

Sartre: Psicologia & Filosofia

(O programa, o manifesto, o Caminho)

O que é uma mesa, uma rocha, uma casa? “Um certo conjunto de conteúdos de consciência, uma ordem destes conteúdos.” Oh filosofia alimentar! (...) Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. (Sartre: 1965: 109/110)

O filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard (1813-1855) levantou sua voz contra o sistema hegeliano por dissolver o subjetivo no objetivo. Opôs o concreto ao abstrato. Estabeleceu seu discurso em favor da singularidade da existência humana. Deu origem ao que se designa genericamente ou vagamente por “Existencialismo”. Por seu turno, o filósofo alemão Edmund Husserl (1859-1938) revoltou-se contra o subjetivismo, a falta de rigor científico e a inconsistência das filosofias do sujeito, propondo-se uma “Ciência Rigorosa”. Segundo ele, seria preciso fazer a filosofia retomar o mundo vivido (Lebenswelt) ou, como se diz propriamente: “volta às coisas em si”, para ele voltar à contemplação das essências (Wesenchau). Aí, nasceu aquilo que se chama, também vaga ou genericamente, por “fenomenologia”. Posteriormente, o filósofo francês Jean-Paul Sartre (1905-1980) retomou esses dois elementos e os teceu à dialética hegeliana revisitada. Então começou o que se chama de “Existencialismo Sartreano” ou, de maneira mais apropriada, Existencialismo Moderno.

Fundidos assim no cadinho da reflexão crítica sartreana: o existencialismo de Kierkegaard, a fenomenologia de Husserl e a dialética de Hegel se fize-

ram indissociáveis, convertendo-se numa nova Ontologia, (teoria geral do ser da realidade mundana ou humana) numa Antropologia Filosófica (teoria geral do ser do homem) e numa nova Psicologia (teoria geral do psicológico ou psicofísico no homem). Ele elaborou uma nova Teoria geral da Personalidade Humana em “Transcendence ded L’Ego” (1934); uma nova Teoria geral da Imaginação, em “L’imagination” e “L’imaginaire”, (1936); uma nova Teoria Geral das Emoções, em “Esquisse d’une Theorie des Emotions”; uma nova Teoria Geral do Desejo de Ser, em “L’être et le néant”; e, finalmente, uma nova Teoria Geral da Dinâmica de Grupo, em “Critique de La raison dialectique” (1960). Também pavimentou o caminho para uma Psicoterapia Científica Existencialista em: “em Saint Genet, comediant ET mártir (cura de uma esquizofrenia em Jean Genet); no seu alentado trabalho biográfico sobre Gustve Flaubert, em “L’idiot e la famille”; e na sua autobiografia “Les Mosts”: Prêmio Nobel de Literatura em 1964.

“La Transcendence de L’ego”, teoria da personalidade, foi publicado nas páginas 85 a 123, do nr. 06, de Recheches Philosophiques, em 1936/7, e ficou praticamente esquecido. Em 1957, foi editado em Inglês pela Noonday Press, de New York, com 119 páginas, em tradução, prefácio e notas de Forrest Willians e Robert Kirkpatrick, sob o título de “The Transcendence Of The Ego: Existencialist Theory of Conscionsness”. Mas, em francês

continuou difícil conseguir o ensaio, tal como registrou Simone de Beauvoir em “La force de l’age”:

“Cito suas últimas linhas, porque é difícil de conseguir o “Essai” e elas manifestam a continuidade das preocupações de Sartre: (...) “Pareceu-me sempre que uma hipótese de trabalho tão fecunda como o materialismo histórico, não exigia absolutamente como fundamento o absurdo do materialismo metafísico. Não é necessário, com efeito, que o objeto preceda o sujeito para que os pseudovalores espirituais se dissipem e para que o mundo reencontre suas bases na realidade, basta que o eu seja contemporâneo do mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas...” Tais condições são suficientes, acrescentava ele, “para que o Eu (indiretamente ou por intermédio dos estados) tire do mundo seu conteúdo. Não é preciso mais para fundar uma moral e uma política absolutamente positivas.” (Beauvoir: 1961: 162/3)

Em Francês, “La Transcendence de l’Ego” somente voltou à circulação em 1965, numa edição de 134 páginas, pela “Librairie Philosophique J. Vrin, com introdução, prefácio, notas e anexos de Sylvie Le Bom; jovem então, recente amiga de Sartre e

Simone, vindo a ser filha desta depois. Elaborado em 1934, durante o curso de Berlim. Foi a primeira incursão técnica de Sartre pela Psicologia Científica Existencialista, ao mesmo tempo que expôs uma Teoria da Personalidade, antecipou as coordenadas básicas de todo o pensamento sartreano posterior. Não foi sem razão que Michel Contat e Michel Ribalka observaram:

“La transcendence de L’Ego” contém em germe a maior parte das posições filosóficas que se desenvolveriam em “L’être et le néant” e termina com o que se poderia chamar de programa de toda obra filosófica futura, inclusive “Critique de La Raizon Dialectique” e a moral sempre em curso de elaboração. (p.56)

Num artigo publicado ao nr. 02, da Revista de Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, nós já expusemos essa teoria sartreana da personalidade e vamos retomá-la mais adiante aos detalhes. Porém, a título de antecipação e também pela autoridade que representa a autora neste assunto, vale transcrever aqui o que Simone de Beauvoir escreveu em *La force de l’age*”:

