



## **Existência e finitude I: o enigma de uma morte vivida em Jean-Paul Sartre (1936-1940)**

### **Existence et finitude I: l'énigme d'une mort vécue chez Jean-Paul Sartre (1936-1940)<sup>94</sup>**

Thiago Sitoni Gonçalves

Psicólogo e psicoterapeuta (CRP 08/32686). Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE/Bolsista CAPES). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Especialista em Educação, Política e Sociedade (UniCV).

#### **RESUMO**

Quais são os limites da morte e da finitude na obra de Jean-Paul Sartre? Vindo a responder essa interrogação parcialmente junto aos textos filosóficos de 1936 a 1940, mapeia-se os dispositivos conceituais de uma psicologia fenomenológica interessada em descrever sobre as vivências intencionais. A princípio, os conceitos sartrianos para este debate são os seguintes: uma egologia transcendental (descrever a morte é sempre uma atividade externa de qualidades, estados e ações pelo véu da reflexão cúmplice) pela primazia da irreflexão; um vínculo entre o objeto emocional e sujeito emocionante sem uma balização do tempo de padecimento de uma perda a qual, nomeamos de luto e, por fim; uma consciência imaginante, produzida por uma ausência essencial, desejante e inteiramente correlato entre a realidade e a irrealidade. Por esses textos iniciais, fica-se explícito uma descrição da morte pela exterioridade, do ponto de vista do outro ausente numa ligação pré-reflexiva, em situação e por um *analogon* afetivo (fotos, lembranças, linguagem) guiado pelo desejo. Existe, por fim, ferramentas conceituais para uma descrição do vivido intencional do luto, sendo este o nosso interesse cardeal (e não, o do filósofo francês),

---

<sup>94</sup> Este é um ensaio debutante de uma trilogia sobre o enigma da finitude na obra de Jean-Paul Sartre. Busca-se compreender de que modo essas experiências aparecem nos seus multifacetados trabalhos e quais são suas possibilidades e seus limites. Nessa primeira descrição, ater-se-á para as obras inaugurais de uma psicologia fenomenológica. Em um posterior segundo texto, versaremos sobre as personagens de sua literatura *engagé* ou de situações e por fim, no terceiro e último ensaio, dedicaremos a sua viragem marxista de uma psicanálise existencial ao método progressivo-regressivo. Essa organização se inspira profundamente na coletânea organizada por Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (2018, 2019, 2022) sobre os aportes clínicos na obra de Sartre. Trata-se de um trabalho de excelência e de longo alcance para a práxis psicológica de inspiração sartriana em língua portuguesa. Não obstante, a trilogia de Fabio Caprio Leite de Castro e Marcelo S. Norberto (2019, 2021, 2022) fazem parte da formação destes estudos, em face da maestria conceitual e estilística sobre os atributos político, estético e ético na textura sartriana.



contudo, até este momento, não se observa um interesse prático na obra de Sartre.

#### **PALAVRAS-CHAVE**

Sartre; Psicologia Fenomenológica; Finitude; Morte.

#### **RÉSUMÉ**

Quelles sont les limites de la mort et la finitude chez Jean-Paul Sartre? En train de répondre cette question partiellement avec les textes philosophiques d'année 1936 à 1940, cartographions les dispositifs théoriques d'une psychologie phénoménologique intéressé dans décrire sur les vécus intentionnel. Au début, les concepts par cette débat sont ici: une égologie transcendental (décrire la mort est, toujours, une activité externe de qualité, état et action sur le voile de la réflexion complice) pour le primauté d'irréflexion; une lien entre l'objet émotionnel et sujet émouvant, sans une établissement du temp de souffrance en face d'une perte, comme deuil, et, par fin, une conscience imaginant fabriquée pour une absence essentiel, désirante e tout correlative entre la réalité et l'irréalité. Pour les textes, la description de l'extériorité de la mort devient explicite, du point de vue de l'autre absent dans une connexion pré-réflexive, en situation et par un analogue affectif (photos, souvenirs, langage) guidé par le désir. Enfin, il existe des outils conceptuels pour une description intentionnelle vivante du deuil, ce qui est notre intérêt cardinal (et non celui du philosophe français), mais jusqu'à présent, il n'y a aucun intérêt pratique dans l'œuvre de Sartre.

#### **MOTS-CLÉ**

Sartre; Psychologie Phénoménologique; Finitude; Mort.



