UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA CIÊNCIAS E LETRAS DE RIBEIRÃO PRETO
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ALVARO HIDEKI ODASAKI

Antropologia e psicanálise existencial na obra sartreana

Ribeirão Preto

2017

ÁLVARO HIDEKI ODASAKI

Antropologia e psicanálise existencial na obra sartreana.

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Furlan

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, como parte das exigências para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de concentração: Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Reinaldo Furlan

Apoio: CNPQ

Ribeirão Preto

2017

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Odasaki, Alvaro Hideki

Antropologia e psicanálise existencial na obra sartreana, Ribeirão Preto, 2017.

80p: il.; 30 cm.

Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. Área de Concentração: Psicologia.

Orientadora: Furlan, Reinaldo

1. Antropologia. 2. Psicanálise existencial. 3. Existencialismo. 4. Sartre

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Odasaki, Alvaro Hideki

Título: Antropologia e psicanálise existencial na obra sartreana

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia
Ciências e Letras de Ribeirão Preto da
Universidade de São Paulo, como parte das
exigências para obtenção do título de Mestre em
Ciências.

Área de Concentração: Psicologia.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Julgamento: _____

Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que de alguma maneira contribuíram com a realização deste trabalho.

Aos meus pais, Maria Margarida Alves e José Hisami Odasaki, que sempre apoiaram meus projetos, a despeito de todas as dificuldades.

Ao meu amor, Camilla Soncine Baratto, pela confiança e incentivo.

Aos meus amigos: Marcelo Hideki Yamane, Pedro Magalhães Lopes, Victor Cavallari Souza, Anna Maria Cavallari Souza, Eduardo Augusto Leão, Mariane Capellato Melo, Daniel Nogueira Meirelles de Souza, Luís Paulo Bertocco Ezequiel, Fabio Meirelles Alves, Caio Sievers Sperandio, Rafael Ferreira,

Ao Prof. Dr. Reinaldo Furlan pela paciência e liberdade.

Ao CNPQ.

*I'll stop for nothing
I will play this game
That's so easily started
Not so easily parted
Cause we are giants
Heart of David, you know it takes just one
To tee off*

Paul Banks

RESUMO

Odasaki, A. H. (2017). *Antropologia e Psicanálise existencial na obra sartreana*. Dissertação de mestrado, Departamento de Psicologia, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo.

O objetivo do presente trabalho é expor a Psicanálise existencial, descrita em *O Ser e o Nada* (1943/2008), como fio condutor entre a dimensão individual e coletiva na obra sartreana. Especificamente, tentar interpretar o método de compreensão da ontologia fenomenológica como tentativa primordial de formular a “purificação” do campo antropológico. Em outras palavras, mostrar que a subjetividade não pode ser enquadrada partindo dos pressupostos da ciência tradicional, que reifica o processo existencial. A fim de alcançar esse objetivo, nossa exposição é dividida em duas partes: (1) elucidação das premissas da Psicanálise existencial e (2) interpretar a obra *Questão de método* (1957/1966) a partir dos resultados adquiridos em (1). Portanto, primeiramente expomos o sujeito como projeção existencial para, então, demonstrar que a dinâmica social está intimamente articulada com essa estrutura subjetiva. Isso significa que, em alguma medida não existe separação ontológica entre a dimensão individual e a coletiva. Nesse sentido, salientamos como, segundo Sartre, o existencialismo pode auxiliar as pretensões marxistas. Nesta investigação, pode-se perceber que, apesar da inflexão presente na trajetória intelectual sartreana, a tentativa de “humanizar” os meios pelos quais se investiga as ações humanas esteve sempre presente nos escritos de Sartre. É nesse sentido que propomos a articulação entre Psicanálise existencial e o método de compreensão do campo antropológico.

Palavras-Chave: Psicanálise existencial, Antropologia, Sartre.

ABSTRACT

Odasaki, A.H. (2017). Anthropology and Existential Psychoanalysis in the Sartrean oeuvre. Dissertação de mestrado, Departamento de Psicologia, Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo.

The aim of the present work is to expose existential psychoanalysis, which is described in *Being and Nothingness* (1943/2008), as being the guiding thread between the individual and the collective dimensions in the Sartrean oeuvre. Specifically, we try to interpret the comprehension method of phenomenological ontology as a primordial attempt to formulate the "purification" of the anthropological field. In other words, to show that subjectivity can not be framed within the assumptions of traditional science, thus reifying the existential process. In order to do so, our exposition is divided into two parts: (1) the elucidation of the premises of existential psychoanalysis and (2) the interpreting of the work *Search for a Method* (1957/1966) in light of the results acquired in (1). Therefore, we first expose the subject as an existential projection to then proceed to demonstrate that social dynamics is intimately articulated with this subjective structure. This means that, to some extent, there is no ontological separation between the individual and collective dimensions. In this sense, we underline how, according to Sartre, existentialism can aid in Marxist pretensions. In this research, it is possible to see that, despite the inflection present in Sartre's intellectual trajectory, the attempt to "humanize" the means by which human actions are investigated was always present in his writings. It is in this sense that we propose the articulation between existential psychoanalysis and the comprehension method of the anthropological field.

Keywords: Existential Psychoanalysis, Anthropology, Sartre

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO 1	23
1.1 O Cogito Pré-reflexivo.	26
1.2 A translucidez da consciência e a opacidade do Ego.	31
1.3 Para-si e Em-si.....	33
1.4 Projeto e desejo de ser.	35
1.5 A busca pelo projeto fundamental.	38
CAPÍTULO 2.....	43
2.1 A Questão de método	45
2.2 O Passado	55
2.3 O Outro	58
2.4 Psicanálise existencial e a Situação.	62
2.5 Antropologia.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	73
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	77

INTRODUÇÃO

Só a psicanálise permite, hoje, estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, tateante, vai tentar desempenhar, sem compreendê-lo, a personagem social que os adultos lhe impõem, só ela nos mostrará se a criança sufoca em seu papel, se procura fugir dele ou se o assimila inteiramente. Apenas ela permite encontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não somente suas determinações presentes como também o peso da sua história (Sartre, 1957/1966, p.53).

Se não fosse a referência, poucos poderiam imaginar que tal declaração é de Jean-Paul Sartre. Primeiro roteirista de *Freud, além da alma*¹ (1962), o filósofo francês é raramente ligado à psicanálise. No entanto, é inegável o impacto que a “ciência” do inconsciente exerce em grande parte sobre o pensamento sartreano² (Gonçalves, 1996), tendo como ápice o segundo capítulo da quarta parte de *O Ser e o Nada* (1943/2008), cujo objetivo é expor a psicanálise existencial.

A despeito disso, não se pode encerrar a relação entre filosofia sartreana e psicanálise apenas à análise existencial proposta pela ontologia fenomenológica, haja vista, por exemplo, nossa citação, que foi escrita em *Questão de Método* (1957/1966), 14 anos após a publicação de *O Ser e o Nada* (1943/2008). É significativo, nesse sentido, observar a inscrição e articulação da psicanálise no processo histórico, seja individual ou coletivo, dado que, há sempre tensão ou ambiguidade (De Souza, 2012) declarada entre a historicidade individual e a História.

Em outros termos, Sartre continuou atento à psicanálise após a suposta inflexão³ de seu pensamento, ou seja, as “duas vertentes de sua obra, paralelas e confluentes, o teriam conduzido à psicanálise: a elucidação ontológica da subjetividade como processo existencial e a compreensão do caráter histórico da existência” (Silva, 2015, p.39). Assim, pensar a relação entre a filosofia sartreana e psicanálise é uma tarefa complexa, posto que envolve duas temáticas preciosas a Sartre, cuja coerência ou sistematicidade, como apontado por diversos comentadores, é problemática. Podemos resumir essa querela por meio de uma pergunta somente: a busca por uma ontologia fenomenológica da subjetividade, representada em *O Ser e o Nada* (1943/2008), e a elucidação de uma inteligibilidade do processo histórico, representada principalmente pela *Crítica da Razão Dialética* (1960/2002), significa uma radical cisão no itinerário filosófico de Sartre?

¹ Sartre escreveu o primeiro roteiro do filme, no entanto, após inúmeras mudanças realizadas pelo diretor John Huston, retirou seu nome do projeto. Posteriormente, Sartre publica o roteiro original.

² A psicanálise impactou a filosofia contemporânea de modo geral. Haja vista o esforço de autores como Sartre, Merleau-Ponty, Deleuze, Foucault, Habermas, Adorno, Horkheimer em dialogar com a herança intelectual freudiana.

Como articular, portanto, psicanálise e os escritos sartreanos? Especificamente, como articular a psicanálise e as dimensões individuais e coletivas da realidade humana – portanto, dimensões antropológicas - tal como se apresentam ao longo da vida intelectual de Sartre? Tentar enquadrar esse campo de questões é o principal objetivo deste trabalho.

Para tanto, precisamos traçar as linhas gerais do pensamento sartreano e, a fim de realizar tal tarefa, é quase impossível não abordar sua principal obra: *O Ser e o Nada* (1943/2008), já que é nessa obra que delineia sua própria concepção de subjetividade. Afinal, para colocar em marcha uma antropologia é preciso antes responder a seguinte pergunta: o que é um homem? Para, então, questionar: “(...) temos hoje os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica?”⁴ (Sartre, 1957/1966, p.6) Essa definição fundamental será brevemente exposta no primeiro capítulo do presente trabalho e a questão da antropologia no segundo.

Para realizar esses objetivos, começaremos praticamente do início da trajetória filosófica de nosso autor, logo partiremos da intencionalidade husserliana, embora, dado os limites da nossa investigação, nossa abordagem incluirá apenas o recorte realizado por Sartre das investigações husserlianas para acompanhar a evolução e os rearranjos instaurados pelo curso argumentativo do filósofo francês. Após esse esclarecimento prévio do que é o sujeito, será preciso redefinir o método de investigação, já que um “objeto” cujo modo de existir, como iremos compreender, é marcado pela constante superação de sua condição objetiva, ao mesmo tempo em que desvela sua objetividade, não deve ser estudado por meio de “instrumental” alheio a tal especificidade.

É com esse objetivo que entra em cena a Psicanálise existencial, cuja função é compreender o sujeito a partir dessa perspectiva. No entanto, em *O Ser e o Nada* (1943/2008), a descrição do sujeito e o método específico exigido são descritos, em alguma medida, abstratamente. É nesse sentido que, após essa primeira parte da presente investigação, iremos observar o modo pelo qual Sartre coloca, em marcha sua definição de sujeito como atividade histórica e concreta. Talvez o modo mais efetivo de alcançar esse objetivo seja explorar as páginas da *Crítica da Razão dialética* (1960/2002). Sartre expressa claramente essa dinâmica ao responder, em conferência proferida em Araraquara, questão formulada pelo professor Fausto Castilho:

Se o senhor pensa - é a sua segunda questão que vou responder - que há uma diferença entre *O Ser e o Nada* e a *Crítica da razão dialética* é por causa da maneira como os problemas são formulados, mas não por causa da própria direção; a direção continua a mesma. Com efeito, em

---

⁴ Veremos o sentido exato desse questionamento no segundo capítulo.

O Ser e o Nada eu quis, apreendendo-me no nível mesmo da consciência, isto é, no nível ao mesmo tempo o mais certo e o mais abstrato, o mais formal, aquele em que se encontram verdades inegáveis, mas quase nulas, com elas não se pode fazer quase nada, eu quis, portanto fazer uma descrição do que é a realidade humana como projeto, compreensão. Mas se é bom para destacar essas noções, dá-las sob uma forma abstrata, estudando a consciência pura, não é de forma nenhuma assim que cabe reintroduzi-las numa antropologia. Na realidade, é preciso que ela esteja sempre aí, mas é preciso que nunca apareça. A verdade, portanto, é que nosso trabalho não consiste em insistir indefinidamente sobre o projeto, sobre a natureza da liberdade, sobre a necessidade (*besoin*), (Sartre. 1960/2005. p.97-99).

Portanto, há uma insólita relação entre *O Ser e o Nada* (1943/2008) e a *Crítica da Razão dialética* (1960/2002). Dada as altas exigências dessa empreitada não será possível acompanhar esse complexo itinerário filosófico, no entanto, é possível sugerir algumas considerações que possivelmente seriam alcançadas em uma pesquisa desse porte. Isso é possível, porque, em alguma medida o próprio Sartre esboçou o miolo da obra de 1960. Esse “preâmbulo” é conhecido na literatura sartreana como *Questão de método* (1957/1966).

Há, além disso, outras razões para a escolha dessa obra. *Questão de método* (1957/1960) foi escrito originalmente a pedido de uma revista polonesa, cuja temática era a “Situação do existencialismo em 1957” (Sartre, 1957/1966, p.5). No entanto, Sartre não estava disposto a colaborar: “Não gosto de falar do existencialismo” (Sartre, 1957/1966, p.5). A despeito disso, aceitou o convite já que vislumbrou a oportunidade de escrever para leitores de tradição marxista, embora o pedido visasse a uma abordagem existencialista: “Mas talvez eu tivesse sido mais direto, se não fosse necessário para a economia do número ‘francês’, que falasse antes de tudo da ideologia⁵ existencial (...)”. Portanto, Sartre escreveu esse artigo visando a satisfazer dupla exigência: discorrer sobre a situação do existencialismo e

⁵ “Ideologia” no contexto de *Questão de método* (1957/1960) deve ser interpretada a partir de uma definição particular: “Os homens de cultura que surgem depois das grandes culminações e que empreendem ordenar os sistemas ou conquistar, com métodos novos, terras ainda mal conhecidas, aqueles que dão à teoria funções práticas e dela se servem como de um instrumento para destruir e para construir, não é conveniente chamá-los de filósofos: eles exploram o domínio, fazem-lhe o inventário, nele constroem alguns edifícios, ocorre-lhes mesmo de nele introduzirem algumas modificações internas; mas eles se alimentam ainda do pensamento vivo dos grandes mortos. Sustentado pela multidão em marcha, esse pensamento constitui seu meio cultural e seu futuro, determina o campo de suas investigações e mesmo de sua ‘criação’. Estes homens *relativos*, proponho que os chamemos de ideólogos.” (*Questões de método*, 1957/1960, p.12-13). Sartre propõe uma separação entre os “filósofos” e “ideólogos”. Distinção essencial para compreender a primeira parte da obra, dado que nosso autor atribui à Filosofia lugar privilegiado na cultura. Melhor dizendo, a Filosofia é a própria cultura em movimento. Para Sartre, a Filosofia nada mais é que o modo como o sujeito concreto é “consciente de si” (Sartre, 1957/1960, p.9). Sendo assim, o filósofo é o sujeito capaz de unificar e expressar a filosofia da época. É nesse sentido que devemos interpretar a famosa declaração de que o marxismo é a insuperável filosofia do nosso tempo. Ao passo que a ideologia: “(...) é um sistema parasitário que vive à margem do Saber, a que de início se opôs e a que hoje, tenta integrar-se” (Sartre, 1957/1960, p.13), ou seja, a ideologia - como o existencialismo, por exemplo - é um sistema que pressupõe a Filosofia.

aproveitar a oportunidade para “(...) exprimir, num país de cultura marxista, as contradições atuais da filosofia”.

É por essa razão que Sartre afirma que *Questão de método* (1957/1966) possui um caráter “híbrido” e com problemas abordados de “viés” (Sartre, 1957/1966, p.5). Portanto, essa obra é estratégica para nossos objetivos, dado que visamos a operar e articular em conjunto a Psicanálise existencial e a concretude do homem em sociedade, a fim de delimitar um rascunho do que pode significar a antropologia vista de um ponto de vista existencial. Em outras palavras, nosso objetivo tenta vislumbrar se a Psicanálise existencial pode ser considerada como uma via para compreensão das dimensões humanas, ou seja, para uma antropologia.

Sendo assim, o trajeto desta dissertação será o seguinte: (1) estabelecer as linhas gerais do modo como Sartre entende a subjetividade abordando, principalmente, o sujeito como projeto e a Psicanálise existencial como método de compreensão da realidade humana em *O Ser e o Nada* (1943/2008) e (2) introduzir a *Questão de método* (1957/1960) articulando suas principais contribuições com os frutos produzidos em (1). Realizando essas tarefas, acreditamos que é possível delimitar o papel da Psicanálise existencial no campo tradicionalmente denominado de “antropologia”.

Certamente, essa tarefa poderia ser enriquecida acrescentando ataque em outros flancos como, por exemplo, avaliar atentamente como Sartre coloca em prática sua Psicanálise nas diversas obras biográficas: *O idiota da família* (1971/2013), *Saint Genet: Ator e Mártir* (1952/2002) e *Baudelaire* (1947). Mais ainda, acrescentar a própria *Crítica da Razão dialética* visando a compreender em profundidade o método regressivo-progressivo. No entanto, haja vista os limites do presente trabalho, ficaremos satisfeitos apenas em desenhar um primeiro esboço dessa complexa articulação.

CAPÍTULO 1

A relação entre Sartre e o campo “psi”, embora pouco conhecida, é crucial para o pensamento do filósofo francês, vínculo que se mantém não só na revisão crítica da psicologia concretizada nas primeiras obras sartreanas⁶, mas também durante todo projeto intelectual, haja vista obras da maturidade do filósofo como *O Idiota da família* (1971/2013), que busca, dentre outros objetivos⁷, colocar em marcha o método da psicanálise existencial (Gonçalves, 2007). No entanto, é preciso salientar, isso não torna Sartre um psicólogo no sentido tradicional do termo. Seu itinerário intelectual é de difícil classificação, em razão da alta complexidade e caráter multifacetado de seu pensamento.

Talvez a alcunha mais precisa dada ao empreendimento sartreano tenha sido dada por Silva (2003), ao afirmar que a relação entre filosofia e literatura em Sartre está sempre em uma “vizinhança comunicante”. Em outros termos, e fazendo uso mais largo da expressão de Silva (2003), Sartre embaralha as fronteiras entre filosofia e literatura⁸, mas também entre a filosofia moderna e a filosofia contemporânea. É o que busca demonstrar De Souza (2014) em artigo intitulado *O lugar incompreensível (e fundamental) de Sartre entre a filosofia moderna e a filosofia contemporânea*. No fim do escrito, De Souza afirma:

E os críticos, ainda no reino da dualidade excludente, desaprovam Sartre por ser moderno, por ainda falar em sujeito, absoluto, dualidade, sem serem capazes de compreender, no entanto, o quanto esse sujeito é de fato inseparável do objeto, o quanto o absoluto está no relativo, o quanto a dualidade de direito é ao mesmo tempo inseparabilidade de fato (2014, p.109).

