uma teoria psicanalítica da emoção-finalidade (*émotion-finalité*)”<sup>56</sup> demonstrando a raiva ou o medo como “meios utilizados pelas

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 58.

tendências inconscientes para se satisfazer simbolicamente, para romper um estado de tensão insuportável”<sup>57</sup>. Nesse modo de conceber a emoção, ela seria *sofrida* (*subie*), surpreendendo-nos, ocorrendo sem nossa espontaneidade consciente. Tal postulado é recusado por Sartre.

Por outro lado, é fato que a psicanálise foi a primeira teoria psicológica a ressaltar a *significação* dos fatos psíquicos, ou seja, “insistido sobre o fato de que todo estado de consciência vale por outra coisa”<sup>58</sup>. Para exemplificar, Sartre usa o caso da mulher que tem fobia de loureiros, toda vez que os vê, desmaia. Tal caso é relatado por Stekel<sup>59</sup>. Perscrutando a infância da mulher, o psicanalista descobre um incidente sexual ligado a um bosque de loureiros. Nesse caso, a emoção surge como recusa, como censura. Ela se dá como fuga perante a revelação a ser feita, como sono ou doença. É certo que nem sempre a emoção é fuga, ela pode ser também satisfação simbólica de tendências sexuais. O que se discute, segundo Sartre, “é o princípio das explicações psicanalíticas”<sup>60</sup>. Para discutir esse princípio, Sartre elabora sua interpretação da psicanálise.

“A interpretação psicanalítica concebe o fenômeno consciente como a realização simbólica de um desejo recalçado (*refoulé*) pela censura”<sup>61</sup>. Tal desejo, não está implicado em uma realização simbólica, ele se apresenta na forma como aparece: emoção, roubo, sono, fobia. “Se fosse de outro modo e se tivéssemos, ao menos, uma consciência *implícita* de nosso verdadeiro desejo, seríamos de *má-fé*, e a psicanalista não o entende assim”<sup>62</sup>, portanto, para Sartre, a consequência de tal

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>59</sup> STEKEL, Wilhelm. *La femme frigide*, Paris: Gallimard, 1938.

<sup>60</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*, op. cit., p. 61.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Ibidem*.

entendimento é: o *significado* (*signifié*) está inteiramente separado do *significante* (*signifiant*). O comportamento da pessoa fala por si, é o que é, sendo possível decifrá-lo por técnicas, como uma linguagem. O fato consciente, assim como uma coisa, é *efeito* (*effet*) de um certo acontecimento, os vestígios de tal acontecimento são passivos (*passifs*). Há uma relação de causalidade, de exterioridade nesse processo. Esses vestígios são o que são, existem em si, são excluídos de toda interpretação significante.

Diante desse quadro, questão levantada por Sartre é: podemos admitir essa “coisidade” relativa ao fato de consciência? Pode esse fato ser recebido de fora, como uma qualidade exterior? A consequência negativa dessa teoria, para Sartre, é a constituição da consciência como uma coisa em relação ao significado, ao “admitir que a consciência se constitui em significação sem ser consciente da significação que ela constitui”<sup>63</sup>. A contradição aí é flagrante, a não ser que a consciência seja tomada como uma pedra. Se assim se faz, renuncia-se ao *cogito*, transformando a consciência em fenômeno passivo e secundário. Se, ao contrário, ela *se faz*, é fenômeno. Se sua ação possui um significado, essa atividade só pode ser consciente. Decorre disso que não se deve interpelar a consciência de fora, como os vestígios de uma fogueira feita pelo homem. Deve-se busca na ação consciente a significação de suas condutas. “A consciência, se o *cogito* deve ser possível, é, ela mesma, o *fato*, a *significação* e o *significado*”<sup>64</sup>.

A psicanálise, contudo, não radicaliza tanto sua formulação. O psicanalista não considera, de maneira simplista, a significação como o efeito externo de um objeto sobre a consciência. Há a relação analógica entre o fato consciente e o desejo que ele exprime, dado que é preciso mobilizar o conceito de *simbolização*. “O *fato* consciente simboliza com (*symbolise avec*) o complexo

---

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 64.

*exprimido*”<sup>65</sup>. Mas, se essa simbolização se dá, tal fato somente ocorre por intermédio da consciência. A ligação entre símbolo e simbolização é operada por um processo *compreensivo*, e não causal. Não há nada “por trás” (*rien derrière elle*) da consciência. Não há decifração da simbolização sem a atividade consciente. Mas, se esse processo se dá por efeito de um fato independente da consciência, no caso, desejo recalcado que torna a relação entre significativo e significado o efeito causal do desejo, a teoria volta a incorrer em erros. Sintetizando, a contradição profunda da psicanálise está em “apresentar, ao mesmo tempo, (*à la fois*) um vínculo de causalidade e de compreensão entre os fenômenos que ela estuda”<sup>66</sup>, que reverbera em uma rigidez na interpretação simbólica dos desejos.

Concluindo, Sartre corrobora os resultados da psicanálise quando são obtidos por um método compreensivo, recusando os procedimentos baseados na causalidade psíquica. Assim, “uma teoria das emoções que afirma o caráter significativo dos fatos emotivos deve buscar essa significação na consciência mesma (...) é a consciência que *se faz ela mesma* consciência, emocionada (*émue*) pelas necessidades de uma significação interna”<sup>67</sup>.

### **Considerações finais**

Após a análise de duas obras da fase inicial da produção intelectual de Sartre, é possível afirmar que a Psicologia foi uma das áreas mais importantes para o seu existencialismo. Inspirado em autores considerados os precursores da análise psicológica, como Tolstoi, Dostoievski, Kafka, Stendhal, Flaubert, Sartre procurou inserir em suas obras literárias problemas e teorias vinculados aos autores clássicos da Psicologia. Tal interesse

---

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 66.

também se manifestou através da leitura de pensadores que debatiam o tema da cientificidade da Psicologia e a sua constituição como área autônoma do conhecimento. A parte introdutória de *Esboço de uma teoria das emoções* demonstra tal interesse. Desde as primeiras obras sartrianas, a Fenomenologia de Husserl e a ontologia de Heidegger foram abordadas no contraponto com a Gestalt e a Psicanálise. Sartre lia atentamente publicações de revistas ligadas a temas filosófico-psicológicos como: *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, editada por Pierre Janet e Georges Dumas e *Recherches Philosophiques*, editada por A. Koyré e H-Ch, Puech e A. Spaier. O estudo dessas publicações transformou-se em um projeto que se iniciou com a utilização da fenomenologia, passou pela acolhida de teses marxistas e culminou no debate com o estruturalismo.

Uma área conexa que também passou a interessar a Sartre foi a Antropologia. Desde *Esboço de uma teoria das emoções*, a questão metodológica acerca da cientificidade da Psicologia foi abordada tendo como foco a necessidade de instituição de uma formulação apropriada da realidade humana, questão que pode ser vislumbrada em Heidegger e que norteou diversos estudos de Sartre. Se, em *O Ser e o Nada*, essa discussão foi tratada ontologicamente, a partir do final da Segunda Grande Guerra Mundial, a leitura de Hegel e Marx propiciou a Sartre situar a realidade humana no âmbito da práxis histórica. Tal incorporação teórica não significou o abandono da fenomenologia existencial, ao contrário, a consciência intencional passou a ser considerada em sentido interpessoal e sociológico. O *ser-para-outrem* passou a abranger o prático-inerte e os grupos em fusão. Esses temas foram sintetizados na *Crítica da Razão Dialética* (1960)<sup>68</sup>.

Todas essas facetas da abordagem existencial do ser humano, a partir da publicação de *O Ser e o Nada*, ganharam uma roupagem original, elas foram “ensaiadas” em biografias de

---

<sup>68</sup> *Idem. Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.



escritores renomados. Tal estratégia foi traçada a partir dos resultados da primeira elaboração da Psicanálise Existencial sartriana, enunciada no “Ensaio de ontologia fenomenológica”, de 1943. Para o leitor leigo, é, no mínimo, estanho percorrer o sumário dessa obra e acompanhar a evolução que parte da abordagem de temas tipicamente husserlianos e heideggerianos para culminar em discussões sobre problemas morais e metodológicos. A Quarta Parte, “Ter, Fazer e Ser”, no capítulo 2, “Fazer e Ter”, expõe a referida psicanálise, discute o problema da *posse* e termina analisando a “qualidade como reveladora do Ser”. É evidente que Sartre não está somente comentando e criticando os filósofos alemães, ele está discutindo os pressupostos dos pensadores franceses que eram os inspiradores tanto da Filosofia quando da Psicologia francesas. Bergson, Bachelard, Marcel, Wahl são os verdadeiros alvos dessa Quarta Parte. Isso significa que ele se posiciona como crítico e avaliador das grandes correntes de sua época. Visando superá-las, ele propõe a elaboração de uma nova “abordagem concreta do ser humano”<sup>69</sup>. Tal proposta organiza-se em torno, exatamente, da Psicanálise Existencial, que será teorizada satisfatoriamente em “Questões de método”, publicada em sua versão definitiva como prefácio da *Crítica da Razão Dialética*. Sem adentrar nos meandros dessa psicanálise, é possível identificar claramente a intenção de conciliar a análise de obras literárias e a vida de seus autores. Essa estratégia não era original, ela já havia sido desenvolvida por Freud<sup>70</sup>, Jung<sup>71</sup> e Stekel<sup>72</sup>. Desde as primeiras páginas do capítulo sobre a “psicanálise sartriana”, o tema é a obra de Flaubert, comentada a partir de um estudo de Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine: G. Flaubert*

---

<sup>69</sup> O tema da concretude da existência surge, sobretudo, com Jean Wahl (WAHL, Jean. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 1932).

<sup>70</sup> Cf. FREUD, Sigmund. *Obras completas, vol. 8. O Delírio e os sonhos na Gradiva*. São Paulo: Companhia da Letras, 2015.

<sup>71</sup> Cf. JUNG, Carl. *Nietzsche's Zarathustra*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

<sup>72</sup> Cf. STEKEL, Wilhelm. *Dichtung und Neurose*. Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann, 1909.

(1883). Essa obra, segundo Sartre, reproduz um erro muito comum da época de tentar a “explicação” da obra do autor pela análise dos dados positivos, sem praticar a *compreensão*. Comentando uma citação dessa obra, Sartre avalia que o autor deseja “reduzir a personalidade complexa de um adolescente a alguns desejos primordiais (*premiers*)”<sup>73</sup>, tais dados são a “ambição grandiosa, a necessidade de agir muito e de sentir demais; esses elementos, quando se combinam, produzem uma exaltação permanente”<sup>74</sup>. Essa personalidade, posta em contato com leituras abundantes e bem selecionadas, buscará enganar-se, exprimindo-se simbolicamente em ficções. Dessa “explicação” surge “a gênese de um ‘temperamento’ literário” (Ibidem). A referida teoria é criticada exatamente porque a aparente psicologia que se reproduz é a somatória de desejos (analisada desde *A Transcendência do ego*) típicos e abstratos, resultante, por sua vez, de leis formais que circunscrevem o “adolescente em geral”. O abstrato surge como *a priori*, e o concreto, a pessoa, como resultado. Assim, a “vocação” de escritor resulta dessas poucas observações lastreadas em fórmulas genéricas. Desaparece, de forma evidente, o “objeto” da investigação e surge um caso particular que reafirma esquemas abstratos. A objetividade formal subsume a subjetividade concreta de Flaubert.

A referência a algumas ideais enunciadas nas primeiras páginas da psicanálise sartriana sugere a intenção de tornar a investigação sobre Flaubert um trabalho muito mais complexo. Essa pesquisa postulará a síntese entre os dados biográficos do autor, presentes em sua própria obra e nos relatos de pessoas a ele ligadas, assim como ao seu contexto cultural. Um dos objetivos dessa abordagem será identificar a *escolha original* e seu *projeto fundamental*, manifestados através da totalidade das ações do

---

<sup>73</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943, p. 603. (Todas as traduções dessa obra são de minha autoria).

<sup>74</sup> *Ibidem*.

autor em tela. Identifica-se aqui a intenção de superar os atomismos e positivismos típicos de sua época. A abordagem deverá ser totalizante, sintética.

Após a elaboração das bases da Psicanálise Existencial, Sartre inicia uma série de ensaios biográficos. O primeiro é sobre *Baudelaire* (1947)<sup>75</sup>. O segundo, intitula-se *Saint Genet, ator e martir* (1952)<sup>76</sup>, abordando a imbricação entre a vida e a obra Jean Genet. Note-se que esses dois trabalhos gravitam em torno de teses inspiradas pela ontologia e psicologia fenomenológicas. A elaboração final do método progressivo-regressivo, explicitação da teoria elaborada na Psicanálise Existencial, surgirá somente com “Questões de método”. Fato que nos leva a considerar que somente com a publicação de *O Idiota da família* (1971)<sup>77</sup> o método estará completo e tornará possível a elaboração da biografia sobre Flaubert em suas bases definitivas. A intuição surgida em 1943 completou-se somente em 1971.

Considerando o percurso que seguimos no presente estudo, a Psicanálise Existencial de Sartre não aparece somente como um momento secundário de seu trajeto intelectual, ela se constitui como a “empreitada de sua vida”. A crítica aos métodos usados pela Psicologia e a concomitante crítica da Filosofia francesa transformaram-se em uma teoria original e instigante para todas as Ciências Humanas. O debate que Sartre travou com psicólogos sociais, filósofos, antropólogos e psicanalistas nas páginas de “Questões de método” resultou na consolidação da chamada Antropologia Estrutural e histórica. Essa Antropologia projetou ser a elaboração sartriana da fundamentação da realidade humana, indispensável a toda Psicologia. As intuições esboçadas na Conclusão de *A Transcendência do ego*, foram ampliadas e debatidas, mas, em linhas gerais, mantidas. Nessa intuição inicial

---

<sup>75</sup> *Idem. Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1947.

<sup>76</sup> *Idem. Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

<sup>77</sup> *Idem. L'Idiot de la famille*. Paris: Gallimard, 1971.

também está a visão crítica da Psicanálise. Se ela for entendida como a teoria dos desejos inconscientes manifestos pela pulsão, sem estar inserida em uma abordagem mais ampla da concretude do ser humano, ela será considerada por Sartre como mais uma forma de “energetismo”. Mas, se ela for a busca pelo homem concreto e real que vive historicamente em um mundo “hostil”, Sartre poderá situar-se como o seu continuador. Tais posições podem ser identificadas, em suas linhas gerais, na obra clássica de Georges Politzer, *Crítica aos fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise* (1928)<sup>78</sup>. Tal esclarecimento se faz necessário porque alguns especialistas em Freud consideram que a avaliação que Sartre fez da Psicanálise expressou opiniões sem qualquer lastro em uma leitura mais atenta da teoria. Como demonstramos, a discussão de temas típicos da Psicanálise, como o desejo e o recalque, sempre fez parte da pesquisa sartriana. Em obra publicada somente em 1984, *Freud, além da alma*<sup>79</sup>, cuja redação inicial ocorreu em 1959, vemos Sartre esmiuçar a vida e a obra do psicanalista mais famoso. É fato que ele não elabora uma análise acadêmica das obras de Freud, mas as críticas feitas a ele eram de “domínio público” desde os inícios dos anos 20. Os próprios precursores do movimento psicanalítico como Stekel, Adler e Jung, além de seguidores famosos como Perls, Lewin e Goldstein sempre foram leitores atentos e críticos de seu pai inspirador. Portanto, a Psicanálise Existencial sartriana, gestada desde os anos 30, não recusa todas as teses de seu fundador, ao contrário, desde o primeiro esboço em *O Ser e o Nada*, Sartre demonstra o que ele retém da Psicanálise e o que ele descarta. É preciso deixar claro, contudo, que a Psicanálise, assim como a Fenomenologia e o Marxismo, são, para Sartre, pensamentos vivos e dinâmicos. Seus fundadores tiveram a inegável primazia de serem os primeiros a circunscreverem “problemas concretos”.

---

<sup>78</sup> POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris. P.U.F., 1968.

<sup>79</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Le Scénario Freud*. Paris: Gallimard, 1984.

Porém, suas intuições ultrapassaram, em muito, as elaborações iniciais. Exatamente porque foram “revolucionárias”, tais propostas solicitaram a continuada tarefa de concretizá-las. Sartre segue esse ensinamento primordial.

Concluindo, nosso estudo intentou demonstrar que a Psicanálise Existencial de Sartre teve o seu início com *A Transcendência do ego*. Nessa obra, que é a sua primeira releitura de Husserl e a demonstração de seu afastamento da tese clássica do “eu transcendental”, Sartre lançou os fundamentos filosóficos de uma “moral e uma política absolutamente positivas”<sup>80</sup>. A fundação dessa filosofia significou recusar teorias formalistas e materialista do ego. A consciência passou a ser um campo transcendental impessoal. O ego deixou de ser o objeto de desejos inconscientes e de formulações *a priori*. Desde essa obra inaugural, a *pessoa* passou a ser um existente mundano e prático, mas não o resultado de uma interioridade passiva e constante. Tais intuições suscitaram 1- a ontologia da realidade humana; 2- a necessidade de elucidar o projeto fundamental e 3- a decifração do *irreduzível* presente em toda escolha originária. Tal filosofia, que visa a compreensão da realidade humana, somente pode ser feita por uma abordagem concreta do homem. Abordagem que sintetize a subjetividade e a objetividade, que estabeleça a “interação”, a interconexão, entre o sujeito concreto e sua situação histórica. Desse modo, as ações humanas não surgirão de forças físicas, de pulsões inconscientes e incompreensíveis, de determinismos sociais ou biológicos. O ser humano surgirá de suas ações, de seu *fazer-se* no mundo concreto. Assim, é possível afirmar que a Psicanálise Existencial sartriana, que forneceu os fundamentos da Antropologia estrutural e histórica, é a realização de uma inspiração filosófica dos anos 30, consagrada na obra de Jean Wahl, *Vers le concret* (1932)<sup>81</sup>. Situada em uma cultura francesa em ebulição, essa tentativa de operar o

---

<sup>80</sup> *Idem. La Transcendance de l'ego. op. cit., p.87.*

<sup>81</sup> WAHL, Jean. *Vers le concret, op. cit.*

“retorno ao concreto” realizou-se em uma das mais provocadoras biografias filosófico-literárias do século vinte, *O Idiota da família*.

A Psicanálise Existencial sartriana, ao contrário de ser um estudo “datado”, pode servir de inspiração para novas abordagens metodológicas nas Ciências Humanas. Afinal, a compreensão da realidade humana sempre supera toda tentativa “a-histórica” de encerrar a infinitude da criação humana em um sistema maquínico de engrenagens cerebrais desejantes.

### Referências bibliográficas

BEAUVOIR, Simone de. *A força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BERGSON, Henri. *L'énergie spirituelle*. Paris: P.U.F., 1919.

FREUD, Sigmund. “O Delírio e os sonhos na Gradiva”. *Obras completas*, vol. 8. São Paulo: Companhia da Letras, 2015.

GIACÓIA, Oswaldo. *Freud: Além do princípio do prazer. Um dualismo incontornável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1985.

JANET, Pierre. *Les névroses*. Paris : Ernest Flammarion, 1909.

JASPERS, Karl. *Psicopatologia Geral*. São Paulo: Editora Atheneu, 2005.

JUNG, Carl Gustav. *Nietzsche's Zarathustra*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris. P.U.F., 1968.

SARTRE, Jean-Paul. *Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. *Critique de la Raison Dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

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

\_\_\_\_. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938.

\_\_\_\_. *La Transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 2003.

\_\_\_\_. *Le Mur*. Paris: Gallimard, 1939.

\_\_\_\_. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Éditions Nagel, 1946.

\_\_\_\_. *Le Scénario Freud*. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_. *L'Idiot de la famille*. Paris: Gallimard, 1971.

\_\_\_\_. *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard, 1940.

\_\_\_\_. *L'Imagination*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1936.

\_\_\_\_. *Saint Genet, comédien et martyr*. Paris: Gallimard, 1952.

STEKEL, Wilhelm. *Dichtung und Neurose*. Wiesbaden: Verlag von J. F. Bergmann, 1909.

\_\_\_\_. *La femme frigide*. Paris: Gallimard, 1937.

WAHL, Jean. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 1932.





# Entre a fenomenologia e a psicanálise: a noção de proto-história e vivência em Sartre

---

Marcelo Prates<sup>1</sup>

Iniciemos com uma questão geral: pressupondo que somos livres, qual é o marco zero da liberdade, isto é, quando ela surge ou qual é seu ato próprio? A filosofia de Sartre oferece uma resposta radical: a liberdade não é um ato que ocorre no continente de nosso ser, mas é nosso ser próprio. Isso leva ao pressuposto radical de que a liberdade corresponde à totalidade ontológica de nosso ser, o que implica que se não se subsumi nela a condição ôntica ou fáctica, a vida concreta, ao menos a liberdade deve ser sobreposta a tal condição quando se trata de *nossa* liberdade. Em outras palavras, se há uma transcendência da facticidade enquanto nossa *posição* no mundo, no entanto, é a relação intencional, a qual envolve todo nosso ser, que lhe dá a significação ou o *lugar* dela em *nossa* existência. Isso aponta a necessidade de que, ao menos enquanto significação da minha facticidade, a liberdade deve ser englobada em todo desenrolar fáctico da minha vida, do nascimento até a morte, ou, ainda, “é essa identidade do nascimento e da morte que nós chamamos facticidade”<sup>2</sup>. Ora, encontramos, a respeito disso, ao menos três dificuldades em *O ser e o nada*, cujas respostas só descobriremos se melhor as articularmos com os trabalhos posteriores, sobretudo os estudos biográficos. Apontaremos essas dificuldades e as possíveis respostas a esse problema ao mesmo tempo em que elas nos permitirão uma visão mais ampla da tese sartriana da liberdade e a articulação de seus pressupostos, bem como a tarefa que nos fica de sua trilha filosófica. No fundo, ela encaminha à noção de proto-história e vivência, elementos estes desenvolvidos, sobretudo, na última fase do pensamento de Sartre. Nosso percurso deve

---

<sup>1</sup> Professor colaborador da UNICENTRO.

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant - Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2007, p. 590.

conduzir a sua necessidade e ao lugar delas na compreensão não só das questões indicadas, mas também ao problema geral da abordagem da liberdade como fenômeno, isto é, a análise do indivíduo finito.

O primeiro problema que podemos indicar é sobre o nascimento. Ora, se somos sempre livres e somos seres que *nascem*, então devemos ser livres desde o nascimento. Não se trata, com isso, de apontar desde o momento inicial uma potencialidade de ação ou de decisão, mas de uma condição em ato e permanente: somos sempre livres. Como dar conta, então, do problema do nascimento? E não só desse momento de irrupção no real, mas mesmo seu recente prolongamento, isto é, a tenra infância? Esse é o segundo problema, pois nas bases fenomenológicas tal qual Sartre inicia seu empreendimento não há consciência “infante”, a consciência é sempre absoluta, espontânea, translúcida. Também o ser não só é sem temporalidade como é sem infância<sup>3</sup>. Ante isso, como pensar a liberdade enquanto condição transcendental, isto é, instituidora de *nosso ser*? *Todo o nosso ser*?

Uma das discussões bases da *Introdução* de *O ser e o nada* é a distinção entre consciência irrefletida e consciência reflexiva. Partindo da tese fenomenológica de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”<sup>4</sup>, a intenção de Sartre é mostrar que a reflexão é sempre derivada e secundária à forma própria da consciência, isto é, como “posicional do mundo”<sup>5</sup>. O objetivo é escapar ao dualismo do sujeito e do objeto e, portanto, às teses do primado epistemológico do fenômeno. A consciência aparece, assim, não como um conteúdo ou um conhecimento, mas como um “acontecimento pleno, concreto e absoluto”<sup>6</sup>, é um “absoluto de

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 243.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 21.

existência, não de conhecimento”<sup>7</sup>. Não havendo mais distinção entre sujeito e objeto, mas sim a unidade sintética do homem-no-mundo, a consciência reflexiva não será tomada como um posicionamento sobre o transcendente, senão sobre a consciência irrefletida na sua unidade com o mundo. Isso acarretará em uma primazia da vida irrefletida como vida espontânea da consciência. No entanto, se essa consciência irrefletida será compreendida como a *forma* própria da relação intencional com o mundo, ela não o será na forma de dois termos unidos por uma síntese intencional, mas a própria visada intencional será compreendida como negatividade, uma vez que a consciência irrefletida não será fator de constituição do *ser* transcendente, mas de seu sentido intencional, cuja raiz é negatividade, isto é, é relação ao ser *sem ser* este ser. Assim, haverá, na unidade sintética do fenômeno como intencionalidade, uma dupla transfenomenalidade do ser, cuja unidade sintética se manifesta como negação, fissura e tensão. É a isso que Sartre chamará *primeiramente* de liberdade: “essa possibilidade para a realidade humana de segregar um nada que a isole”<sup>8</sup> e que, não sendo distinta da intencionalidade, permitir-nos-á aferir que não há momento na consciência que não implique a liberdade. Por isso, Sartre jamais fará da liberdade um ato reflexivo ou um ato de conhecimento, mas a condição transcendental da consciência.

Essa tese aponta para a possibilidade de resposta ao problema do nascimento. Ora, sendo o para-si negatividade, ele não é um ser, mas se reconhece sempre na unidade da sua intencionalidade, isto é, junto ao transcendente da intenção. Assim, não havendo identidade sobre si mesmo, ele nunca *nasce* como ser, mas, ao contrário, ele é *sempre* negação do ser. Daí que ele *apareça* sempre com um passado, dado que seu ser é negação do ser, isto é, da sua facticidade contingente, seu estar-lançado *neste* mundo. O

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 59.

passado do para-si não é senão esta facticidade<sup>9</sup> que ele ultrapassa enquanto negação. Por isso, ele não pode surgir senão, desde sempre, com um passado:

Não é preciso crer que o para-si exista primeiro e surja no mundo na absoluta novidade de um ser sem passado, para constituir depois e pouco a pouco um passado. Mas, qualquer que seja o surgimento do para-si no mundo, ele vem ao mundo na unidade ek-stática de uma relação com o seu passado: não há um começo absoluto que se converta em passado sem ter passado, mas sim, como o para-si, enquanto para-si, tem-de-ser seu passado, ele vem ao mundo *com* um passado <sup>10</sup>.

A solução de Sartre é tornar o passado a dimensão fáctica e nisso o para-si independeria de sua extensão ou da nossa apreensão dessa extensão, ou mesmo de uma extensão de *nosso* passado. A questão é que não há surgimento da liberdade sem um fundo fáctico, portanto, não há surgimento absoluto: “esse feto *era* eu, representa o limite de fato de minha memória, mas não o limite de direito de meu passado”<sup>11</sup>. Quanto a tal limite, Sartre assinala uma impossibilidade de tematização fenomenológica. Problemas sobre o aparecimento e aniquilamento dos *istos*<sup>12</sup>, ou de por que há outros no mundo<sup>13</sup> são problemas de ordem genética ou metafísica. Na posição fenomenológica, trata-se sempre de descrever as estruturas de um existente tomado em sua totalidade<sup>14</sup>, no seu aparecimento *já* dado. Nesse sentido, ao menos no campo da fenomenologia, tal questão ficaria desprovida de sentido, pois se o nascimento é tomado como *fenômeno*, então não haveria a

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 337.

possibilidade de pensar o *nascimento* da consciência, porque “a consciência só pode aparecer a si mesma como nadificação do em-si, ou seja, como *sendo já nascida*<sup>15</sup>. Assim, o nascimento aparece sempre como um fato inapreensível e inconcebível: “pois o fato do meu nascimento jamais aparece em bruto, mas sempre através de uma construção projetiva de meu para-si”<sup>16</sup>. Nesse caso, torno-me responsável pelo meu ser pelo fato de que, ao adotar alguma posição sobre meu nascimento, seja qual for, mesmo o fato de negar minha liberdade de ter nascido, tal atitude jamais passará de apenas *mais uma forma* de assumi-lo e me responsabilizar por ele. Nesse sentido, todo *posicionamento* sobre meu nascimento é uma maneira de torná-lo *meu*. Com isso, nesse caso, “*escolho* ter nascido”<sup>17</sup>.

Diante disso, mesmo sendo a consciência temporalização pela nadificação constante sobre o dado fáctico, sobre *seu ser*, isso não implica uma ultrapassagem de grau ou ascensão *de* consciência: a consciência é *sempre* absoluta, mesmo sendo temporalização *de* seu ser. E, se Sartre pensa a reflexão como um segundo ek-stáse da consciência, isso não o condicionará em conceber a liberdade como oriunda do ato reflexivo. Aliás, é contra isso que ele sempre se posicionará, como no artigo *A liberdade cartesiana*. Ademais, o decorrer do tempo alude sempre à facticidade irrevogável de meu ser, esse tempo que a consciência carrega sobre si como seu passado, seu *ser-por-detrás*<sup>18</sup>, mas cujo *acento*, ainda assim, sempre recairá no presente, na falta e no transcendente nadificador<sup>19</sup>. A consequência desse modo de temporalização e de ser é de que não haverá uma estrutura psíquica interna a esse movimento da consciência, porque o

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 600.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 601.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 177.

próprio psíquico não cumpre aqui um fator transcendental: ele é *do mundo*, transcendente à consciência.

Deste modo, a infância não poderá ser senão um valor social que nasce da relação com o outro, isto é, na facticidade. Portanto, não é constituinte da relação primordial do para-si com o para-outro, ou mesmo da constituição própria do para-si, aparecendo mais como uma objetivação e alienação do que uma constituição ou determinação sobre a estrutura da consciência: “o corpo do outro é a transcendência-transcendida enquanto esta facticidade é perpetuamente *nascida*, isto é, enquanto se refere à exterioridade de indiferença de um em-si perpetuamente ultrapassado”<sup>20</sup>. Assim, não faz sentido apontar o outro que nasce ou o outro *já nascido*, pois são fenômenos objetivos. Embora a realidade humana seja para-si e para-outro, o para-outro não é uma “estrutura ontológica do para-si”<sup>21</sup>, e o seu surgimento, como nos referimos, remete às questões de ordem genética. Dessa forma, na tomada do outro, a sua *temporalidade* aparece como um dado fáctico, portanto, não é *necessário* fazer a distinção entre a criança e o adulto quando perscrutamos o fenômeno e a consciência. No mais, o nascimento e a infância remetem à finitude, à facticidade e à contingência<sup>22</sup>.

Por fim, como terceiro problema, Sartre alude a um grau de consciência<sup>23</sup> que temos sobre nossa liberdade quando pensa o problema da equivalência das ações humanas. Não no sentido ontológico de uma nadificação mais profunda, como aponta sobre a ipseidade<sup>24</sup>, mas com relação à escolha original que cada para-si tem ao definir seu ser, permitindo-nos julgar, avaliar e comparar os *graus* de liberdade das ações humanas, ao menos como postulado

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 389.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 367.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 675.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 140.

psicanalítico. Isso nos possibilitaria indagar o *grau próprio* da liberdade da infância, mesmo ela sendo um valor social, portanto, historicamente construído e situado. E, se ainda cada para-si deve ser abordado quanto a sua individualidade, ao remetermo-nos à infância enquanto valor social, é preciso ir além da própria individualidade, isto é, é necessário pensar também a situação e mesmo a História. Mas antes do desenrolar da questão em outras obras, ao final de *O ser e o nada*, na proposição da psicanálise existencial, Sartre aponta alguns elementos para a nossa questão.

Lá ele aponta para a necessidade da retomada da *totalidade* do existente como condição à compreensão de sua liberdade. Veja-se que, se Sartre relega o nascimento e a infância, é porque quer rejeitar todos “os ídolos explicativos de nossa época – hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica”<sup>25</sup>, que não nos permitem a compreensão da gênese singular da liberdade em seu vir-a-ser. É por isso que Sartre sempre tomará o indivíduo em sua singularidade ou em seu *projeto* original. Por *projeto* não se deve pensar apenas a associação entre intencionalidade que se lança para além do presente e a singularidade da intenção, ou o que desejo ser, mas a *forma totalizante* na qual invisto. Nesse sentido, o projeto original engloba, de um extremo a outro, a intencionalidade, ao ponto de não se compreender a negatividade imanente a ela senão como *decisão* de negação *enquanto* situação, isto é, *sobre* a facticidade singular. No fundo, a liberdade não será a decisão de um ato, mas a escolha constante que envolve a totalidade da existência:

a unificação não poderia surgir *depois* de uma diversidade que ela unifica. Mas *ser* para Flaubert como para todo sujeito de “biografia” é se unificar no mundo. A unificação irredutível que nós devemos encontrar, que é Flaubert e que nós pedimos aos

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 604.

biógrafos para nos revelar é, portanto, a unificação de um projeto original<sup>26</sup>.

Se o projeto conglomerava todos os momentos e se é projetando que se é livre, então não somente o projeto é uma “livre unificação”, como ele pressupõe na totalidade a “plenitude individual”<sup>27</sup> pela escolha. É por isso que a escolha é sempre *original*, não só no sentido de ser somente uma irreducibilidade, uma singularidade na ordem da facticidade, mas porque para a realidade humana “não há diferença entre existir e escolher-se”<sup>28</sup>. A origem aponta à totalidade orientada como totalização, como um único movimento que se prolonga, variando pela facticidade, mas sem deixar de ser o mesmo movimento e a mesma intencionalidade. Assim, cada expressão particular de uma vida, seus atos e modificações, seriam sempre uma variação do “projeto primordial de viver”<sup>29</sup>, que é sempre um reflexo da “escolha originária de nosso ser”<sup>30</sup>. De fato, pode-se dizer que Sartre, uma vez que reivindica a singularidade em *O ser e o nada*, pecaria por dar maior ênfase à dimensão ontológica do projeto de ser Deus ou em em-si-para-si<sup>31</sup> como estrutura ontológica da liberdade, que à dimensão singular que requer, na escolha, a “*invenção particular de seus fins*”<sup>32</sup>. Assim, se Sartre estrutura em três níveis<sup>33</sup> a escolha, do nível ontológico do desejo de ser, ao nível singular e *psicanalítico* da *maneira de ser* desse desejo ou nossa determinação livre enquanto *pessoa*, aos níveis mais empíricos e múltiplos dos

---

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 606.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 608.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 618.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 610.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 612.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*.



desejos particulares, é no segundo, aquele que afere ao indivíduo singular, que encontraremos a compreensão, não da liberdade na sua estrutura ontológica pura, ou “o ser que se faz falta de ser”<sup>34</sup>, mas da liberdade ao nível da sua invenção, a figura singular de uma escolha original.