Sartre trabalhava muito no ensaio em que descrevia numa perspectiva Husserliana, mas em oposição a algumas das mais recentes teorias de Husserl, a relação do Eu com a Consciência e o psíquico, ele estabelecia uma distinção que manteria sempre; enquanto a consciência é uma

imediate presença a si, o psíquico é um conjunto de objetos que só se aprendem mediante uma operação reflexiva e, como objetos da percepção só se dão por perfil; o ódio, por exemplo, é um transcendente que se aprende através de “Erlebnissen” e cuja existência é tão somente provável. Meu Ego é ele próprio um ser-do-mundo tal qual o Ego de outrem. Fundava assim Sartre uma de suas crenças mais antigas e obstinadas: há uma autonomia da consciência irrefletida; a relação com o eu que, segundo “La Rochefoucauld” e a tradição psicológica francesa, perverteria nossos movimentos mais espontâneos, só aparece em circunstâncias particulares. O que lhe importava mais ainda é que essa teoria, e ela unicamente, pensava, permitia escapar ao solipsismo; o psíquico, o Ego, existindo para outrem e para mim da mesma maneira objetiva; abolindo o solipsismo evitavam-se as armadilhas do idealismo, e Sartre em sua conclusão insistia no alcance prático (moral e político) de sua tese.” (Beauvoir, 1961: 162) .

Efetivamente, o pensamento sartreano sempre foi político no mais verdadeiro sentido, mesmo quando ele não estava envolvido diretamente numa ação específica, em militância determinada. Nas suas mãos, a literatura em geral, o jornalismo, a filosofia e a psicologia foram sempre instrumentos para a

transformação prática revolucionária da sociedade e da civilização. Ele sempre fez suas reflexões ou elaborações passarem pela realidade objetiva e nunca abriu mão disso, jamais admitiu converter-se em ventríloquo de um partido ou qualquer instituição fosse. Para ele, uma política que faltasse com a verdade da práxis não teria razão de ser. Daí suas alianças transitórias e seus desacertos com militantes de várias facções. Desde os primeiros até os últimos instantes de sua atividade intelectual, ele sempre se preocupou com as consequências práticas (morais e políticas) de suas teses. Assim é que, depois de revolucionar a Teoria da Personalidade, vai entregar-se ao estudo da Imaginação e do Imaginário.

Pretendendo do fazer-se professor, como de fato o foi no Havre, inscreveu-se no concurso de “Agregation”, buscando a função de substituto de catedrático. Em 1928, fracassou na prova escrita por defender ideias próprias; mas, em 1929, conquistou o primeiro lugar. O Professor H. Delacroix, que orientou a dissertação, por volta de 1934, dirigia a coleção “Nouvelle Encyclopédie” para edições Alcan e solicitou-lhe que preparasse o trabalho para publicação. Sartre produziu uma obra de mais de seiscentas paginas com título de “L’image”. A “Librarie Felix Alcan” editou apenas a primeira parte a título de “L’imagination”, com 162 páginas, em 1936. Daí saiu a tradução para o Português, por de |Luiz Alberto Salina Fortes, para Difusão

Europeia do Livro”, com 122 páginas, e apresentação de Gerard Lebrun, em 1964.

Este texto tal como o temos em português desta tradução não é mais do que uma introdução à psicologia existencialista da imaginação. Sartre começa por submeter Descartes a uma crítica rigorosa. Depois se estende a Leibniz, Spinoza, Hume, Bergson e a todas as psicologias mentalistas, que consideram a imagem como conteúdo mental ou de consciência. Posteriormente, numa IV parte, salienta as perspectivas promissoras abertas pela fenomenologia e, ao mesmo tempo, já marca suas divergências significativas com Husserl. Tudo acaba por levá-lo a concluir que “a via está livre para uma psicologia fenomenológica da imagem” e a anunciar sua teoria a ser exposta na obra seguinte. Depois de trabalhar muito e com urgência:

“Ele trabalhava enormemente. Terminara em Berlim a segunda versão de seu livro (A Náusea); e gostava; entretanto estava de acordo com Mme. Lemaire e Paginiez para achar que Sartre abusara dos adjetivos e das comparações: ele tinha a intenção de rever escrupulosamente cada página. Mas lhe haviam pedido, para uma coleção publicada pela Alcan, uma obra sobre a imaginação. Fora o tema dos exames de sua “Agregation”, de que fizera um resumo que lhe valeu a menção “muito bem”. O assunto interessava-o. Abandonou Antoine Roquantin e

voltou à psicologia. Mas afinal desejava acabar com aquilo e concedia a si mesmo um repouso diminuto. (Beauvoir, 1961: 179)

Dois anos depois de “L’imagination”. Vem a público mais um texto de Sartre sobre a problemática da imagem. “Structure intentionnelle de l’image”, apareceu ao nr. 4, ano 445, da “Revue de metaphysique et de morale”, em 1938, ocupando as páginas de 543 a 609. Depois, então, com o título de “L’Certain”, viria constituir a primeira parte, páginas 9 a 76, de “L’imaginaire”, psychologie phenomenologique de l’imagination, que se incluiria na “Bibliothèque des idées”, da Gallimard, em 1940; sendo reeditado na coleção “Idées”, da mesma editora, a partir de 1966, com 378 páginas. Daí saiu a tradução de Manuel Lamana, para o espanhol, pela Editora Losada, em 1964, com 244 páginas. Infelizmente não conhecemos ainda tradução brasileira recomendável para essa obra revolucionária no domínio da Psicologia. Para fazermos uma ideia do que isto representa, basta lembrarmos o que Gerard Lebrun escreveu na dobra de capa de A Imaginação:

As imagens, afirma o empirista, são lembranças reviventes, destroços de percepções, e todo o meu pensamento não passa de uma agenda de seus encontros. Isso é um erro, corrige o intelectualista: é preciso que meu juízo se ausente para que eu leve a sério essas

fantasmagorias; é somente então que as imagens são vividas como percepções ou falsos juízos... Ora, replica Sartre, eu não vivo o objeto-enquanto-imaginado como se fosse um objeto existente. Se imagino que fulano está em São Paulo quando sei que está na França, tenho nítida consciência de não o perceber. E, no entanto, *de alguma forma ele me aparece*. Detenhamo-nos nesse enigma: o aparecer-em-imagem (nem juízo nem percepção) abala todas as teorias que pretendiam escamoteá-lo numa figura da Razão ou num produto do hábito. A Imaginação não é um delírio e merece mais do que ser deixada por conta de uma patologia do erro ou de uma psicologia da associação. (...) Essa é a boa nova anunciada por Sartre em 1936: ele tira à loucura, para devolvê-la a uma consciência clara e ampla, a “folle Du logis” – e assim abre caminho à crítica radical de toda a Psicologia. (...) Enfim, se os clássicos tanto quanto os psicólogos, desconhecaram a essência da imaginação – por não terem percebido ser ela o signo de nossa desnaturação – é toda a sua ontologia que é preciso revisar. É “O Ser e O Nada” que é preciso escrever. Dessa crítica, que é particular apenas na aparência, surgirá uma obra sempre coerente consigo mesma. (...) Neste pequeno livro, se o soubermos ler, encontra-se Sartre todo. Todo, até sua desconfiança em

relação ao inconsciente, até sua audaciosa negação de qualquer positividade no âmago de nós mesmos. Assim, o sonho – arte poética involuntária, dizia Kant – era, outrora, a forma mais significativa da imaginação. Sartre verá nisso apenas uma das maneiras de expressão de “consciência-da-imagem” que, podendo apenas alienar-se, permanece, contudo, secretamente lúcida em seu delírio. À medida que a imaginação se torna mais sossegadora, a consciência de si mesmo, onipresente, conjura todo “inconsciente” possível. (Sartre:1964: loc. Cit.)

Essa revolução que começara com o pequeno grande artigo sobre a intencionalidade e prosseguiria em “A Transcendence de L’Ego”, porém, vai muito mais longe que o texto “L’Imagination” poderia insinuar ou sugerir. *L’imaginaire* tem alcances que escapam à psicologia simplesmente, para atingir de modo contundente a Psicopatologia Psiquiátrica ou psicanalítica, a Filosofia da arte, e a própria Ontologia. Simone de Beauvoir registra que

Sartre redigira a parte crítica do livro sobre “L’Imagination”, que lhe solicitara o Professor Delacroix, para Alcan; iniciava uma segunda parte muito mais original em que reestudava desde a raiz o problema da imagem, utilizando as noções fenomenológicas de intencionalidade e de “hylé”; foi então que acertou as primeiras

ideias-chaves de sua filosofia: a absoluta vacuidade da consciência, seu poder de nadação. Essa pesquisa em que inventava ao mesmo tempo método e conteúdo, tirando todos os seus materiais de sua própria experiência, exigia uma concentração considerável; não sendo detido por nenhuma preocupação de forma, escrevia com extrema rapidez, esfalfando-se em seguir com a pena o movimento de seu pensamento; ao contrário de seu trabalho literário, essa invenção contínua e precipitada cansava-o. Ele se interessava vivamente pelo sonho, pelas imagens hipnagógicas, pelas anomalias da percepção. Em fevereiro, um de seus antigos camaradas, o Doutor Lagache, propõe-lhe ir a Sainte-Anne tomar injeções de mescalina; a droga provocava alucinações e Sartre poderia observar o fenômeno em si próprio. Sartre arriscava-se quando muito a ter durante algumas horas “condutas estranhas”. (Beauvoir: 1961: 186)

O Dr. Lagache fora seu camarada no concurso de “Agregation” e o convite vinha irrecusável para alguém disposto a escrever a partir das experiências próprias. As coisas foram mais longe do que o resultado proporcionando dados muito interessantes para as teorias de “L’imaginaire”. Simone de Beauvoir deu-se aos relatos em detalhes:

Eu passei o dia no Bulevar Raspel com Mme. Lemaire e Pagniez. No fim da tarde, como tínhamos combinado, telefonei para Saint-Anne; Sartre respondeu-me numa voz engrolada, que meu chamado o tirava de uma luta contra polvos que, certamente, não teria vencido. Chegou meia hora depois. Tinham-no estendido numa cama em um quarto fracamente iluminado; não tivera alucinações; mas os objetos que percebia deformavam-se de uma maneira horrível; vira guarda-chuvas com forma de corvos, sapatos esqueletos, rostos monstruosos; por detrás dele e a seu lado formigavam caranguejos, polos, coisas escarninhas. Um dos internos espantara-se com isso; com ele, contou depois da experiência, a mescalina produzia efeitos muito diferentes; tinha andado aos saltos por prados em flor em meio a huris maravilhosas. Sartre dizia, meio queixoso, que se tivesse sido prevenido, talvez se houvesse voltado para essas visões paradisíacas. Mas, as previsões de Lagache tinham influído. Falava sem alegria, observando os fios telefônicos que cortavam o tapete. No trem, silenciou muito. Eu estava com sapatos de lagarto cujos laços terminavam numa espécie de bolota; ele esperava vê-los transformarem-se de um minuto a outro em gigantescos besouros. Houve também um orangotango suspenso sem

dúvida pelos pés ao teto do vagão e que colava à janela uma cara ridícula. No dia seguinte, Sartre ia muito bem e tornou a falar-me de Santa-Anna com despreocupação. (Beauvoir: 1961: 186/7).