Portanto, não é possível desenvolver uma “geografia” exata do itinerário intelectual sartreano. Mais ainda, mesmo seu lugar na divisão clássica da História da Filosofia é problemático e “incompreensível” (De Souza, 2014).

Talvez essa seja mesmo uma marca da filosofia sartreana: a capacidade de tensionar e torcer limites conceituais e gêneros literários, o que certamente mostra a originalidade e riqueza da obra sartreana, mas também gera interpretações diversas e conflitantes. O presente trabalho tem como objeto talvez um tópico “desgastado” (Cabestan, 2005) e supostamente

---

⁶ O início da trajetória intelectual do filósofo francês é marcado pela revisão crítica da filosofia por meio da fenomenologia. Nesse sentido consultar *Sartre: Psicologia e Fenomenologia* (Moutinho, 1995) cujo objetivo é acompanhar questões centrais das primeiras obras sartreana e que, segundo Bento Prado Jr, resultou em uma introdução ao *Ser e o Nada* (1943/2008).

⁷ Há também a intenção de operar o método regressivo- progressivo.

⁸ “A preocupação ética está presente na filosofia de Sartre desde o início. Não se pode entender a sua filosofia a partir de divisões tradicionais entre disciplinas filosóficas supondo, por exemplo, que em *O Ser e o Nada* temos apenas um trabalho de ontologia da subjetividade, assim como em *Questões de Método* teríamos apenas elucidações metodológicas e na *Crítica da Razão Dialética* uma filosofia da História, ficando a Ética, anunciada no final de *O Ser e o Nada*” (Silva, 2010).

esgotado da obra sartreana: a Psicanálise existencial. No entanto, acreditamos que existem consequências pouco exploradas dessa proposta, cuja função conceitual pode, inclusive, ultrapassar as páginas de *O Ser e o Nada* (1943/2008).

O primeiro ponto notável é a forma como o filósofo francês compôs a designação de seu método de investigação da realidade humana. Sartre utiliza o nome do campo instaurado por Sigmund Freud, que já estava amplamente difundido na cultura com status de disciplina independente, composto com adjetivo “existencial”, talvez a maior insígnia dos escritos sartreanos. Sem dúvida, esse título é surpreendente e gera indagações importantes. Afinal, como pode a ontologia fenomenológica – herdeira da “ideia fundamental” da fenomenologia husserliana: a intencionalidade da consciência (Sartre, 1947/1968) – nomear sua metodologia utilizando o campo cuja marca é o primado do inconsciente? É preciso, para responder essa questão e compreender o sentido dessa psicanálise que se fundamenta a partir da noção de consciência, retornar às premissas básicas da ontologia fenomenológica.

1.1 O Cogito Pré-reflexivo

Um primeiro passo possível para compreender essa questão é elucidar a diferença que o filósofo francês estabelece entre consciência e conhecimento, ou, dito com outras palavras, compreender a distinção entre o Cogito cartesiano, que para Sartre é regido pelo campo da Reflexão, e o Cogito pré-reflexivo. A despeito de a questão atravessar um número considerável de obras, principalmente em *A transcendência do ego* (1936/2013) e *O Ser e o Nada* (1943/2008), talvez seja nas quatro célebres folhas de *Uma ideia fundamental da filosofia de Husserl: a intencionalidade* (1947/1968) que Sartre demonstra claramente a contundência de sua posição:

Falei primeiro do conhecimento para me fazer compreender melhor: a filosofia francesa, que nos formou, já quase não conhece mais nada além da epistemologia. Mas, para Husserl e os fenomenólogos, a consciência que adquirimos das coisas não se limita ao seu conhecimento. O conhecimento ou pura representação é apenas uma das formas possíveis da minha consciência desta árvore; posso também gostar dela, receá-la, odiá-la, e esse exceder-se da consciência por ela própria, a que se chama intencionalidade, torna a encontrar-se no receio, no ódio, no amor. (Sartre, 1947/1968).

Como afirma Sacrini (2014), esse é provavelmente o primeiro texto sartreano sobre fenomenologia, justificando, talvez, o tom entusiasmado adotado pelo filósofo francês sobre a

“ciência fundante” descrita por Edmund Husserl. No entanto, não iria tardar críticas ao filósofo alemão⁹. A despeito dessas diferenças, o que interessa neste momento é aquilo que Barbaras¹⁰ (2003) denominou de maior radicalização da intencionalidade, empreendida por Sartre principalmente em *O Ser e o Nada* (1943/2008).

A intencionalidade da consciência é definida por meio da clássica fórmula: “toda consciência é consciência de...” Isso significa que a consciência é um ser para o qual sua existência está estreitamente vinculada com outro ser. Dessa forma, considerar a consciência do modo como a filosofia francesa - aquela que só conhecia epistemologia – é pura abstração (Sartre, 1943/2008), já que a representação é o mesmo que “diluir” o objeto na consciência. Contra isso, Husserl põe fim à clausura da consciência:

Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Veem esta árvore, seja. Mas está a vela no próprio lugar em que está: à beira do caminho no meio do pó, só e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea (Sartre, 1947/1968, p.29).

Precisamos salientar que essa consciência é primária, ou seja, está fora do campo da reflexão. Não há necessidade de reflexão para garantir a aparição da árvore, a consciência é espontânea. É nesse sentido que Sartre afirma que o modo de existir da consciência é, antes de tudo, irrefletido: “Portanto, naquilo que denominaremos mundo do imediato, que se dá nossa consciência irrefletida, não aparecemos *primeiro* para sermos lançados *depois* a tal ou qual atividade”. (Sartre, 1943/2008, p.83). Em outras palavras, Sartre alinha o próprio surgimento do mundo com a consciência sem, no entanto, vincular a atividade de um Ego ou Eu àquilo denominado de “mundo imediato”. O grande objetivo da primeira obra filosófica de Sartre, *A transcendência do Ego* (1936/2013), é exatamente demonstrar não só a inutilidade de estabelecer o Ego como centro unificador da consciência, mas expor as consequências “nocivas” dessa concepção (Sartre, 1936/2013, p.22).

⁹“E é exatamente essa, infelizmente, a orientação do novo pensamento de Husserl (cf *as Meditações cartesianas*). A consciência tornou-se pesada, ela perdeu o caráter o existente absoluto *por força da inexistência*” (Sartre, 1936/2013, p. 24). Mais ainda: “Ora, Husserl respondeu a essa questão. Depois de considerar que o *Moi* era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Investigações lógicas*), ele voltou, nas *Ideen* (Ideias), à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de toda consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios (Ichstrahl) incidiriam em cada fenômeno que se apresenta-se no campo da atenção. Assim a consciência transcendental torna-se rigorosamente pessoal. Essa concepção era necessária? Ela é compatível com a definição que Husserl dá da consciência” (Sartre, 1936/2013, p.20)

¹⁰“La philosophie de Sartre est peut-être celle qui pense le plus radicalement la possibilité de l’intentionnalité, qu’il comprend comme néantisation et, partant, la possibilité même de la phénoménalité” (Barbaras, 2003, p.55).

Nessa obra, Sartre (1936/2013) identifica nos neokantistas a responsabilidade por encontrar no Ego o polo constitutivo da consciência, já que extraíram consequências problemáticas e não necessárias de uma fórmula kantiana:

Temos de atribuir a Kant que ‘o Eu Penso *deve poder* [grifo do autor] acompanhar todas as nossas representações’. Mas é preciso concluir que um Eu, *de fato*, habita todos os nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência? (p.15).

Ou seja, o “Eu Penso” pode acompanhar as representações, mas isso não quer dizer que esteja presente em todas as representações. Em outras palavras, é simplesmente *possível* que o “Eu Penso” acompanhe as representações, mas isso é apenas uma questão de direito e não uma questão de fato: “Se, portanto, se atribui a Kant a questão de direito, a questão de fato nem por isso fica resolvida” (Sartre, 1936/2013, p.17). Para Sartre, o neokantismo¹¹, interpretou uma questão de direito como uma questão de fato. Se assim fosse, todas as representações seriam acompanhadas de fato pelo “Eu Penso”, no entanto não existe essa relação, pois as representações não são necessariamente acompanhadas por um “Eu”. Tendo em vista essa questão, Silva (2003, p.35) conclui: “Ou seja, o neokantismo tende a pensar como real aquilo que Kant pensou como *possibilidade lógica* [grifo do autor]”.

É por via semelhante que Sartre procura rearranjar o “Penso, logo existo” cartesiano, que considera como pertencente ao campo da reflexão. A consequência da fórmula é estabelecer uma estreita ligação entre aquilo que é apreendido cognitivamente e a existência. Estaríamos, segundo o modo como Sartre entende a filosofia cartesiana, ontologicamente condicionados ao racional.

Sartre utiliza um exemplo como ilustração da consciência irrefletida: determinado sujeito conta cigarros presentes em uma cigarreira, logo posiciona tais objetos, apreende suas qualidades sensíveis, conclui que são doze. Portanto a consciência está totalmente engajada no ato de contar, no entanto: “não me conheço como contador”, ou seja, o objeto visado pela intencionalidade não passa necessariamente pelo crivo da Reflexão. Não precisamos realizar uma manobra reflexiva para realizar o processo de contagem, já que a consciência irrefletida é espontânea.

Com efeito, se me perguntam ‘o que você está fazendo?’, responderei logo: ‘contando’; e esta resposta não remete somente à consciência

---

¹¹ Na segunda nota da *Transcendência do Ego* (Sartre, 1936/2013), Sylvie Lebon nomeia Lachelier e Brunschwig como maiores representantes do neokantismo. Esse último já citado por Sartre em *Uma ideia fundamental da filosofia de Husserl: a intencionalidade*. (1947/1968) como representante da “filosofia alimentar” francesa.

instantânea que posso alcançar pela reflexão, mas àquelas que passaram sem ter sido objeto de reflexão, àquelas que são para sempre *irrefletidas (irréfléchies)* (Sartre, 1943/2008, p.24).

No entanto, a crítica sartreana ao Cogito deve ser matizada, já que menos do que “implodir” a filosofia cartesiana, procura reordenar algumas considerações do filósofo moderno¹². “Mas o cogito só nos entrega aquilo que pedimos. Descartes o havia questionado em seu aspecto funcional: ‘Eu duvido, eu penso’. E, por querer passar sem fio condutor desse aspecto funcional à dialética existencial, caiu no erro substancialista” (Sartre, 1943/2008, p.121). Mas o que significa “dialética existencial” e, além disso, qual seria o papel desse fio condutor na ontologia fenomenológica?

Na realidade, podemos responder sem acrescentar novidades. A dialética existencial pode ser sinônima de a possibilidade da consciência voltar-se para si própria, ou seja, realizar um movimento reflexivo, um movimento que se volta para si mesma. Mas o que é o *si* da consciência? É a intencionalidade, por meio da qual ocorre o surgimento do mundo, e surgimento da própria consciência, dado que essa é necessariamente “intuição reveladora de alguma coisa” (Sartre, 1943/2008, p.34). Então, a reflexão ocorre no momento que a consciência, tal como definimos, volta-se para si própria, ou seja, a “coisa” da qual é intuição reveladora é o seu próprio modo de ser: “Assim, a reflexão, ou tentativa de recobrar o Para-si por reversão sobre si, culmina na aparição do Para-si para o Para-si” (Sartre, 1943/2008, p.212).

Esse é o “fio-condutor” que Descartes ignorou em suas *Meditações*. (1641/1962), ou seja, descreve o Cogito desprovido da forma fundamental da consciência: o irrefletido¹³. Podemos concluir, portanto, que um dos primeiros passos em *O Ser e o Nada* (1943/2008) é destituir o primado do conhecimento e demonstrar o papel decisivo da forma primitiva da consciência.

¹² Embora não seja ponto pacífico, os historiadores da filosofia tendem, inclusive, a classificar o pensamento sartreano dentro da esteira racionalista. (Da Silva, 2009).

¹³ Essa é a raiz de um dos problemas cruciais para a filosofia cartesiana: o instantaneísmo. O Cogito condiciona a existente ao *instante* do pensamento: “Um estudo da realidade deve começar pelo cogito. Mas o ‘Eu penso’ cartesiano está concebido em uma perspectiva instantaneísta (*instantanéiste*) da temporalidade. Pode-se encontrar no âmago do cogito de um meio de transcender esta instantaneidade? Se a realidade humana se limitasse ao ser do ‘Eu penso’, teria apenas uma verdade do instante. E é bem verdade que, em Descartes, trata-se de uma totalidade instantânea, já que, por si mesma, não erige qualquer pretensão quanto ao futuro, e é necessário um ato de “criação” contínua para fazê-la passar de um instante a outro” (Sartre, 1943/2008, p. 134). Sartre pretende superar o instantaneísmo do Cogito por meio do Cogito pré-reflexivo, cuja função é “reter” e sintetizar as consciências que escapam ao crivo do pensamento. Da Silva (2009) aprofunda essa questão no artigo intitulado *Tempo e Temporalidade na filosofia de Sartre*.

Tendo ainda em vista a obra de 1943, compreender a crítica sartreana a Berkeley pode ser útil para entender o que está em jogo. Para Sartre (1943/2008), “Não parece que a célebre fórmula de Berkeley possa nos satisfazer” (p.21) A fórmula em questão é *esse est percipi*, que significa “ser é ser percebido”. Essa proposição não pode ser aceita pela ontologia fenomenológica, dado que condiciona o ser, novamente, à percepção imediata ou representação, isto é, não há ontologia fora do campo representacional do sujeito. Mais uma vez, o transcendente perde densidade ontológica quando não está condicionado ao crivo e atividade de um sujeito cognocente.

O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual esta dirigido para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem. (Sartre, 1943/2008, p.22).

Dessa forma, partindo dessa perspectiva, é um contrassenso conceber a consciência sem a presença de um objeto transcendente, por outro lado sem a intencionalidade os “objetos” transcendentais são opacos e destituídos da aparição fenomênica. É nesse sentido que Yasbek (2006) afirma que há um primado ontológico dos objetos transcendentais, ao passo que a consciência detém um primado fenomênico¹⁴. Apesar dessa distinção, é possível compreender que tal descrição é mais um modo de expressar essa relação do que de fato demonstrar como essa relação ocorre, uma vez que separar essas duas dimensões é apenas uma situação artificial, cuja função é facilitar a exposição conceitual.

Para demonstrar que a realidade humana ultrapassa a dimensão do Ego, logo também ultrapassa o primado do conhecimento, Sartre mostra que a relação entre o “Eu Penso” e as representações não é necessária, portanto o Cogito cartesiano não é capaz de apreender o modo de ser da consciência, isto é, a intencionalidade, devido ao primado do campo reflexivo. Dito de outro modo, Descartes ao formular o modo de ser do Cogito ignorou, segundo Sartre,

---

¹⁴ “Não obstante, se de fato há um primado *ontológico* do Ser sobre o *Nada*, isto é, das ‘coisas’ sobre a consciência - afinal, para Sartre, a ‘intencionalidade’ constitui o elemento irreduzível da consciência -, há na outra ponta, um primado *fenomenológico* da consciência sobre o “objeto”: se, com efeito, elas não precisam ser intencionadas por mim para *ser* - e nisso consiste o seu primado *ontológico* sobre a minha *consciência* -, não é menos verdadeiro o fato de que esta mesma “matéria” (por si mesma inerte) só recebe seus contornos de ‘ser-aparição-do-fenômeno’ através de uma intencionalidade que se projeta sobre ela - e aqui reside o primado fenomenológico da consciência sobre o ‘objeto’.” (Yasbek, 2006, p.40).

a dimensão irrefletida, ou seja, que toda consciência de algo também é consciência (de) si sem necessariamente ser fruto da ação do “Eu penso”.

1.2 A translucidez da consciência e a opacidade do Ego

Com essas considerações, podemos compreender com um pouco mais de clareza declarações localizadas no fim da obra de 1943, como a seguinte: “Nesse caso, como vimos anteriormente, a interpretação psicanalítica não o faz [referindo-se ao psicanalisando] *tomar consciência* daquilo que ele é; faz, sim, com que *tome conhecimento* de seu ser. Portanto, cabe à psicanálise existencial reivindicar como decisiva a intuição final do sujeito” (Sartre, 1943/2008, p.702), ou seja, a psicanálise freudiana não é capaz de alcançar o sentido último, ou como declara Sartre, o verdadeiro irreduzível do homem¹⁵.

Podemos vislumbrar, então, a razão pela qual Sartre não pode aceitar a concepção freudiana de inconsciente. Segundo a ontologia fenomenológica do filósofo francês, a hipótese do inconsciente não diferencia o ser irrefletido da consciência do modo reflexivo da intencionalidade. Mais ainda, o inconsciente freudiano, tal como Sartre entende, coloca em risco toda a realidade humana, pois estancaria a fluidez da existência e a translucidez da consciência.

Estancar a translucidez significa desconsiderar uma dimensão crucial da intencionalidade da consciência, ou seja, a “aparição” da consciência supõe uma tessitura translúcida por meio da qual o objeto possa ser “contornado” fenomenologicamente. Em outras palavras o modo de ser da consciência *é* não sendo. Dado que a “consciência é sempre consciência de alguma coisa”, há sempre o posicionamento de um objeto, ou seja, há uma relação tética com um transcendente.

Isso significa que a consciência está absolutamente “embebecida” do objeto, todo o seu ser é desvelamento de um ser que ela própria não é: “Assim, tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto encontra-se diante dela com toda a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, esta é a lei de sua

---

¹⁵ “O que exigimos – e que jamais tentam nos proporcionar – é, pois, um *verdadeiro* irreduzível [grifo do autor], ou seja, um irreduzível cuja irreduzibilidade nos fosse *evidente*, e que não nos fosse apresentado como o postulado do psicólogo e o resultado de sua recusa ou incapacidade de ir mais longe, mas sim cuja constatação produzisse em nós um sentimento de satisfação” (Sartre, 1943/2008, p.686). Apenas como breve apontamento: nesse trecho, estaria Sartre mostrando que não é apenas do Cogito que se deve partir, mas que se deve buscar aquilo que é “claro e evidente” na realidade humana. Seria forçoso encontrar nesse trecho uma inspiração cartesiana?

existência” (Sartre, 1936/2013). Sendo simples negação, e por isso mesmo revelação, de outro ser, a consciência não é afirmação de si própria, portanto, o ser da consciência é “vazio”¹⁶.