É por este motivo que parece, à primeira vista, que o fenômeno da infância, mesmo reivindicando a dimensão concreta pela finitude, não chega a possuir uma dignidade para a investigação, pois mais que analisar a infância como modo de pensar a *origem* ou *grau* da liberdade, é sempre à escolha original que se deveria interrogar. Isso porque “a escolha original conglera em uma síntese pré-lógica a totalidade do existente e, como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes”<sup>35</sup>. No entanto, ainda assim, se tal escolha sugere não uma estrutura que a condiciona, a *livre invenção* exige a tomada concreta e vivida de tal escolha. A consequência será jamais, ao perscrutar tal escolha, reconhecer algo anterior a ela, senão com a condição de ser sempre essa negatividade que possibilita essa invenção e essa invenção como condicionada pela negatividade da qual ela reflete. Por isso, Sartre não criará uma teoria geral do psíquico, nem um condicionamento psíquico ou biológico na infância, ou apontará ainda alguma incapacidade latente em *compreender* o que se é. Também não só não haverá um inconsciente, como a consciência ou negatividade é compreendida, nesse aspecto, como coextensiva ao psíquico construído<sup>36</sup>. Assim, para compreender tal unidade sintética que é a pessoa concreta, será preciso não buscar estruturas psíquicas estáticas, mas uma estrutura constituída segundo um sentido, uma orientação<sup>37</sup>, que não é senão a escolha original. Assim, Sartre atribui à psicanálise

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 613.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 615.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 616.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 615.

existencial a função não de fazer o indivíduo tomar consciência daquilo que ele é, mas “*tomar conhecimento de seu ser*”<sup>38</sup>. Deste modo, tal escolha original não figura uma decisão reflexiva, mas uma compreensão pré-reflexiva sobre nosso ser. O projeto fundamental é *vivido*<sup>39</sup> de maneira plena pelo sujeito, porém sempre enquanto consciência não-tética de si.

Todavia, Sartre reconhece a exigência de não se deter no cogito instantâneo. Por isso, ao menos nesse ponto de seu projeto, na psicanálise existencial, torna-se visível não a retomada da questão da temporalidade, mas a percepção do lugar da infância na condição concreta da liberdade: “O que visam restaurar é menos um puro acontecimento psíquico do que uma estrutura dual: o acontecimento crucial da infância e a cristalização psíquica em torno dele”<sup>40</sup>. Assim, o projeto fundamental é associado a toda construção que tem por base a infância. É por isso que a liberdade não será um ato novo, realizada por uma vontade *adulta*, crescida, consciente *socialmente*, esclarecida pela razão, termos advindos daqueles ídolos que Sartre rejeita por trazerem uma imagem já dada do que é possível para um sujeito livre. A decisão sempre compreenderá a totalidade e por isso a psicanálise visará a “reconstituir a vida do sujeito desde o nascimento até o momento da cura”<sup>41</sup>, pois, no fundo, o que importa não é o psíquico enquanto tal, ou mesmo a liberdade na negatividade vazia, mas a singularidade do acontecimento, a *maneira* como o ser-no-mundo é *assumido* enquanto “disposição interna do indivíduo”. Mas a base para a tal escolha será a infância, pois, se o homem é totalização, a totalização deverá ser vista como um movimento crescente, de singularização, por certo, mas jamais como a soma de momentos justapostos segundo a ordem do antes-depois. Portanto, Sartre

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 620.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 616.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 615.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

pressupõe, mas no campo da psicanálise existencial, que o indivíduo *se constitui* enquanto liberdade desde a infância, cuja necessidade posterior será, então, que somente se conheça “aquilo que já [se] *compreende*”<sup>42</sup>.

Nesse caso, se sou minha escolha e ela é meu ser, então é impossível que ela me seja *estranha* ou totalmente estranha em todos os momentos. A compreensão se torna assim um elemento que deve ser pressuposto à consciência irrefletida. Na *Crítica da razão dialética*, Sartre volta a associar a compreensão à vida real enquanto ela é o “movimento totalizador que reúne meu próximo, eu próprio e o meio ambiente na unidade sintética de uma objetivação em andamento”<sup>43</sup>. Nesse caso, a objetivação de meu ser consiste em o que eu *me faço* ser. Mas, para o melhor esclarecimento desse enigma, é preciso seguir a própria totalização do pensamento de Sartre, ou seja, é preciso seguir o percurso de seu pensamento. É ali, já no desenvolvimento e no trabalho da psicanálise existencial, que se transformam os elementos de análise. Neles encontramos a noção de vivência, que nos permitirá melhor responder às questões que permanecem em *O ser e o nada*. E se neste último permaneciam escassas as associações de Sartre entre vida e compreensão, a partir da retomada da noção de vivência, a compreensão passará a figurar a forma própria de apreensão desta:

No livro que eu escrevi sobre Flaubert eu substituí minha antiga noção de consciência – ainda que eu utilize muito esta palavra, pelo que eu chamo de vivido. Eu vou tentar neste momento explicar o que eu entendo por este termo, que não designa nem os refúgios do pré-consciente, nem o inconsciente, nem o consciente, mas o solo sobre o qual o indivíduo é constantemente submergido por ele mesmo, por suas

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 616.

<sup>43</sup> *Idem*. *Crítica da Razão Dialética – Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos, precedido por Questão de método*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 116.

próprias riquezas, e onde a consciência tem a astúcia em se determinar, ela mesma, pelo esquecimento<sup>44</sup> (Sit. IX, p. 108).

O que eu chamo de vivido é precisamente o conjunto do processo dialético da vida psíquica, um processo que permanece necessariamente opaco a si mesmo, pois ele é uma constante totalização, e uma totalização não pode ser consciente do que ela é. Com efeito, podemos ser conscientes de uma totalização exterior, mas não de uma totalização que totaliza igualmente a consciência. Nesse sentido, o vivido é sempre suscetível de compreensão, jamais de conhecimento.

A retomada da noção de vivência retifica tais processos que pareciam antes estranhos à consciência translúcida. Trata-se ainda da consciência e da subjetividade, mas desde que tal consciência, para além da sua pureza transcendental, seja “reconduzida ao vivido”<sup>45</sup>. Em sua autocrítica, Sartre afirma que a concepção de vivido marca uma “evolução” depois de *O ser e o nada*<sup>46</sup>. Tal evolução não aponta somente para a segunda fase da dialética e da história na *Crítica*, mas a um terceiro momento que é o *Idiota da família*. Não como momentos distintos e incomensuráveis, o que não faria sentido numa filosofia que postula a totalização singular, mas, como bem expressou Bornheim, como “a síntese do pensamento sartriano”. Sartre afirma que *O Idiota* é a continuação de *Questões de método*, mas a ideia de evolução e síntese nos dão uma percepção melhor de como entender esse percurso.

*O Idiota da Família* foi uma obra que Sartre trabalhou mais de dez anos e ainda assim a deixou inacabada pelo fato de sua morte e da dificuldade de escrita nos seus últimos anos. A princípio, a obra aparenta ser apenas uma biografia sobre Gustave

---

<sup>44</sup> *Idem. Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972, p. 111.

<sup>45</sup> MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre – conscience, ego et psyché*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000, p. 90.

<sup>46</sup> *Idem. Situations IX, op. cit.*, p.112.

Flaubert. No entanto, mais que uma descrição dos primeiros anos da juventude de Gustave, ela seria um trabalho da psicanálise existencial esboçada por Sartre em *O ser e o nada*. Sendo publicados três volumes, ficando um quarto ausente, a extensa obra deveria dar-nos a compreensão de como um *idiota* pode ser o autor de *Madame Bovary*. Nela Sartre desenvolverá a noção de vivência de maneira mais elaborada do que as indicadas em suas entrevistas. A vantagem é que ali a noção de vivência compreende o processo de constituição da liberdade em seu solo singular de constituição passiva e o processo de personalização que envolve a escolha original.

Nessa obra, a noção de proto-história como elemento de análise aparece para elucidar o percurso temporal e histórico que transcorre do nascimento do indivíduo até a assunção da sua personalização, quando reafirma a sua escolha de ser. Ela demarca a constituição passiva, os primeiros anos onde a passividade se sobressalta: é o nível profundo em que o vivido, o significante e o significado não são separáveis<sup>47</sup> e que vão se transformando como singularização. Por isso, cada momento se torna profundamente necessário à forma da liberdade. É por isso que Sartre atribui nesse período o que ele chama de *necessidade* da liberdade:

O vivido ocorre por uma irreprimível espontaneidade que a criança experimenta e produz sem ser sua fonte; mas ao mesmo tempo aparece como um engarrafamento de acasos que desfilam um por um sem que nenhum deles possa anunciar o seguinte ou explicar-se pelo precedente. É claro que a inteligência e a prática reconhecem no mundo circundante formas temporais – séries ordenadas, conjuntos unificados, totalidades que se totalizam, rigorosos encadeamentos de meios e fins; ensinam-lhe a procurar, a encontrar as premissas necessárias dos fatos que saltam sobre ele como ladrões ou que fogem por entre suas pernas, a ver neles, por mais inesperados que sejam,

---

<sup>47</sup> *Idem*. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 1. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013, p. 51.

consequências; ele apreende sem esforço que nada existe sem uma razão. Mas sua confusão é aumentada ainda mais assim que ele se retrai em si mesmo, pois encontra uma existência sem razão de ser: a sua. Na base dessa exploração confusa ele descobrirá, talvez, muito mais tarde, uma verdade da Razão: pois a existência de um martelo e a existência de um homem não tem medida comum; o martelo está aqui para martelar, o homem não está “aqui”, ele se lança no mundo; fonte de toda práxis, sua realidade profunda é a objetivação; isso quer dizer que a justificação desse “ser mais longínquo” é sempre retrospectiva: ela volta para ele do fundo do futuro e dos horizontes, sobe o curso do tempo, vai do presente ao passado, nunca do passado ao presente. Mas essas verdades ético-ontológicas precisam ser desveladas de modo lento: primeiro é preciso enganar-se, acreditar-se mandatário, confundir objetivo com razão na unidade do amor materno, viver uma alegre alienação e depois consumir em si mesmo essa falsa alegria, deixar as infiltrações estrangeiras se dissolverem no movimento da negatividade, do projeto e da práxis, substituir a alienação pela angústia; estes atos são indispensáveis: isso é o que eu chamaria, aliás, de necessidade da liberdade<sup>48</sup>.

Nesse momento, no pensamento de Sartre, a liberdade não figura apenas a negatividade que atravessa a relação homem e mundo, negatividade esta que é ele mesmo enquanto consciência translúcida e poder nadificador, mas a *invenção* de si sem se relegar as condições e a própria invenção concreta. Ela assume uma *forma* com a qual se desenhará. No fundo, a liberdade se configurará como uma *fuga* de um meio que ela mesma constituiu: o “projeto tem um sentido que não é a simples negatividade, a fuga: por ele, o homem visa à produção de si mesmo no mundo como uma certa totalidade objeta”<sup>49</sup>, de forma que, tomando as

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 141-142.

<sup>49</sup> *Idem. Crítica da Razão Dialética- Tomo I. op. cit.*, p. 112.

palavras de Mouillie<sup>50</sup>, para a psicanálise existencial uma vida será compreendida como “uma melodia em forma de fuga”

A proto-história demarca o momento da constituição passiva. Ela, mas não a infância, pois esta é uma determinação social variável, embora em *Questões de método* é a ela que Sartre se refira, pois ainda não está estabelecida a noção de proto-história. É o momento da construção da *chaga*<sup>51</sup>, da qual iremos construir-nos enquanto “caminho de libertação”<sup>52</sup>. Esse momento não é senão a consolidação de nossa situação enquanto configuração da nossa subjetividade. É por isso que ela alude ao mesmo tempo à estrutura singular da nossa subjetividade, juntamente à temporalidade que a subsumi: “a chaga é uma injúria sofrida, portanto, um acidente de sua temporalização e, ao mesmo tempo, que ela faz *a priori* parte de seu ser intemporal”<sup>53</sup>. A chaga é, então, o acontecimento singular, a forma com a qual e a partir da qual construiremos a forma da nossa liberdade, esse acontecimento na infância e centro sobre o qual se constituirá o psíquico. Ela aponta, por um lado, as estruturas sociais como condição fáctica dessa infância e, por outro, o “drama único da infância”<sup>54</sup>, a forma singular e inventiva de assumi-los. Melhor seria dizer que só podemos assumi-los reinventando-os enquanto inventamos a nós mesmos, ainda que na compreensão silenciosa de nossa vida.

Assim, a liberdade não é senão a forma de viver os universais como particular<sup>55</sup>. Mas é impossível dissociar o universal e o particular. Para uma liberdade singular, os universais

---

<sup>50</sup> *Idem. Sartre – conscience, ego et psyché. op. cit., p.85*

<sup>51</sup> *Idem. O Idiota da Família I. op. cit., p.46.*

<sup>52</sup> SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*. Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier s.a., 1998, p.190.

<sup>53</sup> *Idem. O Idiota da Família I. op. cit., p.46.*

<sup>54</sup> *Idem. Crítica da Razão Dialética- Tomo I. op. cit., p. 109.*

<sup>55</sup> *Ibidem, p. 56.*

são irreconhecíveis por si, ela é esses universais enquanto *seu* drama. Isso culminará na imagem do indivíduo como Universal singular em *O idiota da família*, pois a criança se torna o contrapé do mundo adulto pela necessidade que ela tem de viver os universais no seu drama particular, inevitavelmente, pois é nossa condição de existência. Por isso, “cada um vive os primeiros anos no desvario ou ofuscamento como uma realidade profunda e solitária: a interiorização da exterioridade é, aqui, um fato irreduzível”<sup>56</sup>. Tal interiorização trata no drama a imagem do que se atribui a forma de um *caráter*<sup>57</sup>, que não é distinto aqui da “superação cega” e do “esforço desajeitado”, onde cada qual procura superar a condição em que se encontra, e só poderá vivê-la tentando *superá-la*: é a *forma* da sua existência. Destarte, é preciso adentrar na infância e não somente perscrutar as condições materiais de nossa existência<sup>58</sup>, se quisermos compreender o que é o homem *inteiro*:

A mistura explosiva de cientificismo ingênuo com religião sem Deus que constitui Flaubert e que ele tenta superar pelo amor da arte formal, podemos explicá-la se compreendermos bem que tudo se passou *na infância*, isto é, em uma **condição radicalmente distinta da condição adulta: é a infância que modela** preconceitos insuperáveis, é ela que leva a sentir profundamente, nas violências do adestramento e no desvario do animal adestrado, a pertinência ao meio *como um acontecimento singular*. Atualmente, só a psicanálise permite estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no **escuro**, às apalpadelas, vai tentar representar, **sem o compreender**, a personagem social que os adultos lhe impõem, é ela sozinha que os mostrará se tal personagem sufoca no desempenho de seu papel, se procura evadir-se dele ou se o assimilar inteiramente. **Somente ela permite reencontrar o homem inteiro no adulto,**

---

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>58</sup> *Ibidem*.



**isto é, não só as suas determinações presentes, mas também o peso de sua história**<sup>59</sup> (negrito meu).

Podemos perceber que a condição da proto-história, aqui figurada na infância, é um elemento imprescindível na análise, seja do indivíduo singular, seja da própria História. É como se fosse impossível reconhecer a condição atual sem os dramas da infância, que seria uma fonte privilegiada para se entender o estatuto dos valores e um período histórico e social. Não por menos é a crítica que Sartre dirige ao marxismo, pois este haveria se preocupado tão-somente com os adultos, isto é, com o homem apenas na idade do seu primeiro salário: “esqueceram sua própria infância”<sup>60</sup>. É por esse motivo que Sartre, talvez, não tenha privilegiado uma análise direta da alienação e da reificação na função do trabalho, pois justamente descobre o homem no drama da sua infância como mediação da universalidade do trabalho, “afinal, cada um vive [a alienação], *antes de tudo*, como criança, *no trabalho de seus pais*”<sup>61</sup>.

É por isso que não faz sentido, ante esse quadro, a crítica de Mészáros<sup>62</sup> ao rejeitar que a vida possa ser elemento de mediação entre o particular e o universal, sendo apenas uma pseudomediação. Pelo contrário, ela seria a única e real mediação que ao mesmo tempo não apenas conserva os elementos mediados, como implica uma mudança em tais elementos por sua mediação mesma. Ela é sempre uma relação dialética, de modo que “superar tudo isso é também conservá-lo: pensamos *com* esses desvios originais, agiremos *com* esses gestos apreendidos e que pretendemos recusar”<sup>63</sup>, e não há outro modo de fazê-lo senão

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre - Busca da liberdade e desafio da história*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo, Editora Boitempo. 2012, p. 121.

<sup>63</sup> *Idem*. *Crítica da Razão Dialética - Tomo I. op. cit.*, p. 83.

*vivendo-o*. Daí que não adiante remeter às instituições ou a outros modelos específicos de mediação, pois tudo remete sempre ao drama da infância. É por isso que não se deve ver na passividade da proto-história um elemento de passividade estática e, por isso, *jamaís livre*, mas *o solo onde se configura a possibilidade de algo novo* pelo drama (e como drama) que ali se engendra e se vive. É justamente por isso que ela não é alheia à liberdade, mas ao mesmo tempo o solo de sua forma e invenção próprias. Nela já ocorrem as primeiras revoltas, silenciosas e fracas, por vezes, mas não menos intensas e privilegiadas (como será exemplar o caso de Genet), levando-nos, assim, à configuração de novas condutas<sup>64</sup>. Portanto, mesmo na passividade o homem é livre e a liberdade é pensada, aí mesmo, pela sua dimensão criativa:

A estrutura mesma do projeto mais conservador é criadora, pois conservar é prolongar à existência uma instituição ou um objeto em condições em que estas são dificilmente compatíveis com o projeto; é, portanto, dar um sentido novo à instituição que se conserva, é modificá-la perpetuamente e perpetuamente reinventá-la, para adaptá-la ao curso do mundo, é inventar-lhe justificações sempre novas contra ataques sempre novos, etc.<sup>65</sup>.

Eis porque acentuamos uma dignidade à infância e, melhor, à proto-história. Pelo fato de se interiorizar todo o entorno e só poder *vivê-lo*, a criança os modifica pelo remanejamento e invenção que se dá na sua singularidade, fazendo com que todos os universais que ela interioriza modifiquem-se “na unidade do mesmo projeto” e é por isso, e somente por isso, que eles constituirão “uma nova realidade”<sup>66</sup>. Tal superação não é instantânea, nem tem tempo certo. Sartre nos diz que ela é lenta,

---

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers por une morale*. France: Gallimard, 1983, p. 530.

<sup>66</sup> *Idem*. *Crítica da Razão Dialética - Tomo I. op. cit.*, p. 86.

exige um “longo trabalho”, é não só um projeto, mas um processo. Essa tensão negativa, que se prolonga como existência, não é tão-somente um poder nadificador, mas, sendo construtivo de si, é também singularização. Veja-se que aqui não se pode ser dissociada a negatividade da forma como ela *nadifica* o real: é a condição sintética da ipseidade.

Com isso, também se torna mais clara a *estranha* retomada da relação entre opacidade e translucidez que perpassam o vivido, mas não à consciência, que é sempre essa condição negativa. A diferença é que, sob o solo da vivência, ela é tomada na unidade sintética, na qual ela se confina com o opaco, de forma que o vivido não pode ser tomado sem essas duas instâncias no seu transcórre dialético. E esse processo, pelo fato de ser *vivido*, é-nos compreensível, podendo, portanto, estar fora do conhecimento que se pode ter dele, já que a tomada reflexiva exige ver tal processo *por fora*. Assim, interiormente, a síntese do vivido conglobera a dimensão translúcida da consciência e a opacidade de toda situação. Por fim, Sartre passa a preferir não a ideia de subjetividade, mas as de interiorização e exteriorização<sup>67</sup>. Por isso, não devemos ver essa *compreensão* interior como uma remissão a uma região substancializada, senão a um processo singular.

Deste modo, não cremos que o que esboçamos e apontamos fosse ausente das primeiras investigações, dada a ipseidade da consciência, mas a vivência nos garante agora uma tomada da consciência não na sua condição transcendental, mas na sua singularidade concreta, isto é, não distinta da forma pela qual ela inventa a si e aos seus fins concretos. Se Seel<sup>68</sup> separava a ontologia da psicanálise existencial por julgar que só a segunda ascendia de fato ao concreto, melhor seria dizer que, pela noção de vivência, Sartre tenta escapar a qualquer prejuízo que a

---

<sup>67</sup> *Idem. Situations IX, op. cit.*, p. 51, 62 e 102.

<sup>68</sup> SEEL, Gerhard. *La dialectique de Sartre – raison dialectique*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1995. p. 54.

consciência translúcida tenha acarretado quanto à dimensão singular das existências. E, embora Sartre tenha apenas expressado seu desejo de tematizar a noção de vivência, como afirma Marton<sup>69</sup>, “nem por isso a noção de vivido deixa de ter poder eficiente”. Esse poder é o de dar à liberdade aquela dimensão concreta e singular que a filosofia de Sartre sempre aponta, mas permanece relegada em algumas vezes, como Sartre reconheceu inúmeras vezes o caráter idealista da obra. Agora, nas biografias, principalmente a sobre Flaubert, é a noção de vivência que ocupa o papel principal, porque a liberdade não é pensada somente como um poder nadificante, mas uma nadificação que para ser o que é exige um solo maior que é a vida singular, isto é, aquele terreno ou núcleo em que a consciência se “confina com o opaco”<sup>70</sup>. Nas palavras de Sartre, o vivido não é senão “a vida em compreensão consigo mesma, sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética”<sup>71</sup>. Por fim, a totalidade aberta que a compreensão pressupõe alude não aos fatos concretos, datas, ou uma fase estruturada do desenvolvimento psíquico ou biológico, mas como se estrutura um *modo* de vida singular: “não basta, pois, ter mostrado a estrutura original desta vida e o tipo particular de sua alienação, nem mesmo de ter lhe restituído o sabor imediato – faz-se necessário, a partir dos dados que dispomos, determinar **o modo como essa vivência se faz viver**”<sup>72</sup> (negritos nossos).

Nesse caso, se Sartre vê, posteriormente a *O ser e o nada*, sobretudo nas obras biográficas, um papel fundamental à proto-história e à infância, e já sob uma nova insígnia, a da vivência, é preciso ver nelas uma compreensão sobre o aspecto concreto e

---

<sup>69</sup> MARTON, Scarlett. “Sartre: ontologia e historicidade”. *O que nos faz pensar*, nº 21 (Departamento de Filosofia - PUC-Rio), 2007, p. 17.

<sup>70</sup> BORNHEIM, G. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. Rio de Janeiro: UAPÊ e SEAF, 1998, p. 19.

<sup>71</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Situations X*. Paris: Gallimard, 1976, p. 111.

<sup>72</sup> *Idem*. *O Idiota da Família I. op. cit.*, pp. 393-394.

finito da liberdade. Situada e vivida, não apenas enquanto condição transcendental, ela aponta à situação toda a forma da liberdade. Nesse sentido, não há momento em que não se enquadre no processo geral de constituição livre do indivíduo, não distinguindo o processo dos momentos da proto-história, mas demarcando seu papel e tessitura no corpo das vivências. Também não convém acentuar graus de liberdade, não ao menos num sentido transcendental, pois, por fim, toda liberdade é sempre irreduzível e afere sempre à condição de libertação singular, embora, no campo histórico, isto é, no Espírito Objetivo, ela venha posteriormente a assumir a insígnia do universal ou dos valores. Mesmo numa vida, pelas espirais e pelos processos que ela elabora, há vários graus que poderiam ser demarcados, como as metamorfoses que Sartre aponta em Genet e Flaubert, ou ainda nos casos de autenticidade ou inautenticidade. Ademais, mesmo numa postura de seriedade ou de má-fé, ainda assim somos livres, *inteiramente* e *singularmente* livres.

Quanto à questão do nascimento, poderíamos responder, agora sob essa nova base, que ele não poderia jamais ser distinto da compreensão ou da singularidade. Assim, não é ao acontecimento biológico do nascimento que devemos interrogar, mas é à totalização vivida que devemos requerer, isto é, a liberdade implica vida e *tempo*. Uma temporalidade que não é um tempo universal e também não é distinta da vida que se desenrola. Aqui o determinante é que cada vida é uma totalização aberta, presença a si e distância a si<sup>73</sup>, atravessada pela negatividade que a *isola* do mundo sem, no entanto, não poder não ser *este* mesmo mundo pelo qual e com o qual ela se constitui, pois “o significado do tempo vivido só aparece depois de os termos vivido, embora esse significado tenha sido sempre construído na imanência de cada

---

<sup>73</sup> *Idem. Situations IX, op. cit., p. 112.*

presente vivido, vida projetada”<sup>74</sup>. Se, de fato, tudo é desenvolvimento do *mesmo*, o nascimento não é distinto da compreensão que essa vida constrói dela mesma. Assim, de nada adiantaria apontar, no nascimento biológico ou mesmo numa primitiva construção do psíquico, o fator de liberdade, porque, sendo ela radical, ela toma a totalidade sempre crescente e construída de cada vida singular. É por isso que, desde *O ser e o nada*, Sartre pensa que cada indivíduo requer uma análise própria: “é necessário consultar a história de cada um para fazer uma ideia singular de cada para-si singular”<sup>75</sup>, e justamente por isso “o método que serviu a um sujeito, por essa razão, não poderá ser empregado em outro sujeito ou no mesmo sujeito em uma época posterior”<sup>76</sup>. Não que a cada momento tudo se renova e teríamos no amanhã um outro sujeito devido a um novo dado revelador. Não há nada secreto ou oculto se o homem é uma totalidade, não há algo a ser decifrado, “tudo está aí, luminoso”<sup>77</sup>.

Mas se o objetivo não era apenas as tramas do nascimento, mas a cura, o conhecimento se faz importante pelo fato de consolidar aquilo que ainda na compreensão tem um ranço de obscuridade, isto é, é preciso tomar, em alguma medida, tal totalidade singular, ainda que ela não tenha chegado a um termo final, pois a *chaga* alude a tal singularidade que, como observado brevemente, se estrutura como uma espécie de *caráter* eleito. É aqui que o segundo momento do processo ganha ênfase, a personalização. De fato, não só ganha ênfase como é priorizada por Sartre ante o momento da constituição e do Espírito Objetivo<sup>78</sup>. A ênfase recai nela porque a infância não produz unilateralmente a

---

<sup>74</sup> SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre – Ensaios Introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 128.

<sup>75</sup> *Idem*. *L'être et le néant*, op. cit., p. 525.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 619.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 616.

<sup>78</sup> *Idem*. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. op. cit., p. 46.

vida adulta, como ressalta Butler<sup>79</sup>. A totalização não se fecha enquanto vivida, mas tende a subsumir os momentos anteriores, ainda que para negá-los, mas na unidade de uma singularização. Também não se trata de ver na personalização uma superação da constituição, pois “uma vida desenrola-se em espirais; volta sempre para o mesmo ponto, mas em níveis diferentes de integração”<sup>80</sup>. Por isso, a partir da personalização, não ocorre apenas o processo de interiorização da exterioridade, mas também o de exteriorização. Não que possam ser demarcados e estruturados como momentos *a priori* da consciência, mas a liberdade torna mais consolidada e manifesta pelo seu desenvolvimento mesmo: é a personalidade à mostra.

Por isso, o outro nome desta totalização a todo instante destotalizada e retotalizante é personalização. A pessoa, na verdade, não é nem totalmente sofrida, nem totalmente construída: de resto, ela não é ou, se preferirmos, ela nada mais é, a cada instante, que o resultado superado do conjunto dos procedimentos totalizadores por meio dos quais tentamos continuamente assimilar o inassimilável, isto é, essencialmente, nossa infância: o que significa que ela represente o produto abstrato e sempre retocada da personalização, única atividade real – isto é, vivida – da vida.<sup>81</sup>

Tudo se passa como se só fosse possível nos *conhecer* (ou seja, que liberdade é a nossa?) quando houver algo consolidado, quando *o tempo passar* e os dados já forem lançados, quando nossa liberdade e a forma da fuga que demos a ela se tornarem também totalizadas, isto é, quando no reflexo nossa imagem assumir, para além dos dados incertos da infância, uma imagem da qual já não pudermos negar: somos o que nos *fizemos ser* – é a

---

<sup>79</sup> BUTLER, Judith. *Sujets du désir – Réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 2011, p. 200.

<sup>80</sup> *Idem*. *Crítica da Razão Dialética - Tomo I. op. cit.*, p. 86.

<sup>81</sup> *Idem*. *O Idiota da Família I. op. cit.*, p. 656.

*idade da razão*. Mas a *chegada* dela não é a da liberdade, pois a totalização é irrevogável e a compreensão inevitável – a liberdade é *todo* o processo. Assim, no percurso de uma vida, totalização, destotalização, retotalização marcam “um processo dinâmico e dialético”<sup>82</sup>, que, portanto, figuram a imagem da nossa liberdade: “de fato, não se trata tanto dos acontecimentos de nossa vida, mas do **modo como eles se dão e como nós os acolhemos**”<sup>83</sup> (negrito meu). Por fim, como coloca Sartre, no fundo, “uma vida é uma infância feita de gato e sapato”<sup>84</sup>.

Ante o exposto, podemos afirmar, à guisa de conclusão, que os estudos biográficos de Sartre não são apenas aplicações da psicanálise existencial ou exemplos concretos, ou apenas meras biografias, ou somente uma espécie de ficção. Ao contrário, além de corresponderem à síntese do pensamento sartriano, à medida que entrelaça todos os seus momentos, eles expressam o *concreto absoluto*. Com isso, somos levados não a considerar a psicanálise existencial como *modo* de reflexão lateral, mas complementar às disciplinas nas quais ela se fundamenta, a ontologia e a dialética, por levar a termo uma elucidação tão cara e reclamada por elas, mas para a qual elas mesmas permanecem insuficientes. No fundo, fazer uma *fenomenologia concreta* não é senão descrever a escolha que um homem em seu tempo pode fazer de si mesmo.

## Referências bibliográficas

BORNHEIM, Gerd. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. Rio de Janeiro: UAPÊ e SEAF, 1998.

BUTLER, Judith. *Sujets du désir – Réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

---

<sup>82</sup> *Idem*. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. *op. cit.*, p. 50.

<sup>83</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 2. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014, p. 1382.

<sup>84</sup> *Idem*. *O Idiota da Família I*. *op. cit.*, p. 55.



MARTON, Scarlett. "Sartre: ontologia e historicidade". *O que nos faz pensar*, nº 21, 2007.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre - Busca da liberdade e desafio da história*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Editora Boitempo, 2012.

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

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego. Seguido de Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

\_\_\_\_\_. *Cahiers por une morale*. France: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Dialética - Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos, precedido por Questão de método*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. *L'être et le néant - Essai d'ontologie phénoménologique*. France: Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Idiota da Família - Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 1. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Idiota da Família - Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 2. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

\_\_\_\_\_. *Situations IX*. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. *Situations X*. Paris: Gallimard, 1976.

SEEL, Gerhard. *La dialectique de Sartre - raison dialectique*. Lausanne: L'Age d'Homme, 1995.

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

SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*. Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier s.a., 1998, Le point philosophique - Coleção dirigida por Daniel Giovannangeli.



*Flaubert*



# A passividade constituída e o ressentimento em Madame Bovary

---

Ângela Maria Garcia dos Santos Silva<sup>1</sup>

## Introdução

Em *O idiota da família*, Sartre apresenta como núcleo de sua investigação o que se pode conhecer e compreender de Gustave Flaubert, com base nas informações disponíveis sobre o escritor francês que inaugurou o romance moderno no século XIX. Para isso, utiliza uma metodologia que conjuga três procedimentos de análise, quais sejam: (a) o método da fenomenologia, que permite compreender a relação do escritor com seu imaginário; (b) o método da psicanálise existencial, por meio do qual é possível entender a relação autor e obra; (c) e o método regressivo-progressivo, que revela a relação do homem com sua época, como explica Castro em *A ética de Sartre*.

Sartre afirma, no prefácio de seu livro, que a literatura flaubertiana e sua correspondência são confidências de uma existência conflituosa, cuja origem remete à proto-história, à primeira infância de Flaubert. A totalidade das informações que reuniu lhe permitiu aplicar e servir-se dos métodos descritos para alcançar seus objetivos, embora tivesse consciência de que essa totalidade era relativa. Apesar disso, estava certo de que as confidências que o escritor realista relatou em sua correspondência e mesmo em sua arte são fundamentais para compreender sua atitude de escrita.

O propósito deste estudo é demonstrar, seguindo as orientações da hermenêutica de Sartre, que a criação literária de Flaubert revela a passividade constituída e o ressentimento do seu autor, alimentados especialmente da sua relação com o pai e da sua vassalagem, do seu fracasso como indivíduo no âmbito familiar.

---

<sup>1</sup> Doutora em Letras (PUCRS). Doutoranda em Filosofia (PUCRS).

Como um segundo objetivo, busca-se apontar aspectos reais da vida do escritor, revelados por Sartre, em *O idiota da família*, e por Maupassant, em *Gustave Flaubert*, que são divididos na constituição das personalidades de Charles e Emma Bovary.

A escolha de *Madame Bovary* como objeto de análise justifica-se pela riqueza de elementos que permitem estabelecer uma comparação entre Achille-Cléophas e Charles e entre Emma e Gustave e serve, portanto, ao propósito deste breve estudo. Além disso, vale assinalar o papel singular de *Madame Bovary* para a literatura universal. Segundo a crítica especializada, trata-se de uma maravilha do mundo entre os romances, graças ao estilo de Flaubert, como explica Carpeaux em *História da Literatura Ocidental*. De acordo com suas palavras, o escritor realista "procurava a exatidão máxima de correspondência entre objetos e palavras, movimentos e frases, para conseguir a representação objetiva da realidade"<sup>2</sup>. No que se refere ao conjunto da obra, Carpeaux afirma que os romances de Flaubert reúnem as páginas mais perfeitas da prosa francesa.

O artigo será dividido em três seções: na primeira, busca-se apresentar brevemente os motivos que provocaram o ressentimento de Flaubert em relação ao pai, a quem ele mais admirava na infância; na segunda seção, demonstra-se a construção (e constituição) do personagem Charles Bovary, para quem o escritor transfere alguns acontecimentos da sua própria biografia, com o intuito, talvez, de destruir a imagem de perfeição e glória de Achille-Cléophas para libertar-se do ressentimento; e, na terceira seção, retrata-se a fusão de personalidades entre Emma e Flaubert para coroar o fracasso do médico que não conseguiu salvar a esposa (ou, simbolicamente, o próprio Gustave) de seus infortúnios.

---

<sup>2</sup> CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. v. 3. São Paulo: Leya, 2011, p. 1782.

## 1. O decreto de Achille-Cléophas sobre os filhos: passividade *versus* superioridade

Segundo Sartre, Gustave Flaubert experimenta seu primeiro fracasso familiar durante o processo de alfabetização. O irmão mais velho foi o primeiro a ser alfabetizado pela Senhora Flaubert e era considerado um prodígio pelos pais. A irmã Caroline, quatro anos mais nova, alfabetiza-se rapidamente "brincando", esclarece o filósofo. Em relação aos irmãos, Gustave estava atrasado e é inferiorizado ao ser comparado com eles, que se destacam aos olhos dos pais, sobretudo Achille, que conserva sobre o caçula uma superioridade objetiva. Este atraso do pequeno leva a família a pensar que era retardado ou idiota.