No final da década de trinta, quando se comentava que “La Nausée” seria objeto de um dos grandes prêmios literários daquele momento francês, Sartre concede uma entrevista a Claudine Chonez, para Marianne de 7 de dezembro de 1938, em que anuncia sua próxima obra com o título de “La Psyché” e que corresponderia a um tratado de Psicologia Fenomenológica. Foi a esse trabalho que ele se aplicou durante os anos de 1937 e 38. O registro de Simone de Beauvoir a respeito é o seguinte:

Sartre, entretanto, escrevia um tratado de Psicologia Fenomenológica que intitulou “La Psyché” e de que só publicaria um trecho com o título de “Esquisse d’une théorie phénoménologique des émotions”. Desenvolvia a teoria do objeto psíquico, esboçada em “Essai sur La transcendance de l’Ego. Mas, a seus olhos isso não passava de um exercício e ele o interrompeu ao fim de quatrocentas páginas, a fim de terminar sua coletânea de novelas. (Beauvoir: 1961: 282)

“La Psyché” jamais seria retomada. Seus textos seriam distribuídos por vários momentos de “L’être et Le néant”, exceto a parte que veio a público como

Teoria da Emoções. Sua primeira edição corresponde ao nr. 838, da coleção “Actualités scientifiques et industrielles”, de “Editions Scientifique Hermann, 1939, com 52 páginas. Uma nova edição francesa foi providenciada em 1960, mantendo-se o texto original. Em 1965, Fernando de Castro Ferro traduziu o texto para Zahar Editores, Rio de Janeiro, sob o título Esboço de uma Teoria das emoções, um volume com 85 páginas. Michel Contat e Mihel Ribalka salientaram que:

Por seu caráter ao mesmo tempo acessível e rigoroso, o Esboço de uma Teoria das emoções, a despeito de sua brevidade, constitui a melhor introdução a “L’être et le néant”. (Contat et Ribalka: 1970: 71).

Em se tratando dos textos técnicos, a produção sartreana seguinte seria o seu tratado de Ontologia Fenomenológica, conhecido entre nós por “O Ser e o Nada”. Preparando-se para tanto ele começara o ano de 1939, aplicando-se desde o início, ao estudo de Heidegger na tradução francesa de Corbin e no original alemão. Mas, não teria a tranquilidade esperada para tanto. O Paris-Midi de primeiro de setembro daquele ano noticiava a declaração de guerra à Polônia por Hitler e o Governo Francês decretava a mobilização a partir de zero hora do dia seguinte. Obedecendo à convocação, Sartre dirigiu-se de taxi, com Simone, para uma praça da Igreja chamada Hérbert, onde se apresentou. Cumprira o

serviço militar em Saint Cyr, como meteorologista, a partir de dezembro de 1929, sob orientação do amigo Raymond Aron, seu sargento instrutor. Por isso, deveria engajar-se no serviço de meteorologia na Alsácia, para onde tomou o trem às 7:50 horas, em 2 de setembro de 1939. Mas, não abandonaria seu projeto de uma nova ontologia: em plena guerra, continuou estudando e escrevendo. Em meados de abril de 1940, numa de suas licenças para visita a Paris expôs as coordenadas básicas a Simone, que faz o seguinte registro a respeito:

L'imaginaire acabava de ser editado finalmente pela Gallimard. Sartre apontava no livro a teoria da "nadaificação" que estava aprofundando. Nos cadernos de pano-couro em que anotava sua vida diariamente, bem como uma porção de reflexões sobre si mesmo e seu passado, esboçava uma filosofia; expôs-me as grandes linhas dessa filosofia uma noite em que deambulávamos por perto da estação do Norte; as ruas estavam escuras e úmidas e tive uma impressão de irremediável desolação; eu desejara demais o absoluto e sofrera a sua ausência, para não sentir em mim esse inútil projeto de ser que descreve em "L'être e Le néant"; mas que triste ilusão essa procura indefinidamente recomeçada em que a existência se consome! Nos dias seguintes, discutimos certos problemas particulares e

sobretudo a relação da situação com a liberdade. Eu sustentava que, do ponto de vista da liberdade tal qual Sartre a definia – não resignação estoica e sim superação ativa do dado – as situações não são equivalentes; qual a superação possível para uma mulher encerrada num harém? Mesmo essa clausuração, há diferentes maneiras de vivê-la, dizia-me Sartre. Obstinei-me durante muito tempo e só cedi superficialmente. No fundo eu tinha razão. Mas para defender minha posição, fora preciso abandonar o terreno da moral individual, logo idealista, em que nos colocávamos. (Beauvoir, 1961:II: 63/64)

Em junho de 1940, com a ocupação alemã da França, Sartre foi feito prisioneiro em Lorena, transferido para Nancy e, em agosto por fim, para o Stalalag XII D, na Alemanha. Ali viveu sua experiência de campo de concentração, do qual conseguiu escapar em março de 1941, para retornar a Paris e participar da organização da Resistência Francesa. Detalhes desse período estão expostos em “Les Carnets de La Drôle de Guerre”, que resultou da publicação de cinco daqueles cadernos de pano-couro referidos há pouco, desde Simone de Beauvoir: mais precisamente, os de números III, V, XI, XII, XIV, posto que os demais foram extraviados por Sartre durante uma de suas viagens. Veio por uma publicação da Gallimard 1983, após a morte do autor pois, com a apresentação

de sua filha Arlete Elkaim Sartre e teve tradução portuguesa por Aulide Soares Rodrigues, para editora Nova Fronteira, também em 1983. Sua leitura vale a pena não só pela riqueza de detalhes, mas também ou, sobretudo, pelo esboço de muitos temas-chaves de “O Ser e o Nada” que ali encontramos na sua versão embrionária.

Assim como não o fez enquanto na frente de batalha ou prisioneiro, também durante a Resistence, Sartre não interrompeu sua atividade intelectual. Além da literatura e do teatro continua produzindo sua ontologia. Então, em 25 de junho de 1943, concluiu-se a impressão para a Bibliothèque des Idées, da Gallimard, do alentado volume de 724 páginas, intitulado “L’être et Le néant” especificado, como “Essai d’ontologie phénoménologique, da autoria de Jean-Paul Sartre, dedicado ao Castor: Simone de Beauvoir.