É por essa razão que Sartre utiliza metáforas como “translucidez”, “purificação” e “limpidez” da consciência. Todas essas palavras indicam que a consciência deva ser vazia de qualquer opacidade, dado que seu próprio ser é sempre a transcendência desse objeto. Estancar o fluxo da consciência significa exatamente interromper tal transcendência. Tentando responder algumas objeções, diz Sartre:

Dir-se-á que, no entanto, é preciso um princípio de unidade *na duração* para que o fluxo contínuo das consciências seja suscetível de definir objetos transcendentais fora dele. É preciso que as consciências sejam sínteses perpétuas de consciências passadas e da consciência presente. Está certo. (Sartre, 1936/2013, p.21/22).

No entanto, essa síntese não é realizada por um Eu, pelo contrário, é do próprio modo de ser da consciência realizar a síntese de si própria. Essa questão introduz uma descrição fenomenológica da temporalidade, que só é plenamente desenvolvida em *O Ser e o Nada* (1943/2008). Contra a suposição de que apenas o ego poderia realizar a unificação das consciências passadas com a consciência presente, Sartre afirma novamente que a própria consciência é responsável pela própria unidade, sendo que essa unidade é dada por meio de “um jogo de intencionalidades ‘transversais’ que são retenções concretas e reais de consciências passadas” (Sartre, 1936/2018, p.22). Não há Eu nessas intencionalidades, embora sempre exista a possibilidade do “Eu penso”, por direito, surgir no seio dessas consciências irrefletidas.

Para compreender como essa manobra é possível precisamos retornar à estrutura essencial da intencionalidade. “Toda consciência é consciência de...”, ou seja, como já afirmado em outras ocasiões, toda consciência pressupõe um objeto transcendente visado pela intencionalidade, no entanto, é preciso salientar que a consciência necessita ser consciente de si própria, pois, caso contrário, seria uma consciência inconsciente: “É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência dessa mesa sem ser consciência de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente – o que é um absurdo” (Sartre, 1943/2008, p.23).

---

¹⁶ “Compreende-se então, ao interrogar sem fio condutor esse *cogito* pré-reflexivo, que não tenhamos encontrado o nada em parte alguma. Não encontramos, não descobrimos o nada à maneira pela qual podemos encontrar, descobrir um ser. O nada está sempre *em-outro-lugar*. É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser” (Sartre, 1943/2008, p.127)

Essa consciência, dado que intenciona outro objeto que não a si própria é consciência não posicional de si como consciência posicional do objeto. E esse é o motivo pelo qual Sartre escreve “Consciência (de) do objeto”. Grafar a preposição “de” entre parênteses visa justamente advertir o leitor de que é a consciência irrefletida que está em questão, ou seja, busca-se, em outras palavras, evitar uma interpretação cognitivista da consciência.

A partir da posição sartreana a respeito da estrutura da consciência, pode-se perceber a chave pela qual Sartre não pode aceitar tanto o inconsciente quanto o Ego. Estabelecer o inconsciente no seio da subjetividade¹⁷ é estancar a tessitura ontológica do sujeito, que dentro da filosofia sartreana não pode ser desvinculada da própria fenomenologia.

O que se buscou realizar até este momento do trabalho é demonstrar principalmente o modo como Sartre compreende o ser da consciência tomando como ponto de partida a intencionalidade husserliana.

Partindo dessa noção chave, Sartre demonstra a translucidez da consciência diferenciando o Cogito clássico, que parte do campo reflexivo, do Cogito pré-reflexivo. No entanto, essas incipientes considerações têm como principal objetivo apenas introduzir o tema. Exatamente por essa razão que fundamentamos nossa exposição com auxílio das partes iniciais de *O Ser e o Nada* (1943/2008) e *d’A transcendência do Ego* (1936/2013). A despeito disso, ainda não é possível compreender com total clareza elementos daquilo que Sartre denominou de Psicanálise existencial. Para tanto é preciso compreender melhor dois conceitos centrais, que até o presente momento foram abordados lateralmente, para a ontologia fenomenológica e para os objetivos do presente trabalho: o Para-si e o Em-si.

1.3 Para-si e Em-si

Não é preciso muito esforço para perceber que a fenomenologia herda a clássica discussão envolvendo a díade sujeito-objeto¹⁸, ou, em outros termos, um confronto entre uma postura idealista e uma postura realista. No entanto, como já é possível vislumbrar, a fenomenologia sartreana tenta superar essa dicotomia partindo da filosofia husserliana.

Para Sartre, a realidade humana é aquela que coloca em questão o seu próprio ser: “(...) a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser

---

¹⁷ “O que se pode chamar propriamente de subjetividade é a consciência (de) consciência”. (Sartre, 1943/2008, p.34)

¹⁸ “É o que acontece também com o principal conceito da modernidade que Sartre conserva em sua filosofia: o de sujeito. Parte-se da subjetividade, parte-se do homem como sujeito, indivíduo diante de objetos e outros indivíduos.” (De Souza, 2014, p. 106)

enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (Sartre, 1943/2008 p.35). Provavelmente, essa é a primeira “derivação” sartreana da intencionalidade

Em termos sartreanos, a consciência é denominada como Para-si e o objeto como Em-si. Nesses termos, pode-se pensar que Sartre apenas expressou a relação entre sujeito-objeto de outro modo, ou seja, a ontologia fenomenológica inscreveria a relação entre sujeito e objeto sub-repticiamente quando descreve as estruturas do Para-si e do Em-si. No entanto, é preciso admitir que radicalizando ao máximo a intencionalidade, a dicotomia sujeito e objeto perde sentido, pois, como tentamos demonstrar até aqui, Sartre retira do sujeito a função de “polo” representacional, cuja função seria unificar consciências e conhecer objetos.

Em outros termos, o filósofo francês não pode aceitar a presença de uma substância (Ego) cuja função seria sintetizar a consciência, já que a subjetividade sartreana, como vimos, é não substancializada, em outras palavras, a consciência é pura transcendência: “A consciência é consciência *de* alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (Sartre, 1943/2008, p.34). Assim, dado que o ser do Para-si não coincide consigo próprio, pode-se dizer que é pura transcendência, ao passo que o Em-si é o objeto transcendente enclausurado em si mesmo. Entender o modo como Sartre utiliza os termos “transcendência” e “transcendente” é crucial no entendimento da filosofia sartreana, sobretudo em *O Ser e o Nada* (1943/2008).

Ignorar o peso do termo “transcendental” e suas variantes dentro da História da Filosofia pode acarretar em algumas imprecisões. Antes de tudo, é preciso entender que a transcendência na ontologia fenomenológica possui um sentido diverso do tradicional, ou seja, está longe da transcendência que se refere à ascensão metafísica ou superação daquilo que é imediato e concreto¹⁹. A transcendência ser a estrutura do Para-si significa que a consciência está sempre para além desse objeto, no entanto é exatamente por meio dessa evanescência que o objeto pode ser revelado como aparição. Sendo assim, pode-se concluir que o modo de ser do Para-si é sempre um movimento posicional cujo resultado é a fórmula da intencionalidade.

Podemos, portanto, perceber que a estrutura do Cogito pré-reflexivo é formada pela dinâmica da transcendência, ou seja, a consciência, sendo o ser que coloca em questão seu próprio ser, ao passo que coloca em questão o ser que não é, surge justamente quando

---

¹⁹ É nesse sentido que Sylvie Lebon, herdeira de Sartre, afirma que após a *Transcendência do ego* (1936/2013) o uso do termo “transcendental” rareou dentro das obras sartreana. E mesmo nesse escrito Sartre somente citou o campo transcendental para criticar o neokantismo e o ego transcendental husserliano.

intenciona outro ser. Dessa forma, a consciência é justamente a falta decorrente de um processo incessante de transcendência. Compreendendo o modo de existir do Para-si, não é preciso muito esforço para compreender o Em-si, que simplesmente é o objeto posicionado pelo para-si, em outras palavras, é o objeto que é o que é.

1.4 Projeto e desejo de ser

Até o presente momento, tentamos descrever brevemente alguns conceitos fundamentais da filosofia sartreana que embasam e sustentam a Psicanálise existencial. No entanto há uma noção que ainda não detalhamos que é crucial para nossos objetivos. Sem compreender a noção de projeto, não é possível alcançar o sentido último da Psicanálise existencial em *O Ser e o Nada* (1943/2008). Apesar da noção de projeto estar presente em toda obra de 1943, é apenas operando o Para-si como falta e possibilidade que se pode delinear com profundidade tal noção.

Segundo Sartre (1943/2008, p.135): “O que a descrição ontológica revelou imediatamente é que este ser é fundamento de si enquanto falta de ser, quer dizer, que determina seu ser por um ser que ele não é”. Dessa forma, pode-se descrever o modo de existência do Para-si privilegiando a questão da falta, ou seja, privilegiando um ser que ele não é; a consciência é uma falta “revelada-reveladora”, já que é a partir de um objeto revelado pela própria consciência que sua própria falta constitutiva aparece, revelando-se como faltante nessa relação com o objeto transcendente. Sartre (1943/2008), afirma que a falta é formada por meio de três elementos:

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

Como ilustração dessa trindade, Sartre discorre sobre como a lua crescente adquire sentido como tal por meio da falta, ou seja, a lua só pode ser “crescente” (existente) a partir da intuição de que lhe falta uma parte (faltante). Mais ainda, esse pedaço é determinado por uma totalidade (faltado) que possibilita a delimitação do elemento que falta. Portanto, o ser da lua crescente aparece exatamente por meio daquilo que ela não é. “(...) o que não é determina o que é; encontra-se no ser do existente, como correlato de uma transcendência humana, o conduzir-se para fora de si rumo ao ser que ele não é, bem como a seu sentido.”

Esse exemplo é claramente didático, no entanto, pode induzir a uma compreensão errônea da noção de projeto e transcendência. Não se pode entender a transcendência da lua em direção à lua cheia como um dado, ou seja, como um ser Em-si. Somente um ser pode trazer a falta para o mundo:

A realidade humana, pela qual a falta aparece no mundo, deve ser ela própria uma falta. Porque a falta só pode vir ao ser pela falta; o Em-si não pode ser motivo de falta no Em-si. Em outros termos, para que o ser seja faltante ou faltado, é necessário que um ser se faça sua própria falta; somente um ser falto pode transcender o ser rumo ao faltado (Sartre, 1943/2008, p.137).

Sendo assim, a lua não é Em-si mesma crescente ou cheia, mas o é por meio de um ser que introduz a falta no objeto transcendente que é a lua.

Mas a questão é ainda mais complexa, já que a dinâmica da transcendência não se resume aos objetos físicos, haja vista que a própria realidade humana é capaz de se posicionar. Portanto, é preciso investigar como opera a trindade instaurada pela falta quando se trata da própria subjetividade: “Mas, se a realidade humana é falta, através dela surge no ser a trindade do existente, do faltante e do faltado. Que são exatamente os três termos dessa trindade?” (Sartre, 1943/2008, p.138). É principalmente por meio dessa questão que Sartre harmoniza a trindade da falta e o duo Para-si/Em-si.

A falta não é meramente contingencial, ou seja, não pertence ao reino das coisas, melhor dizendo, do Em-si. Dado que esse ser é o que é, não é possível apreender o nada de ser faltante. Em outras palavras, a falta não é inerente ao ser Em-si, é preciso que outro ser instaure a falta no seio do ser que é o que é. Sartre ilustra bem esse ponto quando discorre sobre a imagem de uma cidade destruída. Em si mesma, as construções desmontadas e despedaçadas não possuem sentido algum. Rigorosamente, atribuir essas classificações já é entrar na ordem do Para-si, dado que é preciso posicionar uma totalidade incompleta para que a cidade possa surgir como destruída, ou “desmontada”. Em outras palavras, é a partir do projeto de uma totalidade que pode surgir o existente e o faltante, fora isso, há apenas a opacidade do ser Em-si.

É nesse sentido que Sartre (1943/2008) afirma:

Todo faltante falta sempre a...para... E o que é dado na unidade de um surgimento primitivo é o *para* [grifos do autor] concebido como não sendo ainda ou não sendo mais, ausência rumo à qual se transcende ou é transcendido o existente truncado, o qual, por isso mesmo, se constitui como truncado (p.139).

Sendo assim, questiona Sartre: “Qual é o *para* [grifo nosso] da realidade humana?” (Sartre, 1943/2008, p.139). A resposta para essa pergunta é curiosa e expõe o caráter paradoxal da subjetividade tal como entendida pelo filósofo francês. O sujeito sartreano é marcado pelo Para-si, como o presente trabalho tentou expor até aqui, mas o *si* do Para-si é o ser Em-si, ou seja, a transcendência da subjetividade não é apenas um ultrapassar o objeto para além de si, mas nessa mesma manobra é desejo de existir ao modo do Em-si: “O que falta ao Para-si é o si – ou o si-mesmo como Em-si” (Sartre, 1943/2008, p.139).

Furlan (2012) em artigo intitulado *Desejo e formação de mundo em Sartre: breve contraponto com Merleau-Ponty* explora esse ponto específico da filosofia sartreana, ou seja, demonstra como em *O Ser e o Nada* (1943/2008) a própria formação de mundo é fruto do desejo de ser. A afirmação pode parecer complexa, mas a chave para compreensão é exatamente a relação Para-si e Em-si. Ora, a ocorrência do mundo é fruto da nadificação do Para-si frente ao Em-si que projeta ser, ou seja, a formação do mundo é fruto dessa totalidade projetada e desejada.

Essa totalidade cunhada pelo desejo humano é condição para o surgimento do existente e do faltante, cuja consequência é o próprio sentido de mundo. Como afirma Furlan (2012): “Assim, o mundo não é nem a realidade em-si independente do para-si, nem apenas um projeto do para-si, pois, se assim fosse, o mundo não haveria de manifestar nenhuma adversidade, já que seria apenas fruto do desejo do para-si” (p.120). Mais uma vez, pode-se perceber a via pela qual a ontologia fenomenológica torna sem sentido a querela entre uma posição materialista e uma posição idealista. Para-si e Em-si não formam uma nova dualidade, tendo em vista o sentido tradicional, já que sujeito e objeto estão intimamente ligados por meio de um vínculo não substancial.

Essas considerações são chaves para compreender o porquê do sentido último da realidade humana é desejar ser Deus: “É este ideal que podemos chamar de Deus. Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus” (Sartre, 1943/2008, p.693). Em outras palavras, o homem é projeto de ser totalidade plena, isto é, o “valor fundamental” (Sartre, 1943,2008, p.693) da humanidade é o projeto de ser Deus. Portanto, a estrutura do sujeito está posta: é o ser cujo ser não poder ser determinado, dado que sua própria determinação é vazia, já que se constitui pelo projeto e desejo de ser aquilo que ainda não é.

Após essa breve exposição, finalmente, é possível lidar com o miolo da questão, ou seja, tentar apreender o que significa “Psicanálise existencial” na ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada* (1943/2008). A trajetória conceitual do presente trabalho partiu da

inspiração husserliana de Sartre, isto é, a radicalização da intencionalidade da consciência. O segundo passo foi compreender como essa fórmula deriva para a máxima sartreana: a consciência é o ser para o qual está em questão seu próprio ser. A partir dessas duas fórmulas, tentamos demonstrar que a realidade humana é marcada pela transcendência. Em outras palavras, a subjetividade é eterna busca e desejo de se tornar uma totalidade, sendo que é exatamente essa busca pelo que não se é que garante a estrutura subjetiva.

1.5 A busca pelo projeto fundamental

Por outro lado, a pura e simples descrição empírica só pode fornecer-nos nomenclaturas e colocar-nos frente a pseudo-irredutíveis (desejo de escrever ou de nadar, amor ao perigo, ciúme, etc.). Com efeito, não convém catalogar a lista das condutas, tendências e inclinações, mas, outrossim, é preciso *decifrá-las*, ou seja, saber *interrogá-las* [grifos do autor]. Tal investigação só pode ser levada a cabo segundo as regras de um método específico. É este método que denominamos psicanálise existencial. (Sartre, 1943/ 2008, p.695).

A psicanálise existencial, portanto, é um método por meio do qual é possível interrogar e decifrar a realidade humana. Obviamente, realidade humana tal como definida nas seiscentas e oitenta e duas páginas que precedem a conceitualização da Psicanálise sartreana em *O Ser e o Nada* (1943/2008). Sartre procurou reformular a noção de sujeito partindo, dentre outras formas de qualificar a leitura sartreana sobre a subjetividade, da realidade humana como projeto, tarefa que o presente trabalho tentou expor brevemente. A favor desse objetivo, Sartre empreende uma tarefa “negativa”, ou seja, para introduzir a subjetividade por meio da ontologia fenomenológica foi preciso “limpar o terreno” de outras concepções. Sartre opera esse propósito atacando outras formas de interpretar o sujeito: as concepções clássicas partem de uma posição substancialista

Com efeito, essa questão aparece em grande escala dentro da trajetória intelectual de Sartre, sendo, inclusive, um dos principais motivos de obras impactantes como *Questões de método* (1957/1966) e *Crítica da razão dialética* (1960/2002). No contexto de *O Ser e o Nada* (1943/1960), essa tarefa negativa tem como chave conceitual a articulação do Em-si com uma visão reificada do sujeito, ao passo que nas obras posteriores o foco recai sobre a diferença entre a razão analítica do positivismo e a razão dialética tal como Sartre a compreende.

Em ambos os momentos, Sartre demonstra que a realidade humana, tanto em sua dimensão individual quanto seu modo de operar coletivo, é “objeto” com inúmeras

particularidades que nem sempre são levadas em conta por setores diversos da intelectualidade. É exatamente por meio dessa mesma chave que Sartre pode criticar tanto a psicanálise freudiana, que denominou como empírica, quanto o marxismo clássico. Apesar do cuidado que essa questão merece, o que se pretende é apenas salientar a diferença entre a Psicanálise empírica e compreender o que há de autêntico na Psicanálise existencial. Antes de tudo, Sartre salienta algumas semelhanças entre as psicanálises.

A primeira característica comum que Sartre salienta é que ambas as psicanálises interpretam o homem “como sustentando relações de simbolização” (Sartre, 1943/2008, p.696), ou seja, cada “manifestação objetivamente discernível” remete a uma totalidade, ou estrutura global do sujeito. Ambas não operam com “dados primordiais, tais como inclinações hereditárias, caráter, etc.”²⁰ (Sartre, 1943/2008, p.696), ao passo que buscam uma “atitude fundamental”. Além disso, ambas julgam que a investigação deva operar uma relação “intersubjetiva”, já que “o sujeito não está em posição privilegiada para proceder a essas investigações sobre si mesmo” (Sartre, 1943/2008, p.697). No entanto, é preciso compreender o alcance dessas afinidades, já que as divergências incidem exatamente no miolo de cada psicanálise.