## INTRODUÇÃO

“Tornei-me autor de uma ideia central que me permitirá, enfim, suprimir o inconsciente, de conciliar Husserl e Heidegger e de compreender minha historicidade” - assim escreve Sartre à Simone de Beauvoir em seus esforços iniciais para uma construção metodológica na travessia de períodos febris de organização - “mas ela está arredondada, sem portas nem janelas, não sei por onde começar” (Beauvoir, 1983, p. 382). Chegando à obra inconclusa, tão observada por seus admiradores, *La Psyqué* tonifica os interesses do jovem Sartre de uma união entre métodos: a fenomenologia e a psicologia clássica. Após o lendário coquetel de abricó, cena protagonizada entre nosso filósofo e Raymond Aron (Beauvoir, 2018), será pela letra de Emmanuel Levinas<sup>95</sup> comentando Husserl que o projeto sartriano de uma fenomenologia se encontrará em uma filosofia do concreto. Vale mencionar: é um debate inspirado na recente obra de Jean Wahl na década de 1932, *Vers le Concret*.

Neste período entre 1936 até 1940, os/as autores/as consideram o início da construção metodológica de Sartre na fenomenologia (Coorebyter, 2000; Fujiwara, 2020; Bocca, 2020). As obras principais são: *A Transcendência do Ego* (1936), *O Esboço para uma teoria das emoções* (1939), a redação na mesma década de *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* - vindo a público pelo *Situations I* - e *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação* (1940). Nem husserliano fiel, tampouco heideggeriano meticuloso. O que há, na escrita do jovem Sartre, é um verdadeiro encontro e desencontro, harmonia e dissonância propositiva à busca do homem no mundo, longe dos dispositivos imanentes ou realistas. Por um percurso original à época, o filósofo vem a discutir as seguintes categorias da experiência: a pré-reflexividade, a noção de Eu (reflexividade), a emoção e a imaginação. Todos esses são temas corolários da psicologia recém-empossada, de seu estatuto científico e da psicanálise empírica.

---

<sup>95</sup> A obra é *A teoria da intuição na fenomenologia de Husserl*, lançada na década de 1930.



Em tal prosclênio, numa esfera global, inicia-se a Segunda Guerra Mundial onde a desumanização dos corpos e o ser-no-mundo em guerra impactam - mesmo que tardiamente - a razão argumentativa de Sartre. Morte e vida encontram-se nos limites do conceito e ao mesmo tempo, na mais singela iminência de fôlego, no dia seguinte.

Ora, o que mencionar do impactante Antoine Roquentin senão, a verdadeira testemunha lúcida da morte de uma qualidade apriorística da vida entreguerras? *La Nausée* (título sugerido por Gabriel Marcel) torce a roupagem teleológica entre viver e narrar: “entre cem histórias mortas, ainda assim permanecem uma ou duas histórias vivas” (Sartre, 2020, p. 49). Lê-se o desencanto radical pela existência cristalizada e falsamente eterna. Padecimento da contingência às últimas consequências, essa é a mais pura náusea. Em contrapartida, *Le Mur* apresenta outras situações em decorrência da situação de guerra: o fascismo, a prostituição e, em especial, a morte por fuzilamento. A ponto de ser morto, ao lado de seus companheiros de cela, Ibbieta faz um balanço geral de sua biografia: “quisera dizer: foi uma bela vida. Mas não se podia fazer um julgamento, pois ela era apenas um esboço; eu passara o tempo todo fazendo castelos para a eternidade, não compreendera nada (Sartre, 1939, 27-28)<sup>96</sup>.

Impulsionado por este cenário, formula-se o seguinte enigma: quais são os limites da morte e da finitude na obra de Jean-Paul Sartre? Essa interrogação vem a ser respondida parcialmente em um trabalho de dissertação e agora, aprofundado, numa investigação heurístico-hermenêutica de tese<sup>97</sup>. A fim de tangenciar os

---

<sup>96</sup> Sobre a experiência nauseante, fez-se um trabalho de maior fôlego, relacionando-o com a experiência da personagem da obra *A Paixão Segundo G. H.* de Clarice Lispector (cf. Gonçalves, 2023a) e uma descrição mais aprofundada no conto da personagem Ibbieta no capítulo da dissertação intitulada “*La mort vécue*: a emoção, o imaginário e a reflexão em *Le Mur* (cf. Gonçalves, 2023b, p. 198).