Por mais de uma vez, a Fenomenologia batera às portas de Sartre. A primeira dela foi em 1927, quando trabalhou com Nizan na tradução francesa da obra Psicopatologia Geral de Karl Jaspers; quando se interessou sobremaneira pela ideia de <compreensão>. Beauvoir informa os detalhes:

O que lhe interessava antes de tudo eram as pessoas. À psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele desejava opor uma compreensão concreta, logo, sintética dos indivíduos. Essa noção, ele a tinha encontrado

em Jaspers, cujo trato de Psicopatologia, escrito em 1913, fora traduzido em 1927; corrigira as provas do texto francês com Nizan. Jaspers opunha à explicação causal, utilizada nas ciências, outro tipo de pensamento que não se assenta em nenhum princípio universal, mas que apreende relações singulares, mediante intuições, mais afetivas do que racionais e de irrecusável evidencia; ele a definia e justificava a partir da fenomenologia. Sartre ignorava tudo dessa filosofia, mas nem por isso deixara de reter a ideia de compreensão e tentava aplicá-la. (Beauvoir: 1961: I: 37)

O caminho a seguir era e seria mesmo a Fenomenologia, para alcançar seus propósitos filosóficos e intelectuais. Mas, aquele primeiro contato indireto com a disciplina de Husserl ainda não o conquistaria de vez. Continuaria ainda mais seis anos tentando encontrar seu método próprio.

Na noção de compreensão tomada de Jaspers só encontrávamos uma diretriz bastante vaga; para apreender sinteticamente os indivíduos em suas singularidades, eram necessários esquemas que não possíamos. Nosso esforço durante esses anos tendeu para induzi-los e inventá-los; foi um trabalho cotidiano e creio que nos enriqueceu mais do que qualquer leitura ou qualquer contribuição exterior. Sartre forjou a noção de má-fé que explicava, a seu ver, todos

os fenômenos que outros atribuíam ao inconsciente. Aplicávamo-nos a desencová-la sob todos os aspectos: trapaças de linguagem, mentiras da memória, fugas, compensações, sublimações. Regozijávamo-nos cada vez que descobríamos uma nova forma. (...) Outra questão que nos preocupava era a relação da consciência com o organismo; em nós mesmos e em outrem procurávamos deslindar o que depende de uma fatalidade física e o que decorre de um livre consentimento. Eu criticava Sartre por considerar seu corpo como um feixe de músculos estriados e amputar-lhe o sistema simpático; se nos entregávamos às lágrimas, às crises de nervos, ao enjoo no mar, era, dizia, por complacência. Eu pretendia que o estômago, as glândulas lacrimais e a cabeça obedecem por vezes a forças irreprimíveis. [...] Fabricando, no decurso dessa exploração, nossos próprios instrumentos e nossas perspectivas, deplorávamos a estreiteza do campo em que estávamos confinados. Tínhamos um número restrito de amigos, pouquíssimas relações. (Beauvoir: 1961; I: 115/6)

O encontro decisivo com a Fenomenologia dar-se-ia através de Raymond Aron. Ele contava entre as poucas amizades sartreanas desde 1929, quando fora seu sargento instrutor em “Saint Cyr”, em meteorologia que aconselhara para o serviço militar,

desde novembro daquele ano. Conhecia bem os interesses e propósitos de Sartre a indicar a Fenomenologia como caminho promissor. E o fez, como Beauvoir relata:

Continuamos a dedicar-nos exclusivamente a nossos escritos e a nossas pesquisas. Sartre percebia que para organizar com coerência as ideias que o dividiam precisava de auxílio. As primeiras traduções de Kierkegaard nessa época; nada nos incitava a lê-las e nós as ignoramos. Em compensação, ele foi vivamente atraído pelo que ouviu dizer da fenomenologia alemã. Raymond Aron passava o ano no Instituto Francês de Berlim e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudava Husserl. Quando veio a Paris, falou com Sartre. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na Rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou seu copo: “Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia.” Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do realismo e do idealismo, afirmar a um tempo a soberania da consciência e a presença do

mundo, tal como ele se dá a nós. Sartre comprou no Bulevar Saint-Michel, a obra de Lévinas sobre Husserl e estava tão apressado em se informar que, andando folheava o livro ainda não aberto. Sentiu um golpe no coração ao encontrar nele alusões à contingência. Cortara-lhe alguém a iniciativa? Continuando a ler tranquilizou-se. A contingência não parecia desempenhar um papel importante no sistema de Husserl de que Lévinas dava apenas, de resto, uma descrição formal e muito vaga. Sartre resolveu estudá-lo seriamente e, por instigação de Aron, fez as gestões necessárias para no ano seguinte substituir seu camarada no Instituto Francês de Berlim. (Beauvoir: 1961: I: 121)

Foi com esse entusiasmo e durante tal curso em Berlim que Sartre escreveu o pequeno artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”; o qual vale por um manifesto e, ao mesmo tempo, por um programa de trabalho que seria de vida inteira: anunciou acontecimento revolucionário, que jamais se cogitara até então, qual seja a constatação factual de dois absolutos. A partir dali, todo filosofar que se pretendesse rigoroso deveria pôr-se em coerência com tanto e, por isso, recomeçar tudo desde aquela nova base. Toda a filosofia precedente não tivera como fazer teste de realidade das suas formulações teóricas ficando sempre na dependência de interpretações e

deduções, por conta de derivações das verdades de uma primeira que somente ao fim dos tempos, maneira de juízo final, dar-se-ia em “carne e osso”. Pelo mesmo princípio que nos devolveu as coisas em sua nudez, a fenomenologia passada pelo pente fino sartreano, detectava a consciência como um fato absoluto, já não objeto de crenças metafísicas. Isto punha em questão punha todo o pensamento filosófico até então, racionalidades lógico-dedutivas. Se a consciência revelou-se um absoluto de transparência relativo a um absoluto de opacidade, obviamente a implicação entre ambos reclamava formulação em novos termos. Foi bem o que Sartre percebeu e anunciava em seu célebre artigo.