Um jeito simples de perceber a diferença entre as psicanálises é atentar para o adjetivo da Psicanálise sartreana, retomando a velha máxima da conferência *O existencialismo é um humanismo* (1946/1973): “A existência precede a essência”. Dessa forma, a psicanálise existencial é contraposta ao que seria, segundo Sartre, uma psicanálise fundamentada em essências. Nos termos da ontologia fenomenológica, o método de investigação proposto por Sartre é purificado pelo Para-si, ou seja, pela indeterminação da realidade humana:

E precisamente por que o objetivo da investigação deve ser a descoberta de uma *escolha*, e não de um *estado*, esta investigação deverá manter sempre em vista que seu objeto não é um dado soterrado nas trevas do inconsciente, mas sim uma determinação livre e consciente – determinação essa que sequer chega a ser uma habitante da consciência, mas que se identifica à própria consciência. (Sartre, 1943/2008, p.701).

A tese freudiana do inconsciente e a ontologia fenomenológica são incompatíveis exatamente porque, tal como a noção de Ego, tal tese é desnecessária e perigosa. Como afirma Gonçalves (1996, p.168): “Sua preocupação era, antes, a de mostrar que as condutas em que o

²⁰ Essa questão não é ponto pacífico nas discussões epistemológicas referentes à psicanálise freudiana. Diversos autores procuram demonstrar determinado “coisismo” freudiano que poderia mascarar um apelo a dados primordiais.

para-si nega a si mesmo podem ser esclarecidas sem a hipótese do *inconsciente* (...)”. Dessa forma, mais uma vez é preciso lembrar que é preciso diferenciar o Cogito pré-reflexivo do objeto que é colocado em tese.

Instaurar o inconsciente no seio da subjetividade é colocar em risco o próprio surgimento do mundo. Ademais, além do irrefletido, como sugere Gonçalves (1996), há formas diversas do Para-si negar a própria transcendência. Rapidamente, podemos citar a conhecida má-fé e a Reflexão na forma impura. Ambas, embora por vias diferentes, são formas do Para-si transfigurar-se em Em-si.

A questão da má-fé é conhecida principalmente pelo famoso exemplo de Sartre que invoca a imagem de um casal. A cena é clássica: o rapaz convida a moça para um bar e durante o encontro proporciona o encontro de suas mãos. A moça, agindo de má-fé, ignora o sentido dessa ação, ou seja, ignora a totalidade visada por aquele ato e, por consequência, toda a sua significação: “Não a apreende como tentativa de estabelecer os chamados ‘primeiros contatos’, ou seja, não quer ver as possibilidades de desenvolvimento temporal apresentadas por essa conduta (...)” (Sartre, 1943/2008, p.101).

A mulher apreende o conjunto das mãos como duas coisas, dois seres isentos de qualquer transcendência. No entanto, essa ação sempre será fracassada, já que o próprio modo de existência da subjetividade é transcendência. Essa é a chave pela qual se pode compreender a outra dimensão da má-fé. Há uma dupla negação: primeiramente há a negação das projeções que produzem o sentido “cortejo”, mas há também a negação da facticidade.

O rapaz projeta uma totalidade amorosa, ou seja, visa o enlace amoroso com a moça. Nesse sentido e retomando os três elementos da falta, a projeção dessa totalidade produz o existente “desejo sexual”. No entanto, e essa é a segunda negação, a ação da má-fé assume esse existente como pura transcendência, ou seja:

Portanto, desta vez ela se nega a captar o desejo como é, sequer lhe dá nome, só o reconhece na medida em que se transcende para a admiração, a estima, o respeito, e se absorve inteiramente nas formas mais elevadas que produz, a ponto de já não constar delas a não ser como uma espécie de calor e densidade. (Sartre, 1943/2008, p.101/102).

Logo, o miolo do ato de má-fé é acentuar e inverter transcendência e facticidade: “É preciso afirmar a facticidade como *sendo* transcendência e a transcendência *sendo* facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra” (Sartre, 1943/2008, p.102). Ou seja, a má-fé visa negar aquilo que Sartre denominou de

“conceito metaestável” da realidade humana (Sartre, 1943/2008, p.104): a “transcendência-facticidade”. Com tal manobra, a má-fé busca escamotear o autêntico modo de existir do sujeito, que na filosofia sartreana é intimamente vinculado com a espontaneidade da consciência, como o presente trabalho tenta expor. A reflexão, como já descrevemos, ocorre quando a consciência coloca em tese si própria, ou seja, visa a própria transcendência como em-si. É o que Sartre quer dizer com o termo “transcendência-transcendida”.

“Assim a reflexão, ou tentativa de recobrar o Para-si por reversão sobre si, culmina na aparição do Para-si para o Para-si.” (Sartre, 1943/2008, p.212). No entanto, a reflexão impura visa o Para-si não para trazer à tona seu próprio fluxo *em direção a*. Essa reflexão revela a si como objeto, sendo assim não intenciona a consciência em sua forma autêntica: ser que coloca em questão seu próprio ser irrefletidamente. É nesse sentido que Sartre afirma: “A reflexão impura, portanto, não é captação do refletido como tal, a não ser em um circuito de ipseidade no qual se mantém em relação imediata com um Em-si que tem-de-ser” (Sartre, 1943/2008, p.21). Dessa forma, tanto a má-fé quanto a reflexão impura tentam escamotear a estrutura originária e espontânea do Para-si. É por meio dessa via que se deve compreender a Psicanálise existencial cuja função é exatamente apreender aquilo que denominou de projeto original do sujeito, ou seja, o verdadeiro irreduzível. A busca sartreana por um método dessa natureza é encontrar um caminho rigoroso que faça frente contra atitudes de má-fé e perspectivas reificantes:

O fato de que o termo último desta investigação existencial deva ser uma escolha distingue mais ainda a psicanálise cujo método e aspectos principais esboçamos: com isso ela abandona a suposição de que haja uma ação mecânica do meio sobre o sujeito considerado. O meio só poderia agir sobre o sujeito na medida exata em que este o compreende, ou seja, em que este o transforma em situação. (Sartre, 1943/2008, p.700).

O termo “escolha” é problemático. Precisamos compreender essa palavra dentro do contexto da ontologia fenomenológica²¹, ou seja, seu significado não é o mesmo do senso comum. A interpretação ordinária dessa palavra está mais próxima de uma escolha cognitiva, ao passo que a escolha existencial remete ao estado irrefletido primordial. Pode-se perceber que a Psicanálise sartreana é apenas um esboço e como afirma o próprio Sartre: “A psicanálise existencial ainda não encontrou seu Freud”. Apesar dessa declaração, não é

²¹ “Isso porque essa escolha nada mais é do que *o ser* de cada realidade humana; e tanto faz dizer que tal conduta em particular é ou que exprime a escolha original desta realidade humana, pois, para a realidade humana, não há diferença entre existir e escolher-se” (Sartre, 1943/2008).

difícil perceber que o próprio Sartre em diversos momentos insistiu na temática, haja vista suas produções biográficas que são claras intenções de operar o conceitual do método existencial. Tentando ilustrar métodos que ignoram a dimensão existencial, Sartre diz:

Bem, Flaubert era ambicioso. Ele era assim. Seria tão inútil indagar por que ele era assim quanto tentar saber por que era alto ou ruivo: afinal, é necessário que nos detenhamos em algum lugar; trata-se da própria contingência de toda existência real. Esse penhasco está coberto de musgo, o rochedo vizinho, não. Gustave Flaubert tinha ambição literária e seu irmão Achille não. Assim é. Do mesmo modo queremos conhecer as propriedades do fósforo e tentamos reduzi-las à estrutura das moléculas químicas que o compõem. Mas, por que há moléculas desse tipo? Assim é - eis tudo (p.686).

Portanto, os modos tradicionais de investigação da subjetividade interpretam o sujeito por meio de perspectivas reificantes e não é preciso muito esforço para perceber que Sartre inclui nesse grupo a Psicanálise freudiana: “Só que Freud busca constituir um determinismo vertical. Além disso, por esse subterfúgio, sua concepção vai necessariamente remeter ao passado do sujeito. A afetividade, para ele, está na base do ato, em forma de tendências psicofisiológicas” (Sartre, 1943/2008, p.565). Portanto, segundo Sartre, a Psicanálise empírica não alcança o verdadeiro irreduzível, já que “(...) determina seu próprio irreduzível, em vez de deixa-lo revelar-se por si mesmo em uma intuição evidente” (Sartre, 1943/1946, p.699). No entanto, a busca pelo verdadeiro irreduzível não prescinde de uma avaliação situacional. Certamente, o miolo da discussão sobre psicanálise em Sartre está em *O Ser e o Nada* (1943/2008) e nas biografias, no entanto, o diálogo entre a psicanálise e o filósofo francês continua curiosamente na fase “histórica”.

CAPÍTULO 2

2.1 A Questão de método

O idiota da família é a continuação de *Questões de método*. Seu tema: o que se pode saber de um homem, hoje em dia? Pareceu-me que só poderíamos responder a essa pergunta através do estudo de um caso concreto: o que sabemos –por exemplo- de Gustave Flaubert. (Sartre, 1971/2013 p.7).

As primeiras linhas do prefácio de *O idiota da família* (1971/2013), novamente expõem a complexidade do edifício filosófico sartreano. O filósofo francês afirma que a continuação de uma obra - que basicamente tem como função articular História, Marx e existencialismo - é a biografia de apenas um sujeito. Sendo assim, a dinâmica das massas no processo histórico não estaria sendo ignorado? O aparente contrassenso é flagrante e parte dos marxistas acusou Sartre de retornar às questões individuais apartando a dimensão histórica.

A despeito da relação ambígua e conflituosa entre Sartre e os marxistas, é realmente curioso que, de acordo com o próprio filósofo, *O idiota da família* (1971/2013) seja continuidade de *Questões de método* (1971/2013), já que esse livro busca: “(...) deslindar a Verdade antropológica, isto é, algo que resulte da compreensão do movimento do (de) ser que constitui o Para-si como sujeito histórico” (Silva, 2014, p.77). A resposta para essa questão passa pelo entendimento particular que Sartre possui das supostas dicotomias singular/universal e interior/exterior. No fim deste capítulo esperamos que esses termos estejam esclarecidos.

O interesse deste capítulo é mostrar como Sartre opera algumas considerações de *O Ser e o Nada* (1943/2008) em *Questão de método* (1971/2013) sem deixar de operar conceitos da ontologia fenomenológica. Sendo assim, a fim de alcançar o principal objetivo do presente trabalho, pretende-se demonstrar que as preocupações metodológicas da obra que prefacia a *Crítica da razão dialética* (1960/1972) são herdeiras de questões levantadas pela obra mais famosa de Sartre. Para tanto, usaremos como fio condutor entre os dois escritos a psicanálise sartreana.

Essa tarefa não é simples e pode criar diversos problemas. Além disso, o resultado certamente será polêmico, dado que envolve aspectos da continuidade dos escritos sartreanos depois de seu encontro com a História após o fim da Segunda guerra mundial.

Nosso primeiro passo será analisar um conceito chave em *O Ser e o Nada* (1943/2008) que também surge no miolo de *Questões de método* (1957/1966): o projeto. A recorrência dessa noção provavelmente aguça os sentidos do leitor de *O Ser e o Nada* (1943/2008), dado que é nessa obra que Sartre descreve a subjetividade como pro-jecto, sendo assim salta aos olhos tal repetição. Vejamos uma primeira definição:

Pois esta raridade [escassez de mulheres marquesinhas] não é uma simples falta: sob sua forma mais nua, ela exprime uma situação na sociedade e contém já um esforço para superá-la; a conduta mais rudimentar deve ser determinada ao mesmo tempo em relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e em relação a certo objeto a vir que ela tenta fazer nascer. É o que denominamos o *projeto* [grifo do autor] (Sartre, 1957/1966, p.77).

É importante contextualizar citações. Sartre está no início do terceiro tópico (método progressivo-regressivo) do livro quando retoma a noção de projeto. Mais especificamente, é o momento da obra cuja intenção é refutar a tese da alienação absoluta do sujeito diante da História. Em outras palavras, Sartre procura mostrar que a alienação é apenas uma “cortina de fumaça” que esconde o papel prático do sujeito no curso da História, isto é, escamoteia aquilo que Sartre denomina de *práxis*. Vocábulo importante para as reflexões histórico-sociais sartreanas.

O curso da *práxis* é a ação prática do homem cujo objetivo é superar as determinações externas em direção ao que ainda *não é*. Este é o vínculo entre um dado externo como, por exemplo, a falta de mulheres em determinado conjunto social e a instauração da poliandria (Sartre, 1957/1966). A *práxis* da poliandria não é mera consequência da falta de mulheres, mas o modo como o conjunto social supera e *cria* uma instituição matrimonial. Estamos novamente diante da “revelação-revelada”: “Simultaneamente fuga e salto para frente, recusa e realização, o projeto retém e revela a realidade superada, recusada pelo movimento mesmo que a supera (...)” (Sartre, 1957/1966, p.78).

Praxis e projeto são conceitos irmãos. Ambos equalizam superação e revelação do existente em direção ao campo dos possíveis. A diferença é que Sartre, no caso da *práxis*, enfatiza que esse campo dos possíveis não depende apenas do esforço individual, dado que é estruturado socialmente: “Mas, por mais reduzido que seja, o campo dos possíveis sempre existe e não devemos imaginá-lo como uma zona de indeterminação, mas, ao contrário, como uma região fortemente estruturada, que depende da História inteira e que envolve suas próprias contradições” (Sartre, 1957/1966).

Uma crítica comum ao pensamento sartreano envolve a questão da liberdade absoluta. Ora, se essa crítica carecia de sentido já em *O Ser e o Nada* (1943/2008)²², em *Questões de método* (1957/1966) a resposta é mais clara: o campo dos possíveis das projeções é *fortemente*

²² "É necessário, além disso, sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula 'ser livre' não significa "obter o que se quis", mas sim "determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher)". Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de 'liberdade', produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivalem à 'faculdade de obter os fins escolhidos'. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha" (Sartre, 1943/2008, p.595)

estruturado, no entanto essa limitação dos campos dos possíveis não é produzida por alguma entidade extra-humana, mas pelo próprio mundo social que nada mais é que relações intersubjetivas. Sendo assim, é possível vislumbrar a ponta de um fio condutor entre a dimensão individual e a social. Ora, se o indivíduo é movimento em direção ao projeto cujo limite de possibilidades está dado socialmente, é possível acessar os condicionamentos histórico-sociais ao qual o sujeito está imerso.

No entanto, essa descrição não sugere que o homem é determinado por condições exteriores. A alienação é fruto da própria dinâmica das relações humanas. Nas palavras de Sartre: “Mas, se a História me escapa, isto não decorre do fato de que não a faço: decorre do fato de que o *outro* [grifo nosso] também a faz” (Sartre, 1957/1966, p.74). Essa passagem também salta aos olhos daqueles familiarizados com a ontologia fenomenológica, já que é em *O Ser e o Nada* (1943/2008) que Sartre descreve aquilo que denominou de “Relações concretas com o Outro”. Mais ainda, nos dois momentos o papel da alteridade é marcado pelo conflito intersubjetivo.

***

É conhecido o clássico exemplo do sujeito pego em flagrante espionando através de uma fechadura. O sujeito, sem tematizar a própria ação, estava totalmente embebecido e absorto em sua própria ação, pura transcendência e liberdade. No entanto, quando outro sujeito aparece em cena e observa a situação, toda aquela transcendência é coagulada, torna-se transcendência-transcendida. Isso demonstra, mais uma vez que Sartre, sem tematizar, opera algumas noções já exploradas em outras obras. Mais ainda, demonstra uma dimensão da ontologia fenomenológica pouco salientada por comentadores: há uma fenomenologia do “micro social” em *O Ser e Nada* (1943/2008) que é colocada em marcha nas obras cuja insígnia evidente é a reflexão propriamente antropológica.

Sem alongar excessivamente nossa exposição, a relação com o Outro em Sartre é marcada pela dinâmica de objetivação mútua. O filósofo francês descreve as estruturas do Para-si, primeiramente, sem considerar o Para-si imerso em situação coletiva. Abstração necessária no sistema descritivo da obra, mas certamente a situação é artificial. Sartre reconhece: “(...), com efeito, interrogávamos, no início deste trabalho, sobre relações entre o Para-si e o Em-si; mas agora sabemos que nossa tarefa é mais complexa: há a relação entre o Para-si e o Em-si em *presença do outro* [grifo nosso]” (Sartre, 1943/2008, p.451).

Um modo estratégico de demonstrar a relação intersubjetiva é analisar a fenomenologia do encontro intersubjetivo em Sartre. Como afirmamos anteriormente, o existente adquire sentido a partir do projeto, que é nadificação. No entanto, a presença do olhar do outro desestrutura esse sistema, já que, por meio do olhar, objetiva esse projeto, ou seja, transfigura o Para-si alheio em Em-si revelado e transcendido por si próprio.

É nesse sentido que Sartre pode afirmar: “Assim sendo, o surgimento do outro alcança o Para-si em pleno âmago. Por e para outro, a fuga perseguidora é coagulada em Em-si” (Sartre, 1943/2008, p.452). No entanto, as relações concretas com o Outro realizam um círculo e essa coagulação não é eternizada, dado que a subjetividade em Sartre está na ambiguidade entre facticidade e transcendência, que, como veremos posteriormente é a chave para compreender a *situação*.

Em outras palavras, o outro não obtém sucesso absoluto quando transcende o Para-si alheio, já que cada embate intersubjetivo gera respostas recíprocas. Sucintamente, perante a presença do Outro, Sartre descreve duas classes de atitudes: devolver o olhar de “medusa” e, por sua vez, objetivar o Para-si alheio, ou aceitar a própria objetividade. As duas atitudes estão fadadas ao fracasso, já que agir de acordo com qualquer atitude já pressupõe o germe da outra:

Mas convém observar que, no próprio cerne de uma, a outra permanece sempre presente, precisamente porque nenhuma das duas pode ser sustentada sem contradição. Ou melhor: cada uma delas está na outra e engendra a morte da outra; assim, jamais podemos sair do ciclo vicioso. (Sartre, 1943/2008, p.454).