<sup>97</sup> Este texto é derivado da dissertação de mestrado intitulada *A morte vivida: o paradoxo da finitude em Jean-Paul Sartre* orientado pelo Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFil) da UNIOESTE/Campus Toledo. Este enigma está sendo aprofundado agora na tese de doutoramento.



escritos iniciais do filósofo francês, esse primeiro trabalho se lança a uma egologia transcendente, desvelando o primado irrefletido da consciência. Apesar de ser empreendimento preliminar, Sartre apresenta dispositivos teóricos precisos para descrever a experiência da morte e da finitude, ou seja, por uma exterioridade estabelecida pelas faces das qualidades, estados (*Moi*) e ações (*Je*). Sob a redoma da reflexão cúmplice, o filósofo apresenta os modos de ser da consciência pelas sínteses entre o ser e o parecer.

A obra seguinte, mantém o *vivido*, componente incontornável da experiência emocional. Em crise às ciências psicológicas da época, emocionar-se implica em um vínculo entre objeto emocional e sujeito emocionante. Pelo véu de uma transformação mágica do mundo, o método fenomenológico dissocia-se de uma duração ou uma qualidade exterior à experiência emocional (semelhante aos manuais e às descrições nosológicas), uma vez que ela é sofrida, encarnada, sem fases ou qualidades morais. Outro vínculo, mais intenso, entre objeto irreal e real se alça na psicologia fenomenológica sartriana. O foco está na ausência, seja ela pelo componente material da imagem (*analogon*) dirigido pelo desejo ou na experiência mesma de rompimento de vínculo. Ora, essa verdadeira arqueologia de conceitos - diagnóstico de Fujiwara (2020) - tem por um fio: a morte e a finitude. Vejamos em qual “vereda” desaguamos.

### A FINITUDE NO EMBRIÃO DA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Vou mostrando *como sou*  
E *vou sendo* como posso  
Jogando *meu corpo no mundo*  
Andando por todos os cantos  
E pela lei natural dos *encontros*  
Eu *deixo e recebo* um tanto  
E passo aos olhos nus  
Ou vestidos de lunetas  
*Passado, presente*  
Participo sendo *o mistério* do planeta



(Novos Baianos, O Mistério do Planeta, grifos nossos<sup>98</sup>)

Eis que, duma só vez, as famosas reações “subjetivas”, ódio, amor, temor, simpatia, que flutuam na salmoura mal aromática do Espírito, delas se arrancam; elas não são senão maneiras de descobrir o mundo (Sartre, 1947, p. 107).

A elaboração de uma psicologia fenomenológica de inspiração husserliana é vital para um método que se faz em oposição à ciência psicológica do século XIX e início do século XX. Sartre provoca o leitor, indagando se os enigmas da psicologia podem ser submetidos ao método fenomenológico. Pode a emoção, a imaginação, a *psiqué*, estarem à sombra de um foco significante? Visando responder a tais interrogações, as obras da década de 1930 objetivam apreender o vivido (*vécu*) intencional, externo, em direção a. Verifica-se, nos termos de Nascimento, Campos e Alt (2012) a fenomenologia por duas faces: a transcendental, prezando pelas estruturas da consciência pela *epoché*, a intuição, a reflexão e a descrição; e a psicologia fenomenológica, dirigindo-se às vivências intencionais com o objetivo de apreender o seu significado na elucidação das essências. Apesar de um fundo histórico mavórtico com Hitler *chanceler*, suásticas nazistas a balançar pelos prédios do governo, os interesses do jovem Sartre se aliam a essa segunda face da fenomenologia: os mistérios da consciência intencional e suas vivências (Freitas, 2018).

Em *A Transcendência do Ego*, inaugura a seguinte interrogação: “um Eu, de fato, habita todos os nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência?” (Sartre, 1966, p. 13-14). De fundo, consta a seguinte leitura sartriana sobre o Eu Penso kantiano: ele pode determinar as condições em que ocorrem a experiência, quer dizer, à percepção, ao pensamento. Veja, seu foco se dirige ao caráter de possibilidade dessa categoria sugerindo uma consciência impessoal, em outros termos, um exórdio de uma consciência não-tética. Sendo a fenomenologia: “uma ciência de fato” (Sartre, 1966, p. 17), isto é,

<sup>98</sup> Novos Baianos. *O mistério do Planeta*. 1972. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/os-novos-baianos/122202/> Acesso em 12 maio 2024.



das essências, cabe um método descritivo e rigoroso para compreender a consciência, fato absoluto, acessível no mundo por um Eu psíquico e psicofísico.