Para a mãe, somente os homens de grande inteligência tinham direito à sua estima, como o marido Achille-Cléophas, o principal médico da Normandia, e o filho mais velho, revela Sartre. Ela acreditava que Gustave era um doente que precisava de seus cuidados. O zelo excessivo da mãe, para Sartre, constituiu o escritor como um *agente passivo*, na medida em que ele internaliza e aceita a condição que lhe é imposta. O sentimento de inferioridade em Gustave cresce com o tempo pela comparação que os pais estabelecem entre ele e o irmão, o brilhante Achille, a quem o pai preparava para assumir o seu lugar de médico-chefe no Hospital Central de Rouen. O filósofo entende que superioridade intelectual do irmão o aproximava do pai e afastava Gustave, acentuando-lhe o sentimento de inferioridade já aceito por ele pelo decreto soberano que reforçava nele, desde a tenra idade, a insuficiência da sua condição.

O pai já havia traçado o destino dos dois filhos, de acordo com o talento de cada um: ao eleito, o cargo do pai, a admiração e a glória; a Gustave, o cargo que convinha à sua mediocridade: advogado. Deveria estudar Direito. Gustave Flaubert é, pois, constituído e alienado a Achille pela vontade da família e pela

forma como o nomeiam em sua relação com o Outro, argumenta Sartre.

A inferioridade de Gustave, decidida e imposta pela família na comparação tortuosa com o irmão, faz com que o escritor alimente o desejo de honrar a casa Flaubert pela arte, triunfando, desse modo, sobre o pai e sobre irmão por meio da literatura, uma vez que ele – e somente ele – foi aclamado pelo público de todas as épocas e gerações. Esta ambição nasce quando se percebe privado da carreira do pai (ainda que não a desejasse) e de tudo que pertencia a Achille-Cléophas, que significava, para Gustave, o próprio pai e que seria doado ao seu irmão por decreto. De acordo com Sartre, era como se, para o caçula, ele não fosse digno do amor do pai, materializado em tudo o que o representava: "era a imagem da sentença paterna e do amor que se desviava dele"<sup>3</sup>. Existia na família, portanto, apenas na condição de vassalo.

É certo que amava e era amado pelos pais, mas esse amor era, conforme Sartre, ineficaz, porque, em relação à mãe, ele não sentia reciprocidade. Ela não exteriorizava o sentimento e o menino crescia sem entender o sentido de sua existência. Por essa razão, quando o pai se interessa por ele, entrega-se à adoração deste ser coberto de glórias. Nascera para adorá-lo, afirma Sartre, motivo por que se ressentia de perder o que lhe pertencia por direito, quando o genitor transfere o que ele julgava ser seu para outro. O filósofo explica que Gustave sente-se desprovido de mandato e, portanto, sem condição de igualdade. Na sua condição de vassalo, cumpre as tarefas que lhe são passadas apenas para agradar aos pais. Ao aceitar a vassalagem, obtém o direito de ser essencial superando a sua inessencialidade, garante Sartre.

O ressentimento do escritor em relação ao pai é revelado em confidência a Edmond de Goucourt, quando afirma o seu desprezo pelos médicos, ainda que em sua declaração admita

---

<sup>3</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família*. v. 1. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 384.



"exceção o pai", como esclarece Sartre. Não é por menos que em *Madame Bovary* inicia pela descrição de Charles, desde a sua infância, diminuindo-o como homem ao longo da obra. A figura de Achille-Cléophas como chefe de família e homem inteligente, merecedor da admiração e do respeito da esposa, é destruída na personalidade fraca de um médico totalmente submisso às mulheres e traído pela segunda esposa por mais de uma vez. Se o pai lhe pôs no mundo com um mandato imperativo, condenando-o à condição de inferioridade; Gustave, por sua vez, impõe a Charles condição semelhante ao fazê-lo submisso às mulheres, sobretudo à mãe, e ao promover um escândalo familiar diante de toda a gente, destituindo-lhe a autoridade e o controle do lar ao envergonhá-lo como homem vítima de adultério.

Sartre reforça esse ressentimento de Gustave pelo pai quando lembra que a morte de Achille-Cléophas foi sentida pelo filho como um alívio, a ponto de acreditar-se curado da neurose que sofria. O autor argumenta que o fato de o pai ser o "chefe indiscutível e perspicaz da família"<sup>4</sup> contribuía para a neurose do filho e lhe dava motivo para isolar-se em Rouen.

## 2. A construção da personagem Charles Bovary

Esta seção tem o objetivo de acentuar algumas questões pertinentes à construção da personagem Charles Bovary, que se misturam à biografia do pai do escritor inicialmente e também a de Gustave, ao mesmo tempo em que enfraquecem a personalidade do *pater familias* Flaubert.

Em *Madame Bovary*, Gustave Flaubert primeiramente apresenta um dado da biografia de Achille-Cléophas, referido por Maupassant, quando descreve Charles como um garoto do campo, origem idêntica a do senhor Flaubert. A descrição de Maupassant sobre o pai de Gustave, no início de sua obra, resume-se a

---

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família*, op. cit., p. 798.

comentar a sua origem campesina e a sua glória como cirurgião de grande valor e diretor da Santa Casa de Rouen. Era "Homem correto, simples, brusco, surpreendeu-se, sem se indignar, com a vocação de seu filho Gustave para as letras. Ele julgava a profissão de escritor um ofício de preguiçoso e de inútil"<sup>5</sup>. Esse juízo de valor do pai em relação à profissão do filho é fundamental para entender o esforço do escritor na produção de seus textos, o cuidado no manejo das palavras e na construção das frases perfeitas, como refere Carpeaux sobre seu estilo.

Charles também fora alfabetizado pela mãe, que sonhava para ele as mais altas posições. Ela mimava-o e se ocupava de sua educação. O narrador revela que o menino demorou para ingressar no colégio, por questões de economia. A pedido da mãe, o cura da aldeia lhe dá as primeiras lições. À época, o menino contava já 12 anos. Somente três anos depois ingressou no Colégio de Rouen, na classe dos pequenos, com a promessa de passar para a classe dos maiores, se tivesse aplicação e bom comportamento.

É interessante também a relação de pai e filho no romance, pois o pai, pouco preocupado com as letras, porque "não valia a pena", tentava educar o menino de forma mais rude, a fim de que tivesse, de acordo com o narrador, uma boa constituição. Mandava-o insultar as procissões, deitar-se no escuro e tomar rum em grandes goles, mas o pequeno não correspondia aos seus esforços, assim como Gustave não correspondeu aos de Achille-Cléophas. Nota-se que, assim como Achille, também o pai de Charles não valorizava a literatura. Além desta coincidência, outra se revela: o menino nem de longe correspondia às expectativas do pai, porque era "naturalmente pacífico"<sup>6</sup>, comportamento semelhante ao de Gustave.

---

<sup>5</sup> MAUPASSANT, Guy de. *Gustave Flaubert*. Trad. Betty Joyce. Campinas, SP: Pontes, 1990, p. 21.

<sup>6</sup> FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2003, p. 14.

Na sequência do romance, Gustave empresta à personagem dois aspectos interessantes de sua biografia sobre a sua dificuldade de aprender na infância e sobre o fato de ter sido reprovado nos exames do Curso de Direito. Em relação ao primeiro aspecto, vale recordar a passagem do romance que demonstra a dificuldade da personagem para aprender o programa do curso de Medicina:

Não entendia nada; por mais que prestasse atenção, nada apreendia. Mesmo assim trabalhava, trazia os cadernos em ordem, seguia todos os cursos, não perdia uma única aula. Cumpria a tarefa diária do mesmo modo que aqueles cavalos que giram no mesmo lugar de olhos vendados, ignorando o trabalho que fazem.<sup>7</sup>

Neste trecho, Gustave transfere a sua dificuldade de aprendizagem durante o processo de alfabetização para o jovem estudante de Medicina. Apesar de deslumbrado com o curso e ainda que se esforçasse para entender o significado daqueles nomes tão complexos, o estudante ignorava todos os seus mistérios. Porém, cumpria com suas tarefas, como fazia o menino Flaubert submisso à vontade dos pais.

Mais adiante, empresta a Charles o seu comportamento boêmio da época da faculdade, que lhe impediram de passar no exame do curso de Direito. A personagem, aos poucos, deixa de comparecer às aulas de Medicina e sente prazer na ociosidade. Frequenta cafés, passa as noites jogando e na companhia de mulheres. Como consequência, reprova no exame de oficial de saúde.

Com medo do pai, conta somente para a mãe. O pai toma conhecimento do fato somente cinco anos mais tarde, quando as coisas já tinham se acomodado, e já não dá importância para o fato porque era coisa resolvida. Nas palavras do narrador, era melhor

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 17.

assim, porque o pai não poderia supor que um homem do seu sangue fosse tolo. Essa passagem demonstra o ressentimento alimentado por Gustave sobre a sua relação com o pai, afinal sabia que a família desconfiava de sua idiotia. Ao mesmo tempo, demonstra um desejo de aproximação com o seu genitor ao fundir aspectos da própria biografia com a do médico da ficção. Gustave precisava desmontar a impressão de perfeição do pai, do senhor, do rei, adjetivos descritos por Sartre em sua obra. Enfim, este médico da ficção errava: não passou no exame e poderia ser considerado pelo pai um tolo, caso o acontecido lhe fosse revelado na época certa, tal como era a situação de Gustave diante dos familiares.

Na sequência da narrativa, Charles retoma os estudos e finalmente obtém o diploma, estabelecendo-se como médico em Tostes. Até aqui a mãe decidira a vida do filho. Ela se ocupou de sua educação, escolheu sua profissão e o lugar onde o filho iria exercê-la e também escolhe sua esposa. A mãe o constituiu. Charles não reage, apenas obedece. O filho permite-se apenas sonhar com uma vida melhor, já que a futura esposa era viúva de um oficial de justiça e tinha 200 libras de renda. Pensava o médico que seria mais livre e que poderia dispor da esposa e de seu dinheiro, mas a realidade o obrigou a constatar que apenas havia trocado uma mulher forte pela outra. Agora, era a esposa quem ditava as regras. Fraco, submete-se às suas ordens. O personagem aceita passivamente, portanto, a sua condição de vassalagem, inferiorizando-se nas relações, exatamente como acontece com Gustave. Simbolicamente, é o pai experimentando o seu sofrimento.

Após a morte de Heloísa, sua primeira esposa, casa-se com Emma e julga que será feliz e o é no início, mas a nova senhora Bovary percebe, com o decorrer do tempo, que Charles está longe de ser o amante dos romances que lia. Inicia, então, uma busca incessante pela felicidade que fantasiava, resultado das leituras que fazia desde a adolescência no convento.

Emma deseja a fantasia, o luxo, as boas relações sociais; quer se sentir como uma aristocrata e rejeita a sua condição de mulher provinciana. O amor e o carinho que o marido lhe devota não são suficientes, não bastam. Considera Charles um medíocre (assim como Achille considerava Gustave), sem ambição, e chega a ter ódio do marido pelos sentimentos que lhe provoca. Ao mesmo tempo, a culpa a consome, porque ele não lhe dá razões para sentir-se assim. Revoltada pela escolha deste casamento que a sufoca no dia a dia, deprime-se, entristece e entrega-se aos amantes.

Nesse sentido, o médico fracassa como homem por não atender às suas expectativas, tanto em relação aos aspectos materiais pela vida modesta que levavam, apesar de confortável, como no que tange aos anseios e desejos da esposa. O marido é, pois, um fracassado. Com isso, Gustave não permite que a esposa admire o marido, como acontece com sua mãe em relação ao pai.

### **3. Gustave Bovary ou Emma Flaubert?**

Esta seção tem o propósito de identificar algumas aproximações que justificam a famosa frase de Flaubert – “Madame Bovary, c’est moi” –, quando questionado sobre a identidade de Emma após a publicação de seu romance.

Gustave, desde muito cedo, demonstrou o gosto pela literatura, seja pelas histórias que ouvia dos pais, seja pela construção de suas peças infantis, ou pela vasta produção de contos na adolescência. Da mesma forma que seu criador, Emma entrega-se ao prazer da literatura durante a sua estada no convento. Ela se exila, por meio das narrativas, nas fantasias que alimenta, inclusive depois de tornar-se Madame Bovary. Todas as suas referências femininas constituem-se através dos romances. A ela, órfã de mãe, é negada a experiência do amor materno. Gustave não era órfão de mãe, mas a senhora Flaubert era incapaz de exteriorizar seus sentimentos pelo filho, como esclarece Sartre.

Talvez ela não conseguisse demonstrar seu amor porque ele não era objeto de sua admiração e temia que fosse idiota. Coincidência ou não, Gustave nega à Emma o amor materno. É, enfim, na literatura que criador e criatura se exilam, transcendem e libertam-se. Ela, em suas fantasias, desperta para a mulher que deseja ser; ele, na criação de seus textos, confessa-se e passa a limpo, de certa forma, a própria vida.

É relevante também lembrar a rejeição de Emma à sua filha, quando esperava dar à luz um menino. De acordo com Sartre, quando nasceu Gustave sua mãe esperava uma menina em seu lugar. Talvez, ao inverter os papéis, o escritor tenha se sentido menos rejeitado, demonstrando, de certo modo, uma aceitação da mãe da ficção que não desejava outra coisa senão o nascimento de um menino. Emma rejeita a filha porque esse era o lugar do menino, talvez do menino Flaubert, que desejava ter o seu próprio mandato na família.

Outro fato importante é a doença que acomete escritor e personagem. Tal como Gustave, Emma experimenta a neurose, a histeria, os ataques. No caso dela, acontece como consequência da sua tristeza, do seu luto pela frustração de sua infelicidade; no caso dele, pela impotência diante de uma situação que lhe foi dada, imposta, que o sufocava e da qual ele não podia escapar. O interessante é que a literatura é a única saída para os dois. Com base na constituição dos modelos femininos que a órfã idealizou, reage e busca a satisfação dos seus desejos. Gustave também reage assumindo o ofício de escritor e conquista a glória justamente por meio da profissão que o pai considerava desqualificada e inútil.

### **Considerações finais**

Este estudo tinha como objetivo demonstrar que a passividade constituída de Flaubert se revela na criação literária como uma forma de resposta ao ressentimento que alimentou especialmente da sua relação com o pai e da sua vassalagem, do

seu fracasso como indivíduo no âmbito familiar. Também era objetivo deste trabalho apontar aspectos reais da vida do escritor, revelados por Sartre e por Maupassant, que são divididos na constituição das personalidades de Charles e Emma Bovary.

Como se pôde verificar ao longo do texto, Flaubert revela seu ressentimento e sua condição de vassalo na construção de Charles, justamente um médico, ao qual ele inferioriza e faz fracassar por não ter controle da própria vida e ser totalmente submisso às mulheres. A imagem de Achille-Cléophas como valoroso chefe de família, respeitado e admirado pela esposa por ser um homem de ciência é desfeita na figura do fraco, submisso e traído Charles Bovary.

Vários aspectos da vida de Gustave misturam-se à vida de Charles e de Emma eternizando, pela palavra, as frustrações do escritor. Conforme ficou registrado na primeira seção deste artigo, não cabe dúvidas de que o casal Flaubert amava o filho e ele os pais, mas o decreto de Achille, a sua condição de vassalagem, único lugar que lhe coube na família, foram tão significativos que nem esse amor foi capaz de salvá-lo, como acontece também a "Emma Flaubert". Charles, apesar de seu amor, é incapaz de salvá-la, tendo de assistir à sua morte como um castigo. Se Emma é mesmo Flaubert como ele declarou, o pai simbolicamente fracassa no romance, porque, para a doença que consome a personagem (e também Gustave), não há salvação.

Por fim, vale recuperar a impressão de Achille-Cléophas sobre a vocação do filho para as letras. Julgava o patriarca ser um ofício inútil. Por essa razão, é interessante que Gustave tenha realizado seu intento justamente por meio da literatura e da profissão que o pai desqualificava. Buscou a perfeição e a conquistou. Esforçou-se e, finalmente, venceu o pai e o irmão. Ele, e somente ele, o idiota, trouxe a glória eterna para a casa dos Flaubert, afirmando, de uma vez por todas, a sua genialidade para todas as gerações. Apesar disso, Gustave não estava satisfeito porque, segundo Sartre, nada no mundo poderia convencer

Achille-Cléophas que o caçula era melhor que o irmão mais velho e já não tinha como demonstrar essa conquista ao pai, que já estava morto. Porém, ironicamente, é pelas mãos do idiota que a família brilha.

## Referências

CARPEAUX, Otto Maria. *História da Literatura Ocidental*. v. 3. São Paulo: Leya, 2011.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2003.

MAUPASSANT, Guy de. *Gustave Flaubert*. Trad. Betty Joyce. Campinas, SP: Pontes, 1990.

SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família*. v. 1. Trad. Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013.



# A constituição passiva de Flaubert em *O Idiota da Família*

---

Fabio Caprio Leite de Castro<sup>1</sup>

## Introdução

*O Idiota da Família* oferece um interesse ímpar em relação aos outros escritos de Sartre. Uma das razões desse interesse é o fato de que se trata do seu último grande livro, o que permite ler em retrospecto a sua obra, bem como conhecer a última posição adotada pelo filósofo em relação a ela. Outra forte razão é que não há, na obra de Sartre, nenhum livro similar naquilo que *O Idiota da Família* se propõe a fazer.

Tudo começa por um estudo sobre Gustave Flaubert. A vida do escritor realista é o fio condutor de todo o livro, embora não seja apenas uma biografia. O livro se volta para a hermenêutica da obra de Flaubert, embora não faça apenas uma crítica literária. Poderíamos considerar que ele realiza um estudo fenomenológico da radicalização do imaginário; um estudo psicológico da neurose vivida como resposta e projeto; um estudo político da ideologia francesa no séc. XIX; um estudo sociológico da sociedade industrial francesa ou da neurose objetiva da época. Tudo isso não esgotaria, ainda, aquilo que o esforço de Sartre representou, com maior ou menor êxito, na construção de uma antropologia filosófica, cuja metodologia consiste na conjunção dialética de vários métodos em torno do problema colocado. Não se trata de uma antropologia de definições abstratas ou leis gerais, mas de uma investigação em torno do universal singular. Apesar de todas as falhas que possam vir a ser reconhecidas no trabalho de Sartre, a começar pela incompletude da obra (faltou-lhe terminar o quarto e último volume), podemos afirmar que o programa traçado por Sartre foi, em grande parte, cumprido.

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia (PUCRS).

Não obstante as razões que apresentamos, temos a forte impressão de que *O Idiota da Família* carece de estudos e investigações aprofundados, o que facilmente se comprova com a escassa bibliografia complementar, não só em português, como em francês. O presente artigo visa, antes de tudo, sinalizar para a importância desse escrito de Sartre, não se justificando na comunidade acadêmica e fora dela o “esquecimento” desta obra ou mesmo o seu preterimento em relação ao “verdadeiro” *opus sartriano*, como *O Ser e o Nada* ou a *Crítica da Razão dialética*. Como se Sartre fizesse qualquer distinção hierárquica nesse sentido, ou fosse adepto à ortodoxia de uma leitura da sua própria obra!

Nosso objetivo central é colocar em questão aquilo que Sartre chamou de “constituição” em *O Idiota da Família*, cuja investigação se desenrola na primeira parte do livro. Seguiremos o fio condutor do próprio texto sartriano, procurando mostrar como o autor opera de diferentes maneiras com o método progressivo-regressivo. Ganha relevo, desde o início do estudo uma noção que será fundamental para continuidade do livro – a *constituição passiva* de Flaubert. Essa noção inovadora reconduz a uma nova compreensão da temática da infância (proto-história), da frustração, do ressentimento, da inveja e da transmissão da ideologia em Flaubert, estabelecendo o núcleo das relações entre o escritor e sua época.

### **1. O *Idiota* como sequência das *Questões de método* – aspecto preliminar**

A primeira frase do prefácio de *O Idiota da Família* faz a forte afirmação de que o livro sobre Flaubert é a sequência de *Questões de método*.<sup>2</sup> Lida de forma isolada, essa frase poderia

---

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. I. Paris, Gallimard, 1988 (1971), p. 7.

causar estranhamento a quem se acostumou a encontrar e ler este texto na abertura da *Crítica da razão dialética*. Por que, embora tenha logo se tornado uma espécie de introdução à *Crítica*, Sartre teria reclamado o mesmo ponto de partida para o *Idiota da Família*? Veremos que, se contextualizarmos essa afirmação, bem como o giro metodológico operado por Sartre, encontraremos razões importantes para subscrevê-la.

Originalmente, como Sartre assinala no prefácio da *Crítica*, o texto de *Questões de Método* foi publicado no ano de 1957 em uma revista polonesa sob o título *Existencialismo e Marxismo* e, em seguida, modificado e publicado como *Questões de método* em *Les Temps Modernes*.<sup>3</sup> A temática do artigo solicitado a Sartre foi “a situação do existencialismo em 1957”. Tratava-se de um período conturbado, no qual Sartre se afastava do Partido Comunista francês e, ao mesmo tempo, entendia como necessária uma resposta à polêmica com outros intelectuais, em especial Lukács. Duramente atacado, Sartre buscava defender a singularidade de sua filosofia existencial em detrimento de outras, como a de Jaspers; assim como a necessidade de retomar a já perdida dimensão heurística do marxismo. Na perspectiva sartriana, o marxismo dogmatizou-se, deixou-se dogmatizar em sua concepção de História, e isso sem uma verdadeira ontologia e uma teoria do conhecimento, perdendo o seu mais importante potencial, que é a aproximação concreta da realidade.

Cronologicamente, a *Crítica da Razão dialética* pode ser lida como a continuidade imediata das *Questões de método*, até mesmo porque foi esta a escolha editorial realizada por Sartre. A nós, leitores, isso significa antes de tudo que a *Crítica da Razão dialética* recebeu o seu impulso da necessidade, ao mesmo tempo teórica e política, de conciliar a perspectiva singular da filosofia existencial de *O Ser e o Nada* com o marxismo. A questão central,

---

<sup>3</sup> *Idem. Critique de la raison dialectique précédé de Questions de méthode*. Paris : Gallimard, 1960, prefácio, p. 09.

que já se ensaiava desde a segunda metade dos anos 1940, nos textos póstumos *Cahiers pour une Morale* (1947-1948)<sup>4</sup> e em *Vérité et Existence* (1949)<sup>5</sup>, é o problema da História, como formulá-lo de forma legítima, crítica e não dogmática. Esse projeto somente se consolidou alguns anos mais tarde, através da *Crítica da Razão dialética*, na urgência de uma resposta em meio às tensões da Guerra fria. Seria necessário, para tanto, reconsiderar os princípios da dialética, tomar criticamente a experiência dialética por dentro dela mesma, tomar como ponto de partida a práxis, estabelecer as condições da sua relação com a materialidade e com a alteridade, mostrar como a inércia material se reverte em diversos níveis sobre o humano e como a práxis é capaz de se recuperar como práxis comum no grupo em fusão, verdadeira dimensão revolucionária. Depois disso, Sartre pretendia estabelecer a dialética da progressão sintética da História, partindo da luta até a inteligibilidade da História ela mesma (projeto este que ficou inacabado e cujo texto póstumo foi publicado em 1985).<sup>6</sup>

Estabelecidas as condições e o limite da dialética através da experiência crítica, restava ainda por estabelecer a conciliação definitiva entre o existencialismo e o marxismo através de uma aproximação do concreto através do estudo de uma vida singular. Essa difícil tarefa, sob o horizonte de nada menos que uma nova antropologia – “O que se pode saber de um homem hoje?” – é formulada por Sartre no prefácio de *O Idiota da Família*. Ao colocar esse desafio como continuidade das *Questões de método*, que abriam caminho para a busca de uma “antropologia estrutural e histórica”,<sup>7</sup> Sartre anuncia, a um só tempo, a tentativa de estabelecer (1) explicitamente, uma nova antropologia dialética

---

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard, 1983.

<sup>5</sup> *Idem*. *Vérité et Existence*. Paris: Gallimard, 1989.

<sup>6</sup> *Idem*. *Critique de la raison dialectique*. Tomo II (inacabado) – *L'intelligibilité de l'Histoire*. Paris : Gallimard, 1985.

<sup>7</sup> *Idem*. *Critique de la raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*. Paris : Gallimard, 1960, prefácio, p. 10.

através das relações entre autor, obra e época (História); (2) implicitamente, uma resposta final sobre a possibilidade de conciliação entre o existencialismo e o marxismo. Através de um programa metodológico complexo, Sartre dedicou-se profundamente a investigar o fenômeno literário Flaubert, a despeito de muitos de seus leitores e críticos daquele período, como alguns maoístas que não compreenderam a amplitude do seu projeto.

Outrossim, a remissão de Sartre às *Questões de Método* poupa-o de explicitar os princípios que já haviam sido dados naquele texto acerca do método progressivo-regressivo. Tal como consta no prefácio, Sartre preferirá mostrar como o próprio método “*se faz* no trabalho mesmo para obedecer às exigências de seu objeto”.<sup>8</sup> O *Idiota* representa, portanto, desde o início, em seu fio condutor, a construção do próprio método, fazendo uso e indo muito além da fenomenologia, da psicanálise existencial e dos recursos dialéticos para o entendimento dos conjuntos sociais, pois coloca todos esses níveis de problemas em diálogo tendo como objeto de investigação o escritor Gustave Flaubert e a sua obra.

A partir das considerações prefaciais feitas pelo próprio Sartre, entendemos que a orientação para leitura de *O Idiota da Família* é a de ter sempre presente a correlação entre as exigências do objeto e a possibilidade de uma síntese metodológica<sup>9</sup>, a fim de recobrir todos os âmbitos passíveis de investigação.

## 2. Os quatro movimentos de investigação

Feita essa breve consideração preliminar, podemos ingressar propriamente naquele que será aqui o nosso objeto de análise, aquilo que Sartre entende – diga-se em destaque, de modo

---

<sup>8</sup> *Idem. L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. I, *op. cit.*, p. 8.

<sup>9</sup> Procurei desenvolver uma explicitação dessa síntese no capítulo 4 do livro *A ética de Sartre* (São Paulo: Loyola, 2016).

inédito em sua obra – por “constituição” de Flaubert. De acordo com percepção de Gerd Bornheim, ainda nos anos 70, a evolução de Sartre se fez no sentido de uma aproximação de certas teses de Freud, considerando que o campo de exploração da psicanálise “restringe-se basicamente à elucidação científica do que Sartre chama de constituição”.<sup>10</sup> E acrescenta, ainda, que “não pode haver palavra mais avessa a tudo o que foi defendido em *O Ser e o Nada*”.<sup>11</sup> Embora tenhamos em máxima consideração a interpretação de Bornheim, o nosso desafio é mostrar, justamente, que a maior aproximação da psicanálise se fez a partir dos recursos do método progressivo-regressivo, sem contradizer a ontologia fenomenológica. Não há, até *O Idiota da Família*, senão na forma de esboços ou trechos de ensaios, um estudo aprofundado sobre a infância no pensamento de Sartre. Cumpre mostrar como o método progressivo-regressivo levou Sartre a incorporar em sua concepção de liberdade, as noções de constituição e de personalização, através da concepção de que “ninguém pode viver-se sem fazer-se, quer dizer, sem ultrapassar em direção ao concreto o que se fez dele”.<sup>12</sup>

O primeiro passo a ser dado consiste em mapear, ao longo da primeira parte de *O Idiota da Família*, cujo título é “A Constituição”, com suas 647 páginas, o modo como Sartre faz avançar o método, ou seja, como ele opera com os recursos metodológicos, seja na área dos documentos historiográficos, dos diários e das cartas, seja na área da própria literatura.

Uma grande vantagem desta parte inaugural de *O Idiota da Família* é que Sartre a perfaz de modo rigoroso e indica nela, mais vezes do que nas outras, as etapas e os movimentos do método em construção. A impressão que se tem lendo o conjunto da obra é que Sartre cada vez menos faz apontamentos sobre o método,

---

<sup>10</sup> BORNHEIM, Gerd. *O Idiota e o Espírito objetivo*. Rio de Janeiro: Uapê, 1998 (1976), p. 46.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Idem*. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. I, op. cit., p. 647.

tornando-se a cada etapa um trabalho subjacente ao que é explicitamente tematizado.

Por outro lado, há uma desvantagem nessa primeira parte se comparada ao restante da obra. Por se tratar de um estudo da primeira infância de Flaubert – ou proto-história, como prefere Sartre – o número de documentos consultados, se comparado com os demais períodos, como veremos, é bastante escasso. A “Constituição” representa, talvez, a parte mais importante de *O Idiota da Família*, pois é nela que Sartre investiga o núcleo da passividade constituída de Flaubert através de suas primeiras vivências infantis. Essa mesma passividade é vivida por Gustave em sua personalização e ultrapassada concretamente de modo singular, mas jamais deixará de ser o núcleo constituído na infância do escritor realista. Tal desvantagem é, em nosso juízo e apesar de todas as críticas que se queira fazer a Sartre, inversamente, o que acentua a riqueza do seu trabalho, pois muito mais do que oferecer uma resposta pronta e acabada sobre Flaubert, o que pretende o filósofo existencialista é mostrar como se pode fazer uso decisivo dos diversos recursos hermenêuticos na árdua tarefa de se compreender o ser humano singular.

Flaubert fala, em sua vida adulta, por exemplo, de uma “melancolia nativa”, uma “ferida profunda”, “sempre escondida”, o que levou Sartre a interpretar que ele remetia a sua proto-história. É necessário escolher um ponto de partida. É a partir desse problema e das suas exigências de investigação que Sartre pretende adentrar na constituição de Gustave. Há, pelo menos, quatro grandes movimentos metodológicos ao longo da primeira parte que se tornam evidentes ao longo do percurso, embora não sejam claramente identificados por Sartre no sumário.

O primeiro movimento circunscreve-se à elucidação do “problema” a partir de um escrito da sobrinha de Gustave Flaubert, Caroline Commanville, que faz referência às suas

dificuldades de alfabetização.<sup>13</sup> A partir de alguns elementos, como a “ingenuidade” do pequeno Gustave, facilmente feito de bobo pela família, e a sua relação singular com a fala e o aprendizado da língua, Sartre prepara uma passagem à síntese. Desvela-se, desde o início, portanto, que a dificuldade de alfabetização decorre de um atraso na fala, de uma dificuldade em entrar no universo do discurso e, esta, da sua “constituição passiva”.<sup>14</sup> Aquilo que Sartre nomeia “atividade passiva” em sua aplicação ao caso Flaubert representa uma total novidade em seu programa filosófico. Até então, não há na obra de Sartre, mesmo naqueles escritos que fizeram uso da psicanálise existencial (como em Baudelaire, Mallarmé, Genet e outros), um verdadeiro aprofundamento da dialética constituinte, muito menos da demonstração de como ela é vivida de modo totalmente singular e da radicalidade com que a passividade constituída pode se instaurar para toda uma vida.

Depois de formulado o problema e apontar para o caminho a ser adotado na investigação, Sartre dá início a um segundo movimento, através da análise regressiva e objetiva do pai, da mãe e do irmão mais velho de Flaubert. Diversos aspectos são aqui colocados em relevo e que serão ao longo de toda a obra fundamentais para compreender a situação da entidade “família” Flaubert. O pai, Achille-Cléophas, filho de um veterinário, impulsionado pelos incentivos do regime, fez seus estudos em medicina e se torna o cirurgião-chefe de Rouen a partir de 1815. Sartre utiliza como referência a dissertação escrita por Achille-Cléophas justamente para designar o tipo de formação e de “humanismo” que influenciam o pensamento do pai de Gustave. A mãe, Caroline Fleuriot, filha de Anne Justine Cambremer de Croixmare, uma nobre que se casou com um “modesto médico”, sofre da morte da mãe (quando do seu nascimento), e da morte do pai, quando ela tinha de 9 para 10 anos. Essa condição para sempre

---

<sup>13</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. I, op. cit., p. 11-13.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 46.



marcará a sua vida. Achille-Cléophas e Caroline casam-se em 1812. O primeiro filho, Achille, irmão mais velho de Flaubert, nasce em 1813, recebe o nome do pai e o seu mandato de se tornar um médico, o que de fato ele se tornará. Depois dele, três bebês morrem em baixa idade. O terceiro falece em 1822, alguns meses após o nascimento de Gustave, em 1821. Nesse contexto familiar, Gustave é um filho que sobrevive à morte como o irmão Achille e se torna objeto de cuidados extremos, o que para Sartre escondia, em sua total assepsia, a ausência de afeto. Depois de Gustave, em 1824, nasce a sua irmã mais nova Caroline, que será alfabetizada antes mesmo dele. Esse segundo movimento encerra-se com a síntese operada no item “o nascimento de um filho mais novo”,<sup>15</sup> no qual Sartre procura estabelecer o sentido original da passividade constituída de Gustave a partir da frustração na sua relação com a mãe.

Em seguida, Sartre inicia um novo item, “pai e filho”, terceiro movimento metodológico, que procura dar conta da consumação da passividade constituída na relação com o pai e com a entidade familiar. O sentido da análise regressiva e da síntese progressiva é aqui modificado, na medida em que o fio condutor será a obra literária flaubertiana, que permitiria construir e confirmar as hipóteses de interpretação de Sartre. A partir da análise desse terceiro movimento, é possível retomar questões centrais na obra sartriana como a explicitação do ressentimento e da inveja na determinação da passividade constituída.

O quarto e último movimento analítico-sintético volta-se para o modo como as ideologias, do cientificismo e da fé, são encarnadas pelo pai e pela mãe, bem como transmitidas aos filhos, ou seja, como a entidade familiar funciona como suporte

---

<sup>15</sup> Na versão brasileira, Julia da Rosa Simões traduziu “cadet” por “filho mais novo”. (SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 2013). Com efeito, podemos manter essa tradução, desde que não se perca de vista a escolha específica do termo “cadete” por Sartre, o qual, mais do que “benjamin” guarda em seu núcleo o sentido de um aspirante a oficial militar.

transmissor das ideologias. No caso de Gustave Flaubert, vividas em contradição, em um conflito explosivo, as ideologias deságuam em uma solução surpreendente – a idiotice (*bêtise*).

Nosso propósito é analisar mais detidamente três aspectos que produzem uma inovação no pensamento sartriano: (i) a noção de “constituição passiva”; (ii) os aspectos familiares que se reportam ao ressentimento e à inveja; (iii) a transmissão familiar da ideologia.

### 3. Constituição passiva – a frustração original

O ponto nodal da constituição de Gustave Flaubert, aquilo que faz a sua singularidade é o que Sartre chama de “passividade constituída”. Esta noção certamente é o que causou e ainda pode causar estranhamento aos leitores de Sartre. Se a consciência, de acordo com *O Ser e o Nada*, é um constante jogar-se no mundo, se não há nela a opacidade típica dos objetos, se o modo de ser absoluto da consciência é a liberdade, como devemos compreender esta noção? De onde viria e qual é o significado desta passividade? Sartre a intitula, em linguagem dialética, uma “atividade passiva”. Uma primeira aproximação dessa noção pode ser feita de modo didático por meio de uma famosa entrevista publicada nas *Situações IX*, na qual Sartre coloca em relevo a noção de vivência (*vécu*). “Essa concepção da vivência é o que marca minha evolução desde *O Ser e o Nada*”.<sup>16</sup> A vivência compreende os processos que intervêm “por baixo” da consciência, simultaneamente presente a si e ausente a si, de modo que todo fato psíquico implique uma intencionalidade dirigida para fora, embora alguns desses fatos só possam existir através de uma compreensão sem que sejam nomeados ou conhecidos. Não se trata de negar o que foi afirmado sobre a consciência, mas de enfatizar uma dimensão tão cara à fenomenologia e que, através da dialética (cujos fundamentos se

---

<sup>16</sup> *Idem*. “Sartre par Sartre”. *Situations, IX*. Paris: Gallimard, 1972, p. 112.

encontram na *Crítica da Razão dialética*), permitiria incluir a dimensão das necessidades do corpo, da sua atividade sobre a matéria (como trabalho) e da sua passivização (através das armadilhas inerciais).