Não é nossa intenção descrever profundamente a dinâmica dessas atitudes, o que queremos salientar é que a relação com o Outro é marcada pela limitação mútua, ou, como razoavelmente reconhecido, a intersubjetividade descrita em *O Ser e o Nada* (1943/2008) é marcada pelo conflito²³. Como afirma Furlan (2013): “É a separação entre essas instâncias que se enfatiza, a passagem de uma para a outra, e não de uma na outra, isto é, enfatiza-se sua alternância, e não sua cumplicidade” (p.88). Dessa forma, a relação entre subjetividades é marcada pela alienação mútua de possíveis²⁴. No entanto, o que é realmente relevante para os

---

²³ Nessa direção, destacamos o artigo *A relação concreta com o Outro em Sartre* (Furlan, 2013) que visa tematizar a intersubjetividade em Sartre e traçar diálogos com Merleau-Ponty e Foucault.

²⁴ O outro é “é o pólo concreto e fora do alcance de minha fuga, *da alienação de meus possíveis* [grifo nosso] e do fluir do mundo rumo a um outro mundo este que é o *mesmo* [grifo doo autor] e, contudo, incomunicável com ele. (Sartre, 1943/2008, p.346). Mesmo mundo, pois é a mesma adversidade, mas incomunicável pois é adversidade superada e revelada por subjetividades distintas.

objetivos do presente trabalho não é exatamente a relação concreta, mas a relação “simbólica”²⁵.

Viver em um mundo infestado pelo meu próximo não é somente poder encontrar o Outro a cada curva do caminho, mas também encontrar-me comprometido em um mundo cujos complexos-utensílios podem ter uma significação que não lhes foi primeiramente conferida pelo meu livre projeto (Sartre, 1943/2008, p.626).

O homem não está apenas lançado na concretude do mundo, mas esse mundo é permeado pela presença simbólica do Outro. Por exemplo, o infante inicia a própria historicização partindo de uma História já dada, ou seja, o mundo infantil é uma grande luta contra uma série de exigências “cristalizadas” no processo social. A criança, por sua vez, deve transcender tal situação, seja aceitando ou negando essa série de significantes cujo rastro é a alteridade. Dessa forma, novamente, podemos perceber que a relação intersubjetiva é alienante “Pensemos, por exemplo, na inumerável quantidade de significações independentes de *minhas* escolhas e que descubro se vivo em uma cidade: ruas, casas, lojas, bondes, ônibus, sinais de direção (...)” (Sartre, 1943/2008, p.627).

Nesse contexto, pode-se perceber que há uma dupla transcendência, já que desvelar a existência de um objeto social, como uma mesa, além de visar o Em-si, também é desvelar a facticidade do próprio Para-si. O mundo socializado desvela a nadificação humana, já que sempre indica determinada totalidade projetada, que como já vimos, *não é ainda*, então *é* nada. Usando um pouco largamente o vocabulário sartreano, é como se o mundo social desvelasse transcendência humana, mas com “velocidade” reduzida, ou seja, uma transcendência mais lenta quando comparada com a ação propriamente do sujeito.

Mais lenta porque indica sua projeção de um modo mais perene. A cadeira será sempre aquele objeto cujo objetivo é acolher uma pessoa, isto é, objeto-feito-para-sentar. Obviamente, isso não quer dizer que o mundo social seja absolutamente cristalizado. Por exemplo, todos sabem a função mais clara de um mictório, no entanto isso não impediu Marcel Duchamp de intencionar esse objeto com outra significação. A despeito disso, a significação da maior parte do mundo socializado é razoavelmente estável. Isso ocorre, pois a dinâmica da intersubjetividade é produtora de alienação.

Pode-se vislumbrar a dinâmica das relações concretas com o Outro quando Sartre afirma que a base dos processos coletivos é o conflituoso encontro intersubjetivo:

---

²⁵ “Porque somos homens e vivemos no mundo dos homens, do trabalho e dos conflitos, todos os objetos que nos rodeiam são signos (Sartre, 1957/1966, p.125)

Tais relações são moleculares porque *não há* senão indivíduos e relações singulares entre eles (oposição, aliança, dependência etc); mas elas não são mecânicas, porque não se trata *em nenhum caso* do choque de simples inércias: na própria unidade de sua empresa, cada um supera o outro e incorpora-o a título de meio (e vice-versa), cada par de relações unificadoras é, por sua vez, superado pela empresa de um terceiro. (Sartre, 1957/1966, p.131-132).

Em poucas palavras, a projeção dos fins individuais é objetivada pelo projeto alheio. Utilizando o vocabulário da ontologia fenomenológica, o encontro com o outro torna o fluxo existencial em transcendência-transcendida. E essa finalidade coagulada torna-se alheia para o próprio sujeito. É o que Sartre denomina de finalidade impessoal²⁶ ou finalidade invertida. Essas finalidades, portanto criam uma importante ambiguidade, pois:

Assim, constituem-se sistemas, aparelhos, instrumentos que são ao mesmo tempo objetos reais possuindo bases materiais de existência e *processos* que perseguem – na sociedade e amiúde contra eles – fins que não são mais de ninguém, mas que, como objetivação alienante de fins realmente perseguidos, se tornam a unidade objetiva e totalizante dos *objetos coletivos*. (Sartre, 1957/1966, p.131).

Novamente, *Questão de Método* (1957/1966) parece operar essa noção de *O Ser e o Nada* (1943/2008) ao citar o exemplo de um homem negro cujo desejo era pilotar um avião. Em um mundo dominado por brancos, negros eram proibidos de adentrar e comandar uma aeronave, no entanto o rapaz, ao seguir fervorosamente seu desejo, mesmo sem saber pilotar, rouba um avião e realiza uma viagem.

Essa interdição torna-se para ele um empobrecimento *subjetivo*; mas o subjetivo supera-se imediatamente na objetividade: este futuro recusado reflete-lhe o destino de sua ‘raça’ e o racismo dos ingleses. (...) Ele afirma que um futuro *possível aos brancos é possível a todos*; esta posição política, da qual não tem provavelmente uma consciência clara, ele a vive como obsessão pessoal: a aviação torna-se *sua* possibilidade como *futuro clandestino*, (...) (Sartre, 1957/1966, p.80).

Ou seja, a negação de uma possibilidade instaura prontamente uma resposta que é, por sua vez, o projeto de uma totalidade para além daquilo que já está dado, no caso, um apartheid

---

²⁶ “Será, pois, conveniente recensear, numa sociedade dada, os fins vivos que correspondem ao esforço próprio de uma pessoa, de um grupo ou de uma classe, e as finalidades impessoais, subprodutos de nossa atividade que tiram dela sua unidade e que acabam por tornar-se o essencial, por impor seus quadros e suas leis, a todas as nossas empresas” (Sartre, 1957/1966, p.131).

racial. Essa situação expressa o que Sartre denominou de “interiorização do exterior” e “exteriorização do interior” (Sartre, 1957/1966, p. 81).

Interiorização do exterior, pois a proibição é vivida de alguma forma. Seja pela raiva das limitações ou pela vergonha em pilotar, dado que “(...) sentir é já superar, em direção à possibilidade de uma transformação objetiva (...)”. Sentir, no caso do avião clandestino, é revelar no mundo a existência dessa possibilidade negada sob o horizonte de possíveis instaurado pela ação do sujeito. No entanto, não se pode confundir a interiorização com a interioridade no sentido clássico, que compreende o sujeito como um recipiente cujo espaço interior é preenchido por impressões ou elementos “externos”.²⁷

O que Sartre pretende demonstrar com essas considerações é que os condicionantes externos tão estimados pelos marxistas são criações da própria subjetividade cuja atividade produz o modo como a materialidade surge. Essas considerações demonstram como *Questão de método* (1957/1966) está embebida de questões desenvolvidas na ontologia fenomenológica

Não é preciso muito esforço para perceber isso em declarações como: “Assim, pode-se dizer ao mesmo tempo em que superamos sem cessar a nossa classe e que, por esta superação mesma, nossa realidade de classe se manifesta” (Sartre, 1957/1966, p.84). Como vimos anteriormente, o Para-si é movimento adiante de si, logo visa um ser que não é, mas por meio dessa manobra ocorre o desvelamento do significado do existente, significado que não se pode separar da própria revelação do Ser. Sendo assim, Sartre parece articular a estrutura “abstrata” da subjetividade tal como descrita em sua ontologia fenomenológica de 1943 com um tema claramente marxista: a luta de classes.

Outro fio condutor possível é o parentesco entre o projeto e o método progressivo-regressivo. Uma das formas de apreender o significado desse método é entender precisamente o que Sartre denomina de compreensão. Não se deve confundir com uma noção estritamente epistemológica, pois não se trata de conhecer a positividade de um objeto, mas de uma realidade humana com especificidade que provém dessa *situação*.

---

²⁷ Inclusive, pode-se pensar que, dentro da filosofia sartreana, “interiorização” pode ser, em certo sentido, sinônimo de “humanização”. Já que interiorizar é fazer com que surja um mundo a partir de um projeto, ou seja, por meio daquilo que ainda *não é*. Em outras palavras, a formação do mundo surge mediante uma nadificação do ser-Em-si, que é positividade, e o único ser que pode trazer a nadificação ao mundo é o homem: “Para que a totalidade do ser se ordene à nossa volta em forma de utensílios, fragmentando-se em complexos diferenciados que remetem uns aos outros e têm poder de *servir*, é preciso que a negação surja, não como coisa entre coisas, mas como rubrica categorial que presida a ordenação e repartição das grandes massas de seres em forma de coisas. Assim, a aparição do homem no meio do ser que o “investe” faz com que se descubra um mundo. Mas o momento essencial e primordial dessa aparição é a negação. Alcançamos assim o termo inicial deste estudo: *o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo* [grifo nosso]”. (Sartre, 1943/2008, p.67).

Nesse sentido, o imprescindível é levar em consideração a noção de projeto ou, em outras palavras, procurar apreender o “(...) o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições iniciais” (1957/1966, p.123). Significa, portanto, levar em consideração, tal como incansavelmente Sartre salienta em *O Ser e o Nada* (1943/2008), a realidade humana como processual e em contínua negatividade.

Para exemplificar essa noção, Sartre utiliza a situação do companheiro que abre a janela a fim de aliviar o calor. É por meio da atitude do amigo que a situação prática é significada como “calor insuportável”. É nesse sentido que, segundo Sartre (1957/1966), o homem é significante, já que é apenas por meio dele que a opacidade do “dado” ganha significação²⁸. A compreensão visa, portanto, apreender o processo pelo qual a conduta humana produz significações, que deve levar em conta a dimensão progressiva, já que leva em consideração a finalidade ou, para usar o vocabulário sartreano, o projeto tal como o filósofo francês entende. Mas também é regressivo, pois retorna ao ponto de partida:

“De resto, o próprio ato é que definirá o calor como intolerável: se não movemos um dedo é que a temperatura é suportável. Assim, a unidade rica e complexa da empresa nasce da condição mais pobre e volta-se sobre ela para esclarecê-la” (Sartre, 1957/1966, p.124).

Em poucas palavras, o método regressivo-progressivo visa compreender o movimento integral das condutas humanas, sem privilegiar o caráter puramente teleológico sem enraizamento ou uma relação de causa-efeito. O primeiro caso para não ignorar o “coeficiente de adversidade das coisas” e o segundo para não reificar a realidade humana.

Por meio dessas formulações, Sartre busca superar análises que estanquem a fluidez da projeção humana. Mais ainda, isso não significa negar a existência da dimensão objetiva, mas demonstrar que todo objeto é fruto de uma ação humana. Dessa forma, deve-se compreender o estatuto peculiar das dimensões subjetivas e objetivas dentro do pensamento sartreano. Nossas formulações precedentes sobre a relação com o Outro são convenientes para esclarecer esse tópico.

Em poucas palavras, aquilo que denominamos de subjetivo ou objetivo é um modo de compreender as relações entre os pares.

A partir desse momento já não é necessário nem da subjetividade, nem da objetividade em contraste com a subjetividade, visto que uma e outra são noções úteis apenas na Psicologia. De fato, se consideramos

---

²⁸ Isso não significa que primeiramente há um objeto para posteriormente o sujeito “anexar” um significado. A própria revelação do objeto é indissociável de seu significado.

o mundo sob a forma da compreensão, há objetividade total, somos todos perfeitamente objetivos; simplesmente, é preciso substituir as noções, o par subjetivo-objetivo pelo par interiorização-exteriorização. A partir desse momento podemos nos situar uns em relação aos outros. Compreender o gesto de um homem é interiorizá-lo ao mesmo tempo em que ele o exterioriza e, necessariamente, é também, de uma maneira ou de outra, reexteriorizá-lo para que outros o interiorizem (Sartre, 1960/2005, p.93).

***

É preciso que a antropologia esteja aberta para o caráter humano de seu campo, ou seja, é preciso limpar o terreno de resquícios “naturalistas” ou coisificações e assumir uma postura humanista. Humanismo, aqui, não significa elogio às capacidades do homem, mas ressaltar que a própria formação de mundo sempre é *para nós*. Assumir essa posição é essencial para o campo das ciências humanas e principalmente para aqueles que visam compreender aspectos sociais.

Sartre deixa claro isso no fim de *Questão de método* (1957/1966): “A simples inspeção do campo social deveria ter feito descobrir que a relação aos fins é uma estrutura permanente e que é *nessa relação* que os homens reais julgam as ações, as instituições ou os estabelecimentos econômicos” (1957/1966, p.126). Dessa forma, não se pode compreender o campo social ou antropológico como “dado objetivo” ou natural, mas como pertencente e fruto de atividades da ação humana ²⁹.

Quando Sartre evoca a importância central da finalidade para análise do campo social, pode-se dizer que opera a noção de projeto que tratamos com insistência anteriormente. No entanto, pode-se estranhar que as normas sociais, o modo de funcionar da economia, os costumes e regras de convivência tenham como estrutura sustentada por noções como liberdade, projeto, finalidade.

Sartre utiliza como exemplo o capital, que se comporta como uma entidade extra-humana e alienante, embora sustentada na relação cotidiana entre os homens: “Mas este objeto que não é ‘mídia social’, mas, ao contrário, ‘realidade anti-social’, não se mantém como tal senão na medida em que é sustentado e dirigido pelo poder real e ativo do *capitalista* (...)” (Sartre, 1957/1966, p.130). No entanto, isso não significa que a alienação seja pura fantasia, mas resulta do fenômeno da intersubjetividade.

²⁹ “Ao contrário, se considerarmos que somos uma compreensão do outro em história, isto é, do ato do outro, da práxis e que somos nós mesmos práxis e se compreendermos que ambas as práxis estão necessariamente situadas, então chegamos ao fundamento não somente da Antropologia em geral, mas da antropologia marxista. Compreendemos então que estamos no terreno em que a verdadeira dialética pode parecer uma relação dos homens entre eles.” (Sartre, 1960/2005, p.93).

Sendo assim, qualquer antropologia que busque compreender o campo social deverá atentar para o caráter plenamente humano daquilo que se apresenta como cruamente objetivo. Apenas assumindo essa posição é que será possível compreender o campo do social, ou seja, sem essa posição não é possível qualquer antropologia, já que é condição de compreender que mesmo a alienação é, ao menos em sua gênese, fruto de uma finalidade anteriormente perseguida.

Procuramos salientar a continuidade entre *O Ser e o Nada* (1943/2008) e *Questão de método* (1957/1966). Para reforçar essa tese buscamos explicitar como Sartre opera a noção de projeto na obra de 1966. Além disso, também vinculamos o modo como Sartre compreende o encontro intersubjetivo com a produção de significados sociais e com processos de alienação. No entanto, outro fio condutor, que certamente está relacionado com os tópicos abordados, possível é a intrínseca relação entre liberdade e situação.

O fim de *Questão de método* (1957/1966) é sugestivo: “É neste livre desenvolvimento que se encontram as condições e o primeiro esboço de uma *situação* do objeto em relação ao conjunto social e de sua totalização, no interior do processo histórico” (Sartre, 1943/2008, p.133). Nesse momento, Sartre estabelece uma espécie de síntese da postura metodológica que “(...) todo investigador que quer compreender o mundo social” (Sartre, 1957/1966, p.133) deve assumir. Em poucas palavras, Sartre estabelece que um dos princípios metodológicos é entender e delimitar fielmente uma situação. Mais ainda, isso é condição para compreender o processo histórico.

No entanto, talvez seja interessante retornar à definição de *situação* em *O Ser e o Nada* (1943/2008) para então compreender o que essas reflexões contribuem com a problemática da *Questão de método* (1957/1966).

Sartre, no tópico “Liberdade e Facticidade: a situação” de *O Ser e o Nada* (1943/2008), após retomar sua exposição sobre o Para-si e o Em-si, expõe aquilo que chamou de “estruturas da situação”³⁰. No entanto, haja vista nossos objetivos, iremos explorar principalmente a dimensão temporal e a relação com os Outros. Antes de tudo, é preciso compreender que Sartre não estabelece dicotomia entre liberdade e facticidade, mas reordena a questão em outros termos. Essa reordenação é essencial para entender o estatuto específico dessa noção para o filósofo francês.

Denominaremos *situação* a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, na medida em que esse *datum*, que está aí apenas *para*

---

³⁰ “É meu lugar, meu corpo, meu passado, meus arredores, na medida em que já determinados pelas indicações dos Outros, e, por fim, minha relação fundamental com o Outro” (Sartre, 1943/2008).

não constranger a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto *já iluminado* pelo fim por ela escolhido. Assim, o *datum* jamais aparece ao Para-si como existente em bruto e Em-si; ele se descobre sempre como *motivo*, já que se revela à luz de um fim que o ilumina. Situação e motivação se identificam. (Sartre, 1943/2008, p.600).³¹

Portanto, situação não deve ser confundida como estado do sujeito no mundo, mas precisamente por meio da liberdade que a situação é revelada. É por essa razão que Sartre (1943/2008) afirma que a situação é fruto da ambígua relação entre liberdade e o *datum* a ponto de ser “(...) impossível ao Para-si discernir a contribuição da liberdade e a do existente em bruto” (Sartre, 1943/2008, p.600). Em poucas palavras, as resistências, facilidades, toda estrutura da situação é revelada sob o fundo de um fim perseguido. Mais ainda, sem essa finalidade no horizonte não é possível qualquer revelação, mas apenas uma “massa” disforme e indiferenciada. Sendo assim, não se pode dizer que determinadas situações restringem a liberdade, já que a própria situação só é revelada à luz do Para-si. Um dos aspectos da situação envolve o passado e sua relação com a liberdade.