O texto de 1936 avança numa leitura avessa à submissão de uma redução fenomenológica: a “colocação entre parêntesis da atitude natural, sempre marcada por um realismo espontâneo” (Sartre, 1966, p. 18). Essa discussão acontece em Husserl (2006) em seu célebre *Ideias*. Nele, o filósofo alemão se ocupa do homem no cerne da vida natural. É nessa ambiência em que todas as ações acontecem, um campo intuitivo. O ato corresponde a um saber guiado pela mudança do olhar clarificador a partir de uma mudança de atenção, sem chegar, contudo, a uma intuição totalmente clara. Ora, o conhecimento é inesgotável, prolongado ao infinito: “[...] envolto por um horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência” (Husserl, 2006, p. 74).

A realidade a que Husserl se refere é a do mundo natural, imerso no espaço e no tempo. Mundo que se revela pelos valores, bens, propriedades naturais, leis, números, objetos de uso (sejam objetos ou homens). O mundo natural, em Husserl, se opõe à causalidade e ao realismo habitual que descreve as aparições sensíveis em uma mera subjetividade. Em sua perspectiva fenomenológica, apresenta-se um elo entre o ser físico e a consciência absoluta, marca do puro vivido. Com o intuito de uma descrição predicativa de qualquer teorização, o autor menciona o princípio de pôr entre parêntesis para emergir a experiência originária, clarificada ou obscura, da unidade do objeto. É no parágrafo trinta e dois em que ele abre o conceito: *epoché* fenomenológica.

Descrita tal qual um tirar fora de circuito pelo exercício da dúvida, inspirado em Descartes, Husserl elege sua *epoché* numa universalidade, isto é, podendo ser posta em todos os atos, juízos e, em particular, na ciência. Trata-se de não enunciar alguma circunspeção sobre o que se manifesta no tempo e no espaço, um princípio que desprende da apropriação de teorias que não tenham sido colocadas entre parêntesis:



[...] o mundo não é somente físico, pois o mundo sem consciência seria somente um objeto sem intenção. Será pela consciência que o mundo ganha sentido e a consciência se torna consciência humana por ser encarnada, ou seja, fazendo-se corpo no tempo e no mundo (mundo psicofísico) (Husserl, 2006, p. 81-82).

Ora, lê-se uma proposta de um mundo inteiro sob a orientação natural, originário à experiência “sem nenhuma teoria”, tal qual é efetivamente sentido. Onde está situado este Eu? Em vínculo com a unidade intencional, imanente na transcendência. Este é o ponto fulcral entre Husserl e Sartre. Neste primeiro autor, o Eu puro é um suporte necessário para a sínteses das mudanças do *cogito*, ou seja, essa categoria pessoal viabiliza que o vivido escorra para cada olhar, dirigindo-se ao objeto. Em Sartre, muda-se o paradigma: se a consciência é absoluta, o que faz um Eu em seu centro? Para tanto, o filósofo francês propõe outra egologia dirigindo-se a quatro características do campo transcendental: 1) ele é impessoal ou pré-pessoal; 2) este contato é espontâneo, passivo; 3) acontece por uma unidade “consciência-mundo”; 4) é deste contato, a figuração da personalidade.

Tendo por princípio a duração, essa consciência intencional visa o mundo sob a fundura da temporalidade a qual se engendra consciências passadas e presentes. Quando se articula uma consciência em síntese com o tempo e o Eu, trata-se de uma face egológica de passividade (*Moi*) por qualificar a realidade humana em seus atos pregressos e atuais. Essa face do Eu, em Sartre (1966, p. 23), não é uma “morte da consciência” enquanto relação, nela permanece sem mônada. É neste texto a enunciação de uma consciência de primeiro grau, irrefletida. Evoca-se uma consciência que não se coloca enquanto objeto a ser visado, não posicional de si. Ela se dirige, unicamente, ao que ela não é.

O movimento de Sartre quando faz uso do *cogito* é original pois, vê-se seu acordo com máxima cartesiana do penso, logo existo, uma vez que este penso revela uma consciência que se coloca objeto de si, refletida, contudo, seu vínculo é indissolúvel com sua outra face siamesa, aquela que não se coloca como objeto transcendente, não-tética, a irrefletida (Soares, 2019). Este é o núcleo da





experiência vivida (*expérience vécue*) que os psicólogos clássicos ignoram quando lidam com o enigma da emoção, do sonho, da alucinação e do psíquico – preocupações das obras a seguir. Desloca-se o estudo de uma psicologia fenomenológica por uma primazia do irrefletido.