Depois que a consciência revelou-se transparência absoluta para si mesma, em contrapartida ou por consequência, o Ego não poderia nem precisaria ser uma presença nela, a imagem também não poderia nem precisaria ser um conteúdo de consciência, e a percepção não poderia nem precisaria nos mesmos termos dissolver as coisas na consciência. O realismo e o idealismo mostraram-se filosofias alimentares, ilusão de digerir as coisas pelo processo de conhecimento que corresponderia ao mesmo que digerir, caindo na esparrela de que conhecer seria comer, e um mundo paralelo ao real viria a estruturar-se dentro de nós, com as coisas a se converterem em simulacros na consciência. Então:

“Ele comia-a com os olhos”. Esta frase e muitos outros indicativos mostram muito claramente a ilusão comum ao idealismo e ao realismo, para os quais conhecer é comer. A filosofia francesa, depois de cem anos de academismos ainda se encontra nisto. Todos lemos Bunschvicg, Lalande e Meyerson, todos acreditamos que o “Espírito Aranha” atraia as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e as deglutia lentamente, reduzia-as à sua própria substância. O que seria uma mesa, uma rocha, uma casa? Um certo conjunto de conteúdos de consciência, uma ordem destes conteúdos. Oh filosofia alimentar! Nada parecia mais evidente: não é a mesa o conteúdo atual da minha percepção, não é ela o estado presente de minha consciência? Nutrição, assimilação. Assimilação – dizia Lalande – das coisas pelas ideias, das ideias entre elas e dos espíritos entre si. As rígidas arestas do mundo eram roídas por estas diástases diligentes: assimilação, unificação, identificação. Entre nós, os mais simples e os mais rudes procuravam em vão algo sólido, algo que não fosse o espírito enfim; mas, por toda parte encontravam apenas uma névoa branca e muito ilustre: eles mesmos. (...) Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo,” Husserl não se cansa de

afirmar que não se pode dissolver as coisas na Consciência. Vêm esta árvore, seja, estão a vê-la no próprio lugar em que se encontra; à beira do caminho, no meio do pó, só e retorcida pelo calor, há vinte léguas da costa mediterrânea. (Sartre: 1965: 109/110)

Esta árvore, porém, não apareceria como tal por si mesma, na condição de um “ser-em-si”: descolada de sua condição transfenomênica é que ela se impõe como objeto em sua opacidade e transcendência no espaço e no tempos reais sem recurso. A mesma consciência que se esgota em buscar uma estrutura constitutiva lá fora posiciona a realidade objetivada que, por ela, e somente por ela (consciência!) organiza-se em paisagem para um sujeito. A árvore não está lá desde sempre à espera de nós para impor-se à nossa surpresa, posta por um mistério metafísico como pensa o realismo ingênuo. A mesma irreduzibilidade intransponível que separa sujeito e objeto também os articula em dois absolutos relativos um ao outro. Assim continua Sartre:

Julgareis reconhecer aqui Bergson e o primeiro capítulo de “Matière et Mémoire”. Mas, Husserl não é realista: essa árvore colocada num pedaço de terra gretada não constitui um absoluto que entraria em comunicação conosco mais tarde. A consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência, o mundo ob-

jetivo é por essência, relativo ao sujeito. Husserl considera a consciência uma ocorrência irredutível que nenhuma imagem poderia representar. Exceto a imagem rápida e obscura de estouro. (Sartre: 1965: 110)

Aí, o “Espírito aranha” tão caro aos estoicos, que permearam nossa filosofia ocidental, já não tem mais quê fazer. Conhecer na acepção primária, quer dizer: perceber, imaginar ou pensar e descobrir-se no mundo vem a ser mesma coisa: já enredar-se com as coisas e os outros, já implicar-se irremediavelmente, já tecer-se no mundo e ao mundo sem reservas: mundanos e humanos, simplesmente humanos, em contingência incontornável, expressa transcendência na objetivação de sujeitos entre coisas e outros. Não há como cortar este cordão umbilical com o mundo e conhecer não é assimilar, unificar, muito menos digerir o mundo num interior de nós mesmos, refúgio de “má-fé”:

Conhecer é <estourar para> arrancar-se da húmida intimidade gástrica para prosseguir por aí em fora, perto da árvore e, todavia, fora dela, pois, escapa-se e repele-me e eu não posso perder-me nela mais do que ela diluir-se em mim: fora dela, fora de mim. Não reconheceis por acaso nessa descrição as vossas exigências e pressentimentos? Sabíeis muito bem que a árvore não era vós mesmos, que não podíeis fazê-la entrar nos vossos estômagos obscuros e que o

conhecimento não podia, sem desonestidade, comparar-se com a posse. (Sartre: 1965: 111)

Estamos de saída, envolvidos na contingência do mundo, sem passagem para um refúgio interior que seria nossa salvação antecipada. Expostos sem recurso, implicados em carne e osso até a medula: mundanos e humanos. Uma verdade que se nos impõe por todo instante de “consciência de”; uma condição sempre antes camuflada pelas manobras que inventam as diástases diligentes:

Ao mesmo tempo, a consciência purificou-se, é clara como a ventania, já nada há nela, exceto um movimento para fugir, um deslizamento fora de si. Se por acaso entrásseis uma consciência sériéis arrastados por um turbilhão e lançados fora, perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem <interior>; é simplesmente o exterior dela própria; e é essa fuga absoluta, e essa recusa a ser substância que a constitui como consciência. Imaginai uma série ligada de estalidos que nos arrancam de nós próprios, que não deixam sequer a um <nós mesmos> o tempo necessário para se formar após eles; mas que, pelo contrário, nos lançam para além deles, na poeira seca do mundo, na terra rude, entre as coisas; imaginai que somos expulsos dessa maneira, abandonados por nossa própria natureza num mundo indiferente, hostil e

teimoso: tereis compreendido o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta frase famosa: <Toda consciência é consciência de alguma coisa.> (Sartre: 1965: 111)

O sujeito e o objeto como momentos do mudo objetivo, chafurdados na contingência, sem fazer falta alguma ao “em-si” que lhes serve de estrutura constitutiva, sem o qual nada existiria; especialmente o “néant” e a própria consciência dele. Então, o mundo e o homem fazem águas do rio de Heráclito, em constante mudança ou expressa dialética: destotalizando-se e retotalizando-se ao infinito, jamais ao eterno; impedidos de ser-em-si. Como também impedidos de ser apenas “para si”, numa dialética que não alcança a dimensão transfenomênica: seja do sujeito, seja do objeto. Como assinalou Fredric Jameson:

Os contemporâneos ficarão, portanto, aliviados ao saber que Sartre insiste aqui – e talvez seja esse o momento mais notável da discussão – em dizer que a subjetividade é um fenômeno evanescente: não uma estrutura nem uma essência, mas um momento, e momento que, quase de imediato, vai perder-se de novo na objetividade, no mundo e na ação no mundo. (Sartre: 2015: 150)

Aquela árvore não aparece como tal por si mesma, na condição de “ser em si”: descolada da dimensão transfenomênica é que ela se impõe como objeto,

transcendente no tempo e no espaço, reais. A mesma intencionalidade que se esgota em buscar uma estrutura constitutiva lá fora posiciona a realidade que, por ela e somente por ela, se organiza em paisagem objetivada. A árvore não está lá à espera, posta por qualquer ente metafísico, como pensa o realismo ingênuo. A mesma irreduzibilidade intransponível que separa consciência e objeto também articula aos dois em relatividade absoluta. A consciência e o mundo se dão em simultâneo acontecer:

Pouco faltará para por cobro a essa mole filosofia da imanência, em que tudo se faz mediante acordos e permutas protoplasmáticas, mediante uma morna química celular. A filosofia da transcendência põe-nos no grande caminho, no meio de ameaças, sob uma luz ofuscante. Ser – diz Heidegger – é ser no mundo. Compreenda-se este <ser em> no sentido de movimento. Existir é estourar no mundo, é a partir dum nada de mundo e de consciência para subitamente se-estourar-consciência-no-mundo. Se a consciência tenta recuperar-se, se tenta por fim coincidir consigo mesma a quente, com as janelas fechadas, aniquila-se. A esta necessidade que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela, chama Husserl, <intencionalidade>. (1965: 111/ 2)

A revolução não se restringe ao domínio do conhecimento, porém. Muito menos à percepção, concedendo-lhe uma primazia que já não faz sentido. Pela natureza dos próprios fenômenos alcançados, a intencionalidade tece em termos irremediáveis a filosofia e a psicologia; elas se permeiam mutuamente, transfundem-se inextrincáveis. Aliás, assim aconteceu ao extenso da obra sartreana que não comporta uma leitura de uma sem a outra, sob pena de distorção e desonestidade intelectual inclusive. Também a imaginação e as emoções puseram-se a outras luzes, ganharam a realidade mundana e humana que lhes é devida por natureza.

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 de minha consciência <de> esta 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. Odiar outrem é ainda uma maneira de estourar para ele, é encontrar-se de súbito frente a um desconhecido de que se vê e se sente primeiramente a qualidade objetiva de

odeável. Aí está como, de repente, essas famosas reações <subjetivas>, ódio, amor, receio, simpatia, que ficavam na salmoura malcheirosa do Espírito, se separam dele; são apenas maneiras de descobrir o mundo. As coisas é que se revelam a nós imediatamente como odientas, simpáticas, horríveis ou amáveis. Ser horrível é uma propriedade de um certa máscara japonesa: é uma propriedade inesgotável, que constituiria sua própria natureza – jamais a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida. Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Restituiu-nos o mundo dos artistas e dos profetas: espantoso, hostil, perigoso, com ancoradouros de amor e de graça. (Sartre: 1965: 112/3)

O mundo percebido, em descrédito pelas ilusões de ótica de Descartes ou Kant e outros, recupera seu status de realidade efetiva, bruta às vezes, maravilhosa outras vezes. Os profetas dispensados pelas ideias claras e distintas, inatas pois, retomam a palavra de mensageiros do Divino. Os livros sagrados retornam a seus lugares, as comunidades de crenças de todos os matizes voltam à sua voz e vez, os gênios da arte e da poesia reencontram sua fonte de provocações ou inspirações no cotidiano das paisagens objetivas, mundanas e humanas. As percepções, as imaginações e as emoções voltam à condição de fenômenos de todos os dias, entre as coisas e os outros. A moral

requer um novo caminho, posto que a Fenomenologia

Preparou o terreno para um novo tratado da paixões que se inspiraria nessa verdade tão simples tão profundamente desconhecida pelos nossos requintados: Se amamos a uma mulher, é porque ela é amável. Eis-nos libertos de Proust! Libertos, portanto, da <vida interior>: em vão procuraríamos com Amiel, como uma criança a quem se beija o ombro, as carícias, os carinhos da nossa intimidade, porque no fim de contas, tudo está fora, tudo até nós próprios: fora, no mundo, entre os outros. Não é em nenhum refúgio que nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens. (Sartre: 1965: 113)