2.2 O Passado

O passado geralmente é interpretado como aquilo que precede e condiciona as outras *ekstases* temporais. Nesse sentido, sugere-se que uma situação passada pode determinar e condicionar o homem. Uma espécie de relação temporal de causa e efeito. Essa interpretação é absurda para Sartre, já que a liberdade não pode, por definição, ser limitada por um dado.³² Se assim fosse, recairíamos em um determinismo regido pelo ser Em-si: “O Em-si apoderou-se de todos esses ‘dados’; o móbil provoca o ato assim como a causa seu efeito; tudo é real, tudo é pleno” (Sartre, 1943/2008). Mais ainda: “O sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência Em-si” (Sartre, 1943/2008, p.544).

No entanto, Sartre demonstra que o Em-si é apenas o ser que é o que é, sem negatividade, portanto, incapaz de estabelecer qualquer relação temporal. Isso significa que o

³¹ “Motivo” não deve ser entendido como força que enseja uma ação, mas como expressão da própria liberdade. Sendo assim, todo motivo só é revelado como tal à luz do Para-si: “É o ato que decide seus fins e móveis, e o ato é expressivo da liberdade” (Sartre, 1943/2008, p.541).

³² “1º) Nenhum estado de fato, qualquer que seja (estrutura política ou econômica da sociedade, ‘estado’ psicológico, etc.) é capaz de motivar por si mesmo qualquer ato. Pois um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente por si mesmo, determinar o que não é. 2º) Nenhum estado de fato pode determinar a consciência a captá-lo como negatividade ou como falta. Melhor ainda: nenhum estado de fato pode determinar a consciência a defini-lo e circunscrevê-lo, pois, como vimos continua sendo profundamente verdadeira a fórmula de Spinoza: ‘*Omnis determinatio est negatio*’.” (Sartre, 1943/2008, p.539)

único responsável possível pela motivação ou pela revelação dos móveis é o Para-si. Portanto: “Sem dúvida podemos estabelecer que esse passado não determina nossos atos tal como o fenômeno anterior determina o fenômeno consequente; sem dúvida, mostramos que o passado carece de força para constituir o presente e prefigurar o porvir.” (Sartre, 1943/2008, p.609).

Mais ainda, qualquer tipo de “força” oriunda do passado só poderia ser revelado não pelo que de “fato” passou e suas supostas consequências, mas sempre à luz do que é projetado. Isso equivale a dizer que não podemos considerar o passado como unívoco, já que o sujeito entendido como *processo de subjetivação* realizado por meio do pro-jeto de um fim significa que não há o passado, mas *passados* cuja revelação ocorre por meio de cada projeto singular.³³ Nas palavras de Sartre:

Portanto, significa para a consciência a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder considera-lo à luz de um não-ser e conferir-lhe a significação que *tem* a partir do projeto de um sentido que *não tem*. Em caso algum e de nenhuma maneira o passado, por si mesmo, pode produzir *um ato*, ou seja, o posicionamento de um fim que sobre ele volta-se para iluminá-lo (Sartre, 1943/2008, p.539).

No entanto, a própria ruptura ou fuga do passado rumo ao fim, possibilita que o passado seja revelado como existente. Além disso, o projeto não é primeiro determinado para então surgir o sentido do ser, mas é exatamente na revelação e negação do Ser por meio do fim que se pode vislumbrar o projeto³⁴.

É nesse sentido que Sartre (1943/2008) salienta a diferença entre projetar um fim e obtê-lo, ou seja, liberdade não significa conseguir de fato o que deseja, mas ser livre para visar um fim. Mais ainda: se liberdade fosse adquirir de fato aquilo que se deseja, então não se

³³ Essa polivalência de sentidos sobre o passado é chave para compreender o porquê da fragmentação e alienação do sujeito diante da História. Inclusive, em *Questão de método* (1957/1966), Sartre sugere que a composição harmônica dos projetos pode ser o caminho da emancipação humana. Nesse sentido, o Marxismo é primordial: “Assim, o homem faz a História: isto quer dizer que ele se objetiva nela e nela se aliena; neste sentido a História, que é a obra própria de *toda* a atividade de *todos* os homens, aparece-lhes como uma força estranha na medida exata em que eles não reconhecem o sentido de sua empresa (mesmo localmente eficaz) no resultado total e objetivo: fazendo a paz separadamente, os camponeses de certa província ganharam *no que se refere a eles*; mas enfraqueceram sua classe e sua derrota se voltará contra eles quando os proprietários fundiários, seguros de sua força, negarem seus compromissos. O marxismo, no século XIX, é uma tentativa gigantesca não somente de fazer a História, mas de apoderar-se dela, prática e teoricamente, unificando o movimento operário e iluminando a ação do proletariado pelo conhecimento do processo capitalista e da realidade objetiva dos trabalhadores. No termo deste esforço, pela unificação dos explorados e pela redução progressiva do número das classes em luta, a História deve ter, enfim, um sentido para o homem.” (Sartre, 1957/1966, p.75).

³⁴ “Assim, escolhamos nosso passado à luz de certo fim, mas, a partir daí, ele se impõe e nos devora; não que tenha uma existência *per si* e diferente daquela que temos-de-ser, mas simplesmente porque : 1º) é a materialização atualmente revelada do fim que somos; (...)” (Sartre, 1943/2008, p.618).

poderia falar em projeto. Isso ocorre, pois não existiria separação entre o projeto, que é negação do Em-si e sua negatividade, ou seja, a vinculação entre “querer” e “poder” generalizaria a positividade e suprimiria a negatividade (Sartre, 1943/2008). Dessa descrição decorre um suposto paradoxo: somente por meio da facticidade que é possível liberdade: “Mas sendo assim, a ordem mesmo dos existentes é indispensável à própria liberdade. E por meio deles que a liberdade é separada do e reunida ao fim que persegue e lhe anuncia o que ela é” (Sartre, 1943/2008). Voltamos à clássica definição husserliana que Sartre retoma em diversos momentos de *O Ser e o Nada* (1943/2008): “toda consciência é consciência de algo”.

Portanto, o passado não deve ser considerado como um conjunto de fatos, já que há sempre uma espécie de *tematização* operando. Dessa forma, qualquer investigador que busque compreender o processo histórico, coletivo ou individual, deve levar em consideração o caráter humanizado da História. Nesse sentido, é impossível realizar uma História natural³⁵, já que toda História é *para nós*:

Aquele que quisesse resolver a questão nos dias de hoje teria esquecido que o historiador é ele mesmo *histórico*, ou seja, que se historiza ao iluminar a “história” à luz de seus projetos e dos projetos de sua sociedade. Assim, deve-se dizer que o sentido do passado social está perpetuamente “em suspenso” (Sartre, 1943/2008, p.616).

Passado em suspenso, pois, partindo da perspectiva sartreana, não há “versão definitiva” da história. É nesse sentido que para compreender o fluxo histórico exige um método que acompanhe o movimento sem pretensão de encontrar a síntese (Silva, 2004). Em outras palavras, deve procurar a “(...) compreensão de um processo de totalização, em vez de uma explicação da totalidade.” (Silva, 2004, p.34).

Sendo assim, o historiador deve atentar que História é sempre visada por um sujeito cuja existência é marcada por um processo de historicização individual. Já seria possível, a partir dessas considerações, cotejar *O Ser e o Nada* (1943/2008) e *Questão de Método* (1957/1966) a fim de, se possível, esclarecer uma “Teoria da História” sartreana, no entanto outro aspecto da estrutura da situação pode auxiliar nesse objetivo: a relação com o Outro.

---

³⁵ Segundo Silva (2004): “Ou seja, é preciso evitar que a facticidade humana (histórica) seja abordada como fatos ou conjunto de fatos, de acordo com as exigências epistemológicas do determinismo factual de cunho naturalista. Entenda-se: o caráter inelutável da facticidade não pode ser assimilado ao determinismo natural, porque a facticidade não determina propriamente o indivíduo de forma direta, mas institui os limites da *situação* em que a liberdade será exercida a partir de fatos que transcendem o sujeito” (p.32).

2.3 O Outro

Outro aspecto da situação é a existência do Outro, no entanto não é apenas no encontro intersubjetivo que essa dimensão é revelada. A própria revelação do mundo, tal como desenvolvemos neste trabalho, inclui a dimensão do outro. Isso ocorre, pois esse Outro faz parte do mundo enquanto facticidade: “Portanto, quando perguntamos o que pode significar para nossa ‘situação’ o fato original e contingente de existir em um mundo onde ‘há’ também o Outro (...)” (Sartre, 1943/2008, p.626).

Portanto, a existência de outros sujeitos que também constituem o mundo por meio de finalidades, ou seja, produzem significados, faz com que exista uma dimensão intersubjetiva da facticidade. Sendo assim, o Para-si com sua transcendência revela o mundo, mas não apenas. Ilumina um mundo que também é revelado por outros sujeitos, ou seja, a simultaneidade intersubjetiva é um fato.

Não iremos repetir o modo como Sartre compreende a intersubjetividade, no entanto é válido compreender o que Sartre quer dizer quando equaciona a relação com o Outro e o conceito de situação.

Sartre (1943/2008) diferencia duas dimensões: o Outro-objeto e o Outro-sujeito. O primeiro caso consiste na ocasião que o sujeito é transcendido pelo projeto alheio, ou seja, é tomado como meio para o fim de outro sujeito, ao passo que o Outro-sujeito revela o Para-si alheio como algo dado. Dito de outra maneira, coagula o livre movimento do projeto do outro. Em alguma medida, positiva a negatividade do outro por meio da própria nadificação. Portanto:

O Outro-objeto torna-se um *indicador de fins* e por seu livre projeto, o Para-si se arremessa em um mundo no qual condutas-objetos designam fins. Assim, a presença do Outro como transcendência-transcendida é reveladora de complexos *dados* de meios a fins. E, como o fim determina os meios e os meios determinam o fim, o Para-si, por seu surgimento frente ao Outro-objeto, faz indicar a si mesmo fins no mundo; ele surge em um mundo povoado de fins (Sartre, 1943/2008, p.638).

Sendo assim, o sujeito, tal como entendido por Sartre, isto é, sujeito marcado por movimento em direção a um fim projetado. Dessa forma, cria finalidades “solidificadas”, ou seja, fins reificados. Em outras palavras, é a partir desse movimento que pode existir aquilo que Sartre (1943/2008) chama de “técnica”: “Assim, é escolhendo-se e historizando-se no mundo que o Para-si historiza o próprio mundo e faz com que este

fique *datado* por suas técnicas. A partir daí, pode escolher apropriar-se delas” (Sartre, 1943/2008, p.639). É por meio desse processo, portanto, que ocorre uma espécie de perenização das condutas. Em outras palavras, esse processo institui na história certas regras ou “convenções” sociais, que não são restritas ao sujeito do ato, mas valem para *qualquer um* (Sartre, 1943/2008) ³⁶.

Segundo Sartre, o encontro com o Outro enseja uma alienação, posto que revela uma dimensão objetiva e que está para além do sujeito visado. Mais ainda, a liberdade alheia impõe um limite ao projeto, haja vista que por meio desse encontro surge compulsoriamente uma dimensão exterior do ser. No entanto, isso não significa inserir o dado ou o modo de existência do Em-si no Para-si, pois a liberdade não pode ser limitada por um dado – já que o dado não é capaz de qualquer ação – mas apenas por si mesma, no entanto isso inclui a liberdade do Outro (Sartre, 1943/2008). A despeito disso, o sujeito só pode aceitar o limite por meio da própria liberdade:

Assim, a liberdade do outro confere limites à minha situação, mas só posso *experimentar* esses limites caso reassuma este ser-Para-outro que sou e lhe atribua um sentido à luz dos fins que escolhi. E, decerto, esta assunção mesmo é alienada, tem o seu lado de fora, mas é através dessa assunção que posso experimentar meu ser-fora como tendo um lado de fora (Sartre, 1943/2008, p.646).

Dessa forma, experimentar o modo como o outro realiza o ser-fora só é possível sob fundo da própria projeção do sujeito. Qualquer tipo de indicação que sou alvo, só vai ter significado à luz dos fins visados. Em poucas palavras, Sartre opera a relação conflituosa com o Outro e, nesse sentido, ressalta a alternância e ambiguidade desse encontro. A relação intersubjetiva revela a exterioridade de cada sujeito, no entanto, haja vista que – embora não há possibilidade de fundamentar o modo como o outro realiza o ser-fora – vivenciamos nossa exterioridade “centrifugada” pelo Outro, de uma maneira particular.³⁷ É nesse sentido que a

³⁶ “Surgindo em um mundo onde Pedro e Paulo falam de certa maneira, pegam a direita quando andam de bicicleta ou dirigem um carro, etc., e constituindo como objetos significantes essas livres condutas, o Para-si faz com que haja um mundo em que se pega a direita, em que se fala francês, etc.; faz com que as leis internas do ato do Outro, que estavam fundamentadas e sustentadas por uma liberdade comprometida em um projeto, convertam-se em regras objetivas de conduta-objeto, e essas regras tornam-se universalmente válidas para toda conduta análoga, enquanto que o suporte das condutas, ou agente-objeto, torna-se, além disso, *qualquer um*” (Sartre, 1943/2008, p.639).

³⁷ “É o que exprimimos – mas invertendo completamente os termos – ao dizer que o fato de ser de certa raça pode *determinar* uma reação de orgulho ou um complexo de inferioridade. Na verdade, a raça, a enfermidade, a feiura só podem *aparecer* nos limites da minha própria escolha da inferioridade ou do orgulho; em outras palavras só podem aparecer com uma significação que minha liberdade lhes confere; quer dizer, mais uma vez, que tais significações são para o outro, mas só podem ser para mim caso eu as escolha” (Sartre, 1943/2008, p.648)

relação com outro traz uma dimensão da facticidade, haja vista que a partir do momento que o encontro com o outro instaura uma dimensão objetiva, o sujeito deve necessariamente se posicionar em relação a isso. Não há opção de não responder:

Embora disponha de uma infinidade de maneiras de assumir meu ser-Para-outro, simplesmente *não posso não assumi-lo*; reencontramos aqui esta condenação à liberdade que definimos anteriormente como *facticidade*; não posso abster-se totalmente com relação àquilo que sou (para o outro) – pois recusar não é abster-se, mas outro modo de assumir -, nem padecê-lo passivamente (o que, em certo sentido, dá no mesmo); no furor, na ira, no orgulho, na vergonha, na recusa nauseante ou na reivindicação jubilosa, é necessário que eu escolha ser o que sou. (Sartre, 1943/2008, p.648).

Sartre denomina de *irrealizáveis* as características ou objetivações instauradas por meio do encontro com Outro. São irrealizáveis exatamente porque o Para-si não pode se realizar, posto que seu ser sempre é projeção daquilo que não é³⁸, portanto essas características são dados. No entanto, os irrealizáveis são existentes cuja revelação ocorre sempre em função de um projeto (Sartre, 1943/2008). Sendo assim, os irrealizáveis simultaneamente limitam a liberdade e são revelados pela própria liberdade. Mas como isso é possível?

O irrealizável é fruto de uma adjetivação cujo fundamento é a ação de outro, no entanto para o sujeito adjetivado o irrealizável é vivenciado como um dado: “Aqui o irrealizável aparece como limite dado *a priori* à minha situação (posto que sou tal ou qual para o outro), e, conseqüentemente, como existente, sem esperar que eu lhe conceda a existência; (...)” (Sartre, 1943/2008, p.649). Senso assim, esse *factum* forjado pelo homem também só poder ser revelado por meio da livre transcendência de um projeto, ou, em outras palavras, à luz de uma finalidade: “Com efeito. O irrealizável é a *interiozar*, ou seja, provém de fora, como *já constituído*; mas, precisamente, a *ordem*, qualquer que seja, sempre se define como uma exterioridade reassumida em interioridade” (Sartre, 1943/2008, p. 649). Em poucas palavras, os irrealizáveis, embora cunhados por meio da ação subjetiva, funcionam como o ser-Em-si.

Sendo assim, os irrealizáveis limitam a liberdade, no entanto essa limitação é sempre para uma liberdade (Sartre, 1943/2008, p.649). Em outras palavras, há uma *escolha* pela limitação de irrealizáveis, o que significa que “(...) escolho ter um ser à distância, que limita

---

³⁸ “Para-mim, eu não sou professor ou garçom, assim como tampouco sou bonito ou feio, judeu ou ariano, espiritual, vulgar ou distinto. Vamos chamar de *irrealizáveis* tais características.” (Sartre, 1943/2008, p.646)

todas as minhas escolhas e constitui seus respectivos reversos, ou seja, escolho minha liberdade como limitada por outra coisa que não si própria.” (Sartre, 1943/2008, p.651). Escolher ser limitada por outra “coisa”, em certa medida, é limitar a si própria. Dessa forma, prevalece a fórmula sartreana de que a liberdade não pode ser limitada a não ser por si própria. (Sartre, 1943/2008).

Descrever o que é uma situação envolve uma complexa articulação entre a liberdade e a facticidade, tal como o título da seção sugere³⁹. Isso significa que a situação não é posicionar o sujeito como um dado entre dados, mas também não significa que a liberdade cria a situação *ad libitum* (Sartre, 1943/2008).

Só é possível compreender com rigor o estatuto da situação aceitando que sua revelação depende de uma transcendência. Por outro lado, sem o dado que deve ser transcendido, não há substrato ontológico que possa ser revelado. É somente por meio dessa relação ambígua que a revelação do mundo ocorre. Mais ainda: sem um dos elementos- liberdade e facticidade- toda revelação possível se desvaneceria:

É total facticidade, a contingência absoluta do mundo, de meu nascimento, de meu lugar, de meu passado, de meus arredores, do “fato” de meu próximo – e é minha liberdade sem limites enquanto aquilo que faz com que haja para mim uma facticidade. (Sartre, 1943/2008, p.673).

A despeito das outras estruturas da situação⁴⁰, visamos demonstrar apenas por duas estruturas da situação -o passado e o Outro- o estatuto da situação. Essa tarefa tem um fim específico: entender como essas estruturas contribuem para as reflexões da *Questão de método* (1957/1966). Recortamos a exposição, pois o passado e a relação com o Outro são os fios condutores que mais contribuem com nossos objetivos. No entanto, antes de explicitar as reflexões precedentes com a obra de 1957, é interessante equacionar a psicanálise existencial e as estruturas da situação, isto é, compreender o papel que esse método de investigação da realidade humana possui no desvelamento do sentido da situação.