Perante o irrefletido ergue-se uma consciência de segundo grau, reveladora do caráter de ipseidade de uma consciência interligada a outra. É uma digressão ativa de reconhecimento do passado ao aqui e agora. O movimento posterior, consciência de terceiro grau, é a reflexão, captura dela em sua totalidade, inteiramente duração. Neste aspecto, o Eu é transitório, fugaz, sem uma teoria dos moralistas do amor próprio (cf. Sartre, 1966, p. 38) ou de um inconsciente. Como pontua Sartre (1966, p. 42): “a reflexão ‘envenena’ o desejo [o pré-reflexivo]”. Por exemplo: dirigir a atenção para ouvir alguém é ser consciência não-tética de si, fiel ao discurso, ao olhar, ao corpo de outrem. Perceber-se ouvinte é compartilhar a fidelidade do orador com o ouvinte, do observador com o observado, de um corpo próprio a um corpo objeto. Perceber-se ouvinte de outrem intencionando um futuro, é a marca de uma reflexão. Neste sentido, o ego possui duas faces: *Moi* (passividade; estado e qualidade) e o *Je* (atividade; ações).

O *Moi* refere-se àquilo que emana da relação noético-noemática, isto é, componente correlato do vivido intencional apresentado pela ordem de um desejo, uma vontade, uma recordação. São múltiplos os dados mostrados pela intuição por um: “conteúdo noemático” (Husserl, 2006, p. 203) ou noema. No interior dessa relação, reside uma síntese de sentido subjetivo (*noesis*) à realidade concreta (*noema*).

É pela relação entre o sentido e a concretude que se descreve as qualidades, da face passiva do ego, tal é o exemplo do ódio. Odiar alguém é qualificá-lo em todas as vezes que se avista o objeto/outro odioso na rua. Além disso, essa qualidade deve se manter na temporalidade – e este é o segundo conceito, o estado, a aglutinação de consciências instantâneas: “infinitude de consciências coléricas



ou repugnadas, no passado e no futuro” (Sartre, 1966, p. 47). Nota-se, o autor realiza uma síntese entre ser e parecer. O caráter odioso de alguém ou de um objeto acontece pelo parecer (ao que n’*O Ser e o Nada* apresenta, tudo está em ato) e não na constituição de seu ser. Ora, qualidade, estado, ação estão no gesto, no mundo.

Por outro lado, o *Je* concede a discussão das reflexões cúmplices e impuras. Essa primeira é a que deflagra o ato intencional sem colocar-se no futuro. A segunda, é captura deste ato intencional residual da reflexão. Deste modo, Sartre (1966, p. 48) desamarra o sentido de uma vivência ora imanente por sua face transcendente, buscando deixar visível o erro da psicologia de sua época em responder aos enigmas pela via da introspecção e de uma interpretação dos fatos psíquicos separando o estado da aparição. Compreender verdadeiramente, em suas trilhas fenomenológicas, faz-se por síntese de um acontecimento de criação contínua ou – para indicar a próxima obra – em situações, por uma atmosfera, aliás, mágica. Em *A Transcendência do Ego*, surgem algumas pistas: pelo jogo da síntese de passividade e atividade, interioridade e transcendência, irreflexão e reflexividade, o tratamento de um enigma da morte se abre pelas categorias de estado, qualidade e ação, ausente da introspecção ou de uma compreensão travada sobre a morte de si.

Desde a obra de 1936, o filósofo francês apresenta seu interesse: este fenômeno é passível de descrição pelo seu parecer (ausente de uma qualidade apriorística) e no mundo, no meio dos outros. Sua preocupação, porém, dirige-se à construção de um método que contemple, de ponta a ponta, a liberdade em carne e osso. Por esse motivo, em 1939, Sartre inicia *O Esboço para uma teoria das emoções* por uma propositiva organização: “Psicologia, Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica”. Outra obra de crítica às três matrizes do conhecimento, onde ele busca descrever o tratamento do enigma emocional pela ciência e os avanços da fenomenologia no fio de uma questão: pode a psicologia pura fazer uso do método fenomenológico para descrever as emoções? É claro, não



só pode como deve, todavia, essa afirmação é sustentada por alguns entraves epistemológicos.