Seguindo essa interpretação, podemos entender a constituição como um processo dialético correspondente à proto-história, à aurora de uma subjetividade, em outros termos, à multiplicidade de elementos da primeira infância que se conjugam e sintetizam na relação com a figura da primeira cuidadora ou do primeiro cuidador, progredindo pouco a pouco rumo à expressão facial, evolução motora, início da fala, auto-identificação e diferenciação dos outros membros familiares. Cada um perfaz esse caminho de modo absolutamente singular, tanto quanto singulares são as dimensões situacionais sempre em jogo. O caso Flaubert, particularmente, é o de uma vivência singular de extrema passividade.

Naquilo que chamamos de “primeiro movimento” metodológico no ponto anterior, concernente à explicitação do “problema”, o ponto de partida – a dificuldade de alfabetização relatada pela sobrinha de Gustave – é direcionado retrospectivamente à sua origem: “Em seu caso [de Flaubert], a dificuldade de aprender a ler vem de um problema geral e mais antigo, a dificuldade de falar”.<sup>17</sup> É justamente essa dificuldade do pequeno Flaubert em entrar no mundo do discurso e produzir significações, levando-o ao longo de toda a vida a uma relação especial com a língua<sup>18</sup>, que Sartre pretende colocar em relevo. As palavras são vistas como coisas que lhe chegam de fora, de modo que a incapacidade de compreensão da linguagem escrita nos leva a entrever uma má relação com a linguagem oral. Sartre toma o exemplo do seu personagem Djalioh, o monstro do conto de juventude *Quidquid volueris*, comparável à criança-idiota, como

---

<sup>17</sup> *Idem. L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857. Vol. I, op. cit., p. 26.*

<sup>18</sup> O famoso projeto flaubertiano de um *Dicionário das Ideias Recebidas* é uma boa ilustração disso.

uma projeção do seu mutismo.<sup>19</sup> Por outro lado, o seu mutismo, o embotamento dos sentidos e suas dificuldades com a fala dão a impressão de que ele foi *falado*, de que ele foi *afetado*. Em sua primeira menção à constituição passiva, define Sartre: “Pois a ferida profunda de que o afetaram – essa vertigem, esse desgosto de viver, essa impossibilidade de nada empreender, essa dificuldade de negar, de afirmar que lhe interdita de entrar no universo do discurso – é necessário chamá-la, eu creio, sua *constituição passiva*”.<sup>20</sup> Nesse primeiro movimento, Sartre apresenta esta definição e descreve o plano em que a inércia afetiva e a encarnação da célula social-familiar se desenrolam. No entanto, esse não é ponto de chegada, mas o ponto de partida: “É necessário compreender esse escândalo: um idiota que se torna gênio”.<sup>21</sup>

Uma vez estabelecido que a dificuldade de leitura do pequeno Flaubert deriva da sua dificuldade de fala e que esta última deve ser compreendida através da sua constituição passiva, resta saber como essa passividade foi constituída. A ausência de prova ou documento sobre como se deu especificamente a relação entre Caroline e Flaubert leva o próprio Sartre a confessar “é uma fábula”, ainda que, nesse caso, mesmo a fabulação, pelo seu esquematismo e generalidade, convenha a todos os bebês.<sup>22</sup> Podemos acolher a afirmação de Sartre, por exemplo, de que é “o amor materno que fixa para o recém-nascido a categoria objetiva da alteridade, é ele que nas primeiras semanas permite ao bebê

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 50. Já em *O Ser e o Nada*, no capítulo da psicanálise existencial, Sartre utiliza o exemplo de Flaubert para mostrar que os psicólogos empíricos costumam conceber como o lugar de chegada irredutível exatamente o ponto de onde devemos partir em nossa compreensão. “Dizem-nos, por exemplo, que Flaubert tinha uma ‘ambição grandiosa’, e toda a descrição precitada se apoia sobre essa ambição original. Que seja. Mas esta ambição é um fato irredutível que não satisfaz de modo algum o espírito. É que a irredutibilidade, aqui, não tem outra razão senão de uma recusa de levar mais longe a análise. Lá onde o psicólogo para, o fato considerado se dá como primeiro”. (SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 605).

<sup>22</sup> *Idem*. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. 1, *op. cit.*, p. 138.

sentir-se como *outro*".<sup>23</sup> No entanto, como teria ocorrido essa relação entre Caroline e Flaubert?

A tentativa de compreensão dessa singular constituição por parte de Sartre consiste em reconstruir, a partir de elementos presentes nos contos da juventude, o modo como se deu a relação entre a mãe Caroline e o bebê Gustave. Dimensões de frustração, tédio de viver, destino ou fatalidade, tão presentes nos contos de juventude de Flaubert, remetem a uma mediação que falta: o amor.<sup>24</sup> Nascido após a morte de dois irmãos recém-nascidos, não seria esperada outra medida senão a superproteção. Sobre Flaubert, no entanto, a solicitude representava uma recusa, a superproteção escondia um abandono afetivo.

Especialmente na nota das páginas 135-136, Sartre desenvolve como jamais o fez em sua obra uma espécie de fenomenologia da experiência passiva da alteridade, enquanto valorização do bebê pelos cuidados maternos. "Se a mãe lhe fala, ele capta a *intenção* antes da língua; que ela sorria, ele reconhece a *expressão* antes do rosto mesmo. Seu pequeno mundo é atravessado de estrelas cadentes que lhe fazem sinal e cuja importância é antes de tudo de lhe *dedicar* as condutas maternas".<sup>25</sup> É esse sabor, esse orgulho, que Gustave não viveu quando bebê, e que *constitui* a sua frustração. Nesses primeiros meses, trata-se mais de uma necessidade de ser amado que aparece desde o nascimento, mesmo que ela não se exprima ainda por desejos precisos.<sup>26</sup> Somente mais tarde o "mal-amado" se consumará. Para que ele se consuma, é preciso que ele reconheça o Outro e que ele aprenda a língua (materna), o que ainda não se perfaz nessa fase da maternagem. A investigação de como essa

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 138-139.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 147, 149, 153-155.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 135. A aproximação com o tema da alteridade e da expressão em Levinas ocorre imediatamente ao leitor e mereceria, sem dúvida, um estudo particular.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

frustração original se tornou reconhecida e se consumou na figura do mal-amado é a próxima etapa do estudo sartriano, o qual se volta para a relação de Gustave com o pai, Achille-Cléophas.

#### 4. Consumação da atividade passiva – ressentimento e inveja

A essa altura, no item “pai e filho”, Sartre propõe um retorno à análise regressiva, como foi antes assinalado – dessa vez em um sentido expressamente diferente, voltado para a obra literária de Flaubert. Nesse momento, são os contos da juventude de Flaubert que mais interessam a Sartre, pois é neles que o autor se mostra mais sincero e mais se entrega através de seus personagens, ao contrário, por exemplo, das suas autobiografias.<sup>27</sup> A “análise regressiva” tem aqui o sentido de trilhar “um caminho em sentido inverso”, ou seja, de uma regressão cronológica, de 1838 a 1835 – ano em que Flaubert, dos 13 para os 14 anos, escreve o seu primeiro conto. A análise regressiva pretende, desta vez, realizar um movimento do texto ao autor, com o objetivo de decifrar “os oráculos da jovem Pitonisa a partir do porvir que os comprovou”.<sup>28</sup> Sartre coloca em relevo, a partir dos contos, as projeções de Gustave acerca da sua relação com o pai e o irmão mais velho através das personagens Mazza em *Paixão e Virtude* (nov./dez. 1837); o monstro Djalioh em *Quidquid Volueris* (set./out. 1837); Satã em *Sonho de Inferno* (mar. 1837); Giacomo em *Bibliomania* (nov. 1836); Garcia, o filho mais novo, em *A peste em Florença* (set. 1836); e *Viagem ao Inferno* (1835).<sup>29</sup>

A partir dos elementos revelados nessa análise, presentes em todos esses escritos – desespero passivo, velhice e morte<sup>30</sup> –

---

<sup>27</sup> O recurso às autobiografias de Flaubert é feito de modo mais sistemático na continuidade de *O Idiota da Família*.

<sup>28</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. I, *op. cit.*, p. 196.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 196-330.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 194.

Sartre busca reconstituir as diversas camadas de significação que configuram a vivência e o lugar o ocupado pelo pequeno Gustave no seio da família Flaubert. Em primeiro lugar, Sartre destaca a relação de *vassalagem* que liga Gustave à sua família, tal como exaltado bem mais tarde em *Um coração simples*.<sup>31</sup> Entenda-se vassalagem aqui como “o meio encontrado por um ser inessencial para ganhar o direito de ser essencial triunfando sobre sua inessencialidade”.<sup>32</sup> Na medida em que a mãe trata o Ser como um Direito e não dá ao segundo filho o direito de existir, a vassalagem torna-se o meio mais adequado de submissão, através do “amor Flaubert” – mera síntese formal e jurídica, uma integração e uma solicitude. É o significado de “pertença” à entidade Flaubert, sob o modo da vassalagem que terá reverberação na sua bestialidade, na aculturação da besta e, mais tarde, no ataque de Pont-l’Évêque como recusa de se tornar adulto.<sup>33</sup>

Sobrepe-se a essa camada de significação o que Sartre chama de *insuficiência*, ou seja, a incapacidade ou resistência ao aprendizado do abecedário. A língua oral é, na maior parte dos casos, uma atividade. Gustave, porém, é *falado*.<sup>34</sup> Para aprender a ler, é necessário mudar radicalmente sua concepção de linguagem e não sem mediações, o que Gustave somente conseguirá fazer ao longo de muito tempo. Até o fim de sua vida, ele verá a língua escrita, como um modo inessencial do Verbo, preparar a forma verbal absoluta, ou a língua oral.<sup>35</sup> A primeira tentativa de ensino do alfabeto é feita pela sua mãe que, diferentemente da boa alfabetização do filho mais velho, fracassa em seu intento. O reino paternal substitui a fria soberania de Caroline na tentativa de alfabetizá-lo. “Quem pode o mais pode o menos”: o professor de

---

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 335.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 354-360.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 361.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 362.

medicina e cirurgião ensinará ele mesmo o alfabeto ao filho. É possível imaginar o enorme vazio por ele vivenciado quando o suserano lhe virar as costas. Humilhado pelo seu filho, Achille-Cléophas o humilhará por toda a vida.<sup>36</sup>

No entanto, a insuficiência vivida como desolação, na passividade e na frustração, recebe na comparação com o irmão mais velho uma nova dimensão: a *inferioridade*. Gustave não é apenas insuficiente, o que ainda é suportável, ele é *inferior* a Achille. Aquilo que era uma privação subjetiva ganha, através do Pai, contornos objetivos na alienação. Por comparação ao Outro, instala-se um modo tipicamente familiar da alienação, através da qual um filho é expressamente preferido ao outro, merecedor do mandato paternal para dar continuidade à família como futuro médico. “Gustave, em sua primeira infância, reconhecia em Achille o direito de ser amado: os Flaubert são os modos da substância familiar, a afecção portada pelo pai a cada um não passava de uma diferenciação de seu amor pela família.”<sup>37</sup> A suposta inferioridade de Gustave atua como uma sanção ao desvio do pai em direção ao filho mais velho. Tal inferioridade familiar é determinada pela insuficiência, pela frustração amorosa e pelo decreto soberano, gerando um pressentimento para toda a vida: “Tu serás o Idiota da Família. (...) Um gênio talvez: os idiotas e os gênios, diz-se correntemente à época, têm mais de um traço em comum. Uma inteligência brilhante, jamais”.<sup>38</sup>

Sartre passa a analisar, então, como a alienação ao Outro na forma da inferioridade se torna *submissão*. O mito da condenação, que se apresenta sob a forma de destino, fatalismo e tédio na obra de Flaubert, especialmente nos contos da juventude, se expressa como um pressentimento completo da vida, uma maldição. A mãe, privando-o do amor, retirou-lhe os meios de

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 366.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 373.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 382.



amar. Com isso, desde muito cedo, a frustração lhe faz perder toda chance de ser agressivo. É passivamente que Gustave suportará a condenação do pai na trama da vivência, como síntese passiva. A submissão não é apenas intencional: *não há outro meio ou conduta disponível à Gustave*.<sup>39</sup>

Para que a criança se constitua ela mesma tal como a fizeram, é necessário mais do que a aceitação passiva; somente uma adesão ativa poderia aceitar o juramento implícito de assumir a síntese do outro. A submissão ou a obediência passiva provoca, engendra o *ressentimento* ao mesmo tempo em que lhe prescreve os limites e o impede de se transformar em ódio. Nesse sentido, o ressentimento é “o sentido profundo e o fim da submissão”.<sup>40</sup> Na figura do mal-amado, o ressentimento se serve da própria alienação, emprestando à obediência passiva a força de se voltar contra ela mesma. Constantemente presente nas primeiras obras, o suicídio ou “morte pelo pensamento” dá sentido à única revolta possível: a revolta imaginária.<sup>41</sup> Entretanto, não nos enganemos: a criança ressentida não odeia o seu carrasco, “o seu ressentimento é efeito de amor”.<sup>42</sup> Daí o segredo do ressentimento concebido como atividade passiva: “É uma esperança secreta no fundo do desespero”.<sup>43</sup> Enquanto atividade, o ressentimento liga sinteticamente, na unidade de uma só vivência compreensiva, o desespero passivo, o envelhecimento e a morte. Tal é o ressentimento: “fugidio, inapreensível, onipresente”.<sup>44</sup> Através da crença, funda-se a ideologia do ressentimento como fatalismo precoce. Daí as diversas afirmações de Flaubert que expressam

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 395.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 398.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 402.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 408.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 418.

esse fatalismo fundamental: “o pior é sempre certo”, “o mundo é o inferno”, “ananké, essa divindade sombria e misteriosa”.<sup>45</sup>

A atividade passiva do pequeno Gustave consuma-se como ressentimento, mas falta ainda compreender uma última dimensão significativa, que é o processo, a dinâmica do *mundo da inveja*. Em sua Correspondência, Gustave declara detestar os invejosos. Na realidade, é a inveja que Gustave detesta, porque é ela que devora e arruína a sua vida. Em vários dos seus contos da juventude, o tema aparece de modo imponente. Garcia, em *Um perfume a sentir*, sente “um sombrio e ambicioso ciúme”. Satã, no *Sonho de inferno*, declara “tenho inveja do homem, eu o odeio, tenho ciúmes dele”. Djalioh, em *Quidquid Volueris*: “E quando ele reportava a sua vida a si mesmo, ele tremia, ele compreendia também a distância... que os separava”. Mazza, em *Paixão e Virtude*, “passa do desgosto à amargura e à inveja”.<sup>46</sup> Para Sartre, a inveja é um dos raros sentimentos que Gustave descreve nas obras autobiográficas com a mesma franqueza dos contos.<sup>47</sup> Quando falamos aqui em inveja, já estamos a falar de um plano desiderativo. Para desejar, no entanto, é preciso ter sido desejado. Para a criatura do acaso, que não tem o direito de viver e se entrega à vassalagem para adquiri-lo, o mundo da inveja torna-se o seu lugar, pois “a particularidade do invejoso é que funda os seus direitos no Nada, mas não vai jamais até o aniquilamento (de si, do rival ou dos dois juntos)”.<sup>48</sup> Em Gustave, o desejo se valoriza a si mesmo, como *desejo fetichizado*, como tentativa de negar e combater a necessidade. No entanto, na impossibilidade de negação da necessidade, como exigência incondicionada para a vida, resta a Flaubert a tentativa de colocar em seu lugar o desejo. “Flaubert, desde a origem, vive seu desejo como uma necessidade, pois reconhece a impossibilidade de

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 410.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 422.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 429.

realizá-lo e pretende interiorizar essa impossibilidade pela *morte vivida*".<sup>49</sup> É desse modo que a experiência da impotência o lança para a cobiça.

Na interpretação de Sartre, "Flaubert não estaria errado se ele não tivesse substituído o desejo à necessidade".<sup>50</sup> O que significa tal afirmação? Na dialética da necessidade explicitada na *Crítica da Razão dialética* e nas conferências de Roma (1964)<sup>51</sup> e de Cornell (1965)<sup>52</sup>, a falta que se apresenta sob as condições de satisfação da necessidade se expande sobre todos os outros seres humanos. No entanto, Flaubert não se dirige ao seu próximo. Por afirmações sublimes, o amor desesperado ao Impossível, toma o lugar da necessidade e se erige como fundamento do próprio direito de ser amado. É assim que o homem, para Flaubert, se define como um direito "sobre o impossível".<sup>53</sup>

Dessa forma, Sartre perpassa todas as dimensões essenciais da constituição de Flaubert e explicita o modo como ela se consoma, como ideologia do ressentimento e ideologia da inveja. O núcleo da constituição passiva de Flaubert opera sobre a sua frustração e se consagra como afirmação da impotência. Na segunda parte de *O Idiota da Família*, a chamada "personalização", Sartre procura mostrar como essa passividade constituída posiciona-se, através do uso peculiar e da valorização radical da imaginação, no plano de uma ética niilista do imaginário, tema cuja abordagem excederia os limites deste artigo. Passaremos ao último movimento metodológico da Constituição.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 432.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Idem*. "Les racines de l'éthique". *Études sartriennes*, nº19. Texto estabelecido por Jean Bourgault e Grégory Cormann, p. 11-118.

<sup>52</sup> *Idem*. "Morale et Histoire". *Les Temps Modernes*, nº 632-633-634, Volume especial "Notre Sartre", 2005. Texto estabelecido por Juliette Simont et Grégory Cormann, p. 268-414.

<sup>53</sup> *Idem*. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. I, *op. cit.*, p. 432.

## 5. As duas ideologias e a idiotice<sup>54</sup>

A primeira parte do livro reserva ainda o longo estudo intitulado “As duas ideologias”, que versa sobre o modo como as ideologias são transmitidas, confrontadas e vivenciadas no seio familiar. Em nosso sistema social, a família é uma entidade ao mesmo tempo resistente e permeável, através da qual as ideologias são acolhidas, transmitidas e reproduzidas. Sartre tem a intenção, neste último capítulo da Constituição, de aplicar o método progressivo-regressivo a alguns textos literários de Flaubert para deles extrair as duas ideologias em conflito, bem como a solução encontrada pelo escritor realista.<sup>55</sup>

Desta vez, a análise regressiva tem em vista a figura do médico como personagem das narrativas de Flaubert, pois ela testemunha da sua própria opinião sobre o pai Achille-Cléophas. Nesse sentido, para Sartre, o trabalho de Gustave em *Madame Bovary* é implacável: “Tudo, em Larivière, é positivo. E o que sobra? Um vazio. Pior, uma negação”.<sup>56</sup> É um príncipe da Ciência, que entra no livro quando a morte já ganhou, quando já se fala que a “a ciência não pode mais nada”. “Quando Flaubert escreve *Madame Bovary*, o romantismo está morto. Contudo, sua influência persiste em todos aqueles que se impregnaram dele na adolescência. E Gustave não deixará de considerar Cândido uma obra-prima, por causa, precisamente, de certo pessimismo que o

---

<sup>54</sup> A tradutora Júlia da Rosa Simões traduz “bêtise” por estupidez. (SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 2013). Entendemos que o termo “idiotice” expressa melhor, neste caso, o uso da palavra “bêtise”, embora ele possa igualmente ser traduzido como “estupidez” ou “tolice”.

<sup>55</sup> Em realidade, esse capítulo, muito provavelmente, foi um dos primeiros trechos do livro escrito por Sartre, antes de retomar completamente o seu trabalho em 1968, se considerarmos os dois artigos publicados por ele em *Les Temps Modernes* no ano de 1966: *Idem*. “La conscience de classe chez Flaubert”. *Les Temps Modernes*, nº 240-241, 1966, p. 1921-2012 ; p. 2013-2153 ; “Flaubert : Du poète à l'artiste”. *Les Temps Modernes*, nº 243-245, 1966, p. 197-253 ; p. 423- 481 ; p. 598-674. Especialmente a segunda parte do primeiro artigo corresponde ao item “A tollice de Gustave” que integra o capítulo da Constituição “As duas ideologias”.

<sup>56</sup> *Idem*. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. 1, *op. cit.*, p. 453.

cadete Flaubert radicaliza”. Há algo do olhar médico do pai que persiste. Esse cientificismo do olhar é sublimado e generalizado na ideia do *olhar cirúrgico*.<sup>57</sup>

Regressivamente, Sartre passa da análise de Larivière de *Madame Bovary*, publicado em 1857, ao doutor do conto *Os funerais do Doutor Mathurin*, escrito em agosto de 1939. Mathurin coincide com o conhecimento do Mal – “um cético, no fim das contas: ele não acredita nem em Deus nem no Diabo, nem, sobretudo, nos belos sentimentos”.<sup>58</sup> Este conto narra um doutor que morre docemente. Não apenas ele assassina o pai, mas o obriga a morrer na pele do Garçon Gustave.<sup>59</sup> Acrescentamos que no conto *Ira e Impotência*, de 1836, um de seus primeiros contos, sobre o médico Ohmlin, que é enterrado vivo, Gustave ainda não realiza tão explicitamente essa identificação. Para Sartre, no conto de 1939, há dois Mathurin, de modo que a identificação fracassada se transforma em filiação: o pai é radicalizado e Gustave cobiça a aquisição do “olhar médico”. Ao mesmo tempo, parece ser esta a causa de sua anomalia, o “pressentimento completo da vida”. “Seu pai faz a ciência, Gustave a sofre, o que é uma maneira de ser privado dela: ele não a vê, ele é marcado por ela, como o condenado, em *Na colônia penal* de Kafka”.<sup>60</sup> Revelou-se através da análise regressiva o modo como o “olhar médico”, apesar da falha de identificação com o pai, serviu como veículo de transmissão ideológica. Torna-se então necessário compreender como a ideologia, em Gustave, se transforma em uma ideologia pessimista, ou seja, como o ressentimento operou na produção de uma justificação ideológica.

Sartre busca realizar essa tarefa através de uma síntese compreensiva que reconstrói, por etapas, as duas ideologias em

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 459.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 466.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 468.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

tensão – o cientificismo e a fé – na célula familiar Flaubert, bem como a solução encontrada por Gustave. O cientificismo, ideologia paterna, consiste no empirismo, na mais humilde submissão aos fatos, que, para Sartre, dissimula o mais orgulhoso intelectualismo – “Um intelectualismo analítico que procede por método positivista”.<sup>61</sup> O cientificismo é o núcleo do “olhar médico”, que Gustave acaba adotando, por alienação ideológica, de modo metamorfoseado, em seu pensamento. Ao contrário do que poderia parecer, em razão do ressentimento e da inveja que examinamos anteriormente, Gustave reivindica e se vale da própria ideologia paterna. “A ideologia do pai, por mal-entendido, preenche o ressentimento de Flaubert, este aqui vai explorá-la a fundo”.<sup>62</sup> É assim que a sua infelicidade é extrapolada e transportada ao mundo inteiro – o mundo é inteiramente mau. “O Mal radical” é a sua própria experiência adquirida, que pelo uso da autoridade paternal, de um imperativo metodológico, torna-se equivalente à experiência existencial.<sup>63</sup> Assombrado por uma análise radical e pela impossibilidade de síntese, Gustave permanece fixo sobre o seu sincretismo original. O seu pessimismo é “pessimismo de ressentimento”.<sup>64</sup>

Essa ideologia liberal transmitida pelo pai e transformada em pessimismo por meio do ressentimento de Gustave foi imposta por Achille-Cléophas contra a ideologia teocrática, apesar de este exercer sobre a família o papel de Senhor supremo. Há uma contradição, segundo Sartre, entre a ideologia cientificista e a ideologia teocrática que não se produz originalmente em Gustave, mas está na própria estrutura familiar: “Há um orgulho coletivo Flaubert, mas também uma inquietação Flaubert que só faz traduzir os conflitos objetivos da época: agrários e burgueses,

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 487.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 476.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 486-487.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 499.

românticos e voltairianos, liberais e ultras, durante os dez primeiros anos da infância morosa de Gustave”.<sup>65</sup> No regime da crença, o seu maniqueísmo conforma-se ao pessimismo de ressentimento. O silêncio divino é um escândalo original. Se o mundo não é criado, para Gustave ele é o Nada.<sup>66</sup> Entre 1837 e 1838, segundo Sartre, Flaubert quis, com verossimilhança, consultar um padre.<sup>67</sup> “Graças à teologia negativa, Gustave poderia tomar suas distâncias, visar a Ciência com recuo, do ponto de vista do Não-Saber que o envolve e que os padres teriam consagrado”.<sup>68</sup> No entanto, a igreja francesa, por volta de 1840, ainda estava longe de favorecer o misticismo, de modo que o pequeno-burguês vencido pela ideologia de classe intrafamiliar só poderia encontrar uma solução no final do século, quando a Igreja, segundo Sartre, aceitou compatibilizar uma saída religiosa para ideologia dominante, mesmo que fosse por um buraco de ignorância no cientificismo.<sup>69</sup> Sem uma resposta, diante de sua procura inútil, o acento se desloca e se firma sobre uma certeza negativa: “Deus me rejeitou”.<sup>70</sup> Torna-se, assim, imensamente culpável, o herói do desespero, de um desespero total, fim supremo do ressentimento. Esse movimento, porém, não produz nenhuma síntese e permanece em sua estrutura circular de ruminação entre a crença e a sua negação.

A conclusão do combate entre a ideologia cientificista e a teocrática se dá, surpreendentemente, na idiotice (*bêtise*). Aos nove anos, em uma carta a Ernst, Gustave Flaubert descobre duas faces complementares da idiotice: a cerimônia e a linguagem. “Para

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 502.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 528.

<sup>67</sup> Esse encontro com um padre, que Sartre considera verossímil, é narrado por Flaubert em *Agonias*. (FLAUBERT, Gustave. “Agonies”. *Œuvres de jeunesse (Œuvres complètes I)*. Edição de Claudine Gothot-Mersch e Guy Sagnes. Paris: Gallimard Pléiade, 2001, p. 389).

<sup>68</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Idiot de la Famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. I, *op. cit.*, p. 532.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 533.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 545.

Flaubert, a idiotice é uma força positiva e o tolo se torna um opressor.”<sup>71</sup> Gustave reúne sob o mesmo nome duas idiotices contraditórias em que uma é a idiotice substancial (a cerimônia e a linguagem) enquanto a outra é o ácido que a corrói, a idiotice como negatividade. Em qualquer um desses aspectos, a idiotice sempre triunfa.

A cerimônia é tola no seu caráter convencional: dia do ano, presente, cumprimentos, visitas, beijos, votos. O cerimonial afetivo, no qual cremos, envolto em uma banalidade afetiva, é a idiotice sentimental.<sup>72</sup> Também a linguagem é idiotice, mas idiotice de primeira instância, pois nela a ideia se torna matéria e a matéria se faz ideia. Essas “coisas no Espírito”, a criança chamará “idiotices” e o escritor “ideias recebidas”.<sup>73</sup> Isso só é possível, segundo Sartre, porque na concepção de Gustave, o sentido de cada palavra é a inerte unidade da sua matéria. Flaubert não crê que falamos, mas que *somos falados*. O ato judicativo é parcialmente um gesto, pois não se escolhe as palavras, mas as ideias recebidas que melhor convêm à situação, com uma ordem e estrutura pré-fabricadas. Através da consciência das banalidades linguísticas, cometidas tanto por ele como por outros, desde o momento em que se serve da língua, Gustave encontra na idiotice tanto a fascinação quanto a repugnância. Em sua adolescência, Gustave não considera, ao menos nesse período, uma reação aos lugares comuns por uma atividade crítica. Tudo que ele consegue fazer é, através de uma atividade passiva, opor uns aos outros para mostrar suas contradições, com a esperança de que se destruam. Ressalte-se que, na França, por volta de 1840, a ideologia burguesa não estava inteira e claramente determinada, tanto que ela somente se sentia à vontade em um regime monárquico. Para Sartre, o *Dicionário das Ideias* recebidas é lamentável porque

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 612.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 613.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 618.



Gustave não consegue nem definir a ideologia real da sua classe nem reconhecer claramente os caracteres essenciais dessa mesma classe.<sup>74</sup>

Além desse modo substancial, caracterizado pelo pequeno Gustave como cerimônia e linguagem, a idiotice se configura como negatividade, ou seja, como instrumento para ultrapassar a si própria. “A única forma de superar um lugar comum é servir-se dele, fazer dele um instrumento, um meio de pensamento”.<sup>75</sup> Flaubert, no entanto, não conseguirá nunca realizar totalmente essa ultrapassagem. O procedimento de desconsiderar as *Ideias recebidas* opondo-as entre si será utilizado até o fim de sua vida em seu *Bouvard e Pécuchet*. O que ele conheceu foi uma tentativa de dissolver a matéria jogando sobre ela o ácido corrosivo da análise que o médico-filósofo Achille-Cléophas lhe ensinou. Todo problema reside, como observa Sartre, que Flaubert detesta a análise.<sup>76</sup> Retirada do seu pensamento, a idiotice se refugia na sua própria vida e lhe parece atroz. A moral burguesa das pequenas circunstâncias, Gustave Flaubert a conhece bem, “aquela que se é forçado a reinventar por si mesmo quando se cultiva seu jardim em Croisset, ou quando se faz com que seja cultivado por um jardineiro desonesto, aquela que recusa a mudança, quer se trate do sufrágio universal ou do socialismo”<sup>77</sup>, aquela moral que “apanhada pelos interesses individuais, prescreve de viver a atomização social como uma solidão comum”.<sup>78</sup> Em seu esforço abstrato para se sobressair ao seu pensamento de classe, Flaubert recai uma vez mais no pensamento organicista e aristocrático. A Ciência do pai esmaga o pensamento teórico, mas o liberalismo, enquanto destruição sistemática das ideias recebidas é ele mesmo

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 639.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 640.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 641.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

denunciado como idiotice de segunda instância. “Ele conseguiu, em *Madame Bovary*, nos mostrar a Razão analítica como baixeza de espírito e suprema imbecilidade, aceitando ao mesmo tempo seus princípios e conclusões como verdades: o golpe de gênio foi personificá-la em M. Hormais”.<sup>79</sup> Devastado por esse combate duvidoso e continuamente recomeçado, Gustave se refugia no ceticismo, que lhe permite e assegura guardar o seu próprio pensamento como uma atividade passiva. Sartre observa que esse traço que resulta do fluxo do vivido, não como uma ação, mas um encadeamento, pode ser percebido do início ao fim da *Correspondência*.

Mártir da Idiotice, “esse burguês que reclama sua integração ressentido seu exílio no rancor e não pode nem ver sua classe nem esquecê-la, já que ela é – como meio familiar – o objeto de seu desejo tanto quanto de seu desprezo”.<sup>80</sup> A idiotice, no modo como Flaubert pretende utilizá-la para vencer a tensão ideológica que ele mesmo vivencia, recai sobre si mesma e remonta sem cessar, em um processo vivencial que se perfaz na atividade passiva.

### **Considerações finais**

Ao final desse percurso, esperamos ter cumprido nosso objetivo de introduzir a uma leitura da primeira parte de *O Idiota da Família*, que representa uma grande novidade no pensamento sartriano. Em nosso entender, não há ruptura com os grandes períodos anteriores, marcados pela fenomenologia e pela ontologia fenomenológica, mas uma exigência, sim, de revisar alguns aspectos de suas respectivas concepções filosóficas. Até então, Sartre não havia oferecido um estudo verdadeiramente aprofundado sobre a infância, seja pelos recursos que esse estudo

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 642.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 646.

necessita, seja em razão da perspectiva metodológica que *O Idiota da Família* oferece para o pensamento sartriano.

Ao perceber como as noções de vivência, constituição passiva e ideologia são tratadas em *O Idiota da Família*, fica manifesta a necessidade de se realizar uma nova orientação de leitura da obra sartriana. Muitos críticos, no momento em que o livro foi publicado, questionaram a sua importância e atualidade, diante das urgências políticas daquele período. Ainda hoje, tal postura pode ser verificada. A esses críticos, poderíamos responder que, ao tratar de um escritor do século XIX, em realidade, Sartre estava tratando da contemporaneidade. Ao construir um método de compreensão da constituição de Flaubert, Sartre estava operando com um método absolutamente revolucionário, antipositivista, para a compreensão de toda e qualquer forma de constituição.

## Referências bibliográficas

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

\_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialectique* précédé de *Questions de méthode*. Paris : Gallimard, 1960, prefácio.

\_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialectique*. Tomo II (inacabado) – *L'intelligibilité de l'Histoire*. Paris : Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_. “Flaubert : Du poète à l'artiste”. *Les Temps Modernes*, nº 243-245, 1966, p. 197-253 ; p. 423- 481 ; p. 598-674.

\_\_\_\_\_. “La conscience de classe chez Flaubert”. *Les Temps Modernes*, nº 240-241, 1966, p. 1921-2012 ; p. 2013-2153 ;

\_\_\_\_\_. “Les racines de l'éthique”. *Études sartriennes*, nº19. Texto estabelecido por Jean Bourgault e Grégory Cormann, p. 11-118.

\_\_\_\_\_. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_. *L'Idiot de la Famille - Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Vol. I. Paris, Gallimard, 1988 (1971).

\_\_\_\_. “Morale et Histoire”. *Les Temps Modernes*, nº 632-633-634, Volume especial “Notre Sartre”, 2005. Texto estabelecido por Juliette Simont et Grégory Cormann, p. 268-414.

\_\_\_\_. *O Idiota da Família - Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. 1. Porto Alegre: L&PM, 2013.

\_\_\_\_. *Situations, IX*. Paris: Gallimard, 1972

\_\_\_\_. *Vérité et Existence*. Paris: Gallimard, 1989.

BORNHEIM, Gerd. *O Idiota e o Espírito objetivo*. Rio de Janeiro: Uapê, 1998 (1976).

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

FLAUBERT, Gustave. “Agonies”. *Œuvres de jeunesse (Œuvres complètes I)*. Edição de Claudine Gothot-Mersch e Guy Sagnes. Paris: Gallimard Pléiade, 2001.