³⁹ *Liberdade e facticidade: a situação.*

⁴⁰ “É meu lugar, meu corpo, meu passado, meus arredores, na medida em que já determinados pelas indicações dos Outros, e, por fim minha relação fundamental com o Outro” (Sartre, 1943/2008, p.602)

2.4 Psicanálise existencial e a Situação

O próprio Sartre sugere essa relação:

É preciso ainda *extrair* o sentido, que é implícito; e para tal irá servir-nos a psicanálise existencial. E, uma vez extraído, o sentido terminal e inicial do Para-si aparecerá como um “*unselbstständig*” que, para manifestar-se, necessita de uma concretude particular. Mas o fim do Para-si, tal como é vivido e perseguido no projeto pelo qual transcende e fundamenta o real, revela-se em sua concretude ao Para-si como uma mudança particular da situação vivida (romper seus grilhões, ser rei dos francos, libertar a Polônia, lutar pelo proletariado). A princípio, ainda não projetar-se-á lutar pelo proletariado em geral, mas o proletariado será visado de tal ou qual grupo operário concreto ao qual a *pessoa* pertence. Isso por que, com efeito, o fim só ilumina o dado por ser escolhido como transcender esse dado. O Para-si não surge como um fim *totalmente dado*. Mas, ao “fazer” a situação ele “se faz”, e inversamente. (Sartre, 1943/2008, p.674-675).

A citação é longa, no entanto estratégica, pois em um mesmo parágrafo Sartre articula psicanálise existencial e situação. Mais ainda: sugere que essas reflexões também sejam válidas para os grupos sociais. Sendo assim, nossa tarefa a partir de agora será precisar a relação entre a Psicanálise existencial e situação.

Em outros tópicos deste trabalho⁴¹, estabelecemos alguns princípios da psicanálise sartreana. Antes de tudo, nega enquadrar o homem em qualquer perspectiva coisificante ou determinista. Vimos que Sartre inclui nessa posição, ao menos tomando como recorte o *Ser e o Nada* (1943/2008), a psicanálise freudiana⁴². Além disso, também salientamos que a psicanálise é o método pelo qual é possível identificar um projeto individual. No entanto, como vimos, não há projeto sem facticidade. Sendo assim, não é possível que a psicanálise existencial vise metodologicamente apenas o projeto, mas é necessário que identifique o *factum*⁴³ cuja superação pela liberdade é produtora de significado.

⁴¹ *Projeto e desejo de ser e A busca pelo projeto fundamental*.

⁴² Sartre também critica os marxistas com argumentos semelhantes: “Cumpro rejeitar resolutamente o pretenso “positivismo” que impregna o marxismo hoje e que coage a negar a existência destas significações. A mistificação suprema do positivismo é que pretende abordar a experiência social sem *a priori*, quando decidiu desde o início uma de suas estruturas fundamentais e substituí-la pelo seu contrário.” (Sartre, 1957/1966, p.126).

⁴³ *O Ser e o Nada* (1943/2008) finaliza com uma curiosa tentativa de explicitar uma “psicanálise das coisas” e seus objetivos ou, em outras palavras, compreender a complexa relação entre ontologia e psicanálise, no entanto não iremos aprofundar esse assunto, pois nosso objetivo principal é articular a psicanálise existencial com as reflexões histórico-sociais da *Questão de método* (1957/1966).

Segundo Silva (2015): “Sartre chegou à psicanálise exatamente para atender à necessidade de que o conhecimento atinja tanto as condições objetivas de formação do sujeito histórico quanto às condições subjetivas de singularização da experiência histórica numa história pessoal” (p.42). Em outras palavras, a psicanálise é estratégica, pois possibilita o investigador apreender simultaneamente o caráter subjetivo e objetivo que envolve a realidade humana. É por essa razão que *O Idiota da Família* (1971/2013), obra cujo objetivo é operar a Psicanálise por meio da biografia do escritor francês Gustave Flaubert, inicia a análise pelos “arredores” da criança Flaubert, ou seja, visa explicitar situação social e familiar do escritor quando ainda era infante.

É nesse sentido que é possível aproximar a psicanálise existencial com a herança marxiana⁴⁴, no entanto há uma grande diferença: o estatuto da “ontologia social”. Segundo Sartre, a dicotomia entre “indivíduo” e “realidade social” é falsa. Melhor ainda, nenhum dos “lados” prevalece sobre o outro, mas são como polos que se retroalimentam. Como já expomos obstinadamente na presente investigação, podemos entender “indivíduo” como processo de subjetivação, ou seja, como movimento rumo à finalidade livremente projetada e “realidade social” como determinantes sociais que não podem ser frutos de escolha, no entanto, segundo Sartre, é apenas por meio da liberdade que a contingência do mundo, incluindo os determinantes sociais, pode ser revelada. É nesse sentido que Silva (2003) pode afirmar:

Esse processo pelo qual a consciência se encarna nas coisas, fora dela, tem que ser descrito por uma ontologia cujo eixo seja a intencionalidade e não a substancialidade. E como essa encarnação complexa, enquanto projeção concreta da consciência, constitui o existir como processo histórico, a descrição ontofenomenológica atinge o âmbito da História, e se transfigura em análise das determinações histórico-materiais (p.46).

É por esse motivo que privilegiamos a noção de passado, que envolve a temporalidade ou o sujeito como historicização, e a relação com o Outro, base da dimensão social. Essas duas estruturas da situação contribuem para demonstrar que a ontologia fenomenológica é herança absorvida pela *Questão de Método* (1957/1966). É por meio desse recorte que visamos estabelecer aquilo que pode ser base da Antropologia sartreana e a função da psicanálise existencial.

---

⁴⁴ Nesse sentido materialismo histórico e psicanálise se complementam, pois é uma exigência do conhecimento da realidade humana que ela seja conhecida como individualidade produtora da realidade histórica comum e como comunidade produtora de indivíduos historicamente definidos. (Silva, 2015, p.42)

Nesse sentido, o homem nasce em um mundo povoado, ou seja, existem sujeitos tal como ele próprio, sujeitos que já estavam aí antes de “mim” no passado. Mais ainda: o sujeito como historicização não revela apenas para si o próprio passado, mas também para os outros:

Assim escolhemos nosso passado à luz de certo fim, mas, a partir daí, ele se impõe e nos devora; não que tenha uma existência per si e diferente daquela que temos-de-ser, mas simplesmente porque: 1º) é a materialização atualmente revelada do fim que somos; 2º) aparece no meio do mundo, para nós e para outro; nunca está só, mas submerge no passado universal e com isso se oferece à apreciação do outro (Sartre, 1943/2008, p.618).

O sujeito é situado em um mundo historicizado por outros sujeitos, no entanto isso não significa que cada indivíduo vivencia um mundo “solipsista”, a despeito do próximo. Talvez a grande questão seja como compreender a relação entre o conjunto de historicização para encontrar a História. Infelizmente, talvez a resposta mais satisfatória extrapole o escopo da presente investigação, já que é na *Crítica da razão dialética* (1960/2002) que a dinâmica dos grupos é profundamente investigada por Sartre. No entanto, com as reflexões construídas até o presente momento, talvez seja possível vislumbrar o esboço de uma primeira articulação.

Há um entendimento que o sujeito é “esmagado” pela História ou, em outras palavras, que o sujeito não é capaz de protagonizar mudanças relevantes. Não obstante, Sartre afirma:

Ela se faz cada dia por nossas mãos diferente do que acreditamos fazê-la e, por um imprevisto movimento de retorno, nos faz diversos daquilo que acreditamos ser ou tornar-nos; e, entretanto, ela é menos opaca do que foi: o proletariado descobriu e revelou ‘seu segredo’; o movimento do capital é consciente de si mesmo, ao mesmo tempo pelo conhecimento que os capitalistas dele tomam e pelo estudo que dele fazem os teóricos do movimento operário (Sartre, 1957/1966, p.75).

Em poucas palavras, o sujeito é sujeito da História, ou seja, protagoniza a própria alienação, posto que o “rebote” da História, cuja responsabilidade é o próprio sujeito, “nos faz diversos daquilo que acreditamos ser ou tornar-nos” (Sartre, 1957/1966, p.75-76). Como já vimos, esse fenômeno ocorre, pois não há entre os homens um projeto comum (Sartre, 1957/1966), pelo contrário, o que prevalece é a fragmentação⁴⁵.

Talvez esse ponto permita equacionar a psicanálise existencial. Se a função da psicanálise existencial é “extrair” o sentido explícito dos projetos, então sua importância é

---

⁴⁵ “Mas se a História me escapa, isto não decorre do fato de que não a faço: decorre do fato do fato de que o homem também a faz” (Sartre, 1957/1966, p.74).

capital para a antropologia. Talvez mais além, a psicanálise existencial, entendida como único método pertinente e adequado à realidade humana, seja crucial para a emancipação do homem alienado. Não é sem motivo que Sartre posiciona a psicanálise como “disciplina auxiliar” ao Marxismo.

2.5 Antropologia

Reservando-nos estudar, no setor ontológico, este existente privilegiado (privilegiado *para nós*) que é o homem, é óbvio que o existencialismo coloca ele mesmo a questão de suas relações fundamentais com o conjunto das disciplinas que costumamos reunir sob o nome de *antropologia*. E – ainda que seu campo de aplicação seja teoricamente mais amplo – ele é a própria antropologia, enquanto ela procura fornecer-se um fundamento. [grifo do autor]. (Sartre, 1957/19966, p.136).

E assim chegamos ao coração do nosso trabalho. Após explicitar brevemente as linhas gerais da ontologia fenomenológica e introduzido algumas similaridades e continuidades com *Questão de método* (1957/1966) podemos compreender a principal articulação do presente trabalho, isto é, tecer o fio condutor entre Psicanálise existencial e o campo comumente denominado como antropologia. É nesse momento que nossa discussão abarca uma função “epistêmica”.

Antes de tudo, é preciso compreender o sentido que a antropologia assume dentro da obra sartreana. Em outras palavras, trata-se de desenvolver o modo de entender a perspectiva que Sartre adota sobre o campo antropológico. Deve-se adiantar que, tratando dessa questão, Sartre, a despeito de alguns rearranjos, nunca abriu mão de determinada premissa: a liberdade. Acreditamos que, a despeito do impacto que a Segunda Guerra causou em sua trajetória intelectual⁴⁶, Sartre sempre levou em conta tal noção, seja como foco principal ou como pano de fundo. Sendo assim, é preciso estabelecer um método de compreensão que não parta dos pressupostos “essencialistas”: (...) seria fácil se pudéssemos trazer à luz algo como uma *essência humana* [grifo do autor], isto é, um conjunto fixo de determinações a partir das quais poder-se-ia designar um lugar definido aos objetos estudados” (Sartre, 1957/1966, p.137).

---

⁴⁶ “O que vejo de mais claro em minha vida é uma cesura que faz que haja dois momentos quase completamente separados até o ponto em que, estando no segundo, não me reconheço muito bem no primeiro, isto é, antes da guerra e depois” (Sartre, 1975, citado por Luiz Roberto Salinas Fortes na introdução da *Conferência de Araraquara*, 2005, p.15).

Tendo em vista tais considerações, vislumbramos dois momentos principais. O primeiro localizado em *O Ser e o Nada* (1943/2008), obra mais célebre do filósofo francês, e o segundo, quase duas décadas depois, localizado na *Crítica da razão dialética* (1960/2002) e em *Questão de método* (1957/1966). Iniciaremos nossa exposição pelo segundo momento. No entanto, não desenvolveremos nossas considerações esquematicamente, já que os dois momentos, como pretendemos mostrar, são interligados.

A concepção sartreana da antropologia é filosófica⁴⁷, ou seja, não busca produzir conhecimento científico aos moldes da antropologia científica. Essa distinção é capital para nossas intenções, pois é a partir desse ponto que Sartre estabelece os fundamentos e particularidades de sua posição. Sartre não nomeou sua *Crítica da razão dialética* (1960/2002) gratuitamente, já que a referência à ilustre *Crítica* de Kant é evidente. A intenção de Sartre, grosso modo, é mostrar que a tradição da antropologia científica fundamenta suas investigações ainda na esteira kantiana, ou seja, em uma razão analítica, ao passo que, para Sartre, a antropologia deve ser fundamentada a partir de uma razão dialética. Sartre, em *Questão de Método* (1957/1966), argumenta que a razão analítica identifica o ser ao conhecimento⁴⁸. Desse modo, o Ser é reduzido à forma do conhecimento, nesse caso, à forma da razão analítica. Em outras palavras, o que está em jogo é a crítica sartreana ao idealismo, já que o Ser é reduzido ao conhecimento que se tem dele.

Compreender a recusa da primazia do conhecimento é, conseqüentemente, entender as críticas à antropologia clássica. Para Sartre (1957/1966), os fundamentos da razão dialética não foram examinados, sendo assim, as pesquisas autenticamente antropológicas ainda não foram desenvolvidas. Mais ainda, a falta dessa revisão crítica possibilita a confusão entre a razão dialética e a lógica da razão analítica. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva, “A ausência de uma distinção nítida entre esses dois modos de racionalidade provoca a contaminação da dialética pela razão analítica, isto é, pelo positivismo” (2014, p.79).

O “objeto” da antropologia não pode ser fundamentado partindo das concepções clássicas, dado que, aqui, a relação não é entre sujeito e objeto, mas entre sujeitos, ou seja, não é uma relação rigorosamente epistêmica, mas intersubjetiva. Sendo assim, tendo em vista tal particularidade, o método de investigação da antropologia deve abarcar certa especificidade. Ora, se a antropologia propõe o estudo do homem, é preciso compreender o

⁴⁷“Je considère que le champ philosophique c'est l'homme, c'est-à-dire que tout autre problème ne peut être conçu par rapport à l'homme. Qu'il s'agisse de métaphysique ou de phénoménologie il ne peut en aucun cas être posé de question que par rapport à l'homme, par rapport à l'homme dans le monde” (Sartre, 1972, p.83).

⁴⁸A crítica ao idealismo está presente em diversos momentos da obra sartreana. Além do célebre texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1947/196), grande parte da introdução de *O Ser e o Nada* (1943/2008) é dedicada a essa questão, por exemplo.

que é um homem para então determinar a racionalidade pela qual o homem pode ser compreendido. Essa é a questão de método que preocupa Sartre no texto que precede a *Crítica da razão dialética* (1960/2002). A grande preocupação desse texto, basicamente, é problematizar tais questões e mostrar a necessidade de ela ser fundamentada por uma racionalidade adequada ao “objeto” de estudo. Nas palavras de Sartre (1957/1966)

(...) o objetivo da minha pesquisa será, pois, o de estabelecer se a Razão positivista das Ciências naturais é bem aquela que reencontramos no desenvolvimento da antropologia ou se o conhecimento e a compreensão do homem pelo homem implicam, não apenas em métodos específicos, mas uma nova Razão, isto é, numa nova relação entre o pensamento e o seu objeto (p.7).

Embora a citação tenha lugar preciso, prefácio à edição francesa da *Crítica da Razão Dialética* (1960/2002), pode-se pensar que Sartre busca esse objetivo em outros momentos de sua trajetória intelectual.

Em um artigo intitulado *Para a compreensão da história em Sartre* (2004), Franklin, diferente de outros comentadores⁴⁹, argumenta que a obra sartreana não é atravessada por um corte radical, ou seja, o Sartre que debateu com os marxistas, e que ampliou sua atenção para assuntos sociais, não recusa ou rompe com o Sartre de *O Ser e o Nada* (2008/1943). Nesse sentido, a despeito da mudança de foco, é impreciso afirmar que a concepção sartreana de sujeito mudou ao longo de sua trajetória intelectual.

Sartre, ainda influenciado pelas filosofias de Husserl e Heidegger, desenvolve sua concepção de subjetividade – como explorado em outros momentos do presente trabalho – principalmente em *O Ser e o Nada* (1943/2008), por meio da fórmula “(...) ser para o qual, em seu próprio ser, ergue-se a questão de seu ser enquanto este ser implica um outro ser que não si mesmo” (p.92). Nesse ponto da investigação, Sartre ainda não havia desenvolvido por completo seu conceito de antropologia, entretanto é a partir dessa primeira formulação que o filósofo francês pode construir alguns dos principais conceitos da ontologia fenomenológica, tais como liberdade, para-si e consciência. Em outras palavras, desse enunciado já podemos encontrar, sinteticamente, o coração de *O Ser e o Nada* (1943/2008).

Apenas para retomar esse trajeto, podemos apontar que o ser em questão é a consciência, ou seja, o tecido ontológico da consciência implica um ser que não é a própria

---

⁴⁹ Gerd Borheim e Hebert Marcuse, para citar autores célebres. Entretanto, Gilles Deleuze corrobora essa perspectiva ao escrever: “O último livro de Sartre, *A crítica da razão dialética*, é um dos livros mais belos e mais importantes surgidos nestes últimos anos. Ele dá a *O Ser e o Nada* seu complemento necessário, no sentido em que as exigências coletivas completam a subjetividade da pessoa” (Deleuze, 2004, p.94).

consciência. Dessa forma, a consciência é a negação de outro ser. Ora, um ser no qual é imperativo negar, só pode não ser, ou ser nada. Posto isso, não é forçoso observar que há duas regiões ontológicas, aquela para a qual “ergue-se a questão de ser enquanto este ser implica outro ser que não si”, e aquela que “sofre” a negação.

Podemos dizer que essa última dimensão do ser é em si, já que, por ser positividade absoluta, não é capaz de formular distâncias, ao passo que o outro ser é para si. O “para” indica ação, isto é, tal ser é “em direção a...”. Como vimos, Sartre denomina esse movimento de “transcendência”. Assim, a consciência é uma transcendência para... É nesse sentido, como exploramos insistentemente, que Sartre compreende o homem como projeto, e que a existência humana está sempre em projeção, ou seja, o homem é livre.⁵⁰ Logo, conforme já expomos, a consciência é ao mesmo tempo negação do dado e seu ultrapassamento ao projeto.

Nesse sentido, Sartre aprimora a antiga definição: “O Para-si, com efeito, é um ser cujo ser está em questão em seu ser em forma de projeto de ser” (1943/2008, p.691). Assim, o homem não pode ser considerado uma totalidade acabada, pois está sempre em constituição. É por essa razão que Silva (2004) considera a noção de processo chave. A subjetividade para Sartre não é, como acabamos de afirmar, uma totalidade fechada, mas um processo de formação contínua em direção a si, ou seja, não é realidade dada, mas uma aventura constitutiva.