Na década de 1939, a psicologia clássica busca o objeto (a emoção) por dois caminhos, quer seja a percepção ou a intuição: “o conhecimento intuitivo de nós mesmos” (Sartre, 1939, p. 5). Não obstante, o positivismo residual na ciência impera a construção do saber por fatos. Eles se constituem, por assim dizer, ao modo de fragmentos explicativos do sujeito a partir de grupos desconexos e de conjuntos imparciais de pessoas. Ora, não há qualquer antropologia na atitude psicológica, não há - o que Sartre defende alguns anos depois - um homem-em-situação. Mesmo o cientista, o psicólogo e o filósofo não são figuras neutras aos objetos que apelam suas interrogações. Eles indicam, cada um a seu modo, um projeto residual.

Por outro lado, esses “trabalhos de colecionador” (Sartre, 1939, p. 8) versam sobre a essência das emoções pela condição de alguns fenômenos gerais, tal qual as ciências da natureza. Leis de Newton, o avanço dos estudos de fisiologia, da ciência do comportamento, da *Gestalttheorie* e a psicanálise empírica surgem no debate. A emoção se define, nessa seara, um fato puro, heteróclito e simples. Ela é descrita enquanto acidente, consequência, sem interesse de estudar suas condições de acontecimentos.

A razão científica baliza as emoções pelas seguintes condutas: 1) isolando-a pela resposta corporal; 2). definindo-a enquanto comportamento inferior ou superior e 3) fixando estados de consciência (normal ou patológico). A partir disso, nascem parâmetros, estatísticas, explicações causais (interligação entre a experiência do cliente e uma amostra de grupos) e uma categorização de desordem psicofisiológica. Sim, a ciência psicológica explica, analisa (até por dever de ofício) porém, do ponto de vista fenomenológico, aflora uma crise diante da insuficiência perante os conflitos humanos.



Se a ciência partisse de uma consciência impessoal, limpa de interferências: “reencontraríamos no plano transcendental a desordem da psicologia” (Sartre, 1939, p. 11) e plantaria a emoção como uma forma da consciência. Nas trilhas husserlianas, caberia uma descrição fenomenológica da emoção por uma relação irrevogável com o mundo a fim de reencontrar sua totalidade<sup>99</sup>. Nos termos das leituras heideggerianas do jovem Sartre: trata-se de recuperar a unidade que é ser-no-mundo em um impulso de interrogação do fenômeno para além de uma suposta imanência da emoção.

Assim, Sartre rearticula o acesso ao conhecimento pelo retorno às coisas mesmas em observâncias às teorias clássicas. A princípio, a teoria de William James explica as emoções pelos grupos de fenômenos fisiológicos e psíquicos, integrantes do estado da consciência. Entendida por uma ‘desordem fisiológica’ ou interrupção da homeostase, a emoção nasce de um só lugar: o corpo biológico. Em crítica a James, Janet interpreta a emoção por seus fatores externos, uma conduta adaptável de fracasso – termo ecoante ao caso da filha incapaz de exercer os papéis de cuidadora ao pai enfermo e, por uma tensão insuportável, adoece tal qual seu genitor. Observa-se também uma tensão fracassada nos engargalos e nas crises nervosas de pacientes que tentam palavrear seus sofrimentos. Um fracasso anunciado pelas situações difíceis, inadaptáveis.

Inobstante, qualificar a emoção pela rubrica de fracasso significa encarnar um sentido outro, moral e negativo, considerando a experiência emocionante um ato inferior, menor. Na teoria da emoção-conduta, apresentada nos textos de Lewin, Dembo e Guillaume, emocionar-se é um ato de uma unidade orgânica em

---

<sup>99</sup> O termo é indicado a partir deste fragmento: “[...] a emoção significa à sua maneira o todo da consciência [...] ela não é um acidente porque a realidade-humana não é uma soma de fatos; ela exprime sob um aspecto definido a totalidade sintética humana em sua integridade. [...] Ela é essa realidade-humana ela própria realizando-se sob a forma ‘emoção’” (Sartre, 1939, p.14-15). Simeão Sass (2011) menciona que a totalidade concreta não existe por si mesma. Em Sartre, tem-se uma totalidade sintética, quer dizer, aquela que se faz no instante entre consciência e o ser, podendo ser apreendida, imediatamente. A este intento aparece a tríplice dimensão “ser-no-mundo”, colocando em evidência uma relação que interroga a totalidade do homem no mundo pelas suas condutas.