# Flaubert-Djalioh através do *Idiota da Família*

---

Luciano Só<sup>1</sup>

“Ele era vasto e infinito porque ele entendia o mundo  
no seu amor.” G. Flaubert

## Introdução

Um artista nasce ou é criado? Através do distanciamento cronológico podemos observar as produções de nomes consagrados na literatura e na arte. Diante de uma obra verificamos o estilo e acompanhamos as séries de desenvolvimentos que sugerem características próprias de uma assinatura reconhecível em um estilo único da essência do artista. Estaremos diante do “*Le bal du moulin de la Galette*” e saberemos que se trata de uma obra de arte consagrada, mas não teremos vestígios de Renoir. Capturamos sua essência estilística, o jogo de luz e sombra, sem supor sua trajetória diante da vida. O seu trabalho é um movimento de mudança, apesar de suas escolhas estarem colocadas na obra, ela não revela quem é o artista. A sua obra é estilística e representativa de um momento, um instante da *Belle Époque*. No entanto, existem obras que nos levam a um contato direto com a vida do autor. Sem precisar citar a dramaturgia e a arte em geral para uma investigação historiográfica, seremos invadidos pela essência de Gustave Flaubert desde suas obras literárias, que reproduzem tanto seu estilo como sua trajetória de vida e seus conflitos. O *leitmotiv*, fórmula recorrente, desde sua proto-história. Não falamos aqui de diferenças entre literatura e artes plásticas. Escrita e pintura são expressões de arte e de vida na fusão muitas vezes explícitas da biografia do artista. Podemos notar e avaliar essa radical autoreferência de Flaubert em um conto de juventude, *Quidquid volueris*, com o amparo das análises realizadas por Jean-Paul

---

<sup>1</sup> Psicólogo, mestrando em Filosofia (PUCRS).

Sartre, em seu minucioso estudo sobre o futuro autor de *Madame Bovary*.

Flaubert é Djalioh! Essa é a interpretação que Sartre destaca acerca de *Quidquid Volueris, études psychologiques*, conto escrito por Gustave Flaubert em 1837, quando tinha 15 anos. O processo metodológico que nos leva à compreensão de *Quidquid Volueris*, será seguir com Sartre o seu estudo singular em *O Idiota da Família* e a sua proposta dialética de contextualizar o personagem-autor. A crítica literária dos textos de Flaubert configura-se em uma análise genética regressiva do processo criativo do escritor. Faremos a imersão no método progressivo-regressivo sartriano, seguindo a expressão juvenil de Gustave.

### **1. *Quid opponitur***

O adolescente Gustave projeta-se nas suas outras obras de juventude. Até mesmo repetições de amores e ciúmes remetem ao sentimento juvenil do autor. O que desde o início em *Quidquid* é observável e sentido é o contraste. Através de uma amplitude na proposta de ambivalência e dualidade apresentada podemos compor o novo e o velho, o selvagem e o pueril, o romance e a tragédia. O triângulo de relações complexas parece emergir de Trouville onde Gustave passou um verão com seus pais. Uma jovem mulher, amiga da família, Sra. Schlesinger, com uma criança e seu marido são alvos de sentimentos que inspiram o escritor. Inspiração ou relatos autobiográficos confundem o leitor mais atento.

A fase da juventude, em especial a adolescência, é marcada pela contradição. Amor e ódio andam juntos para tentar responder através do conflito maniqueísta a complexidade de conflitos psicológicos. Conflitos que trazem o passado e se confundem com o presente. Luz e sombra de um inverno ao verão: assim começa o conto. Memórias de insônia, um pequeno susto de ideias de

*diablotins*. Sonho e loucura que podem atravessar suas obras em continuidade com a temporalidade do que inquieta o autor.

O narrador atravessa as personagens, como se de tudo soubesse. Entra nas cabeças com a sua onipotência e revela com sagacidade as sutilezas dos detalhes observados. Djalioh é perspicaz, porém seus conflitos internos não possibilitam a amplitude que somente o narrador possui. Parece ser uma escolha do narrador oprimir a personagem em sua ignorância. A personagem bestial é uma cruz de uma escrava negra com um orangotango. Uma história para divertir Adèle, aquela com quem o Sr. Paul se casará em quinze dias. “Conte-nos sobre a sua viagem ao Brasil, meu caro amigo”.<sup>2</sup> O pedido não é aceito. A história não parece tão interessante quanto a curiosidade e espanto que podem causar, o novo burguês não eleva Djalioh nem aos patamares de uma boa história.

O início de *Quidquid* é poético. A poesia pode ver a beleza, não se importar com o tempo, um olhar inquieto e atento entre o mar e a lua, entre o céu e a terra.

O homem sensato é aquele que pode viver sem pagar suas dívidas, saber apreciar um bom copo de vinho e usa o amor de uma mulher como uma roupa que usa por um tempo e depois joga fora.<sup>3</sup>

O homem sensato contrasta com o jovem que não se encaixa em padrões. Um orangotango humanoide, uma experiência burguesa do espetáculo não tem uma definição fora do que é bizarro. Adèle escolhe o homem sensato. Não pode sobrar nada para aquele que possui o sentimento de que nada pode oferecer além da poesia. Sua parte símia é amostra visível, sua

---

<sup>2</sup> FLAUBERT, Gustave. “Quidquid Volueris”. *Œuvres de jeunesse (Œuvres complètes I)*. Edição de Claudine Gothot-Mersch e Guy Sagnes. Paris: Gallimard Pléiade, 2001 (1837), p. 243. Todas as passagens citadas em português correspondem à nossa tradução livre do conto em francês.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p.245

parte negra de cultura mãe não é vista, está morta após seu nascimento. A mãe está morta e esquecida. O oprimido escravizado é o que está internalizado.

A experiência incomoda o leitor que não deixa de reconhecer a dimensão racista contida nessa Teoria da Curva do Sino, que seria desenvolvida somente em 1994, convertida em obra literária. Cruzar um orangotango e uma escrava negra poderia resultar em uma superespécie algo extraordinário. Não é o caminho escolhido. Um naturalismo darwinista pode estar atravessado quando olhamos a imagem símbolo da teoria da evolução do homem, segundo a qual a sua origem estaria em uma genética comum até chegar no *homo sapiens*. Lembrar que a *Origem das Espécies* tenha sido lançado em 1859, vinte dois anos depois, é intrigante.<sup>4</sup> O simbólico que não se explica pode aparecer a qualquer tempo, atemporal, algo que está lá e não entra em palavras. Um estado da arte euro-centrista constricta em um homem-macaco que usa terno, e que pode pensar e nunca explicitamente falar. Ler *Quidquid* é mexer com o estranho, *unheimlich* de Freud.<sup>5</sup>

Djalioh é levado do Brasil à Europa com dezesseis anos, mas nada é relatado pelo narrador sobre sua origem. Esse ser único vive sua infância e puberdade em completa escuridão para o leitor. Nada restará, apenas a solidão de não reconhecer nenhum de seus iguais. O estranhamento está no espelho e na impossibilidade de ser compreendido. Em nenhum momento Djalioh consegue se comunicar. A possibilidade da língua falada é o que diferencia o poder de reivindicar ou se calar e viver seu mundo interno. Djalioh é filho de uma escrava, sua parte mais humana, cuja identidade não é declarada. “O pai é quem cria” poderia ser a

---

<sup>4</sup> DARWIN, C. *A Origem das Espécies*. São Paulo. Hemus - Livraria Editora Ltda, 2010 (1859).

<sup>5</sup> FREUD, Sigmund. “O Estranho”. *Obras completas Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, volume XVII (1919). Freud aborda neste texto a sensação de algo ao mesmo tempo familiar e causador de estranhamento, certa aflição em situações de difícil explicação em palavras. A incerteza do real e do imaginário também é um ponto relevante na obra.



máxima do Sr. Paul. Para aquele que é seu filho não tem nada reservado *a priori*. A experiência precisa sobreviver. Qual a expectativa por esse filho experimental? Nenhuma, talvez, o que precisou ser feito foi feito.

O que Gustave Flaubert viveu acerca das mortes prematuras de seus irmãos ficou como um fantasma em sua vida. Para Djalioh, resta viver o contraditório na cultura em que foi colocado. Seu território natal não representa nada em sua alma. O processo de aculturação é mais uma violência sofrida, nunca teve uma terra mãe e nunca terá um olhar da mãe para lembrar. Uma aberração de formato único, impossível de repetição, uma aposta científica irrepresentável. A sua ternura como sua origem não estão representadas em palavra, somente a besta é visível, no ato de olhar a menina que dorme, nem sua palavra é escutada. A palavra que é sentida como um suspiro, um sussurro temeroso. “Se era uma palavra ou um suspiro, pouco importa. Mas havia lá dentro toda uma alma”.<sup>6</sup>

## 2. O método

O que podemos saber de um homem? É a pergunta colocada por Sartre nos estudos de Gustave Flaubert. O método progressivo-regressivo possibilitaria a totalização vivida? Não é esse o intuito redutor de um universal singular, mas talvez aproximarmos de uma parte única da história que possui uma dinâmica própria.

Logo no início do *Idiota da Família*, Sartre já deixa claro que as personagens de Gustave são um esforço autobiográfico explícito. Desta forma seria também para seus contos da juventude. A cena do estupro da escrava pelo orangotango, além de representar Caroline e Achille-Cléophas, seus pais, também representa seus outros objetos de amor e ódio. Assim como em um

---

<sup>6</sup> FLAUBERT, Gustave. *Quidquid Volueris*, op. cit., p. 250.

sonho, em que tudo é possível, no irreal ou imaginário as fusões se concentram em um símbolo, na significação. A ciência, que configura a paternidade, vai desposar a poesia e o romance. O casamento que está para acontecer é funcional para multiplicar as riquezas. Sr. Paul é a configuração do pai, Achille-Cléophas: ele representa a opressão que foge das artes, o discurso da história burguesa, a alfabetização que dá ordem a sentimentos incompreensíveis da infância do pequeno Gustave. A violenta experiência científica que produz um hominídeo inferior ou primitivo é o enquadramento do que não se pode conter.

Sua alma pode estar lá, mas está sendo envolta por um duplo homem-macaco incompreensível e limitado. “Então, o que ele faz... Gosta de charutos?”.<sup>7</sup> Djalioh não responde aos questionamentos, ele é um inútil aos olhares da sociedade, talvez exista apenas para divertir os outros. Um analfabeto, sensível e incompreensível é a recordação de si de Gustave no interior da família Flaubert. Djalioh era pequeno, magro e franzino; um amigo engraçado do Sr. Paul: o que pode ser comparado à sensação adolescente de estranhamento de seu corpo. Quem imagina pensar em orangotango e sua força física, força conquistada com sua selvageria poderia ver apenas um frágil corpo que teria “nascido para a sepultura”. Uma trajetória de seguidas mortes na família Flaubert onde vencer a tenra idade já seria uma primeira vitória. No entanto, isso não é sentido como força, uma melancolia toma forma de algo bizarro na mente de Gustave adolescente que vê a possibilidade de seu peito largo de antropopiteco abrigar a grandiosidade desse mundo poético e apenas conseguir expressar sorrisos estúpidos e frios.

Na voz do narrador, Gustave extrapola a metalinguagem e a poesia, ele é aquele que vive e sobrevoa a cena e as almas. A onipotência juvenil reaparece quando as paixões e ódios conseguem aparecer momentaneamente, imediatamente o “caos

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 258.

de sentimentos estranhos” perturbam e a fraqueza se submete ao crescimento de sua alma no sentido inverso a poesia, seu coração já era velho. Aquilo que ele mais teme pode já estar introjetado na sua genética, ele não é mais a natureza poética, a alfabetização pode significar a fraqueza na qual ele deseja se afastar. Ele é uma aberração da própria natureza. Djalioh ou Gustave? Que diferença faz? Sua frustração dimensiona sua ternura e paixão, não era mais possível voltar atrás, amar a Sra. Schlesinger, mulher que despertou sua fascinação em um verão em família, e a inveja jogou sua alma ambivalente em um amor mundano. A salvação estava nesse amor e ódio e “esse amor aumentou à medida que sua ternura para outros seres diminuiu”.<sup>8</sup> Djalioh está cada vez mais humano. O niilismo o atormenta, amar para quê? Toda a realidade o arrasta para o nada. Um abismo desesperador rasga a sua alma, o homem-macaco está cambaleante na negação de seus prazeres, seu destino é o mesmo dos homens, amar e morrer. *Quidquid Volueris*: Desejar, desejar o que for.

### 3. *Expectata complementum*

Em cada momento da obra de Flaubert os sentimentos de ciúme, inveja e ressentimento são os fundamentos dos impulsos mais obscuros de uma confissão e os mais claros propulsores das histórias vividas na imaginação. Na passagem do casamento o olhar para os noivos, se analisarmos em *Madame Bovary* a passagem do capítulo VI o narrador faz esse papel, pode ser repetida por Djalioh na escancarada inveja de não ser ele o noivo. Em *Quidquid* o narrador e Djalioh podem fazer a fusão de olhares do jovem, em *Madame Bovary* Gustave abandona a ação. Torna-se a própria passividade em ação. A escolha por ser narrador é a escolha de vida de Gustave. No texto adolescente, que ainda lhe escapa a energia jovem, a exteriorização do ressentimento ainda é

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 250.

possível. Louco de ciúme aparece a bestialidade incontrolável. Um ciúme que o faz parecer um idiota, mesmo não querendo fere sua amada com suas unhas monstruosas, depois seu olhar reservado aos tolos. Escreve: “Ele estava pálido como o vestido da noiva, seus grossos lábios gretados pela febre e cobertos de pústulas se remexiam vivamente como alguém que fala com rapidez, suas pálpebras piscam e suas pupilas giravam com lentidão nas órbitas, como os idiotas”<sup>9</sup>. Na sua etimologia o idiota, em grego, “*idio*” do privado, aquele que não exerce o que é público. Para ele não existe nada para fora, a sua prisão é o seu mundo interno. Para ele há um impedimento. Ele apenas parece alguém que fala com rapidez, os gestos e o aparelho é capacitado para isso, como o que seu corpo já se desenvolveu e pode ser seu objeto de gozo, mas para ele não sobra nada, apenas ele mesmo. Está sozinho e não existe outro símio que o possa entender para apoiar suas reivindicações no grupo assim como os adolescentes se reconhecem diferentes dos adultos. A angústia é o limite do sentir e construir seu mundo interno, o externo é apenas tentativa desastrosa onde ele busca respostas amorosas. Ele não intencionava machucar a sua amada. A idiotice do ato, assim como o idiotismo idiomático contraditório nos significados, a sua bestialidade poética o aprisiona entre o bem e o mal, entre a fala e o silêncio. A dialética da infância de Gustave em *Quidquid Volueris* é confirmada por Sartre:

(...) a criança de fato sentiu a incompatibilidade das sínteses afetivas com os signos institucionais que se referem a elas. A palavra foi para ele, primeiro, a ferramenta e o resultado das operações analíticas que os adultos de fora, efetuavam sobre ele Comunicavam-lhe as conclusões; ele não se reconhecia nelas.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. I. Tradução de Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013 (1971), p.255

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 38.

Djalioh não é feito para atitudes, ele tem o poder de sentir e não comunicar seu sentimento. Irromper o autoexílio silencioso de Gustave, o que é imperativo para o jovem mutante símio, é apavorante pela destruição que pode causar. Ele está imerso em seu mal-estar de sobrevida aos seus traumas ou exílio de suas contradições, sua constituição passiva impossibilita denunciar seu abandono, não há discurso possível sem saber que a palavra existe. Existe uma negação da palavra, ela é compreendida em parte. Gustave terá o tempo a seu favor para uma saída, o adolescente-macaco não o terá. Seu sofrimento pode ajudar Gustave em suas resoluções, mas isso não acontece sem deixar rastros de aniquilamento pelo caminho. Marcas impronunciáveis e que devem ser esquecidas. Sua adolescência é a procura pelo seu estilo, pelo tempo não será mais necessária a recordação de momentos difíceis de caos em seu mundo interno subjetivo. O menino Gustave tentará sobreviver com seu frescor dos anos dourados antes do ciúme. O seu refúgio será a poesia, não a poesia das letras, mas a da besta, afinal ele declara em carta: “A besta é a poesia.”<sup>11</sup>

Djalioh também quer fazer parte do que ele vê, ele está no salão e vê as mulheres, a dança e a música. As conversas não são para ele. A música que encanta a todos pode retirá-lo desta situação entediante onde os adultos bebem, fumam, se divertem. Ele estava sentado desde o início ao lado dos músicos. Entre a música e o salão ele não tem um lugar de destaque. Djalioh pegou um violino e brincou com ele, como que uma criança imitando um adulto, sua música era bizarra e incoerente. Novamente confirmam com as risadas que ele não serve para nada. “- Certamente ele é um idiota”<sup>12</sup> é o que podem concluir. Para o jovem, é incompreensível o que ele vê e continua com seus sons altos e notas de um grito. Chega a incomodar os ouvintes, assusta a ferocidade da paixão que ele se entrega a um devaneio que só vai

---

<sup>11</sup> FLAUBERT, Gustave. *Quidquid Volueris*, op. cit., p. 233.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 260.

encerrar com a exaustão. Ninguém o conteve, o barulho estranho foi ouvido em todo o salão sem interrupções. Estão todos admirados com o que acabaram de presenciar e no momento seguinte retornam à valsa e aos rodopios da dança. O espetáculo de Djalioh foi um espasmo, ficou para trás e não resolveu a sua situação, ninguém o entendeu e os prazeres voltam a atormentá-lo. Uma repetição de sentimentos rodopia como a dança. O narrador descreve esse sentimento: “(...) ele sentia nele um demônio que tremia e um instinto selvagem que rugia em sua alma como um leão em sua jaula.”<sup>13</sup> Ele se sente e é diferente, desejaria ser feliz como aqueles do salão. Todo o ódio que constrói contra a sociedade alimenta a sua paixão por Adèle. Ele quer fugir com ela. Não suporta mais que riem dele ou fujam de sua bestialidade. Quer amar e ser amado. Se houvesse um olhar compreensível ele não se sentiria tão sozinho. O choro é expressão de dor e raiva do ser incompreendido. A dor da solidão parece irreversível na queda anunciada da realidade. Ele não sabe o que será do futuro ele apenas consegue viver a melancolia do presente. Aprisionamento nas perguntas que permanecem sem respostas. Avalanche de questionamentos que fazem parte do sofrimento adolescente. Esse é o momento do desenvolvimento para resoluções e ressignificações.

Portanto nunca podemos escapar a nosso Destino? É a pergunta que Gustave se faz com insistência nesses anos de adolescência, é a mesma que se colocará com crescente urgência até janeiro de 1844. Ele quer mudar de vida, portanto? Sim. E mudar de ser. Por quê? Ainda não sabe com clareza (...) Morte e transfiguração: esse é o único caminho a ser seguido.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>14</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. I, *op. cit.*, p. 207.

Lembra-nos Sartre, ainda, que a personificação de Gustave revela seus sentimentos sem disfarçá-los.<sup>15</sup> O antropopiteco Djalioh mostra o quanto perigoso ele é, que suas atitudes juvenis são incompreensíveis até mesmo para ele, e essas pessoas adultas que rodam no salão são cúmplices de seu sofrimento. O seu instinto selvagem a qualquer momento pode eclodir em tragédia anunciada. Gustave acreditava em um início absoluto, entre o anjo e o demônio. Djalioh subverte e fusiona a essência em um conflito onde se existe um não pode existir o outro. O pecado da Queda de Pascal estará na maldição que já constitui o ser. Djalioh não pode compreender, ele é um jovem em conflito. Os adultos estão avisados sobre o perigo que correm. A adolescência pode ser essa Queda pecaminosa de rompimento psíquico. A liberdade jovial que é enaltecida é a bestialidade perigosa de um menino de constituição passiva como Gustave. Sua força mental não corresponde nem ao corpo de orangotango, mas sua raiva pode transformar tudo isso. Suas pulsões e desejos serão espontâneos e constitutivos de sua essência. A existência precede a essência com a ressalva de que, para ele, o destino já estar programado, sublinha Sartre a ideia de Gustave.<sup>16</sup> Ele está sendo enganado pela realidade que se apresenta como cruel e constituída por outro.

A historicidade do homem não nasce de seu projeto, da práxis que dele resultaria: bem pelo contrário, a pretensa práxis não é diferente da realização pelo homem, providencialmente guiado, do Destino que o Outro lhe atribuiu. A História é o Outro: cada um nasce com a sua, impressa em seu corpo, como uma chaga incurável; ele só precisa realizá-la, o que quer dizer que, miserável e mau, precisa legitimar *a posteriori* a sentença e ao mesmo tempo cumpri-la às pressas, não importa como, por suas próprias ações antecipando os maiores sofrimentos.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>16</sup> Diferentemente das ideias de Sartre na liberdade fundante do existencialismo, Flaubert crê no destino condenatório do ser humano.

<sup>17</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. I, *op. cit.*, p. 209.

Gustave acredita que a animalidade não tem culpa. A culpa é de quem quer controlar esses instintos incontroláveis. A sua humanidade o angustia na Queda do pecado de amar o que não é seu. Existe apenas um pedaço para desejar, a incompletude é a frustração suprema daquele que sabe que nunca vai capturar sua mãe. Um amor não correspondido que vai perseguir Flaubert por toda a sua vida. Flaubert-Djalioh configura o amor bestial que não querendo matar acaba ferindo de morte sua amada. O fruto da traição é a criança que não o deixa esquecer de seus sentimentos no triângulo amoroso onde ele ocupa o vértice excluído. Para ele os bebês resumem uma afetividade inerte envolta com formas arredondadas. Para que servem os bebês? Eles dividem o seu amor e são a experiência humana da traição. Gustave dirá que nunca terá um filho. Ele não quer passar essa dor, o mal-estar para outro ser. Ele não quer ser culpado como Sr. Paul-Achille-Cléophas.

A premeditação das ações vem da culpa do Sr Paul, ele mata pela culpa do outro. Sr. Paul não deveria ter feito sua experiência. Sr. Paul é um caçador, ele despreza animais e criaturas que o servem. A dominação do pai e seu desprezo terão um revés. Gustave diz ao seu pai, através do conto: “Eu sou o que você fez de mim; você é o único responsável.”<sup>18</sup> Aquele que ele inveja também odeia, mas sua experiência passiva não direciona seu ódio mais dilacerante. Ele, Pai, será o que verá a sua brutalidade sem limites, a experiência buscará seu prazer mesmo que através do trágico. Ele não quer matar e a animalidade não tem pecado, quem tem pecado é a humanidade que o aprisiona e vai fazê-lo sentir feliz e louco, bêbado com o amor. O horror é inevitável, a besta não pode sobreviver. Sobreviverá aos olhos do criador. Continuará enfeitando e agradando com sua beleza animal empalhada. Adèle não terá o destino de um ser único, ela é a mulher como tantas outras que não correspondeu ao seu amor e o abandonou em sua solidão. Ela vai feder e perder sua beleza após

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.273



dois anos. A catástrofe final não será compreendida por ninguém. A expressão da animalidade será a questão que pobres infelizes resumirão como a mais natural das crenças. Uma explosão da juventude tola de animalidade produziu morte e destruição. Um fim patético que Gustave reservou e continuou com a verdade das angústias de Djalioh sem revelação. O ressentimento continuará. Viverá sua própria Queda recusando o projeto reservado a ele, será Poeta, Artista e Autor para sobreviver com dignidade.<sup>19</sup>

No conto *Quidquid Volueris, études psychologiques* acompanhamos a psicologia do adolescente Gustave e seguimos o método de Sartre através das dimensões da Constituição e da Personalização. O jovem Flaubert em mutação mostra o seu mundo interno e a complexidade de sentimentos. As obras da juventude são a sinceridade desvelada pela imaginação do autor que se encontra na ambiguidade de estar no mundo e se relacionam com a cultura que o envolve. A última espiral da observação do método progressivo-regressivo é a própria neurose deste mal-estar sentido em seu ser-no-mundo. Na fase da juventude, a Constituição já apresenta a chaga que o acompanhará por uma vida de frustração infinita. Os “estudos psicológicos” são a tentativa de entender como será essa escolha de resolução e se haveria opções viáveis para a sua vida.

O método sartriano é possível sempre *a posteriori*. O que observamos em Gustave somente é possível com a visão ampliada de sua história e com a possibilidade de aproximação em tempos de suas obras e vestígios de comunicações. A antropologia de uma vida, baseada no universal singular, não tem a pretensão de ser preditiva e determinar o futuro de alguém. O retorno ao jovem Flaubert nos permite recuperar a expressão de sua dinâmica interna através da revelação de suas obras da juventude, a forma mais sincera e sem subterfúgios de uma racionalização adulta de quem foi o próprio personagem de sua história.

---

<sup>19</sup> As letras maiúsculas são utilizadas por Sartre como seu estilo recorrente.

## Considerações finais

A fase da juventude mostra Gustave em seu desespero e angústia de abandonar a poesia e escolher a narrativa. A narrativa da imaginação é a via de escape do sofrimento. Há aqui uma primeira Queda, antes do acidente de Pont-l'Évêque. É a neurose já em sua atividade na vida do escritor iniciante. Para Djaliouh a queda é o ato final quando se depara com a tragédia e das mortes causadas por seus desejos incontroláveis. Nada mais juvenil do que incontroláveis desejos e o sentimento de destrutividade com a potência adquirida pelo desenvolvimento físico e mental com o auxílio da avalanche de hormônios nessa fase específica do desenvolvimento. A aniquilação do antropopíteco em uma queda mortal batendo a cabeça na lareira é o fim de tudo isto. Sua atividade passiva ficará controlada em uma prateleira de Sr. Paul empalhado e sem a chance de provocar mais destruição.

A Queda de Pont-l'Évêque é a segunda queda, a instauração da neurose e a resolução da sua atividade passiva. A sua agonia é vista em seus escritos e ele vive nesse abismo de contradições e revolta. Gustave, em carta para Louise, vai relatar esse sentimento como algo repentino de consciência da vida. Algo que lhe acometeu de súbito até muito antes em sua proto-história, uma “intuição brusca”. Essa seria a sua primeira Queda de estar no mundo e reconhecer o seu desespero.<sup>20</sup>

Viver a consequência das dinâmicas de estar fora e dentro, na imaginação e na realidade, culmina na alta voltagem de sua atividade passiva, inaugurando sua entrada no mundo adulto, com as lembranças da poética que é obrigado a deixar para trás. Retornando a suas cartas de 1840 a 1842, é visível o contato com a passividade instaurada, a languidez tardia da adolescência turbulenta e cheia de energia. Um tédio monárquico, cansado dos mortais que não conseguem entender o que não está em seu

---

<sup>20</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. II, *op. cit.*, p. 1515.

alcance, sentimento tantas vezes expressado e que perdurará também acompanhando sua vida burguesa que contraditoriamente criticava.

A queda do agente passivo de Pont-l'Évêque, em 1844, já é a segunda morte vivida pelo narrador. No dia do acidente, próximo aos vinte e três anos, Flaubert está indo em frente a uma encruzilhada, a sua ação é largar as rédeas da carruagem. De forma passiva, com o soltar das mãos, ele poderá sofrer a Queda definitiva para o seu futuro. Ele não precisou escolher sobre um ato, houve apenas a passividade de relaxamento das mãos, o acontecido fará o seu papel determinante de seu futuro. A soberania das coisas não é a sua especialidade, ele entende a submissão e a passividade. A arte será sua atividade passiva. O Autor poderá viver sua aristocracia imaginativa e desprezar a burguesia com sua crítica, o ressentimento ficará e sua energia juvenil restará como memória de Djalioh.

## Referências bibliográficas

- DARWIN, C. *A Origem das Espécies*. São Paulo. Hemus – Livraria Editora Ltda, 2010 (1859).
- FLAUBERT, Gustave. “Quidquid Volueris”. *Œuvres de jeunesse (Œuvres complètes I)*. Edição de Claudine Gothot-Mersch e Guy Sagnes. Paris: Gallimard Pléiade, 2001.
- FREUD, Sigmund. “O Estranho”. *Obras completas Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, volume XVII (1919).
- SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Vol. I. Tradução de Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013 (1971),



# ***O Idiota da Família e a possibilidade de conhecer o outro: estudo preliminar***

---

*Olga Nancy P. Cortés<sup>1</sup>*

*Os escritores vivos se escondem:  
quando a gente escreve, a gente se disfarça.<sup>2</sup>*

## **Introdução**

Conhecer a vida dos seres humanos carrega consigo a necessidade de compreender que todo e qualquer ser humano constrói sua vida a partir das inter-relações que compõem seu ser no mundo. Sob tal perspectiva, instaura-se o desafio enfrentado pelo projeto filosófico sartriano, o qual encontra na última grande obra *O Idiota da Família* (1971) sua consolidação. Obra composta por três volumes e um quarto inacabado, o longo estudo a respeito do escritor francês Gustave Flaubert representa em seu projeto a integração entre os conceitos elaborados por Sartre em *O Ser e o Nada* (1943) e na *Crítica da Razão Dialética* (1960). Como fio condutor de suas análises está a construção de um método que combina elementos da psicanálise existencial e do método progressivo-regressivo.

*O Idiota da Família* parte da pergunta a respeito do que poderia se conhecer de um ser humano e da pertinência disso na atualidade. Ao formulá-la termina por ressaltar, dessa maneira, a *formação* do indivíduo. Contudo, é importante compreender dialeticamente que homens e mulheres ao nascerem são introduzidos em um mundo pré-existente, cujas estruturas os constituem do mesmo modo em que eles as apreendem e constituem sua singularidade. Além disso, a análise do indivíduo

---

<sup>1</sup> Psicóloga, doutoranda em Filosofia do PPG em Filosofia (PUCRS).

<sup>2</sup> Tradução nossa. No original: «Les écrivains vivants se cachent : quand on écrit, on se déguise.» In: SARTRE, Jean-Paul. « Sur Flaubert ». *Situations X: Politique et Autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976, p. 105.

Flaubert estende-se à investigação de sua época e, assim, nos deparamos com uma análise que podemos considerar tridimensional, a saber, o individual, o social-familiar e o epocal. Com o intuito de alcançar tal ensejo, o filósofo introduz novos termos, cujo objetivo foi “[...] dar conta da compreensão em interioridade do indivíduo e interpretá-lo segundo os condicionamentos exteriores de sua família e de sua época”<sup>3</sup>.

A despeito da densidade da obra, consideramos relevante para o estudo da filosofia sartriana o enfrentamento de sua pesquisa uma vez que, quando associada às entrevistas do filósofo por ocasião da publicação, permite tanto uma compreensão mais ampla de sua filosofia como a possibilidade de tecer novas hipóteses filosóficas. Considerando como tese principal a possibilidade de conhecer o outro e motivada pela possibilidade de pesquisas futuras, propomos no presente artigo um estudo preliminar da obra, cujo objetivo é o de ressaltar o contexto sartriano – as motivações, as expectativas e a trajetória – no qual foi elaborada. Da mesma forma, as noções elaboradas como empatia, *vécu* (vivido) e compreensão são destacadas como noções centrais para o entendimento desse projeto. Com tal ensejo, o estudo encontra-se alicerçado especialmente nas entrevistas realizadas pelo filósofo, em artigos referentes à obra e na obra em si.

## 1. A escolha: Gustave Flaubert

Por que Gustave Flaubert? O que Flaubert apresenta de tão peculiar aos olhos do filósofo? Tal pergunta nos remete à infância de Sartre, cuja convivência com o mundo dos livros se entremeava com as brincadeiras infantis. Na vasta biblioteca de seu avô, Sartre entra em contato com as obras clássicas da literatura, entre elas, as

---

<sup>3</sup> CASTRO, Fabio Caprio L. de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 163.

flaubertianas<sup>4</sup>. Em *Les Mots* (1964), livro autobiográfico, o filósofo desenha a presença de Flaubert na biblioteca de sua infância como sendo um “[...] pequeno encadernado, inodoro, pontilhado de sardas”<sup>5</sup>, situado entre o múltiplo e radiante Victor Hugo. Ao considerar seu relato uma mistura de memória e imaginação literária, o que Sartre parece indicar é o lugar um tanto marginalizado que ocupava o escritor em relação aos outros escritores. Essa lembrança da infância termina por ser corroborada na entrevista *Sur Flaubert*,<sup>6</sup> em que relata sua aversão aos personagens flaubertianos até sua juventude.

O *encontro* com o escritor ganha corpo no período da Ocupação (1940-1944), momento em que Sartre se dedica à leitura dos quatro volumes publicados da *Correspondência* de Flaubert, com a qual a percepção a respeito do escritor é modificada. Por meio dessa leitura, revela-se o interesse pelo indivíduo antes do escritor, uma vez que ao se defrontar com a vida íntima transcrita nas cartas, o filósofo encontra elementos que lhe permitiriam compreender a obra. Nasce ali o projeto futuro de escrever um livro sobre Flaubert<sup>7</sup>. Além disso, tal leitura opera uma passagem relevante para o projeto que no futuro desenvolverá: a superação da antipatia, permitindo-lhe ser empático com o indivíduo. A passagem da antipatia para a empatia é realizada a partir da percepção por parte do filósofo de sua própria oscilação emocional provocada pelos personagens, gerando-lhe fascínio e curiosidade por conhecer o indivíduo. Em suas palavras, “[...] isso que me

---

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Les Mots*. Paris: Gallimard, 1964. p.50.

<sup>5</sup> Tradução nossa. No original: «[...] petit entoilé, inodore, piqueté de taches de son.» [SARTRE, Jean-Paul. *Les Mots*, op. cit., 1964. p.50].

<sup>6</sup> *Idem*. «Sur Flaubert». *Situations X: Politique et Autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976, p. 91-115.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 91-115.

fascinou, que me deixou curioso. Pois toda a arte de Flaubert estava ali. [...]”<sup>8</sup>

A presença do escritor na trajetória do filósofo pode ser visualizada no levantamento cronológico realizado por Gilles Philippe<sup>9</sup> em que essa presença perpassa a obra sartriana. Tal constatação permite inferir que Flaubert se converte na sombra de Sartre, espécie de duplo com o qual passa a operar até culminar na obra final. Ao entrar em contato com o indivíduo Flaubert, Sartre sente-se *pro-vocado* pela estrutura familiar, pelas relações ali estabelecidas, pela posição de filho considerado como “idiota” e a sua consagração como um dos escritores mais importantes da França.

Essa intrigante composição chama-lhe a atenção, conduzindo-o à investigação de como uma criança considerada “idiota” pode escrever uma obra como *Madame Bovary* e tornar-se um célebre escritor. Instigado pelo *air du temps* dos anos cinquenta<sup>10</sup>, interessado pelo marxismo e pelas causas políticas e sociais, Sartre assume o desafio de estudar Flaubert<sup>11</sup>. No entanto, termina por abandoná-lo, retomando-o somente no início da década de sessenta, anos após a publicação de *Crítica da Razão*

<sup>8</sup> Tradução nossa. No original : «C'est manifestement cela qui m'a fasciné, qui m'a rendu curieux. Car tout l'art de Flaubert est là. » *Idem.* « Sartre par Sartre ». *Situations IX: Mélanges*. Paris: Gallimard, 1973. p. 117.

<sup>9</sup> PHILIPPE, G. *L'Idiot de la famille : repères chronologiques. Recherches & Travaux*, nº 71, 2007, p. 177-180. Disponível em: <http://recherchestravaux.revues.org>. Acesso em 10 junho 2017.