Nas palavras de Silva (2004): “A continuidade poderia ser notada a partir da noção de *processo*, que se aplica tanto ao fazer-se do Para-si no projeto pelo qual se lança na existência quanto na efetivação histórica do projeto humano” (p.26).

Já vimos que existe uma crítica constante à filosofia sartreana que pode ser resumida nos seguintes termos: Sartre eleva a liberdade humana a dimensões absurdas, ou seja, ignora os assédios e determinações que incidem sobre o sujeito.

Nesse sentido, por exemplo, haveria no “primeiro” Sartre uma radical ausência das determinações históricas. No entanto, diversos autores (Silva, 2004; De Souza, 2012; Belo, 2006) matizam essa questão, ou seja, mesmo nos escritos, nos quais a temática é claramente a liberdade, há a presença da História. Em outros termos, há presença do “poder das coisas”.

Sartre escreve contra dualidades, sendo uma delas a oposição entre liberdade subjetiva e contingências históricas⁵¹, ou seja, a filosofia sartreana tenta mostrar que essa é uma falsa

⁵⁰ “Dizer que o Para-si tem que ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que, nele, a existência precede e condiciona a essência, ou inversamente, segundo a fórmula de Hegel, para quem ‘Wesen ist was gewesen ist’ – tudo isso é dizer uma só e mesma coisa, a saber: que o homem é livre” (Sartre, 1943/2008, p.543).

⁵¹ “Bem mais do que parece “fazer-se”, o homem parece “ser feito” pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade do qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida”. (Sartre, 1948/2008)

questão, pois não pode existir história fora da livre projeção do Para-si. É nesse sentido que toda determinação é “para mim”, pois é a partir do projeto que tal contingência pode aparecer. Assim, tais facticidades não produzem causas, dado que surgem por meio de um projeto que já visa superação do simples dado.

É nesse sentido que o filósofo francês não pode aceitar a razão analítica, que busca a segmentação do objeto, de sorte que sacrifica a visão da totalização corrente, ou seja, não apreende o sujeito por meio da análise sintética do processo subjetivo. Esse é o cerne, e agora podemos ver com mais clareza, da crítica sartreana à antropologia clássica, ou científica. Essa antropologia ignora o estatuto humano como esforço projetivo, ao passo que funda o estudo da condição humana por meio de chaves reificantes, ou seja, aborda o homem como um ser Em-si e não como transcendência.

Até aqui consideramos o homem singularmente, no entanto podemos abordar a condição coletiva da humanidade. Assim, podemos admitir duas formas para a antropologia sartreana, que obviamente devem ser articulados. A saber, o estudo dos fenômenos coletivos e a investigação sobre o estatuto geral do homem. Acreditamos que o esforço empregado em *O Ser e o Nada* (1948/2008) situa a ontologia fenomenológica nessa última categoria, ao passo que a *Crítica da Razão Dialética* (1960/2002) propõe uma investigação da dinâmica do coletivo e do movimento histórico. Apesar disso, há um fio condutor entre os dois níveis. História possui uma dimensão biográfica e individual, pois é apenas por meio da projeção de um sujeito que a História torna-se inteligível. Em outras palavras, não é possível encontrar a chave do processo histórico em alguma suposta dimensão extra-humana.

A fim de articular a noção de processo com a dinâmica social citaremos, mais uma vez, Silva (2004):

A inteligibilidade dialética da história consiste nisso: na possibilidade de pensar a totalidade sem dissolver as oposições, sem conciliar as contradições e sem anular a negação. Por isso o conhecimento antropológico-histórico é definido na *Crítica da Razão Dialética* como *unificação sintética*, mas cuidadosamente diferenciado de uma síntese acabada. (p.35).

Assim, o que está em jogo é a diferença entre totalização e totalidade, ou seja, o conhecimento antropológico deve ser compreendido como um movimento cujo fim é a totalidade fechada, mas que, entretanto, nunca irá ocorrer de fato. Não é forçoso relacionar essa antropologia-histórica da *Crítica da razão dialética* (1960/2002) com a ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada* (1948/1960), já que podemos tomar o para-si como um processo de unificação de si,

de sorte que apreender a condição humana como um dado totalizado é confundir a projeção do para-si com o em-si. Logo, em alguma medida, a antropologia desenvolvida na *Crítica da razão dialética* (1960/2002) tem como pano de fundo a antropologia filosófica de *O Ser e o Nada* (1948/2008).

Portando, é nessas bases que a obra sartreana busca fundamentar a antropologia. Se essa disciplina busca compreender o homem, é preciso afinar seu método em relação ao “objeto” de estudo. Dessa forma, é preciso, antes de tudo, compreender seu estatuto. Sartre, como vimos, responde, grosso modo, da seguinte maneira: O homem é projeto de ser, ou seja, não é uma realidade acabada. Está sempre em busca de ser e é exatamente essa indeterminação que o caracteriza. É também por meio dessa chave que Sartre compreende a dimensão histórico-social, ou seja, entende o movimento histórico como totalização, e não como totalidade feita.

Tentamos realizar, rapidamente, o sentido que a “antropologia” assume na articulação interna do presente trabalho. Buscou-se demonstrar sinteticamente uma concepção central dentro do pensamento sartreano: a liberdade. Assim, não há uma essência humana que deva ser investigada e que seria polo imanente daquilo que comumente é nomeado de natureza humana. Em outros termos, o sentido da noção de antropologia, partindo do pensamento sartreano, não pode ser compreendido como o estudo da condição humana a partir dos pressupostos da ciência tradicional.

Nesse sentido, é importante distinguir o pensamento antropológico do filósofo francês daquele da antropologia pautada pela cientificidade do positivismo, tarefa enfatizada em *Questão de Método* (1957/1966). No entanto, pode-se encontrar o germe dessa solução na obra capital *O Ser e o Nada* (1943/2008). Em sua ontologia fenomenológica, Sartre também tece algumas considerações metodológicas cujo principal fruto é o que denominou de Psicanálise existencial. Tendo em vista tais considerações, não é forçoso afirmar que, apesar de não ser explicitamente tematizada em *Questão de método* (1957/1966), a Psicanálise sartreana contribui para a compreensão tanto do projeto individual quanto da totalização eternamente em curso da História.⁵² Melhor ainda, poderíamos dizer que a díade individual/coletivo funciona como uma falsa dicotomia.

É nesse sentido que a o a psicanálise é uma disciplina “mediadora”. O marxismo enquadra os determinantes sociais, mas não vai *para além*:

---

⁵² “O existencialismo acredita, ao contrário, poder integrar este método porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe, isto é, a família singular como mediação como mediação entre o universal e o indivíduo: a família, com efeito, é constituída no e pelo movimento geral da História e vivida, de outro lado, como um absoluto na profundidade e na opacidade da infância” (Sartre, 1957/1966, p.55).

O marxismo situa, mas não mais permite descobrir coisa alguma: deixa outras disciplinas sem princípios estabelecer as circunstâncias exatas da vida e da pessoa e vem em seguida demonstrar que seus esquemas se verificaram mais uma vez: sendo as coisas o que são, tendo a luta de classes assumido tal ou tal forma, Flaubert, que pertencia à burguesia, devia viver como viveu e escrever o que escreveu. (Sartre, 1957/1966, p.51).

Em suma, o marxismo sé capaz de situar, mas não pode *compreender*, já que o que realiza as mediações são as disciplinas “sem princípios”. O trecho destacado é curioso, pois é possível estabelecer um paralelo com um excerto já utilizado no presente trabalho:

Bem, Flaubert era ambicioso. Ele era assim. Seria tão inútil indagar por que ele era assim quanto tentar saber por que era alto ou ruivo: afinal, é necessário que nos detenhamos em algum lugar; trata-se da própria contingência de toda existência real. Esse penhasco está coberto de musgo, o rochedo vizinho, não. Gustave Flaubert tinha ambição literária e seu irmão Achile não. Assim é. Do mesmo modo queremos conhecer as propriedades do fósforo e tentamos reduzi-las à estrutura das moléculas químicas que o compõem. Mas, por que há moléculas desse tipo? Assim é - eis tudo. (Sartre, 1943/2008, p.686).

Os dois trechos, o primeiro na *Questão de método* (1957/1966,) e o segundo em *O Ser e o Nada* (1943/2008), indicam que Flaubert não foi compreendido em sua singularidade. Essa incompreensão ocorre por vias diferentes, mas com resultados similares. No segundo caso a realidade humana é suprimida por meio de uma perspectiva naturalizante, ao passo que no primeiro trecho é o próprio materialismo não mediado que reifica o sujeito: Flaubert era burguês, portanto escreve invariavelmente como burguês. Além disso, no primeiro trecho, é possível vislumbrar a posição que Sartre pretende inserir sua psicanálise: ser a disciplina mediadora.

Sartre crê que, o marxismo é a “filosofia insuperável de nosso tempo” (Sartre, 1957/1966), no entanto isso não redime do marxismo sofrer uma “esclerose” (Sartre, 1957/1966) Sem adentrar nos meandros da argumentação do filósofo francês, pode-se resumir na posição de Sartre na seguinte maneira: ao separar teoria e prática⁵³, o marxismo é refratário ao homem concreto⁵⁴. É preciso que existam disciplinas que possibilitem a mediação entre

⁵³ “O marxismo estacionou: precisamente porque esta filosofia quer transformar o mundo, porque visa ‘o tornar-se mundo da filosofia’, porque é e quer ser *prática*, operou-se nela verdadeira cisão que jogou a teoria de um lado e a *praxis* do outro” (Sartre, 1957/1966.)

⁵⁴ “Quanto ao marxismo, tem fundamentos teóricos, abarca toda atividade humana, mas não sabe mais nada: seus conceitos são *diktats*; seu objetivo não é mais o de adquirir conhecimentos, mas o de constituir-se *a priori* em Saber absoluto” (Sartre, 1957/1966, p.28)

essas dimensões: “Pretende sem ser infiel às teses marxistas, encontrar as mediações que permitem engendrar o conceito singular, a vida, a luta real e datada, as pessoas a partir das contradições *gerais* das forças produtivas e das relações de produção” (Sartre, 1957/1966. P.51).

É nesse sentido que Sartre afirma a importância da psicanálise e da sociologia. A primeira por ser um método que permite compreender como um infante particular vivencia a singularidade da própria família, mas tal particularidade não pode ser considerada “epifenômeno”, posto que é a partir desse estudo que há possibilidade de generalizações: “(..) assim, monografias psicanalíticas – se fossem possíveis – poriam, por si mesmas, em relevo a evolução da família francesa entre o século XVIII e o século XX, que, por suas vez, traduz à sua maneira a evolução geral das relações de produção” (Sartre, 1943/2008, p.54).

É nesse sentido que se pode vislumbrar o papel que a psicanálise existencial⁵⁵ pode assumir. Para alcançar o objetivo das disciplinas auxiliares, é preciso que se possa extrair o sentido das realidades humanas em sua concretude e o marxismo, segundo Sartre (1957/1966), “(...) perdeu totalmente o sentido do que é um homem, ele tem apenas para preencher suas lacunas, a absurda psicologia pavloviana” (p.70).

---

⁵⁵ Sabemos que há nuance entre a psicanálise existencial e psicanálise citada por *Questão de método* (1957/1966), tal como explicitado em *Desilusão e História na Psicanálise de Jean-Paul Sartre* (Gonçalves, 1996). No entanto, acreditamos que há uma parentalidade entre o existencialismo, cujo método seria a psicanálise existencial, e a psicanálise tal como encarada em *Questão de método* (1957/1966). Segundo Sartre (1957/1966), “(...) o marxismo nada tem a temer destes métodos novos: eles restituem simplesmente regiões concretas do real e os mal-estares da pessoa tomam seu verdadeiro sentido quando se lembra que traduzem concretamente a alienação do homem; o *existencialismo*, *ajudado pela psicanálise*, pode estudar hoje apenas situações em que o homem se perdeu a si mesmo desde a infância, pois não há outras numa sociedade fundada sobre a exploração” (p.57).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória discursiva do presente trabalho partiu dos pressupostos da ontologia fenomenológica a fim de delimitar o sentido da Psicanálise existencial (1) para então colocar em evidência o papel dessas premissas nas reflexões sociológicas (2). Para tanto aproveitamos o caráter “híbrido” de *Questão de método* (2) (1957/1966) a fim de auxiliar nesse objetivo.

Portanto, o que tentamos realizar neste trabalho é que, a despeito da trajetória intelectual tortuosa, Sartre conserva algumas formulações conceituais em grande parte de seus escritos. É por essa via, portanto, que apostamos na possibilidade da Psicanálise existencial ser chave na purificação das “ciências” antropológicas. Sartre, tanto em *O Ser e o Nada* (1943/2008) quanto em *Questão de método* (1957/1966) ataca por diversos flancos perspectivas reificantes. É nesse sentido que Sartre propõe a purificação tanto do marxismo, por meio da razão dialética, quanto da Psicanálise empírica, por meio da restituição do papel consciência nos processos subjetivos.

Sendo assim, é possível vislumbrar que a noção de sujeito em Sartre dialoga com suas reflexões antropológicas. Nesse sentido, tentamos demonstrar o quanto as determinações sociais não podem ser interpretadas com determinações absolutas. Em outras palavras, podemos vislumbrar a partir da filosofia sartreana que a “jaula de ferro” não é uma condição externa, mas produto da forma como os processos sociais - portanto, intersubjetivos – limitam e alienam investidas particulares do sujeito.

Mais ainda, é a partir dessa adversidade que o sentido da história individual é revelado. Toda adversidade, seja “natural” ou “social”, é revelada a partir da projeção de uma totalidade visada por uma liberdade, ou seja, as adversidades surgem a partir do projeto humano. É nesse sentido que a “realidade” é humana, já que é a partir da ação nadificadora e livre que há revelação de mundo. É o que indica Silva (2015): Nesse sentido materialismo histórico e psicanálise se complementam, pois é uma exigência do conhecimento da realidade humana que ela seja conhecida como individualidade produtora da realidade histórica comum e como comunidade produtora de indivíduos historicamente definidos (p.42).

Logo, podemos concluir que entender Psicanálise existencial como método privilegiado de compreensão da realidade humana, ou seja, apreender o sujeito em sua “verdade” ontológica, cujo modo de existir é estruturado como processo existencial em eterna projeção, é essencial para a purificação das ciências humanas, que insistem em sufocar e petrificar a subjetividade.

Não se deve negar que entre a ontologia fenomenológica e a *Questão de método* (1957/1966) há diferentes nuances e talvez a crítica filosófica tenha hipervalorizado os termos dessa transição. É indiscutível que nas obras posteriores, sem entrar em pormenores, Sartre tendeu a levar mais em consideração o “peso das coisas”, ou o “peso da História”, no entanto acreditamos que não há um radical “corte epistemológico”, mas sim uma transição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Barbaras, R (2003). *Désir et totalité: sur l'ontologie sartrienne*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.

Belo, R. (2006). *O paradoxo da liberdade: psicologia e história em Sartre*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Da Silva, L. D. (2009). *Tempo e Temporalidade na filosofia de Sartre*. Princípios (UFRN), v. 15, p.225-248.

Deleuze, G. (2004). *A ilha deserta e outros textos. Textos e entrevistas, (1953-1974)*. São Paulo: Ediotra Iluminuras (Obra original publicada em 2002).

Descartes, R (1962). *Meditações*, in Obra escolhida, trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr., introdução de G.-G. Granger, prefácio e notas de G. Lebrun. S. Paulo: Difel. (Obra original publicada em 1641)

De Souza (2012). *Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre*. Trans/Form/Ação. Marília, v.35, n. 1, p. 147-166, Jan/Abril.

De Souza (2014). *O lugar incompreensível (e fundamental) de Sartre entre a filosofia moderna e a filosofia contemporânea*. In *Tópicos de Filosofia Francesa Contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR.

Gonçalves, C. S. (1996). *Desilusão e História na Psicanálise de Jean-Paul Sartre*. São Paulo, SP: Nova Alexandria.

Moutinho, L. D. S. (1995). *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Ed Brasiliense.

Sacrini, M (2014). *A fenomenologia das emoções segundo o jovem Sartre*. In *Tópicos de Filosofia Francesa Contemporânea*. Curitiba: Editora UFPR.

Sartre, J. P. (2013). *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes. (Obra original publicada em 1936).

Sartre, J. P. (1947). *Baudelaire*. Paris: Editora Gallimard.

Sartre, J. P. (2002). *Crítica da razão dialética precedida por Questões de método*. Trad. de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro, RJ: DP&A (Trabalho original publicado em 1960).

Sartre, J.-P. (1973). *Existencialismo é um Humanismo*. (Coleção Os Pensadores – vol. XLV). São Paulo: Ed. Abril Cultural. (Trabalho original publicado em 1946)

Sartre, J. P. (1972). *L'anthropologie in Situation IX*. Paris: Gallimard.

Sartre, J. P. (2013). *O Idiota da família*. 1º Edição. Trad. Julia de Rosa Simões. São Paulo: L&PM. (Trabalho original publicado em 1971-72).

Sartre, J. P. (2008) *O Ser e o Nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes (Trabalho original publicado em 1943).

Sartre, J. P. (1966). *Questão de Método*. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro. (Trabalho original publicado em 1957).

Sartre, J. P. (2002). *Saint Genet: Ator e Mártir*. 1º Edição. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado 1952)

Sartre, J. P. (2005). *Sartre no Brasil - A conferência de Araraquara*. 2º Edição Bilíngue. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo, SP: UNESP (Conferência proferida em 1960).

Sartre, J. P. (1968). *Uma ideia fundamental da filosofia de Husserl: a intencionalidade*. in Situações I. Lisboa: Publicações Europa-América (Trabalho original publicado em 1947).

Silva, F. (2003) *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*. Trans/Form/Ação. São Paulo, SP. 26(2): 43-64

Silva, F. L. (2004). *Para a compreensão da história em Sartre*. Tempo da Ciência (Unioeste), Toledo, v. 11, n.22, p. 25-37.

Silva, F. L. (2010). *Sartre e a Ética*. Bioethikós (Centro Universitário São Camilo), v. 4, p. 269-273

Silva, F, L. (2015). *Sartre e a psicanálise: subjetividade e História*. Ciência e Cultura. Vol.67, n1

Silva, F, L. (2014). *Sartre e Humanismo*. Editora Barcarolla.

Yazbek, A. C. A. (2006) "*Desorganização*" interna do Ser e a "*realidade humana*" em *O Ser e o Nada*. in Dois Pontos (UFPR). Curitiba, São Carlos, vol 3, n2. p.53-67.