contato com o fundo onde acontecem todas as manifestações emotivas. Em exemplificação da tese, os autores apresentam a cólera por uma situação programada:

Tomemos o exemplo mais simples: propõe-se ao sujeito atingir um objeto colocado sobre uma cadeira, mas sem pôr o pé fora de um círculo traçado no chão; as distâncias são calculadas para que a coisa seja muito difícil ou impossível diretamente, mas pode-se resolver o problema por meios indiretos...[...]. Por outro lado, há nesses problemas *um obstáculo à execução direta do ato; o obstáculo pode ser material ou moral.* [...] Às vezes o sujeito facilita o ato ao desembaraçar-se de algumas das condições impostas de quantidade, qualidade, velocidade, duração, e mesmo modificando a natureza de sua tarefa; noutros casos, trata-se de atos irrealis, simbólicos. [...] Dissemos, com efeito, que *o sujeito se acha submetido à atração positiva do alvo e à ação repulsiva, negativa da barreira*; além disso, o fato de ter aceito submeter-se à prova conferiu a todos os outros objetos do campo um valor negativo, no sentido de que todos os desvios alheios à tarefa são, *ipso facto*, impossíveis (Sartre, 1939, p. 26-27, grifos nossos).

Lê-se no fragmento textual, a emoção numa ação brusca diante um árduo conflito imposto por vários obstáculos. Trata-se de uma concepção funcional de uma emoção, uma evasão parecida com a de um homem amarrado, contorcendo-se para sair de suas limitações, porém, ainda existe uma incompreensão residual: terá a emoção apenas uma única função? Decerto, emocionar-se pode ser uma torção à facticidade da situação, mas, ao mesmo tempo, não é. O ato emocional está em vínculo noemático ao corpo. Cimélio valioso encontrado pela psicanálise freudiana desde a experiência histórica: “a psicanálise é a primeira teoria a pôr acento na significação dos fatos psíquicos” (Sartre, 1939, p. 32).

A investigação sobre a emoção se intensifica pela obra de Freud a pretexto do autor não recorrer ao fisiologismo, causalismo e tampouco, ao molde funcional. Emocionar-se está inerente a uma estrutura psíquica de dois polos: consciente e inconsciente, desenvolvida em sua segunda tópica:

*Dissemos que, se a nossa divisão da psique em um Id, um Eu e um Supereu significa um progresso em nosso conhecimento, ela deve revelar-se também um meio para a compreensão mais profunda e melhor descrição das relações dinâmicas da vida psíquica.* Também ficou claro, para nós, que o Eu se acha sob a influência particular da



percepção, e que é possível dizer, grosso modo, que as percepções têm, para o Eu, a mesma importância que os instintos para o Id. Mas o Eu está sujeito ao *influxo dos instintos* assim como o Id, do qual é apenas uma parte especialmente modificada (Freud, 2011, p. 28, grifos nossos).

A significação acontece, para psicanálise, em ligação a outra coisa, um vínculo primário: a infância. Ela se torna uma fuga frente à revelação ou uma satisfação simbólica. Sendo assim, o significado (a ação) é inteiramente separado do significante (o simbólico, ao que ele remete, o inconsciente). É uma proposta contrária à de Sartre, dado que sem significação não há existência.

Aspirar o estudo das emoções fenomenologicamente exige uma negação de toda e qualquer explicação de alicerce causal. Amedrontar-se ou entristecer-se é sempre ação em face de algum objeto transcendente. A emoção está em ato por um vínculo entre objeto emocionante e sujeito emocionado. Essa experiência, em especial, é o primeiro modo de apreender o mundo em virtude dos conflitos ganharem contornos de sentido. Em outras palavras, se a realidade humana está no mundo e por acaso fracassar, o fracasso mesmo é o sentido pelo qual o mundo lhe aparece.