<sup>10</sup> Convém relembrar que nesse período é o estruturalismo que se encontra no auge no campo intelectual francês, cuja proposta termina por contestar o existencialismo sartriano. Por outro lado, Sartre atento às discussões promovidas pelo estruturalismo enfrenta as críticas dedicando-se à escrita de outra grande obra *Crítica da Razão Dialética* (1960), na qual se serve das bases do método regressivo-progressivo. Mais do que isso, tal obra visa à síntese do marxismo com o existencialismo conforme é colocado na introdução intitulada *Questões de Método* (1960).

<sup>11</sup> «Vers 1954, à l'époque où j'étais proche du parti communiste, Roger Garaudy m'a proposé: 'Prenons un personnage quelconque et essayons de l'expliquer, moi selon les méthodes marxistes et vous selon vos méthodes existentialistes.' Il croyait que je prendrais les choses dans le subjectif tandis que lui les prendrait dans l'objectivité. [...] Je m'y suis donc mis et j'ai rédigé une étude d'environ mille pages que j'ai cependant abandonnée vers 1955.» In: SARTRE, Jean-Paul. «Sur Flaubert», *op. cit.*, p. 92.



*Dialética* (1960), quando o filósofo entende-se com o método apropriado para sair das análises teóricas e confrontá-las com um caso concreto.

Em contato com o escritor desde sua infância, o vínculo do filósofo com o escritor se estreitou ao longo de sua trajetória intelectual. Sob uma perspectiva temporal, somaram-se dezessete anos envolvido com esse projeto, sete dos quais permaneceu intensamente dedicado à pesquisa da vida, da família, da obra e da época do escritor. Tal dedicação permitiu-lhe a intimidade necessária para desenvolver o projeto que tinha em mente, estabelecendo-se a cumplicidade precisa entre o filósofo-analista e o escritor-analisado.

## **2. Empatia e compreensão: duas condições para conhecer o outro**

À luz da empatia – capacidade que nos permite a aproximação afetiva necessária para compreender o outro e, assim, acolhê-lo – o filósofo empenha-se finalmente em compreender o homem e a obra em busca de alcançar o seu objetivo, qual seja, “[...] provar que todo homem é perfeitamente conhecível, contanto que se utilize o método apropriado e que se disponha dos documentos necessários.”<sup>12</sup> Assim, segundo Sartre<sup>13</sup>, tal empreendimento só foi possível pela empatia considerada como base da compreensão, pois, sem esta condição fundamental, uma pesquisa dessa envergadura não teria sido possível.

Empatia e compreensão como elementos-chaves permitiram enfrentar o projeto Flaubert por meio do método regressivo-progressivo, cujo movimento dialético restabelece a inter-relação do homem em suas várias fases de desenvolvimento com a família, com a sociedade e com a época. Ao designar uma

---

<sup>12</sup> BEAUVOIR, Simone de. *A Cerimônia do Adeus: seguido de Entrevistas com Jean-Paul Sartre* (agosto-setembro 1974). Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p.17.

<sup>13</sup> SARTRE, Jean-Paul. «*Sur Flaubert*», *op. cit.*, 1976.

espécie de “*espiral dialética*”<sup>14</sup>, Sartre reafirma a sua concepção de que pensar um indivíduo é pensá-lo como um universal singular.

Afinal, um homem nunca é um indivíduo; seria melhor chamá-lo de universal singular: totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, ele a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade. Universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante de seus projetos, ele exige ser estudado a um só tempo pelas duas pontas.<sup>15</sup>

Deparamo-nos, portanto, com uma concepção de singularidade vinculada à historicidade do sujeito. Essa concepção traz implicações filosóficas no percurso sartriano, pois se trata de introduzir a historicidade como a objetividade necessária na formação de uma singularidade. Em vista disto, pode-se compreender que uma singularidade decorre da confluência de singularidades presentes no âmbito no qual estão inseridos. O fluxo confluyente entre as várias singularidades é o que parece constituir o espaço no qual se encontram e, assim, várias camadas de análise estabelecem-se quando empreendemos o estudo da formação de um indivíduo.

O encontro entre singularidades em um mesmo espaço-tempo será um encontro dialeticamente situado. No sentido sartriano, situado significa enraizado no solo do mundo, na época e no meio em que vive, cujas relações se entretecem e tecem o sujeito. Com tal concepção, podemos adentrar no universo singular flaubertiano em que se rompe com as barreiras impostas pela sua não-presença enquanto ser presente no mundo e permite, de modo concomitante, resgatar o vivido enredado nos rastros indizíveis de seus escritos. Em outras palavras, pode-se dizer que Flaubert foi

---

<sup>14</sup> CASTRO, Fabio Caprio L. de. *A ética de Sartre*, op. cit., p.138.

<sup>15</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família*. Vol.1. Tradução Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013. p. 7.

Flaubert pela configuração pessoal, social, política e familiar em que viveu.

### 3. O enredo flaubertiano: o vivido, a literatura e o imaginário

Conforme Castro expressa, os dois primeiros volumes do *Idiota da Família* dedicam-se ao “[...] estudo de Flaubert e seu entorno, em uma busca dos meios de compreender o escritor a partir do seu interior.”<sup>16</sup> O plano do primeiro volume dedica-se ao estudo da constituição e da personalização na formação do indivíduo. Na constituição de um indivíduo, o seu porvir e a fonte futura na qual irá encontrar seus alicerces encontra-se, sobretudo, nos primeiros anos da infância. As expectativas dos pais e o momento familiar quando o filho nasce constituem-se nas estruturas objetivas a partir das quais a subjetividade se forma.<sup>17</sup> Embora se constitua na fonte primordial que vai direcionar ou predestinar a vida dos indivíduos, é relevante compreender que direcionar não é determinar, pois de acordo com Anselmini e Aucagne,<sup>18</sup> para Sartre a relação dialética entre o sujeito e seu meio constitui-se um movimento espiral sempre aberto, em progressão. Desse modo, é na objetivação da vida do indivíduo, ao longo de sua existência, que existe sempre a oportunidade de traçar e retraçar seu caminho.

---

<sup>16</sup> CASTRO, Fabio Caprio L. de. *A ética de Sartre, op. cit.*, p. 151.

<sup>17</sup> “Uma vida é uma infância feita de gato e sapato, bem o sabemos. Portanto nossa compreensão conjectural será necessária para todas as condutas posteriores de Flaubert: será preciso colocar em todas as manifestações de sua idiossincrasia a restituição hipotética da infância, preencher com esses anos desaparecidos e reinventados os vazios que apontamos, estar em condição de devolver a essa sensibilidade esse núcleo de trevas em que o corpo vivido e sentido se confundem, essa indiferenciação experimentada como tecido carnal das paixões. Enfim, seremos convocados não uma vez mas em todas as páginas: a síntese compreensiva só se encerra na morte.” SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família*. Vol.1, *op. cit.*, p. 55.

<sup>18</sup> ANSELMINI, Julie; AUCAGNE, Julie. «Présentation». *Recherches & Travaux*, nº 71, 2007, p. 6-7. Disponível em: <http://recherchestravaux.revues.org>. Acesso em 10 junho 2017.

Afetado pelas circunstâncias dos acontecimentos ao longo da vida, inserido em estruturas sócio-familiares pré-existentes, o ser humano, na filosofia sartriana, não está condenado a eles. Ao contrário, se há uma condenação é ao ato de escolher. Compreender isso é compreender o sentido que a liberdade tem na filosofia de Sartre. Embora tenha declarado que repensa a liberdade de *O ser e o Nada* (1943), agora como uma necessidade de liberdade e uma liberdade alienada, Sartre refere que escolher é desde o início o apelo que conduz as decisões e ações do ser humano.<sup>19</sup> Significa compreender que o ato de escolher é o que constitui o ser livre, na possibilidade constante de decidir o que vai fazer e como vai lidar com o que vivenciou e vivencia.

Eu acredito que um homem sempre pode fazer alguma coisa disso que fizeram dele. Eis a definição que hoje eu daria da liberdade: esse pequeno movimento que faz de um ser social totalmente condiciona uma pessoa que não restitui a totalidade disso que ela recebeu seu condicionamento, que faz de Genet um poeta, por exemplo, enquanto ele tinha sido rigorosamente condicionado para ser ladrão.<sup>20</sup>

A partir dessa passagem, pode-se afirmar que o ato da escolha como liberdade se encontra na consolidação da personalização. Na crise de *Pont-l'Évêque*, diagnosticada à época como epiléptica e interpretada por Sartre como histérica, o filósofo vê a possibilidade de Flaubert seguir seu caminho de escritor. Naquele momento, é a recusa por meio de uma conversão histérica que lhe permite romper com o desejo paterno de fazê-lo advogado sem precisar confrontá-lo. Não há rupturas, mas uma aparente

---

<sup>19</sup> SARTRE, Jean-Paul. «*Sur Flaubert*», *op. cit.*, p. 99.

<sup>20</sup> Tradução nossa. No original: «Je crois qu'un homme peut toujours faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui. C'est la définition que je donnerais aujourd'hui de la liberté : ce petit mouvement qui fait d'un être social totalement conditionné une personne qui ne restitue pas la totalité de ce qu'elle a reçu de son conditionnement; qui fait de Genet un poète, par exemple, alors qu'il avait été rigoureusement conditionné pour être un voleur.» *Idem*. «Sartre par Sartre», *op. cit.*, p. 101-102.

submissão e uma confirmação da preocupação que os pais tinham a seu respeito: ele não seria um homem brilhante como estava previsto para ser seu irmão. No entanto, é preciso compreender tal confirmação como sendo aparente, dissimulada, a expressão do *perde-ganha* que o liberta para cumprir com seu projeto original, qual seja, a escrita. Portanto, aparentemente, cumpre com o mandato parental, mantém-se atrelado à casa familiar e, assim, reinicia sua trajetória no mundo das letras.

Podemos compreender como um primeiro resultado positivo da crise, visualizada como fundamento do *perde-ganha* flaubertiano, essa tentativa de recuperação da neurose que não se fecha simplesmente sobre o passado, mas se projeta no futuro através de uma nova atitude estética. Esse movimento permite a Gustave suspender provisoriamente seu tormento e reinventar a arte de escrever pela radicalização da imaginarização, a ponto de transformar inteiramente em sujeito imaginário. Ele dissimula por aí o fato neurótico, racionaliza e universaliza através da escritura sua experiência inefável, que se manifesta em sua narrativa, apesar dele.<sup>21</sup>

A despeito de permanecer absorto em seu papel de filho obediente e burguês vinculado à sua situação socialmente aceita, Dufourcq refere que o escritor consegue “[...] revelar as dimensões escondidas, indiretas, do sentido dessa situação e até mesmo enriquecê-la de novas dimensões [...]”.<sup>22</sup> Tal possibilidade ocorre provavelmente pelo solo fértil que a infância lhe fornece, as experiências vividas na relação familiar que o voltaram para o mundo imaginário antes do mundo falado. Assim, os personagens de sua literatura e a narrativa que elabora e proporciona podem ser considerados a expressão do vivido (*vécu*).

---

<sup>21</sup> CASTRO. Fabio Caprio L. de. *A ética de Sartre*, op. cit., p. 147.

<sup>22</sup> DUFOURCQ, Annabelle. «La vie imaginaire : échec ou réussite ? L’imaginaire et l’idiot de la famille de Sartre». *Sens Public - Revue Internationale Web Journal*, 2010. Disponível em <http://www.sens-public.org>. Acesso em 01 junho 2017.

O vivido (*vécu*) é uma noção introduzida por Sartre, a qual não se relaciona nem ao inconsciente nem ao consciente, mas designa “[...] o terreno sobre o qual o indivíduo está constantemente submerso por ele mesmo, por suas próprias riquezas, e onde a consciência tem a astúcia de se determinar ela mesma pelo esquecimento.”<sup>23</sup> Em seu entender, o vivido é o oculto que está sempre presente, é aquilo que não se quer dizer e se diz, é o que se sabe, mas está escondido, é o esquecido sempre lembrado.<sup>24</sup> Em outras palavras, são os traços mais secretos e mais íntimos de nossas vivências, na maioria das vezes imperceptíveis para nós mesmos, que conduzem nossos pensamentos, ações e escolhas. No caso flaubertiano, a escrita revelou seu solo vivido mais íntimo deixando os traços para a análise sartriana.

É essa noção que o leva a referir-se à Flaubert como alguém que não se conhece, mas que se compreende uma vez que o vivido é “[...] a vida em compreensão consigo mesmo, sem que seja indicado um conhecimento, uma consciência tética.”<sup>25</sup> Os personagens flaubertianos expressam o vivido, o passado presente expresso em uma escrita enredada nos ódios, ressentimentos, raivas, melancolia de um passado escondido que aparece agora objetivado. O homem obediente transfere para a literatura seus sentimentos mais desprezíveis, os conflitos familiares como se fosse uma espécie de vingança secreta. Além disso, tal inflexão na vida de Flaubert promovida por ocasião da crise permitiu-lhe entregar-se à vida imaginária. Assim, a conformidade à condição passivo-dependente de sua família pode ser considerada como o irreal realizável, enquanto seus contos, romances e até mesmo as cartas podem ser vistas como sua realidade irrealizada.

---

<sup>23</sup> Tradução nossa. No original: «[...]mais le terrain sur lequel l'individu est constamment submergé par lui-même, par ses propres richesses et ou la conscience a l'astuce de se déterminer elle même par l'oubli.» [SARTRE, Jean-Paul. «Sartre par Sartre», *op. cit.*, p. 108.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.111.

<sup>25</sup> «[...] la vie en compréhension avec soi-même, sans que soit indiquée une connaissance, une conscience théétique.» *Idem*. «Sur Flaubert», *op. cit.*, p.111.

É entre o irreal como real, o real como irreal, que a intuição sartriana identifica no escritor o homem que escolheu ser o imaginário: “[...] Todo homem é uma fuga de gás pela qual ele se escapa para o imaginário. Flaubert era constantemente isso.”<sup>26</sup> Este é o cerne da atração de Sartre para com Flaubert. A possibilidade de retomar seus estudos iniciais a respeito da imagem e do imaginário encontrou na vida do escritor um adequado interlocutor.

De acordo com o filósofo, em *L’Imaginaire* (1940) a tentativa era provar que as imagens são objetos ausentes; uma realidade ausente revelada por sua própria ausência, independente do intelecto e da consciência<sup>27</sup>. Mais complexo do que cabe colocar neste momento, o que interessa compreender é que O *Idiota da Família* ressaltou o imaginário como relevante componente na constituição do ser humano. Considerar Flaubert como sendo ele próprio o imaginário implica em compreender que Sartre ao analisar o escritor identifica nele a imaginarização de sua vida. Castro esclarece que se “[...] a escolha da consciência é a de uma vida imaginária, ela produz valores (quase objetos) em um mundo no qual ela se imaginaria constantemente para sustentar essa produção.”<sup>28</sup> Ainda conforme o autor, quando Flaubert realiza sua personalização descobre-se o mestre do imaginário: “[...] a totalização em exterioridade do jovem Flaubert tem a marca da imagem e o irreal como *valor supremo*.”<sup>29</sup> Em busca da manutenção de sua vida, o escritor persegue constantemente a irrealidade do real, desrealizando-o e, assim, suportando seu estar no mundo. Sartre salienta que o indivíduo-escritor Flaubert, sobretudo nas correspondências e nos escritos da juventude,

---

<sup>26</sup> Tradução nossa. No original: «Tout homme est une fuite de gaz par laquelle il s'échappe dans l'imaginaire. Flaubert était constamment cela.» SARTRE, Jean-Paul. «Sartre par Sartre» (1970), *op. cit.*, p. 118.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> CASTRO, Fabio Caprio L. de. *A ética de Sartre*, *op. cit.*, p.175.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

parecia pronto para deitar no divã do psicanalista<sup>30</sup> ou, no caso sartriano, ser colocado na mesa do filósofo existencialista.

### Considerações finais

Nos estudos do construto filosófico sartriano, *O Idiota da Família* (1971-1972) ainda não ocupa o lugar de destaque que talvez mereça. Em comparação às pesquisas realizadas a respeito das demais obras sartrianas, as análises a respeito do *Flaubert* permanecem escassas.

Esse complexo livro em três volumes, o qual pode ser inserido no contexto literário, psicológico e filosófico, ainda tem muito a oferecer. Sartre recebeu muitas críticas a respeito dessa publicação, entre as quais, se destacam a extensão da obra, a ausência do índice, a falta de mais notas de rodapés explicativas, a fragilidade de suas teses.<sup>31</sup> Independentemente da pertinência ou não de tais críticas, convém ressaltar a admiração pela dedicação a tentar desvelar o mistério que somos.

Afinal, o que nos torna o que nós somos? Como nos formamos seres humanos? Podemos ainda pensar em seres humanos? A pergunta que inaugura a obra a respeito da possibilidade de conhecer o outro hoje em dia continua sendo uma pergunta a ser formulada e, portanto, a ser desenvolvida. A filosofia não prescinde de a cada época retomar as perguntas que a fizeram campo do saber. Assim, pode-se dizer que, no contexto sociopolítico em que viveu, o filósofo esteve sempre atento aos acontecimentos e mudanças de seu tempo, as quais lhe permitiram progredir em suas análises com a introdução de elementos novos em sua teoria. Disto trata a obra em questão: do contato com um

---

<sup>30</sup> SARTRE, Jean-Paul. «Sur Flaubert» (1976), *op. cit.*, p. 106; SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família*. Vol.1.*op.cit.*, p. 8.

<sup>31</sup> BURGELIN, Claude. «Lire l'Idiot de la famille?». *Littérature*, n° 6, 1972, p. 111-120. Disponível em <http://www.persee.fr>. Acesso em 10 junho 2017.



pensamento em movimento, um pensamento vivamente denso e tenso pela busca em consolidar sua filosofia. Os limites e as fragilidades existentes não apagam a relevância da obra.

## Referências Bibliográficas

ANSELMINI, Julie; AUCAGNE, Julie. «Présentation». *Recherches & Travaux*, n° 71, 2007, p. 6-7. Disponível em: <http://recherchestravaux.revues.org>. Acesso em 10 junho 2017.

BEAUVOIR, S. *A Cerimônia do Adeus: seguido de Entrevistas com Jean-Paul Sartre (agosto-setembro 1974)*. Tradução de Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

BURGELIN, Claude. «Lire l'Idiot de la famille?». *Littérature*, n° 6, 1972, p. 111-120. Disponível em <http://www.persee.fr>. Acesso em 10 junho 2017.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

DUFOURCQ, A. «La vie imaginaire : échec ou réussite ? L'imaginaire et L'Idiot de la famille de Sartre». *Sens Public - Revue Internationale Web Journal*, 2010. Disponível em <http://www.sens-public.org>. Acesso em 01 junho 2017.

PHILIPPE, Gilles. «L'Idiot de la famille: repères chronologiques». *Recherches & Travaux*, n° 71, 2007, p. 177-180.

SARTRE, Jean-Paul. «Sartre par Sartre». *Situations IX: Mélanges*. Paris: Gallimard, 1972.

\_\_\_\_\_. «Sur Flaubert». *Situations X: Politique et Autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. *Les Mots*. Paris: Gallimard, 1964.

\_\_\_\_\_. *O Idiota da Família*. Vol. 1 . Tradução Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013.



# Imaginário e subjetividade na fenomenologia sartriana: Flaubert e a passividade constituída

---

*Sabrina Ruggeri<sup>1</sup>*

Este trabalho pretende inicialmente resgatar os conceitos fundamentais relacionados à filosofia do imaginário em Sartre, buscando dar conta da primeira fase de seu pensamento, considerada como um paradigma fenomenológico. No mesmo passo, busca-se preparar uma transição para a abordagem da obra *O idiota da família* a partir da importância velada da temática do imaginário no pensamento sartriano: apesar de suas diversas transições – da ontologia fenomenológica à dialética crítica –, a trama conceitual da imagem como um recurso de ultrapassagem do mundo imediato disponível à consciência conecta fragmentos de análise em torno de uma única tese, a saber, aquela que enuncia a íntima relação da consciência com a condição concreta em que esta se encontra. Deste modo, a imagem é produto de uma consciência individual que, apesar de encapsulada em sua própria vivência de desejo e significado em relação ao mundo, ultrapassa-o sempre em sua concretude mais próxima – e o faz de um modo em que este “deixar para trás” o mundo aparece antes como condição para o próprio relacionamento com este: não há consciência que não imagine –, fazendo ver assim a realidade social e objetiva que lhe serve de chão para a sua produção poética. Por fim, a compreensão do imaginário como elemento constitutivo da estrutura da consciência permite a elaboração de uma hipótese acerca da análise de Sartre sobre Flaubert em *O idiota da família*: a constituição da subjetividade flaubertiana compreende o fenômeno de uma radicalização do imaginário – da vida à obra, da obra ao autor.

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia, bolsista Capes; em doutorado sanduíche pela Universität Hamburg, bolsa Probal/CAPEs-DAAD.

## O esquecimento da imaginação: Sartre e a crítica da tradição

Em traços gerais, a fenomenologia da imagem sartriana cuida de, por uma via negativa, fazer ver o esquecimento da tradição em relação à própria imagem e ao seu estatuto ontológico (continuamente reduzida ao caráter de coisa e por isto ignorada em sua efetividade como produção ativa de uma consciência), enquanto que, numa via positiva, cuida de sistematizar uma rica e original filosofia da imagem como correlata da liberdade humana. O cerne da crítica de Sartre repousa na constatação do que ele chama de *ilusão da imanência*: pensa-se na consciência como uma estrutura inerte e passiva, como um recipiente que contém em si diversos simulacros – entre eles, as pretensas imagens – e nestas, isto é, *nas* imagens, residiriam os próprios objetos como presenças encapsuladas e seguramente fixadas. “Pensávamos, sem sequer nos darmos conta, que a imagem estava *na* consciência e que o objeto da imagem estava *na* imagem”<sup>2</sup>. A nosso ver, é o paradigma metafísico da consciência como representação que oferece o fundamento para esta interpretação singular do ente (a saber: da ideia como uma imagem – é o caso de Hume –, e da imagem como uma coisa): em última análise, é o sujeito que representa [*vorstellt*] e neste ato põe o ente diante de si e direcionado a si; o ente em sua essência não é nunca aquele objeto visado no mundo exterior e independente de minha vontade, mas repousa em sua constituição ontológica mais íntima enquanto ideia na mente do sujeito. Neste sentido, Sartre irá esclarecer a inexistência de distinção entre a ideia do objeto em nossa mente e o próprio objeto da imagem *na* consciência, habitando-a como um simulacro: “Ter uma ideia da cadeira, é ter uma cadeira na consciência”<sup>3</sup>. A

---

<sup>2</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Ática, 1996, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 17.

imagem atingiria assim um mero relacionamento extrínseco com seu próprio objeto, fazendo-o ver de modo indireto.

Mais uma vez, o conteúdo retido na consciência é uma imagem que evoca o objeto somente enquanto simulacro – a estratégia de Sartre é a de desmontar essa ilusão, dissolvendo, para este fim, a própria noção de imagem como um objeto na consciência, através da tese de que a imagem já é ela mesma *consciência*. A preocupação central de Sartre é a de que estas teorias imanentistas provoquem o aniquilamento da constituição sintética da consciência, da compreensão de sua estrutura fluida, porém una, e sempre consciente de si mesma. O pensamento de que a imagem existe *na* consciência nada mais é que o absurdo de se formular a tese de que alguma coisa *entra* na consciência como em um recipiente. Na fenomenologia da imagem sartriana, a estrutura posicional da consciência a qual sempre visa um objeto de uma certa maneira, isto é, relaciona-se com este de um certo modo, já sempre atingiu esse objeto em sua individualidade concreta – a consciência é em si mesma transcendência – sem que isto custe o comprometimento com a absurdidade da ideia de *trazer uma coisa à consciência*<sup>4</sup>. É deste modo que Sartre irá definir esse tipo específico de consciência como *consciência imaginante*.

Outra característica fundamental da imagem é o seu caráter de fenômeno de quase-observação enquanto atitude da consciência diante do objeto da imagem. Se a percepção se dá sempre num tempo estendido em que a doação do ente envolve uma multiplicidade de aparências aberta ao infinito – cuja aparição fundamenta uma relação de aprendizagem com os objetos percebidos, segundo um saber que se forma lentamente e a partir de uma infinidade de relações –, a imagem, por outro lado,

---

<sup>4</sup> “Trata-se de um certo tipo de consciência, isto é, de uma organização sintética que se relaciona diretamente com a cadeira existente e cuja essência íntima é precisamente relacionar-se de tal e tal maneira à cadeira existente”. (*Ibidem*, p. 19).

destaca-se de um saber prévio e assim emerge *toda de uma vez*, dá-se inteira como aquilo que ela é<sup>5</sup>, doa-se como um saber imediato. Este saber imediato manifesto pela imagem, por sua vez, constitui uma espécie de, como afirma Sartre<sup>6</sup>, *pobreza essencial* da imagem: tudo aquilo que já sei a respeito do objeto da imagem aparece de uma só vez, é dado a mim num só bloco, e esse objeto é sempre somente a consciência que se tem dele. Essa atitude de encontrar-se diante do objeto da imagem como se estivéssemos a observá-lo, ao mesmo tempo em que nada temos a aprender nessa atitude, pois já detemos a certeza, já *sabemos* o que este objeto é, constitui o que Sartre chama de fenômeno de quase-observação. O ato sintético da consciência imaginante compreende assim, de um lado, a estrutura intencional da consciência que visa o objeto segundo um elemento representativo (ela se direciona a um certo objeto e o constitui pelo que ele é), e de outro, o elemento de saber que especifica o objeto e lhe acrescenta sinteticamente determinações.

Por fim, alcançamos a característica da imagem na fenomenologia sartriana segundo a qual a consciência põe o seu objeto como um nada. O que aqui parece estar em questão é a peculiaridade do ato posicional da consciência imaginante, isto é, o seu modo de colocar o objeto: segundo Sartre, ela o põe como inexistente, como ausente, como existente em outra parte ou, ainda, a partir de uma neutralização, isto é, segundo o ato de simplesmente não colocar seu objeto como existente. Deste modo, o ato posicional da imagem é sempre *negativo*, é sempre o de uma ausência; ainda que vise um objeto a partir de uma crença, este permanece um dado ausente à intuição: “[...] o objeto intencional da consciência imaginante tem isto de particular: que ele não está aí e é posto como tal, ou que ele não existe e que é colocado como

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

inexistente, ou, ainda, que não é colocado de modo algum”<sup>7</sup>. Se a consciência colocasse seu objeto como existente, a imagem já seria ela mesma percepção, ou seja, deixaria de ser justamente imagem, de modo que produzir uma imagem de algo significa justamente *não* estar diante deste algo em sua realidade concreta. O objeto da consciência imaginante é sempre um objeto que *pode* ser tocado, ouvido e visto, mas é posto como imagem justamente na medida em que *não* é tocado, *não* é ouvido e *não* é visto. É sempre este ser ausente, consciência imediata de um nada, de um fundamental *não-ser*.

É importante que se diga que, assim como na percepção, a consciência imaginante também envolve uma estrutura de consciência *irrefletida*, enquanto consciência não-tética de si mesma: ao mesmo tempo em que a consciência põe o seu objeto à maneira de um nada, aparece também a ela o seu próprio caráter criativo, aquele de uma consciência capaz de criar e produzir imagens e de assim conservá-las de modo espontâneo. A consciência imaginante é consciência de parte a parte. Essa consciência não-posicional que sempre acompanha toda consciência de imagens, isto é, toda imaginação e seu correlativo noemático – o imaginário –, é o que permite a afirmação de que toda produção de imagens é acompanhada por uma consciência imediata do nada que é a imagem e da sua origem numa potência criativa própria à consciência. A consciência visa representativamente o objeto, existente e concreto; no entanto, ao colocá-lo como imagem, ele já está sempre assegurado como ausente, como *não sendo*. O objeto *na* imagem, portanto, é produto de uma criação contínua da consciência, como uma “corrente de vontade criadora”<sup>8</sup>. Somos responsáveis pelas nossas imagens enquanto seus singelos produtores.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 30.

## A concretude da imaginação: ser livre é *ultrapassar o mundo*

Na conclusão de *O imaginário*, a tarefa sartriana é a de defender a tese segundo a qual a imaginação se trata de uma estrutura constitutiva da própria consciência, ou seja, a consciência imaginante responde a todas as condições de possibilidade da consciência em geral, sendo ela mesma um traço estritamente necessário da consciência (e não um mero “enriquecimento contingente”<sup>9</sup>). Toda consciência já é em si mesma imaginante e aí encontra as condições necessárias ao seu ato sintético particular – essa “capacidade” não lhe é acrescida de fora. Assim, não há consciência que não possa imaginar; à consciência está sempre aberta a possibilidade de pôr seus objetos como *imaginados*. Resta esclarecer o que precisamente está em jogo no ato posicional da consciência imaginante.

Neste ponto da argumentação, o intuito é o de iluminar a relação da consciência com a *realidade* da qual ela faz parte, a *situação concreta* em que particularmente se encontra. Em traços gerais, no ato realizante da consciência (isto é, quando há a observação de um objeto), a apreensão prévia da *totalidade* do real é preservada como o fundo a partir de onde pode surgir o objeto singularmente visado pela consciência como objeto *real*. Já na estrutura posicional da consciência imaginante, esta mesma totalidade previamente apreendida deve sair de cena em nome de uma *ruptura*, ou então de um *desengate* produzido pela consciência em relação ao mundo. Dá-se aqui uma *dupla nadificação*. Inicialmente (para apelar a uma estratégia meramente metodológica, já que os dois atos negativos pertencem a um mesmo fenômeno), a nadificação do objeto: a consciência deve colocá-lo para ele próprio, isolando-o do mundo e da realidade, trazendo-o à frente como um *nada* em relação a este mesmo mundo e, portanto, operando uma verdadeira aniquilação do

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 234.



objeto enquanto *dado-ausente*. Em seguida e, como dissemos, ao mesmo tempo, a consciência deve operar a nadificação do próprio mundo: a unidade sintética apreendida pela consciência como o mundo sofre então uma modificação, a consciência que se volta para o objeto como imagem provoca de outro lado o aniquilamento do real *em relação à imagem*, o mundo é tornado um nada em nome da síntese do objeto imaginado: “Colocar uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é manter o real à distância, libertar-se dele – numa palavra, negá-lo”<sup>10</sup>. Nega-se, assim, o objeto imaginado enquanto irreal (este é posto como ausente, como um *nada*), e nega-se também, na mesma medida, o próprio real na medida em que a consciência coloca este objeto a partir de um ultrapassamento do mundo concebido como totalidade.

Em suma, é preciso que a consciência possa alcançar a totalidade do real enquanto unidade sintética, e ao mesmo tempo afastar-se dessa totalidade, negando-a, para que o objeto imaginado possa ser seguramente isolado do mundo exterior e colocado para ele próprio, fundando-o, assim, numa *tese de irrealidade*. Em outras palavras: “a imaginação se desliga do real (1) *porque* ela põe o irreal e (2) *para* irrealizar. Dessa maneira, a consciência imaginante *supõe* o desengate ao mesmo tempo que ela o *produz*”<sup>11</sup>. Esta é precisamente a função irrealizante da imagem. Deste ponto singular da descrição sartriana acerca do fenômeno da imaginação como produção ativa da consciência, partem alguns desdobramentos centrais para a nossa leitura quanto ao papel do imaginário no *Idiota da família*: a imagem é a abertura primeira à realização da liberdade humana. Ser livre é negar o mundo e encontrar-se com a possibilidade de formular a hipótese de um outro para si mesmo – e isto em todo o seu potencial estético e político: nego o real para conceber um recurso

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>11</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 172.

literário capaz de doar a vivência do cotidiano na forma de uma imagem muito mais vivaz e clara quanto ao que ele realmente é; nego o mundo e as contingências de seus arranjos materiais e produtivos para sonhar com a possibilidade (esta sim verdadeiramente *necessária*) de uma sociedade mais justa e em dia com a tarefa de prover um livre espaço para o desenvolvimento individual de seus membros.

Em outras palavras, a imaginação é estritamente necessária à existência humana e o nosso relacionamento com o mundo não pode ser pensado ao largo de sua ampla consideração. Tendo esgotado o cerne das análises desenvolvidas por Sartre em *O imaginário*, devemos realizar um salto na ordem cronológica de sua obra e nos reportar em especial ao *Idiota da família* naquilo que este texto traz de novo quanto à temática do imaginário – não apenas como inovação, mas principalmente como *aprofundamento* desta mesma temática.

### ***O idiota da família e a radicalização do imaginário***

O papel do imaginário na monumental obra sartriana *O idiota da família*, cujo núcleo principal se encontra na tarefa de buscar responder à indagação “o que é possível saber de um homem hoje?”, consiste na ferramenta de interpretação singular que esta problemática oferece no sentido de preparar o terreno para que Sartre possa lançar suas hipóteses acerca de fatos biográficos decisivos para Flaubert que ultrapassam a medida íntima de seus projetos – a tarefa de compreensão da singularidade que a ontologia fenomenológica cristalizou no método da psicanálise existencial – e lançam sendas profícuas para um entendimento de sua obra como um todo. Da ferramenta interpretativa que é a temática do imaginário em Sartre, a partir da qual pretendemos defender que Flaubert assume a figura de *culminância* da descrição fenomenológica operada por Sartre em relação ao imaginário (isto é, ele é aquele que levou às últimas

consequências o sentido da tese segundo a qual o ato de imaginar é condição necessária e por isso constituinte da consciência), brota ainda a condição de possibilidade para a compreensão do *alienamento total* que constitui o homem Flaubert aos olhos de Sartre, enquanto existência que se realiza e quer a si mesma no “descolamento” da realidade, e que não obstante é capaz de revelar em seu projeto estético os matizes mais insuspeitados da objetividade de sua época. Cumpre assim elucidar o modo com que Sartre compreendeu a constituição psíquica de Flaubert a partir do conceito de *imaginarização*, bem como o modo de vida *imaginário* que este refletidamente elegera para si conjugando-o ao seu projeto original.

Neste ponto, vale destacar que a análise acerca da relação de Flaubert com o imaginário assenta-se no que podemos denominar um paradigma fenomenológico, o primeiro numa linha cronológica da obra sartriana. É esse paradigma e a correspondente aplicação do método fenomenológico à descrição do imaginário que desejamos abordar à luz do *Idiota da família*. Deve-se assim ter em mente os três principais eixos metodológicos que perpassam a filosofia sartriana e que se conjugam em *O idiota da família* segundo uma compreensão sintética de sua obra: o paradigma fenomenológico – que diz respeito, em traços gerais, à tarefa da elucidação da relação do homem com o imaginário; o paradigma da ontologia fenomenológica, que nada mais é do que o meio de compreensão da relação do homem com a obra a partir do método da psicanálise existencial; e, por fim, o paradigma da dialética crítica, cujo método progressivo-regressivo busca a elucidação da relação do homem com a sua época<sup>12</sup>.