Já não somos “titors” (bonecos de ventríloquos) de uma Razão Universal tirana e ventríloqua, inventada por inadvertências ou conveniências da servidão voluntária. A existência nos convoca para a ação entre os outros e as coisas, num mundo objetivo sem restrições, em processo de totalizações, destotalizações, retotalizações ao infinito, jamais ao eterno, que o “ens causa sui” se nos pôs fora de alcance em todos os domínios, caminho do fracasso inadvertido sempre para os humanos. A Fenomenologia assim recebida por Sartre, o Existencialismo, sartreano se quiserem, assim concebido em seu manifesto, pôs a Ontologia e a Psicologia em seus lugares devidos:

racionalidades entre racionalidades, disciplinas entre disciplinas: feitas ciências experimentais de campo, antropológicas se preferem. Ficam os metafísicos com seus delineamentos, suas elucubrações profanas, seu projeto de pretensão, sua paixão inútil de ser Deus; suas especulações meramente reflexivas, na circularidade dedutivo-indutiva. Fica aos Teólogos o direito e o dever de elucidar a fascinante e complexa problemática da relação do homem com seu Criador, a Criação e seus Caminhos. A Ontologia e a Psicologia por fim tomam seus caminhos de ciências rigorosas em seus domínios demarcados: francas, sinceras com os homens; honestas e leais para com Deus, como se conclui em “L’être ET Le néant”: revogado o cogito cartesiano e toda sua filosofia do subjetivismo absoluto.

Chegou-nos a hora de concluir. Desde nossa introdução descobrimos a consciência como um chamado ao ser e verificamos que o cogito remete imediatamente a um “ser-em-si” objeto da consciência. Porém, parecia difícil estabelecer um nexos entre o <para-si> e o <em-si> com a ameaça de cairmos num dualismo insuperável. [...] Nossas investigações vieram responder que eles estão reunidos por uma conexão sintética, a qual não é outra que o <para-si>. Ele não é mais que a “nadificação” do “em-si”; é como um agulheiro de ser no seio do Ser. (...) Sua única qualificação lhe vem de ser “nadificação” do “em-

si” individual e singular, jamais de um ser em geral. (...) Se o cogito conduz necessariamente para fora de si, se a consciência é uma encosta resvaladiça em que não é possível instalar-se sem encontrar-se de pronto precipitado para fora, sobre o <ser-em-si>, isto se deve ao fato de que a consciência não tem por si mesma nenhuma suficiência de ser como subjetividade absoluta, e remete sempre à coisa de que é consciência. (...) Assim, o <para-si> é um absoluto, “unselbstständig” aquilo a que chamamos de absoluto não substancial. Sua realidade é puramente interrogativa. (...) Cabe aqui um problema metafísico que poderia formular-se assim: Por que o <para-si> surge a partir do ser? Chamamos de metafísico, com efeito, ao estudo dos processos individuais que deram origem ao mundo como totalidade concreta singular. Neste sentido a Metafísica é para a Ontologia, o mesmo que a sociologia para a história. (...) O <para-si> com efeito, tem o direito de formular-se a pergunta por sua origem. O ser pelo qual o “por que” chega ao ser tem o direito de colocar-se seu próprio “por que”, posto que ele próprio é uma interrogação, um “por quê?” A esta pergunta a Ontologia não poderia responder, pois se trata de explicar uma origem e não uma estrutura. (...) A outra indicação que a Metafísica poderia extrair da Ontologia seria a de que o

<para-si> é efetivamente perpétuo projeto de fundar-se a si mesmo e ser em perpétuo fracasso desse projeto. (Sartre: 1943:)

Então, o homem sujeito à <intencionalidade>, por consequência à liberdade sem recurso, condenado a “ser-no-mundo”, tal como Adão e Eva dispensados do Paraíso, não pode ser alcançado por nenhuma tirania metafísica a lhe impor determinismos especulativos de ordem alguma. Nenhuma Ontologia de rigor científico, horizontal, pois; nenhuma Psicologia honesta para com a condição humana pode ignorar isto. A dúvida é uma pergunta. A fé é uma resposta livre e consciente. A diversidade de credos e crenças, como de tudo o mais, constitui finalmente o clima antropológico de nosso Terceiro Milênio. A Psicologia e a filosofia sartreanas estão aí para iluminar nossos caminhos, mediar-nos em nossas relações de toda ordem, entre os homens e as coisas. Mas, não encontramos tudo nem em “L’être et le néant” nem nas obras que o precederam. As coisas iriam mais longe. E o próprio Jean-Paul nos diz como aconteceu:

Uma revista polonesa decidira publicar durante o inverno de 1957, um número consagrado à cultura francesa; queria dar a seus leitores um panorama do que ainda se chama entre nós “nossas famílias espirituais”. Pediu a colaboração de numerosos autores e me propôs tratar deste

tema: “Situação do existencialismo em 1957”
(Sartre: 1966:5)

Acontecia a fecundação e se desencadeava a gestação da nova Razão Dialética: sem o materialismo metafísico, sem ateísmo materialista. O artigo que se chamou na origem Existencialismo e Marxismo, revisitado para publicação em francês, passou a chamar-se Questão de Método e veio a preceder <Critique de La Raizon Dialectique>. O caminho estava percorrido, o programa estava cumprido e o manifesto realizado “in totum”. Então, Sartre poderia retomar sua autobiografia, “Les Mots” começado 10 anos antes, e conquistar o Prêmio Nobel de 1964. Poderia empreender a, sempre dita monumental, biografia de Gustav Flaubert, mostrando como uma personalidade pode ser conhecida aos detalhes com sua fascinante corte de fenômenos psíquicos ou psicológicos. Estava ao dispor, em teoria e prática realizada, a Psicologia Científica Existencialista ou, se quisessem Psicologia existencialista sartreana.

Pedro Bertolino/2015