O que a descrição da relação de Flaubert com o imaginário propriamente ilumina no projeto sartriano quanto a uma compreensão *empática* do autor (de acordo com a tese da vigência de uma unidade sintética na obra sartriana e, portanto, segundo a

---

<sup>12</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*, op. cit., p. 130.

refutação de uma pretensa ruptura presente na mesma), reside na função cumprida pelo imaginário na tarefa de consolidar reflexivamente (e *poeticamente*) o Eu flaubertiano, isto é, na análise quanto à sua estruturação enquanto sujeito. A relação que Flaubert estabelece com o seu imaginário, portanto, é a de elegê-lo como força motriz de sua existência, dedicando-lhe a posição de centralidade em seu projeto existencial (a ponto de especularmos se Flaubert não teria se tornado escritor precisamente por já ter incorporado o imaginário como seu modo de vida). Quanto à formação da subjetividade em questão, esta emerge a partir de uma atitude poética nutrida pelo imaginário que pode tanto no plano irrefletido da consciência produzir o *êxtase poético* (enquanto experiência vivida de modo concreto e imediato), como no plano reflexivo possibilitar a *criação poética do ego*.

Acerca da primeira possibilidade, no que diz respeito especificamente a Flaubert em sua formação de autor e em sua própria constituição psíquica, o *êxtase poético* toma espaço nos estratos mais concretos do vivido, de uma experiência que se dá ao Poeta e que é compreendida como doada justamente *sem linguagem*, fora desta e independente desta, longe da palavra. Uma experiência *doada*, portanto, porque recebida pelo Poeta a partir de uma passividade essencialmente constitutiva (que é também a passividade própria ao imaginário, como veremos). E isto de um tal modo que o jovem Gustave concebe uma distinção explícita entre o fato poético (enquanto vivência do *êxtase poético*), espontâneo e imediato, e a sua posterior expressão verbal pelo Poeta – haveria aqui uma degradação, um rebaixamento da poesia vivida, segundo um movimento descendente em direção às palavras. O Poeta, portanto, é aquele que experimenta a poesia numa vivência íntima e linguisticamente *estéril* – a atitude poética, e com ela o imaginário que lhe preenche, ainda não o conduziram à produção reflexiva de um Ego.

Se a figura do Poeta (assim entendida por Gustave como aquele que *experimenta* o próprio imaginário no plano irrefletido

da vivência extática) preenche o período de sua juventude segundo uma especial dificuldade com a linguagem que atravessa a sua *constituição*, a passagem para o posterior e decisivo momento de sua biografia, e por consequência, de sua obra, consiste justamente na metamorfose do Poeta em Artista: o plano reflexivo da atitude poética abre assim espaço para uma reconfiguração da própria identidade de Flaubert através de um ato de criação subjetiva que é ele mesmo perpassado pelo imaginário. Ou ainda, no sentido atrelado ao paradigma fenomenológico, segundo o conceito de “constituição poética do Ego” que Sartre adotara já em seus primeiros escritos<sup>13</sup>. Trata-se assim de esclarecer a criação *imaginária* do Eu flaubertiano a partir da aceitação da imaginação como matéria bruta para essa produção, e ao mesmo tempo como finalidade última da totalização assumida em seu íntimo como a imagem de seu próprio Eu, um ser-Autor. A análise do processo de formação de Flaubert, em sua constituição psíquica e na própria *invenção* de seu Eu, abrange assim dois momentos constitutivos da problemática fenomenológica da relação do homem com seu imaginário que se desdobram a partir da ideia de uma atitude poética.

Deste modo, a passagem para a personalização de Flaubert, a partir da chave de leitura que assumimos e sobre a qual pretendemos jogar alguma luz, a saber, a relação entre imaginário e subjetividade em *O idiota da família*, encontra-se principalmente no que podemos considerar um *incremento* do ato poético, no sentido de uma adição concedida a este pela via de uma atitude crítica. Isto é, aquela vivência espontânea e completamente *passiva* do êxtase poético dá lugar a uma postura renovada em que o agora Artista deve refletir e neste mesmo processo *agir* enquanto estabelece para si um estilo, toma decisões, institui uma obra. Ao mesmo tempo, essa passividade *fundante* permanece como uma

---

<sup>13</sup> SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 1995.

presença originária porque pertencente ao próprio núcleo da constituição de Flaubert<sup>14</sup> – ainda que agora reflexivamente mobilizada para fins estéticos –, assim como orientadora de sua relação fundamental com o imaginário: a produção poética do ego flaubertiano se perfaz como escolha de uma *vida imaginária*, de uma existência profundamente devotada à imaginação. Flaubert se apresenta de ponta a ponta *como* imaginário. E isto quer assim dizer desde a figura do garoto tratado com escárnio pela burguesia francesa da metade do século XIX, do “idiota” que bestialmente se entregava a torpores, do ego poeticamente parido por Flaubert pela via da criação de uma *persona*, que é ao mesmo tempo esta e também sua personagem e seu papel<sup>15</sup>. Enquanto realização objetiva pela mediação dos preconceitos de sua própria época, a identidade de Flaubert se faz como a exteriorização de uma interioridade devedora à síntese e à reflexão, isto é, *o seu próprio ego* é imaginário enquanto totalização de si fixada numa imagem. Por outra via, Flaubert pode ser dito ele mesmo imaginário enquanto uma “fuga de gás” resolutamente exercida, a via de escapatória elegida sistematicamente ao longo do todo de uma vida como a *via do irreal* – poder-se-ia dizer, por fim, que Flaubert se mostra como a própria *encarnação* do imaginário.

A vida imaginária, conforme afirma Sartre em *O imaginário*, constitui-se sobretudo a partir de uma realidade que atua no sentido de produzir uma *irrealidade*: a consciência imaginante é o mais das vezes mobilizada pela orientação do desejo; um desejo, por sua vez, que se movimenta na direção de um objeto que *não está aí*, do que é ausência absoluta à consciência que, não obstante, encontra um modo todo particular de fazê-lo aparecer, como as crianças que ao fantasiarem em seus leitos agem

---

<sup>14</sup> Nas palavras de Gerd Bornheim, porque a personalização “jamais dispensa ou supera totalmente o momento de constituição”. BORNHEIM, Gerd. *O Idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre: Globo, 1980, p. 48.

<sup>15</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre, op. cit.*, p. 133.

sobre o mundo segundo ordens e preces<sup>16</sup>. As ordens proferidas pela criança nada mais são que a produção espontânea da consciência de imagens que possam *encenar* a satisfação de seus desejos – o desejo nutre-se de si mesmo. Há assim um essencial absenteísmo que configura todos os objetos irrealis que são as nossas imagens, e ao mesmo tempo uma primordial *passividade* da vida imaginária, pois ela antes de tudo nega o mundo para poder encontrar-se nele: “... para agir sobre estes objetos irrealis, é preciso que eu me desdobre, que me *torne irreal*. Mas, além disso, nenhum desses objetos solicita de mim nenhuma ação, nenhum comportamento. Não são pesados, nem opressivos, nem incômodos: *são pura passividade, espera*”<sup>17</sup>. Essa passividade do ato imaginante interessa-nos sobretudo em seu papel central na figura da *constituição* de Flaubert em *O idiota da família*.

Acerca da solução adotada por Flaubert diante do conflito máximo de sua própria existência, os resultados a que chega Sartre na conclusão de *O imaginário* quanto à ligação entre real e irreal, bem como das *condições de possibilidade da imaginação*, devem iluminar nossa indagação a respeito do papel do imaginário nos processos de constituição e personalização de Flaubert. Enquanto escolha *ativa* de uma intenção imaginante cujo destino é o da produção de objetos irrealis essencialmente *passivos*, com os quais nada se pode propriamente *fazer* neste mundo, a escolha de Gustave desenha-se inadvertidamente (e apesar da maior aparência de um sono cambaleante que reuniria todas as imagens aí produzidas a partir de uma força centrípeta sem qualquer efetividade) sob o fundo da maior *atividade* possível a um ser humano: o ato de escolher pela própria liberdade. Flaubert recorre assim a um conhecimento que a vida (de todas a mais sábia e paciente psicanalista) havia lhe transmitido desde a sua mais tenra idade e que a ele era tão profundamente familiar: o saber simples

---

<sup>16</sup> SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário*, op. cit., p. 165.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 166, grifo nosso.

de que produzir imagens é elevar à máxima potência o ser de nossa consciência em sua relação com o mundo – é como que *completar* essa relação, fazendo ver a estrutura de liberdade própria à consciência. O relacionamento da consciência com o real enquanto percepção, isto é, quando se dá a consciência posicional de objetos, é somente o primeiro momento de constituição da vida da consciência. Ela pode ir além: mais que relacionar-se empiricamente com objetos reais, é-lhe permitido *ultrapassá-los*. Esse ultrapassamento do real diz respeito à capacidade humana de produzir *mundo*, isto é, de integrar nossas experiências de um modo em que se dê a partir dessa *totalidade sintética* a produção de um sentido. Sartre dirá: “...toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário”<sup>18</sup>. Aqui adentramos o âmbito transcendental da existência humana, segundo a significação concedida por Heidegger já desde *Ser e Tempo* quanto à compreensão do conceito de mundo como compreensão de Ser<sup>19</sup>.

A partir daí, a análise de Sartre empreendida em *O idiota da família* segue as bases estabelecidas por sua teoria do imaginário em que a negação do mundo não se dá de um modo arbitrário, mas deve respeitar a premissa de que a intenção imaginante se dá sempre *de um ponto de vista particular*. Esse ponto de vista que é sempre o modo imediato de apreensão do real como mundo Sartre irá chamar de *situação*, a saber, a condição de possibilidade da intenção imaginante segundo a qual a consciência é sempre *ser-no-mundo*; é a *realidade concreta e individual da consciência* que atua como motivação para a constituição de um

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 245.

<sup>19</sup> Esse ultrapassamento [*dépassement*] é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo. Enquanto constituição do mundo, a nadificação do real já está sempre implicada: a ultrapassagem do real a que Sartre chama *nadificação* possui o mesmo sentido ontológico-originário pretendido por Heidegger acerca do Ser como o *não-ente*, como o ultrapassamento da mera relação empírica com o ente capaz de instaurar mundo. A diferença constaria na camada original de liberdade que Sartre acrescenta à consciência neste mesmo ato constitutivo de negação do mundo: ao constituí-lo, a consciência já sempre pode ver-se livre do real, ela pode *imaginar*.



objeto irreal de alguma forma desejado pela consciência<sup>20</sup>. Sendo nadificação *livre* do mundo, a imagem só pode aparecer sobre um *fundo de mundo* que é o da situação inultrapassável em que a própria consciência se encontra, e com a qual ela se guarda em ligação. Se a situação de uma consciência no mundo é sempre concreta e individual, o imaginário que nasce a partir daí será igualmente *particular*: entrevemos uma das chaves de interpretação em jogo no *Idiota da família*, em que Sartre pode cruzar os dados irreais produzidos pela consciência em questão, isto é, o imaginário de Flaubert, com os dados coletados junto a uma mediação de cunho *histórico* – deve haver uma conexão profunda entre situação e imaginário, e esta deve ser desvelada pelo método hermenêutico da psicanálise existencial juntamente com o método progressivo-regressivo da dialética crítica.

Para a elucidação do modo com que a *passividade constituída* de Flaubert irá se relacionar com o aspecto estritamente objetivo de seu projeto estético, isto é, a literatura como crítica e reflexão acerca da sociedade burguesa da metade do século XIX, faz-se necessária uma rigorosa elucidação acerca da conexão que se mantém entre imaginário e real em todo ato imaginativo. Na constituição imaginativa de Flaubert, por fim, dá-se a necessidade de uma *distração permanente* em relação à realidade<sup>21</sup>, no sentido de que deve haver um homem constantemente arremessado pelos clamores de sua existência para fora de si mesmo, desconectado de sua presentidade mais concreta. Este homem que escolhia *viver* sua subjetividade na espécie de redoma que criara para si a fim de acolher toda a força e amplitude de seu imaginário, e que pela produção íntima de imagens buscava justamente escapar ao mundo ultrapassando-o no *ato de liberdade*

---

<sup>20</sup> Já desde *O imaginário* é possível conjugar a análise fenomenológica da imaginação com desdobramentos de caráter histórico, abarcados mais tarde pela via da dialética crítica. SARTRE, *O imaginário*, op. cit., p. 241.

<sup>21</sup> BORNHEIM, *O Idiota e o espírito objetivo*, op. cit., p. 50.

que é o da imaginação, por esta mesma via, no entanto, acabava por reencontrá-lo em sua natureza mais objetiva: de suas imagens brotava o sentido de sua própria época na forma do mundo que ele negava a fim de ultrapassar, brotava assim o *sentido implícito do real*<sup>22</sup>.

### Considerações finais

Em traços gerais, esta breve recuperação da filosofia do imaginário em Sartre nos permite compreender como é possível que um Autor como Flaubert – acerca de quem Sartre admitira nutrir inicialmente certo desinteresse por conta de seu profundo alienamento em relação à sua época – possa ao mesmo tempo aparecer como uma subjetividade estruturada em torno de um *desengate* do real, de uma espécie de desistência diante do mundo e sua presentidade, e ainda assim provar pela via de uma intensa produção poética a sua íntima e sempre viva relação com o meio, com a sua realidade concreta e individual. As imagens de Flaubert são assim um misto de vivência da irrealidade – que é sempre uma entrega à passividade própria ao imaginário pela criação de objetos irrealis que possam satisfazer o desejo sempre individualmente direcionado da consciência – e de reencontro com o real, se devidamente considerada a ligação ontológica entre imaginário e situação. A consciência só pode irrealizar se antes de tudo ela for capaz de apreender o real como mundo, e isto quer dizer, conceber o mundo como um conceito de totalidade, produzindo assim uma síntese que emerge como o pano de fundo para o objeto imaginado. A passagem do real ao mundo já é em si o caminho para a imagem: ao constituir mundo, a consciência já está a meio passo de imaginar; ao conceber mundo ela já pode ao mesmo tempo e pela mesma via negá-lo – é nisto que consiste o caráter necessário da imaginação quanto à estrutura ativa e sintética da

---

<sup>22</sup> SARTRE, *O imaginário*, op. cit., p. 244.

consciência. Nessa negação, a liberdade humana encontra uma via potencialmente infinita de realização; à consciência que deseja descolar-se do mundo, abre-se o campo de possibilidades essencialmente irrestrito da criatividade humana e da produção poética do ser.

## Referências bibliográficas

BORNHEIM, Gerd. *O Idiota e o espírito objetivo*. Porto Alegre: Globo, 1980.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

\_\_\_\_\_. “Dialética e hermenêutica no Idiota da família de Sartre”. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, 2011, p. 3-14.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. “A busca do absoluto”. EUVALDO, Célia (Org.). *Alberto Giacometti: textos de Jean-Paul Sartre*. Tradução de Célia Euvaldo. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Cahiers pour une morale*. Paris : Éditions Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. “Flaubert : Du poète à l’artiste”. *Les Temps Modernes* n° 243-245, 1966, p. 197-253 ; p. 423- 481 ; p. 598-674.

\_\_\_\_\_. *O idiota da família*. v. 1. Tradução de Julia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013.

\_\_\_\_\_. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Ática, 1996.



# Amor: Um afeto inconsciente – Ensaio sobre dois contos do jovem Flaubert

---

Wiltonn William Leite<sup>1</sup>

## Introdução

Neste ensaio, os contos *Rage e Impuissance* (*Ira e Impotência*) e *Les Funérailles du Docteur Mathurin* (*Os Funerais do Doutor Mathurin*) de Gustave Flaubert são pensados segundo a orientação hermenêutica adotada pelo ensaísta, que passará pelo campo psicanalítico e conduzirá a uma reflexão filosófica. Não se trata, portanto, de uma crítica ao trabalho flaubertiano e muito menos uma análise de sua vida pessoal, senão de uma análise literária.

Em 1844, acontece a crise de *Pont-l'Évêque*, na qual Gustave Flaubert, nos seus 22 anos, cai aos pés do irmão mais velho – o também médico Achilles. Essa crise divide a sua vida em duas partes e, de acordo com Jean-Paul Sartre, significa sua existência como fenômeno pessoal e artístico.

Antes da crise, Gustave escreve diversos contos, entre os quais *Rage et Impuissance*, em dezembro de 1836 (aos 15 anos) e *Les Funérailles du Docteur Mathurin*, em agosto de 1839 (aos 17 anos, quase completando 18), em um intervalo, portanto, de praticamente dois anos.<sup>2</sup> Nestes dois contos, Flaubert retrata o último dia de vida de dois homens – dois médicos. Em ambos, explora a ideia de morte – da morte destes dois homens. No primeiro conto, há uma pessoa presa em seu próprio caixão; assim Flaubert, por esta circunstância, apresenta a morte a partir de um estado afetivo interior do personagem. No segundo conto, a morte é parte do cortejo funerário – sendo assim, apresentada como mais

---

<sup>1</sup> Psiquiatra, mestre em Filosofia (UCS) e doutorando em Filosofia (PUCRS).

<sup>2</sup> FLAUBERT, Gustave. “Rage e Impuissance” e “Les Funérailles du Docteur Mathurin”. *Œuvres de jeunesse (Œuvres complètes I)*. Edição de Claudine Gothot-Mersch e Guy Sagnes. Paris: Gallimard Pléiade, 2001.

um elemento externo ao que acontece – externo ao próprio personagem que morre. Percebendo-se, em ambos os contos, a referência direta ao pai e, indiretamente, ao seu irmão mais velho (ambos são médicos) – estes textos serão, inicialmente, estudados e recontados livremente pelo ensaísta, com a introdução de possíveis conotações psicológicas para a singularidade característica destes textos.

A descrição literária terá como objetivo colocar em relevo aspectos característicos dos contos, por exemplo, possuem como personagem principal um homem, médico – tal qual seu pai. Com isso, será possível relacioná-los com aspectos conhecidos da vida de Gustave Flaubert e construir uma reflexão final, recorrendo ao livro *Idiota da Família* de Jean-Paul Sartre.<sup>3</sup>

### **Flaubert - Um homem-menino**

Inicia-se, brevemente, perscrutando a forma própria da escrita do jovem Flaubert. Por sua maneira característica de escrever – por sua descrição esmiuçada em precisos e preciosos detalhes – mesmo quando se referindo ao espírito interior dos personagens que delicadamente vasculha e estuda – seu texto revela o processo contínuo de formação de seu caráter: suas palavras, suas sentenças, seu texto evidenciam a transparência de seus traços personalíssimos. Sem querer expor-se, Flaubert se anuncia simbolizado nestes contos. Desvela-se a musicalidade de uma singularidade profundamente arraigada em sua delicada e extrema perfeccionista maneira de ser.

Dois homens – logo – irão morrer. Dois médicos! dois homens! dois pais! logo irão se encontrar com a morte. Um por sorte do destino – e outro por cansaço, simplesmente cansaço,

---

<sup>3</sup> SARTRE, J. *O Idiota da Família*. Trad. Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013.

ativamente, decide morrer. Ambos por puro cansaço do autor irão morrer.<sup>4</sup>

Com muitos – muitos ínfimos e infames detalhes – com um texto excessivamente rico em pensamentos circulares – o Autor<sup>5</sup> descreve o ambiente por onde transitam estes homens comuns em um de seus dias comuns – em seu último dia de vida – em seu ato diário de viver em suas cidades comuns – neste mundo – o único e somente um mundo no qual lhes é permitido viver como homens sós. Parecendo cansado, em dado momento – transvestido como uma das Benevolentes – o Autor mata os dois personagens – em um só e mesmo golpe – surdo, gritantemente mudo – opaco – como aquele do carrasco que, com a espada do próprio marido, manda para os céus a infeliz segunda esposa do rei inglês que desobedecera a deus e repudiara o papa. Deus que não é senão o único nome possível para o mundo.<sup>6</sup>

O Autor – com seu discurso circunstancial – seu texto demonstra mais o tédio que ele próprio sente em contar a sua história do qualquer afeto decorrente da história que escreve destes dois nobres seres abandonados pelas Fúrias – mostra mais o caráter do autor do que o dos personagens. Dois seres humanos – portanto, esquecidos por todos os deuses do Olimpo num canto gelado do país gaulês – irão logo morrer. Dois homens cuja vida não mais pertence ao destino que ventos olímpicos pudessem influir – nem Hermes nem Apolo não mais podem lhes socorrer.

O Autor friamente decidiu que eles devem morrer. Dois homens estão nas mãos das angústias de um jovem nobre celta – um jovem profano deus celta tem a vida de dois homens em suas mãos. Preso – ele, o deus celta está acorrentado, em desgraçado desespero, por sua infame e inominável fúria bárbara que

---

<sup>4</sup> A pontuação é usada para reforçar o que de significativo se deseja expressar – baseia-se em Arthur Rimbaud.

<sup>5</sup> O termo “Autor” com maiúscula será empregado em referência a Gustave Flaubert.

<sup>6</sup> Referência à frase de Lamartine no início do conto *Rage et Impuissance*.

internamente lhe faz residência e que, progressivamente, vai lhe devorando a sua capacidade de amar – de realmente amar – amar a si por aquilo que é e assim amar ao outro por aquilo que o outro é.

Ele não fala! Mudo, ele grita – escreve – o silencioso ódio por si e por todos. Sem a capacidade de se amar e, portanto, sem conseguir amar o outro: ele não consegue falar. Não consegue dividir o que pensa. E, assim, mergulhado em si mesmo, interpreta a si por si. Sem com quem dividir – não entende adequadamente o que sente e pensa. Ele se cala – um dia irá escrever, mas só escreve como entende o acontecido – escreve em seu solitário mundo para si mesmo. Ele consegue falar –, mas ele decide não falar. O Deus celta, sem nenhum empecilho – em sua natural agressividade, egoisticamente não fala. O homem que se pensa um Deus celta se cala.

Escravo de si mesmo – sem ser quem ele é por não saber o que ou quem ele é – emudece e, assim, esconde-se do mundo. Esconde o que não é mais possível ser anulado – seu desespero profundo por medo aniquilador de si mesmo – de sua oceânica cruel falsa fantasia de impotência de ser quem ele possa ser. Ele – preso em seu medo – paralisa o mundo. E, é – sim – sua a responsabilidade: é sua a culpa.

Ele morre! Decide passivamente morrer. Um canto gelado é a imaginária música que pensa ouvir vindo do frio pétreo coração daquele pobre coitado – ele mesmo – aquele que escreve. Morto! Ele não se move. Pensa que ele, sendo a morte em pessoa, só morte dele pode brotar. Não se questiona. Porque não? Passivo! Tem a destruidora passividade de nada fazer. Por quê? Porque foge do padrão do menino? Onde está sua curiosidade? Não quer testar, nem mesmo sua fantasia. Paralisa! Mesmo que ele fosse a morte em pessoa e só morte dele pudesse surgir – alguma coisa dele brotaria: a morte. Sua vida seria morte – mas seria uma vida vivida na morte. Paralisado – banhado na inércia de si mesmo – nem para o bem nem para o mal – nem para vida nem para morte



– ele não vive. Não arrisca entrar no pior dos vazios – o vazio de si mesmo – a pior de todas as solidões – a solidão de si mesmo. Sem ter a si mesmo – não tem o outro. Em sua fantasia de inércia – dentro de seus fragmentados e destroçados pensamentos de inutilidade e vazio há um nada que é nada – porque lá – em seus pensamentos – em suas ideias – não é encontrado o seu eu.

Ele não tenta – talvez seja problema de uma época, de sua época – não tenta, não quer saber se o que pensa é verdade. Toma seu pensamento, sua crença como verdade – tem medo, um terrível medo que suas fantasias sejam verdade. Paralisa-se em sua própria ignorância. Ele, sem querer sair de sua preguiçosa e destruidora passividade, não se atira só no mundo como um nobre cavaleiro que só tem a si e seu cavalo.

Ele não consegue se atirar no lago – ele não consegue se atirar no seu reflexo no lago em direção a seu rosto refletido que narcisisticamente aprisiona em seus próprios pensamentos. Não se deixa corrigir vomitando o seu envenenado pensamento para que, conhecido – externamente conhecido, possa ser reparado. Sem aceitar – sem falar a si mesmo – negando-se – portanto, sem perceber sua culpa ou responsabilidade por si mesmo – não há como reparar o que pensa não existir. Não se repara o que é desconhecido. Morre – mudo em si mesmo.

Morto em si – só consegue enxergar a morte em sua vida. O narrador irá matar. Irá matar dois homens! Dois médicos! Dois pais! Será uma forma de se encontrar consigo mesmo?

### **Ohmlin – uma primeira morte**

No conto *Rage et Impuissance*, o Autor apresenta o último dia de vida de um médico, que depois de sua extenuante jornada de trabalho chega em casa na vila de *Mussen* extremamente cansado. Ele só quer descansar ao pé do fogo e, assim, roga para que Berthe – sua ajudante – o acenda. Seu cão – Fox – é o único que reconhece a perfeita realidade do que se passa no exato momento do encontro

deste três seres. Como não dormia há três dias, Ohmlin tinha apenas um desejo: dormir – descansar. Assim, como é médico, administra para si mesmo um medicamento. No dia seguinte, seu sono profundo é confundido com a morte por um, por dois – por vários colegas médicos. Um tem dúvida, mas ninguém lhe dá ouvidos. Não é permitido qualquer questionamento pelo Autor que segue com sua obsessiva, bela, detalhada, sóbria e sombria descrição dos eventos. Onde estão os afetos?

Era um daqueles dias tristes e molhados de inverno – havia uma fina chuva, e a gelada neve cobria as ruas da pequena vila. Naquele dia, tudo estava triste – a aldeia estava triste – seu pai morrera – o pai da aldeia morrera. Escorregando pela estrada lamacenta, o cortejo seguiu ao cemitério onde o deixaram. Apenas lhe restou um amigo que andara de cabeça baixa todo o trajeto com um choro profundo – num lamento cortante como o vento frio que os acompanhara. Deitando sobre a sepultura, seu amigo olhava as velas e as velhas roupas pretas que retornavam para dentro do vale enevoadado. Logo, o amigo que ali permanece, o seu cão Fox, também ficaria só.

Enterrado vivo, Ohmlin acorda preso em seu próprio túmulo – tem esperança de sair, mas sabe que não irá. Apenas, seu cão não o abandonara. São dois os presos, em uma noite fria e úmida que lhe parecia ir aos poucos fazer desaparecer todo o universo dentro de um esmagador nevoeiro. Ambos irão morrer.

A noite chega. O nevoeiro permanece no vale. A noite chega sem a cobertura cinzenta que cobria de nada o acontecido. O brilho de uma distante lua ilumina de branco o cemitério. A lua com sua luz desnuda a tristeza e o desespero. Fox arranha o chão procurando libertar a quem tanto deve – a quem tanto ama.

Arranha a pele do universo com sua amorosa energia de existir – quer salvar aquele que ama – que ele sabe vivo-morto em si mesmo. Arranha a pele de terra de Ohmlin para fazer com que a afetividade brote – para que esta possa finalmente aparecer. Fox – não é pequeno para si mesmo – ele é pequeno para mover o

universo que teima em seguir o caminho do frio distanciamento inerte do negro vazio do profundo nada desta noite gelada – neste esmaecido cemitério de uma pequena vila perdida.

A noite chega feroz. O homem arranha-se – tenta abrir sua prisão – levanta-se; mas, o que realmente consegue, é voltar à posição anterior e sentir a terra entrando pela fresta que agora lhe cobre os membros. A eternidade lhe chega – preso à impossibilidade deste momento – sem nenhuma piedade, sem perdão – de pura desesperada solidão. Consigo mesmo vendo sua respiração tornar-se cada vez mais difícil – até, então...

Todos morrem.

O Autor se cansa com os minuciosos detalhes com que descreve a cena para, de repente, cortar para o final. Fica-se sabendo que luzes estavam acesas na pequena vila naquela noite e quase dá para sentir o vento que, repentinamente, aparece do nada. Consegue-se participar da discussão dos médicos, do cortejo... E, então, com a velocidade de um carrasco, corta – decepa o texto – corta para o fim – como também o faz em *Madame Bovary* que em poucas linhas, por uma decepção qualquer, esta jovem bela mulher, tira sua vida. Ela – ele, o Autor – morre, mas não a sua tragédia que continua.

No conto *Rage et Impuissance*, tirando a vida de um pai – de seu pai – o Autor tira a sua própria vida. Ele prende seu pai dentro de seu próprio caixão – ele se mata. Mata-se, matando o pai. Mata como os caçadores que matam o único ser humano do conto – o cão – porque mais nada tinham para fazer. Tudo é puro tédio. Desperta e desesperada desesperança.

O próprio Autor parece se entediar com o seu discurso circular e circunstancial no qual descreve o que acontece com uma frieza cadavérica só comparável à fria e úmida noite em que tudo acontece naquela pequena vila de um lugar qualquer muito distante dentro de um país – o próprio Autor – um lugar qualquer perdido num nada afetivo. Entediado e perdido em sua fala que não sai por suas cordas vocais, o Autor cansa. Está profundamente

entediado por descrever com fria indiferença a vida ou a morte, ou um momento de vida – o seu momento de vida, um momento de vida de seu pai ou o momento de outro alguém que é um nada. Tudo é frio, gelado, morto – como sente em seu peito – enterrado em seu caixão afetivo – puro osso debaixo de uma pele que há muito morrera. Morre só.

Seus olhos permanecem duramente insensíveis – sem nada conseguir ver apesar da luz da lua. Cansado, morre sem nada ter resolvido. Frio como a morte naquela noite – gelado, como a noite daquela morte – sem nada ter entendido, o Autor segue seu caminho no gelo, na chuva, na morte. Enterrado!

Apenas o cão – o Autor – se mostra humano. O cão não é a ausência gélida do não participar do frio distante cortejo do Autor. Numa noite-texto fria e úmida, que gela os ossos, um cão chora lágrimas grandes de homem e grita seu lamento desesperado durante todo o caminho. Ninguém mais o acompanha.

Se o cão é o Autor, este o mata também. Por divertimento dos caçadores – ele próprio – como a frieza de um contador ao fazer suas monótonas e infundáveis contas. Um mais um: nada. Se o cão é o Autor, este que não deu nenhuma chance a si mesmo, preso em sua mudez, e nem ao pai providenciou uma chave – a palavra – para que pudesse abrir o caixão, o tirando de sua escondida e desoladora prisão – ele, o Autor, não deixa pedra sobre pedra no que possa vir a ser algo afetivo. O único choro desesperado da perda do amor do pai tem que ser morto porque – o Autor – nada mais há para se fazer com este amor. O pai morrera e seu afeto não tem como ser comunicado. Morre enterrado em seu peito de ossos.

O cão é morto e a cuidadora Berthe se mata.

O Autor permanece ignorando seus afetos. Não assume seu ódio nem seu amor. Não consegue ser grato, devolvendo ao outro – o pai – o que este lhe dá – carinho, cuidado, atenção e amor: a vida. Ohmlin, ou seja, Achilles-Cléophas (seu pai) lera para o filho cadete da Casa Flaubert.

Chora lágrimas de homem e grita por toda a sua vida o lamento desesperado de nunca ter-se permitido amar. Amar a seu pai, amar a si mesmo. Amar seu pai pela vida que este lhe deu. Amar o outro por aquilo que o outro é. Amar a si mesmo por aquilo que ele é. Amar-se, amando seus escritos – seus filhos – que produz enquanto pai: enquanto escritor.

Permanece desesperadamente só por não saber como se fazer companhia. Convive com a mais terrível solidão – a solidão de si mesmo. Mantém sua gélida, fria e distante indiferença com seus próprios sentimentos – continua andando com suas frias, úmidas e pretas vestes em direção de um vilarejo qualquer no nada de um lugar muito, muito distante escondido por detrás de sua pele óssea. Andando – ele se perde dentro de seu último nevoeiro.

Só em si mesmo. Resta-lhe o frio insuportável da solidão de si mesmo.

### **Mathurin – uma segunda morte**

Um cortejo fúnebre é o tema do segundo conto. Um homem – um outro médico – um outro pai – sabendo-se enfermo – gravemente enfermo, sem a mínima possibilidade de cura – decide que – hoje – irá morrer. Gustave Flaubert com sua delicada e detalhista escrita – a partir do mundo externo ao personagem médico – descreve o seu nobre caráter, sua aristocrática personalidade que toma o seu destino em suas mãos e decide, por si mesmo, somente por si mesmo, o caminho a trilhar. Mathurin escolhe – decide – hoje – morrer. Um dionisíaco festival de despedaçamento e ressurreição – uma festa de despedida, acompanhado por seus dois assistentes-filhos amados – um festim de vida na morte.

Mathurin está com setenta anos. Ele se sente velho – deseja morrer. Tem cabelos brancos, belos e brilhantes olhos azuis. É um forte homem que sabe viver – ele vive bem. Mas, agora, ele quer morrer. Decide morrer por que, doente, mais cedo

ou mais tarde, irá morrer. Irá deixar este mundo e não quer se deixar passivamente ser destroçado pela morte. Ativo – ativamente irá morrer por si como viveu.

Ativamente morrer. Ele quer ter a honra de ir de encontro com o seu fim por sua livre vontade. Por sua própria necessidade de viver até o fim como o homem heroico que, em seus atos livres, é a expressão necessária de si mesmo. Ele não quer esperar o destino. Comanda o fixado horizonte de sua vida e decide morrer.

Expressão de si mesmo, ele sempre foi quem ele queria ser e será também no instante que jamais poderá corrigir – ou se redimir. Com seus dois amados discípulos ou filhos vai em direção ao momento do encontro de sua vida que jamais poderá repetir. Sabe que todos os instantes presentes só estão presentes no presente e nunca podem ser repetidos, corrigidos, remediados. Mas este é único em si mesmo: é o momento do final de uma vida, é o final de sua vida. Os três homens partem para um festim. Morrer! Decide comer e beber do melhor, como sempre o fizera, e morrer.

Morre mathurineamente. Desmente o Autor.

Em sua morte, Mathurin supera todos os homens em heroísmo. Ele suplanta os mártires teimosos; ele vence os estúpidos republicanos e derrota os reis destronados. Ele a todos supera porque sua morte não acontece nem patriotismo, nem por orgulho, nem por religião ou qualquer outro nobre motivo. Ele morre por sua boa e deliciosa vida na qual os seus belos e infinitos prazeres sempre soube bem degustar. Ele viveu e existiu sendo. Até o último suspiro de vida ele vive e existe sendo.

É o piedoso santo rei francês morto em frente a Cartago ainda não conquistada.<sup>7</sup> Não sai deste mundo dizendo que sua virtude não é nada senão que um nome vazio, um nada, como Canton. Ele vivera uma vida virtuosa: sua existência fora a perfeita realidade da única virtude que lhe fora possível construir. Muito

---

<sup>7</sup> Referência a Luís IX – presente no texto do conto.

menos como o filho desesperado nas terras distantes do início do fim do mundo médio, gritando com seu último respirar a pergunta de porque seu pai ali o abandonar. Ele não morre no exílio, ele morre em companhia de si mesmo, de seus dois filhos discípulos, vivendo a existência como sempre conhecera. É Luís XII, o pai de um povo.

Mathurin é Epaminondas, o incorruptível, o mais correto e nobre dos homens helênicos – aquele que fez de sua cidade – Tebas – a cidade mais importante de seu país. O general-médico que vive e luta ao lado de seus dois discípulos amantes. Homem que soube perder o primeiro e morrer como todo homem grego deseja belamente morrer ao lado de seu segundo discípulo-amante.

Mathurin é Aníbal, o correto, o inteligente conquistador do destino, o bondoso general-médico cartaginês que faz uma cidade inteira tremer ao ter seu nome pronunciado a suas portas – o mais respeitado dos homens.

Mathurin é São Luiz, o bravo soldado gaulês. Vive e morre como pensava ser o melhor modo de ser e de viver – de existir em ato – justo, o juiz de um povo e de um país. Mathurin morre como um santo francês, morre durante uma Cruzada, durante a sua Cruzada – Santo francês que vive segundo seu mote e se faz rei.

Mathurin é Luís XVI, deixa morrer, não foge ou se esconde da responsabilidade com a sua vida. Não se escondendo em qualquer fortaleza, decide como morrer. Lança-se ao mundo, vai ao final de uma vida sem medo, vive como rei e morre com a aristocrática nobre calma dos reis que entendem que suas vidas não podem ser senão do modo se que expressam em ato no momento presente. Nobre delfim da França, ativamente se lança ao mundo, sabe morrer a mais bela morte que um rei pode esperar. Expressa a viva natureza divina de majestade imanente restante si mesmo na mais profunda parte de sua alma de ser humano. Mathurin – como o Luiz – sabe morrer. E, vai morrer. Vai ao encontro – a eternidade de todo encontro – vai ao nobre encontro com a morte.

Mathurin não grita. Não escreve. Mathurin simplesmente morre.

Ao morrer, ele diz bela, incisiva e diretamente ao mundo: “adeus – divirtam-se”.<sup>8</sup> Provavelmente desejando aos outros a vida que se permitira viver. Morre sem sofrer – sua filosofia o impede. Viver é o que move sua mente e não a morte que agora que irá conhecer. Ele decide morrer e o fará como um nobre cavaleiro que nada tendo a perder, vai ao encontro de seu autoconstruído destino sem qualquer medo ou esperança.

Mathurin fora dito doutor. Este é o último capítulo de uma vida – mathurin-e-a-mente vivida – que por sua obra se faz imortal. Ele é um sábio – faz alguns erros em francês, mas sabe o hebraico. Conhece bem a vida – principalmente o coração dos homens. Não há como escapar ao teste de seu límpido olhar penetrante – um olhar que invade os mais profundos cantos da alma de quem ele observa. Ele conhece todos os homens que encontra a sua frente por aquilo que eles são – homens que mesmo tentando se disfarçar ou se esconder com suas vestes, com suas histórias, com seus medos, com suas esperanças – por Mathurin – são desnudados em sua pura alma com o seu límpido olhar azulado.

Ele vive bem, não é casado, não tem um cão que poça lhe morder. Não é padre, muito menos um poeta. Ele é médico – ele é o artista. Tem a felicidade de ser um bastardo. Sabendo que vai morrer, quer a companhia de seus dois discípulos. Vive uma época de ouro – um grão amadurecido – um jasmim branco e perfumado – um jardim com ninfas como folhas e flores a dançar nos campos no outono.

Ouve-se um som amoroso pelo fino vale, o sol nascendo no horizonte, o frescor do orvalho. Sente-se um azul! o frescor azul do primeiro orvalho nas folhas banhado pelo sol ao amanhecer. É a

---

<sup>8</sup> FLAUBERT, Gustave. *Les Funérailles du Docteur Mathurin*, op. cit., p. 7.



eternidade reencontrada no encontro do orvalho com o sol<sup>9</sup>, ao amanhecer do final de uma vida muito bem vivida.

Mathurin dorme por dias. Como são os seus sonhos? Como sua vida, seus sonhos são calmos e puros. Pela janela aberta: os raios do sol. Íris – papoulas ao vento mancham o verde da relva e dos arbustos. As árvores estão cobertas por musgos. Tudo existe em sua calma e há uma alegre tranquilidade. Um galo canta. Tudo em completo esquecimento – em completo esquecimento em seu próprio mundo. Egoísmo? Pode-se acusá-lo de egoísmo? Nada pode impedir a descoberta do plano que o universo ordena para sua existência que vive com toda a sua força vital para permanecer agindo em sua maneira conhecida de ser em ato em todos instantes de sua vida.

Mathurin é quem ele quer ser e morre como quer morrer. Ativo, nobre, atira-se à vida sem medo e sem esperança por ter sua própria companhia e a companhia de seus dois filhos – seus amados discípulos.

Os gritos dos teimosos heróis agitam o mundo, derrubam tronos, mas, não são ouvidos. A vida segue como deve ser, como deve seguir. O sangue das guerras civis, os sons das batalhas, o grito da queda dos impérios – o pavor dos assassinados: tudo cai aos seus pés. E, ao lado disto tudo, a vida segue da única maneira que lhe é possível: o sol continua lá para amadurecer as uvas e a mais nobre tranquilidade reina em Mathurin – ele decide, por estar doente, morrer.

Mathurin é um homem que faz, ele é o que lembra e ele é o que quer esquecer. Morre não por convicção, não morre por orgulho. Morre! Simplesmente morre. É o mais heroico de todos os homens. Mathurin morre heroicamente deixando-se decidir morrer.

Mais um cálice de vinho.

---

<sup>9</sup> Referência ao poema de Arthur Rimbaud – A eternidade.

Três homens em um festival dionisíaco, entoando os claros hinos ao deus da destruição e da ressurreição persuadindo o universo de sua verdade decidida modulada pelo afeto profundo que os une. Mathurin, o ordeiro general-rei-médico-pai-amante, não tem amante. Ele não se casa. Ele tem dois discípulos, ele tem dois filhos que o amam e o acompanham. Três se jogam livres no caminho do mundo.

São três os homens no caminho. Eles andam, constroem o destino com suas ativas e nobres mãos. Seguem os cânticos de um festival fúnebre, prosseguem com cortejo de Mathurin. Seus amantes discípulos, os sacerdotes desta despida despedida, nesta vivida e transcendente caminhada existencial, cumprem as palavras do mestre e, assim, obedecendo ao morto, o enterram com o belo ritual profano do deus dionisíaco do despedaçamento, da união e da ressurreição. Caminham. Param. Voltam a caminhar. Até que só restem duas garrafas – ruínas – lembranças de antigas alegrias: o vazio – o vazio que é o todo de toda uma existência, o todo de uma vida bem vivida.

Ele não espera a morte, ele vive a existência em toda sua potencialidade e em toda sua perfeita realidade. Vivo, atira-se à existência até viver o último instante no qual o sol lhe venha banhar seu rosto. O sol, mesmo que seja sob a forma de uma lua. Isto não importa. Apenas importa que ele se faça presente, que ele faça companhia a si mesmo e esteja lá consigo mesmo por toda uma vida, com seus dois filhos homens, seus dois discípulos que o acompanham até o fim.

É o outono de uma vida. Hoje! Mathurin irá morrer.

Algo de belo e monstruoso vai acontecer, alguém irá morrer. Sempre há alguém a morrer. É domingo e seus discípulos sacerdotes – sábios das duas mais nobres ciências que levam a alma se encontrarem consigo mesma, filosofia e gastronomia – incensam o caminho com o sagrado vinho, da alma que irá encontrar a essência universal.

Mathurin diz adeus. Ele vê o sol descer para sempre, fugindo para trás das montanhas. Amanhã não verá o sol nascer – dissolvendo o orvalho matinal e aquecendo os vales. Mathurin sabe que vivera bem, desfrutara de todos os prazeres que pudera ter: bebeu os melhores vinhos e comeu das melhores comidas. Heroicamente soube viver.

Seus dedos tocam a porta do outro lado, vê a eternidade por baixo das pedras. Conhece a eternidade presente em todo encontro no presente do instante presente. A morte chega e vai leva-lo dormindo. Suprema beleza. A felicidade maior não é dormir. É dormir, sem acordar, logo, dormir o sempre.

A vida é um rio e seu rio dele cruzou por belos e verdejantes prados repletos de flores, passou pelas dançantes folhas outonais, encontrou o cheiro dos ciprestes que murmuraram aos seus ouvidos... Grato – só lhe vem à alma gratidão – e, então, solene quase num murmúrio se despede dizendo: adeus – divirtam-se.

A existência leva em triunfo o general-rei-médico-pai-amante até a beira do rio onde há uma bela verdejante relva a movimentar o vento – suave. Enterrado – cansados os arcanjos dormem – acordam – dormem e acordam com o perfume do feno. E, mais uma vez os sacerdotes o incensam – agora na tumba de herói morto com o sangue do vinho que bebiam...

### **Uma reação ensaiada**

Os contos do jovem Flaubert demonstram a gélida e fria indiferença do autor com seus próprios afetos – sentimentos. O que transforma o seu texto, desde o início, no reflexo do próprio autor e de seu mundo interno: vivo-morto – um morto-vivo. Rico em detalhes fragmentados cliva os seus afetos, que acabam mortos e desconhecidos. No entanto, como um espectro, é percebido por detrás das cuidadas palavras com que descreve os acontecimentos.

Seu belo e expressivo texto ao relatar o fenômeno, transborda uma afetação reprimida neste homem reservado e calado, uma feroz violência e agressividade que dirige ao personagem médico – o médico-pai. Por identificação, conhece o que sente por si mesmo por detrás de sua fortaleza silenciosa. Ao contrário, de seu personagem Mathurin que, como Luís XVI, não se esconde em fortalezas psíquicas, o Autor, ao não falar, busca proteção escondendo-se de seus próprios revolucionários afetos, evita-os, afetos estes que são os únicos que poderiam lhe libertar da escravidão de seu regime antigo monárquico. Medroso, preguiçoso, passivo, ansioso, o Autor prefere o silêncio da escrita.

Na profunda solidão de si mesmo, resta-lhe ser o que ele é: um morto vazio que vomita palavras escritas sobre ele próprio na forma de uma pele de papel<sup>10</sup> – palavras – belas e escolhidas palavras, mas que mesmo mostrando, continuam a esconder seu mundo interior, até mesmo de si mesmo. Integra-se, mas não se integra o suficiente para falar: não se entrega a si mesmo afetivamente. Resta-lhe escrever a si mesmo em uma folha de papel o que não consegue viver em ato na sua real pele viva. Vive e morre – escreve – a mais pura e terrível solidão: sua solidão de si mesmo.

### **Um Poeta morre – nasce o Artista**

Um Poeta precisou morrer para que o Artista pudesse nascer. A poesia que dominou o ensaio até o momento precisa dionisiacamente morrer, ser despedaçada, para que haja a possibilidade de se refletir psicológica e filosoficamente sobre o que as precisas e preciosas palavras dos contos do jovem Flaubert nos revelam.

---

<sup>10</sup> Pele de papel – o ensaísta emprega o modo do povo brasileiro yanomani conceituar papel – conceituar uma folha de papel – uma folha de pele de papel.

A medicina não é só uma ciência. A medicina não é apenas uma sabedoria científica: é uma arte. A poesia não precisa necessariamente morrer para que a medicina de uma ciência se torne uma técnica, uma arte. Pode ainda persistir a poesia no agir de um médico em cada momento enquanto agente que cuida uma vida. Ao artista-médico ou o médico-artista é dada a possibilidade de expressar no ato médico sua singularidade na arte de curar. Os dois contos de Flaubert retratam dois dias de dois médicos-pais-amarantes junto aos seus dois filhos – Ohmlin: Fox e Berthe, em *Rage et Inpuissance*; e Mathurin com seus dois discípulos nas *Funérailles*. O artista-escritor Gustave Flaubert escreve sobre si e seu pai encarnados em dois artistas-generais-reis-médicos-pais-amarantes.

Para que possa integrar letras em sílabas, sílabas em frases e frases em uma fala ou na escrita de um texto, o ente deve ter conseguido integrar-se, passando de um momento em que divide o mundo em duas partes irreconciliáveis à percepção que há um e somente um mundo possível que é este a sua frente. Exata e precisamente este que existe em ato, com todas as suas expressões fenomenológicas, as quais resumidamente, podem ser ditas, como Melanie Klein, um único e mesmo mundo com característica boas e más produtos de uma identificação projetiva daquele que no mundo o observa e ao mundo imputa uma qualidade (boa ou má) que a ele (observador no mundo do mundo) pertence.<sup>11</sup>

No início de sua vida, Flaubert não fala ou pouco fala. Faz teatro e escreve, o que indica, pode-se pressupor, ter conhecido certa integração de seus afetos e de suas ideias em seu mundo interior, ao menos parcial, senão completamente. Isto é necessário para que haja a representação simbólica do representado em seu pensamento.<sup>12</sup> É necessário para que o ente construa a ideia

---

<sup>11</sup> KLEIN, M. *Amor Culpa e Reparação*. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

<sup>12</sup> BION, W. *Os Elementos da Psicanálise*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

imaginada do objeto externo, do mundo externo, a si mesmo que lhe afeta o corpo.<sup>13</sup>

A questão é porque ele não fala. Porque ele não consegue ser generoso com o mundo dando-lhe conhecer o que dele o Autor pensa e escreve? Algo o impede. E, o que lhe impede é completamente seu.

É dito o idiota de uma família. Porém, vê-se que ele e, mesmo sua família, pensam ser realmente verdade sua idiotice, pois nada fazem para instigar no Escritor qualquer mudança em seu estado letárgico. Por horas, fica com o dedo na boca – o que por si só impede que, pensada alguma ideia, esta possa ser articulada e generosamente dividida na forma de discurso. Mesmo que a história sobre o episódio na cozinha contado por sua sobrinha não seja real<sup>14</sup>, esta história expressa o inconsciente dela e provavelmente de sua família – o Autor é um inocente idiota que ao ser convidado a encontrar a si mesmo lá, não percebe que está aqui e vai procurar-se no lá indicado pelo outro. Ele mesmo – em sua escrita – se expressa ou se encontra no outro – tem medo do discurso direto no qual assumiria que é de si – o si que aqui está que escreve e desvela. Porém, ele vai se procurar na cozinha.<sup>15</sup> Ele é visto e apreendido como realmente doente. Ele está doente.

É o culpado de sua idiotice e como ninguém, nem ele nem alguém de sua família consegue transformar sua culpa em responsabilidade por si mesmo, por seus afetos, por suas ideias e por seus atos, permanece paralisado freudianamente neste estado dissociativo-conversivo obsessivamente construído o qual se o protege, também o aprisiona em suas ideias e em seus afetos que só consegue atuar em movimentos musculares em direção à teatralização e à escrita, jamais a movimentos musculares que o levem ao discurso – à fala.

---

<sup>13</sup> SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

<sup>14</sup> SARTRE, J. *O Idiota da Família*, op. cit., p. 17.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 15.

Ele está realmente doente – e isto é uma verdade médica – independente de seu possível diagnóstico. Menino-idiota que não fala – teatraliza na ação muda o seu mundo interno e o descreve em seus contos. Escreve sua angústia de estar enterrado em si mesmo por detrás de sua pele óssea que não transmite aos outros seus sentimentos. Inconscientemente conta sua inveja e agressividade dirigida ao pai e ao irmão, mas como um sol que ao aparecer no horizonte destrói qualquer vestígio da tenebrosa escuridão da noite clarifica o seu amor profundo por este irmão e por este pai. Porém, ele não sabe – sabe, ambigualmente – nada disto. Permanece, por toda uma vida, cindido em um mundo bom (provavelmente, ele mesmo) e um mundo mau (o outro). Um pobre menino idiota.

A tristeza a de um escritor que não consegue se deprimir consigo mesmo e, portanto, não se integrando em um todo, em um único e mesmo ser-ente, não se conhece por aquilo que ele verdadeiramente é em sua perfeita realidade natural de ser humano.

Entretanto, o próprio Autor, não desiste de falar, mesmo que num ato mudo, o amor que deseja expressar. Como não fala, teatraliza. Em 1844, seu amor inconscientemente se expressa em fenômeno. Tem sua epiléptica-histérica-ansiosa-conversiva-dissociativa crise. Numa ponte que tem como nome o pai – Pont-l'Évêque – a ponte do bispo-pai – o Autor cai aos pés do irmão mais velho. Na ponte do médico, o menino-doente cai aos pés de outro médico – o delfim sabe inconscientemente o que ele precisa – ele, o menino-idiota-doente necessita do cuidado de seus dois médicos: seu irmão mais velho Achilles e seu pai Achilles-Cleóphas-Mignot.

Como Mathurin com seu límpido olhar azul desnuda qualquer pessoa rompendo todas as fortalezas construídas para se proteger e esconder. Como este episódio, o Autor se desnuda. Ele assume que nunca irá falar de seu amor senão falando na forma de

ato mudo. Ele nunca falará do amor que tem pelo pai e o irmão. Escreverá o seu desejo de ser Pátroclos.

### **Últimas considerações**

O Autor realiza um trabalho perseverante e determinado – delicado, deliciosa e detalhadamente obstinado. Um trabalho firme, inflexível – frio – férreo – do Autor. Perfeito. Obsessivamente detalhista. As palavras são as certas para o local e o tempo precisos da narrativa. Parecendo econômico, suas ideias se dispersam, contudo, como as folhas caídas das árvores durante uma das costumeiras tempestades do final das tarde outonais. Ele se dispersa, parece que irá perde o rumo – sem nunca perdê-lo. Nunca – o Autor falta, sempre está presente a cada honesta sílaba das justas palavras de frases precisas que tornam o texto a mais bela perfeita adequação à digna descrição da virtuosa vida dos honrados e puros Ohmlin e Mathurin.

Um homem irá morrer, um médico irá morrer, o pai de dois discípulos irá morrer; mas é o filho-autor, que narra à história do pai-médico-homem, quem realmente irá morrer. O autor-escritor-narrador se esquece de que também ele morre. Tem-se que somos o que fazemos; mas, também somos o que esquecemos e o que deixamos de fazer. O Autor é o que tenta esquecer, o que tenta não fazer. É – assim – mesmo não percebendo – o que ele faz.

Não falando, ele grita – mas, infelizmente ninguém lhe ouve. Escreve, ele não fala – não consegue deixar fluir – aos seus lábios, as suas mãos, aos seus dedos, aos seus músculos – o amor que existe dentro dele mesmo. Seus lábios não contam este amor – seus dedos não tocam aquele que ama. Um pobre menino rico – preso por si mesmo em sua própria impossibilidade ou impotência – por sua raiva – por sua ira – presa ou enterrada num dionisíaco funeral por detrás de sua pele óssea. Desconhece o encontro de seu amor com o afeto do outro.



Inscreve na pele do papel o que sente em sua profunda alma. Escreve o que não consegue deixar fluir até seus dedos ou seus lábios para que estes tocassem aquele que ama. Escreve, retrata, cuidadosamente descreve. O autor se esquece na descrição, esquece o singular e o particular, esquece a sua própria ruína. Cansado, desperdiça seu afeto que desaparece, aparecendo mudo nas palavras de perfeitas sentenças que seguem e prosseguem descrevendo uma vida – uma caminhada – a vida na caminhada do cortejo de morte de alguém que deseja ativamente morrer. Seu relato excessivamente detalhista, apesar da análise psicológica do personagem é sem vida e, a caminhada-cortejo se torna, assim, opaca, fria e distante. Desperdiça o tempo (no conto e em sua vida) não aproveita a chance, permanece passivo, preguiçoso em seu destino que pensa ter escolhido, mas que no fundo o arrasta movido por seus desconhecidos afetos.

Pode-se pensar na possibilidade oposta? A intenção do autor é contrária do dito? Sofre e escrevendo, ele pede permissão ao pai e ao irmão mais velho a permissão para viver como deseja viver, a permissão para permanecer sendo o idiota da família que escreve, aquele que escreve e não fala. Ser livre é a consequência do existir: Gustave não quer ser médico nem advogado. Quer ser ele mesmo – mas quem ele é? Tudo leva a pensar que se desconhece por uma impessoalidade de ser em seu ser. Ao escrever, permanece passivo, escondido. Ou o jovem Flaubert teria apostado muito na perspicácia do pai e do irmão para que eles sem que o autor nada tivesse dito pudessem saber o que ele pensa nas profundezas de sua alma esquiva e clivada.

O ainda poeta escreve sobre a formação de seu mundo interior:

E, bem! Eis-me quase retirado dos bancos, eis-me ao ponto de escolher um estado. Porque é necessário ser um homem útil e tomar sua parte no bolo dos reis fazendo bem à humanidade e se empanturrar de dinheiro o máximo possível. É uma triste posição esta em que todas as estradas abertas diante de você, todas tão

pulverulentas, tão estéreis, tão inundadas, e nós ficamos aí duvidosos, embaraçados sobre a nossa escolha.<sup>16</sup>

Linda descrição que o retrata férreo em nada fazer. O autor – por se representar distante de si mesmo – não se revolta com as palavras-frases que saindo de si o explicam. Por quê? Não toma seu destino, seu caminho em suas mãos, como o faz o general-rei-médico-pai-amante Mathurin.

O Poeta – é o Garçon – “o animador do hotel das Farsas” – ensaio de um futuro que é o polo do refletido, uma unidade transcendental de sentimentos, de atos e de estados.<sup>17</sup> O paralisado em si mesmo, mudo, vira poeta-artista “na ligação sintética entre a reflexão e irrefletido, entre a atividade e a passividade, entre o suportado e o projeto como superação do suportado [...]”.<sup>18</sup> Porém, dramaticamente, nunca deixa de ser o idiota de sua família de origem – sempre permanece o artista-poeta-idiota: o paralisado enquanto em si mesmo e em relação ao outro. Vive sem nunca ter a necessidade de trabalhar para manter a vida de falso aristocrata em sua existência na beira do rio Sena em Croisset.

O poeta é pequeno para si mesmo – e, isto é uma *produção poética*: uma reflexão sobre si mesmo.<sup>19</sup> Mas o que é se sentir pequeno? Pequeno em relação ao quê? Ao que dele mesmo, a que parte dele mesmo, o poeta-idiota tem a sensação que o seu todo é pequeno para lhe conter? Sonhava – deitado em seu sofá. Doente – ou não – fica inerte, prostrado a cada novo ataque. Pequeno para conter a si mesmo, sem os ataques?

Olha-se como se olhasse um espelho. Tem a visão fria de uma imagem refletida no gelado cristal que o contém pelo tempo que permanecer a sua frente. Ainda não é o artista-escritor.

---

<sup>16</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A Ética de Sartre*. São Paulo: ed. Loyola. 2016, p. 133, nota nº 5.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 134.

Quando desvia seu olhar do si mesmo refletido que pensa conhecer, enxerga dois homens – seu pai e seu irmão mais velho. Eles são o homem que vai ao mundo para encontrar-se no outro e, no outro recuperar-se, recompor-se, no outro reparar-se dos fantasmas da infância – da infame infantil existência dos seus primeiros anos de vida.

Paralisado em sua fixada parva inércia – o idiota-poeta justifica-se belamente escrevendo em *Memória de um louco*: “eu fiquei bem dias, anos, assentado para não pensar em nada, ou em todo, abismado no infinito que eu queria abraçar e que me devorava”.<sup>20</sup> A quem deseja abraçar – o infinito de seus sentimentos o impede de fazê-lo? Quem ele ama – mas em sua obtusa escurecida e escondida compreensão, se transforma em seu oposto? Ao irmão? A quem? Ao pai? A si mesmo?

Diz o poeta:

“Oh! o infinito! o infinito! abismo imenso, espiral que sobe abismos das mais altas regiões do desconhecido, velha ideia para a qual nós viramos todos, tomados pela vertigem, abismo que cada um tem no coração, abismo incomensurável, abismo sem fundo”.<sup>21</sup>

Sua solidão é tão grande que o suga neste despovoado abismo para o desconhecido. Porém ele não se lança no mundo. Não se atira no lago onde vê refletido seu próprio aniquilante desespero pelo calor da mão, do abraço de seu pai. Vê o seu reflexo invertido, é ao seu pai que procura. Mas nosso poeta-artista-idiota não tem nem a beleza nem a coragem do helênico que ativamente se joga ao mundo liquido em direção ao seu objeto amoroso mesmo que com isto venha a morrer, ou se transformar em algo ainda mais belo que o ser belo que já é. Por sua época, por sua

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 136.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

educação, por sua cultura, ele fica parado. Ele nada fala, ele não toca; ele apenas escreve.

Guarda em si seus mais profundos sentimentos por suas mais febris fantasias, guarda em si seus penosos segredos. É um menino de natureza tranquila, na aparência, e de uma ingenuidade, cujos vestígios, ele conserva por toda a vida.<sup>22</sup>

Um lago com sua superfície azulada imóvel e inerte, mas que esconde em suas profundas águas o movimento de um rio que corre sem parar. Seus movimentos são seus, nunca serão conhecidos pelos outros, senão quando escreve o movimento humano escondido pelas convenções de uma civilização que não aguentando mais suas antigas fantasias, vai aos poucos se desnudando. O poeta-artista é um menino tranquilo que aponta o rei nu em seu imperial cortejo. O escritor que enquanto poeta ousara ouvir seu coração, mesmo ingênuo, pretende agora decifrar a alma humana nos seus cantos mais profundos e escondidos. Sabe, em si mesmo, como encontrar estes buracos vazios repletos de fantasmas.

Achilles-Cléophas-Mignot lê para o filho-poeta. Este preso em si não fala, se recusa a aprender e canaliza enquanto jovem a força deste angustiado rio interior ao seu pai que sendo distante, lhe parece preferir ao irmão mais velho por ser um ser ativo – um ser masculinamente ativo. Achilles-Cléophas-Mignot tem a tarefa de levar a família ao seu lugar que o destino lhe reserva – espera-se que a família assuma o mais alto posto na hierárquica sociedade normanda. São uma Casa.<sup>23</sup> Achilles-Cléophas tem o orgulho aristocrático do pertencimento – cirurgião-chefe – um cientista, chefe insubstituível, conquistar a Normandia é sua obrigação de príncipe desta família, para num futuro não muito distante passar o título ao seu amado filho mais velho que tanto ama e admira.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> SARTRE, J. *O Idiota da Família*, op. cit., p. 15.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

Achilles se considera escolhido – como o helênico – para sua conquista – sem um amigo verdadeiro – transforma seu filho mais velho não apenas em seu Pátroclos, mas também no próprio herdeiro de suas conquistas.

O poeta-idiota conhece este movimento – aparentemente, parece não lhe tocar em sua doença cuidada com certo carinho, mas também com certa indiferença pela mãe que por sua natureza distante não se envolvia mais do que pensa ser necessário. Um menino só, um poeta que se traveste de Dom Quixote, e assim, enfrenta seus moinhos monstros guardados escondidos em seu mais profundo interior. Será que ele sabe de seu rio? Será que conhece este seu rio? Diverte-se no teatro de sua angustia.

O poeta-idiota não fala – se recusa a aprender. Para quê? Ele tem ao pai que lê para ele.<sup>25</sup> Uma criança que chora muito, ávido internamente para aprender, mas algo em si mesmo o torna impotente. Isto o desola.<sup>26</sup> Tem ao pai – mesmo um obsessivo e correto pai está a lhe fazer cuidado; lê para o filho, ou seja, em sua aristocrática firme determinação masculina, adoça o convívio saindo de seu lugar patriarcal para acompanhar os sonhos de seu filho criança adormecido em si mesmo.

“Eu devo, mas não posso”<sup>27</sup> ele, assim, pensa enquanto criança. Teimoso, quer e ao mesmo tempo não quer aprender. Há a adversidade do mundo, mas há a fantasia de sua própria incapacidade de saltar livre para o mundo. “O Outro está presente, sem dúvida: é a testemunha, é o meio opressor, é a exigência.”<sup>28</sup> Esse Outro reside nele mesmo: há uma surpresa, um mal estar na família quando o poeta não consegue cumprir as obrigações humanas.<sup>29</sup> Aos poucos, ele tem sua pretensa humildade

---

<sup>25</sup> SARTRE, J. *O Idiota da Família*, op. cit., p. 12.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 12.

desmascarada, assume que não sente necessidade de aprender, o que era pensado como algo natural agora é visto com má vontade.

Diz só ter a si mesmo. Talvez para dividir as suas dúvidas, como não fala, está realmente só consigo mesmo. Sua solidão é a de si. Conhece-se na vida do outro, vivendo enquanto outro sua própria vida.<sup>30</sup> Tem a companhia da mãe, mas com sua solicitude glacial.<sup>31</sup> Só, o idiota que vira poeta aprende o código das mensagens verbais, mesmo que não participe do jogo linguístico. Observa entre uma crise e outra de seu contínuo torpor. O seu pensamento se espessa, esmaga o espírito que o suporta. É uma pedra que não podemos nem levantar nem aliviar. Os seus sentidos viram pedra – viram matéria – seu pensamento vira pedra – pedra que esmaga seu espírito.<sup>32</sup>

Inerte, impassível, ele permanece por horas com o dedo na boca, certo ar quase bestial.<sup>33</sup> O poeta-inerte-idiota é uma criança tranquila que reage mal quando falam com ela – não deseja a troca com o outro – tem medo do que iria mostrar se falasse com o outro. Do que se esconde ou o que esconde tão bem guardado, que não divide? O que é este seu tesouro? Sente menos necessidade de se expressar que outras crianças – seus afetos não estão destinados aos outros – ficam presos em suas próprias origens. Não há expressão verbal.

A poesia é para o idiota uma aventura silenciosa da alma.<sup>34</sup> Uma venturosa ação que se inspirada só o conduz ao fracasso – precisa deixar a poesia, o faz er,para, com o pensamento, tornar-se o artista que se prometera ser. Sem abandonar as escolhas da ação, do infantil teatro expressado, sem abandonar as escolhas imaginárias do menino-poeta, o Artista, finalmente abre um ciclo

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 15-16.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 24.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 34.

de imagens eternas, exteriorizando a sua interioridade até então *para-si* – ele objetiva a si mesmo, instituindo e sacralizando o seu imaginário que se expressa na escrita. Escreve sobre si mesmo para si mesmo.

O Poeta-Artista se liberta por conseguir ser o seu pensamento construído nestes anos nos quais se retirara para dentro de si mesmo. Ele, o homem só, constrói o seu pensamento, constrói a sua ideia de solidão.<sup>35</sup> O tempo passou e, apesar de continuar em seu passivo movimento, em algum momento, expressar-se com signos, escreve. Ainda, precisa o esconderijo da pele do papel onde deposita letras, sílaba, frases: todas são sua dom quixotesca fantasia, se expressa no seu esconder-se.

Nos dois contos, atacando-se enquanto menino-homem-idiota ataca a Achilles, o outro homem. Um médico, o seu pai, o pai que lhe lera estórias em livros. Ele, passivo, o escuta preguiçoso de aprender por si os caminhos do entendimento. É a troca amorosa que se permite dividir com seu pai.

Nos dois contos, um médico morre. Um pai morre. E, com eles, morre o filho. Morre o amor de um filho que não soube como transmiti-lo ao pai – afogando-se em seus afetos, morre inanimado – desidratado e faminto do carinho que ele mesmo se nega. Quanto medo do amor que resta em si: o desespero do aniquilamento de seu ser por si mesmo.

O seu pai – um homem que, como o helênico Achilles – tinha a missão de levar a Grécia-família ao lugar que sempre de direito fora dela. Um homem-médico-pai que, mesmo sem a origem dos deuses daquele, mostrara-se o mais nobre e aristocrático construtor do destino ao qual se propusera – para si e para sua família – destino que pensara principalmente, para seus filhos homens: seus herdeiros, os herdeiros de sua Casa. Achilles-Cléophas irá morrer – e, o seu Pátroclos-Gustave morre junto. Tal como o verdadeiro Pátroclos morrera antes, quando da morte de

---

<sup>35</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A Ética de Sartre*, op. cit., p. 27.

Achilles, Pátroclos-Gustave já está morto. Há muito tempo já se encontra morto preso dentro de si por sua pele óssea.

O menino-poeta não encontra forças para convencer a este pai que sendo o que ele é, será também um nobre homem livre, diferente, mas cavaleiro que agindo por si, age para si e para o outro, sem medo e sem esperanças como todo cavaleiro deve ser porque nada mais tem a perder. Fato de consciência, ele não se constrói ativo na poesia, no agir, deixa a si e a seu pai sem a expressão deste amor que o consome.

Ele só escreve. Será o maior dos escritores do seu tempo. Será lembrado. Teria sido ele feliz? E, se ativo como o narciso helênico, tivesse se atirado ao seu objeto de amor – seu pai – ele, mesmo assim, poeta – fazedor de sua vida – não poderia ter se tornado quem ele era: escritor. Nunca se saberá. Ele não fala – emudece seus sentimentos.

O autor não é o louco que salva a filosofia.<sup>36</sup> Não é a loucura que nutre a vida. Obsessivo – seus cuidadosos detalhes o previnem de sofrer de uma doença mais grave que a sua – não consegue sair de sua prisão. Ele se previne do sofrimento. Assim, mata o seu existir e o seu viver. Escreve, não fala – não fala com o pai. Nem com ele mesmo aprendeu a falar. Sabe esconder-se atrás de negros signos que inventa terem algum significado. Não é livre para se atirar no lago onde se vislumbra, não é livre para se atirar na vida – nu, totalmente nu – para existir e viver o instante presente como ele eternamente se apresenta. Como um pintor obsessivo que vê apenas pincelada no quadro que inconscientemente pinta – ele desconhece o todo pintado. Não é o louco-revolucionário que salva sua vida de um construído antigo regime.

Não se torna um homem, torna-se um escritor. O maior escritor de seu século. Sim, mas o que isto importa quando estiver

---

<sup>36</sup> NEGRI, A. *Spinoza Subversive (Un)Contemporary Variations*. New York: Manchester University Press. 2004, p. 2.



preste a deitar sob a relva na beira de um rio? Muito? Pouco? Nada – um nada vazio – ou ainda, um nada repleto de fantasmas?

Este homem só, construí uma ideia fria de solidão, que o deixa ainda mais só – mais desamparado, perdido, destruído. Nega-se aos seus afetos que o assustam e o aniquilam. Sem mais o que tivesse falar, sem se permitir falar, não sai para o mundo, fecha-se em negros signos e, finalmente, torna-se o artista. O homem-artista não se torna o artista-homem, segue o artista que sempre foi. Agora mais escondido do que nunca – na pele de uma folha de papel.

Escreve, não fala.

### Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquéia*. Trad. Leonel Vallancro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural. 1987.

BION, W. *As Transformações*. Trad. Paulo Dias Corrêa. Rio de Janeiro: Imago. 1991.

\_\_\_\_\_. *Os Elementos da Psicanálise*. Trad. Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *A Ética de Sartre*. São Paulo: Loyola. 2016.

FLAUBERT, Gustave. *Œuvres de jeunesse (Œuvres complètes I)*. Edição de Claudine Gothot-Mersch e Guy Sagnes. Paris: Gallimard Pléiade, 2001.

KLEIN, M. *Amor, Culpa e Reparação*. Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago. 1996.

\_\_\_\_\_. *Inveja e Gratidão*. Trad. Elias Rocha et al. Rio de Janeiro: Imago. 1991.

NEGRI, A. *Spinoza for Our Time – politics and Postmodernity*. New York: Columbia University Press. 2010.

\_\_\_\_\_. *Spinoza Subversive (Un)Contemporary Variations*. New York: Manchester University Press, 2004.

SARTRE, Jean-Paul. *O Idiota da Família*. Trad. Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM. 2013.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 2<sup>a</sup> ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.