Nessa obra, a atenção se volta às condutas irrefletidas, tornando o tema da morte mais palpável. Nem todo ato é refletido, pois, há um fluxo entre a ação (mundo-agido) e a cólera (mundo-odioso). A bem da verdade, a ação surge em meio ao plano irrefletido. No ato de escrever, por exemplo, escreve-se sem ter a clareza dos signos a quem irão surgir, sem uma interligação definitiva de coesão ou mesmo uma formatação precisa do texto. Não há uma atenção plena em cada traço da palavra. A princípio, é um exercício de espera: “estou num plano especial de espera, a espera criadora, espero que a palavra – que sei de antemão – sirva-se da mão que escreve e das pernas de letras que ela traça para se realizar” (Sartre, 1939, p. 38). Afirma-se, por essa via, a consciência irrefletida enquanto uma camada existencial do mundo. Farina (2022) chega a supor uma inspiração aproximada com a tonalidade afetiva do parágrafo vinte e nove de *Ser e Tempo* em



que Heidegger (2015, p. 196) inscreve o *aí do Dasein* em afinação com algum humor ou afecção no mundo com os outros. Claro, essa afinação não é psíquica ou interior: “ela é um modo existencial básico da abertura igualmente originária de mundo, de copresença e existência, pois também este modo é, em si mesmo, ser-no-mundo”.

Sem dúvidas, a emoção é uma revelação do ser-no-mundo antecedente à razão que apela à sua sensibilidade imersa na “intuição pragmatista do determinismo do mundo”<sup>100</sup> (Sartre, 1939, p. 40). Cabe recorrer às palavras do autor:

É uma transformação do mundo. Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto, é preciso agir. Então tentemos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia (Sartre, 1939a, p. 41).

Mágico, rigorosamente, pelo caráter pré-reflexivo e de jogo entre consciência e mundo. Ela age pungentemente em tensão para transformar suas qualidades. É viver em sua própria armadilha, na crença de uma mudança no mundo. Pelas palavras de Ferri (2010, p. 44): “ela (a consciência pré-reflexiva) crê e não pode escapar dessa condição. Ao viver neste mundo mágico, ao qual se lançou, tende a perpetuá-lo” - somando com as de Sartre (1939, p. 42) - “a emoção é um jogo, é um jogo no qual acreditamos”. No tocante à sua duração, não há uma métrica ou fim antecipado. Uma conduta emocional é conduzida pelo *páthos*, não pela atuação. A emoção se aflora numa situação verdadeira, incontável e que embaralha o corpo e a psique, isto é, um vivido emocional psicofísico. Quer seja o

---

<sup>100</sup> As palavras de Thana Mara Souza (2022, p. 5, grifos nossos) são as mais adequadas para esmiuçar este conceito: “preciso ir ao trabalho às 7h, e levanto quando o despertador toca às 6h. Nessa intuição pragmática, *o mundo mostra os meios possíveis para que eu realize o que considero necessário*. Preciso ler livros em um tal prazo, preciso publicar artigos em revistas se quero me manter como docente em um programa de pós-graduação no Brasil. Tudo isso aparece a mim como exigências do mundo. E quando consigo lidar com essas exigências, adaptando-me aos meios possíveis que surgem, permaneço na intuição pragmática, que Sartre, seguindo a psicologia periférica, chamará às vezes de conduta adaptada”



medo passivo, a fuga ativa, a tristeza passiva, a alegria-sentimento, alegria-emoção<sup>101</sup> ou a crise emocional<sup>102</sup>, todos são modos de sentir o mundo e de encarnar perturbações inimagináveis.

O filósofo francês observa uma infinidade de emoções de fecunda complexidade para maiores descrições de orientação fenomenológica, preconizando cada situação particular de encantamento psicofísico. Essa é uma abertura para pensar o vivido emocional diante morte, que neste raciocínio, palavreia-se de luto. Uma ação irrefletida de agir apesar de um buraco perfurado pela ausência de outrem. Presença humana que se dispunha a suportar e adaptar-se no passado e ausência que se impregna no determinismo do mundo que nenhuma palavra alcança, tão somente, a própria emoção.

A qualidade emocional do objeto interfere no sentido da conduta emocional. A emoção não capta o ponto exato do acontecimento (relação noemática), o mundo-da-emoção excede infinitamente a hostilidade, a dificuldade, a tristeza, o horror fazendo parecer este mundo concreto, nu e cru, como tal. As qualidades passam ao infinito e isso não quer dizer que a emoção é perpétua, mas, que ela contagia a maneira que objeto se desvela no futuro. O que a consciência refletida não suporta, o corpo viabiliza em outras expressões como o sonho, a imagem e a alucinação. Todas essas categorias partem, novamente, da relação consciência-mundo. Desta vez, porém, elas marcam outro prisma: a ausência.

*O Imaginário* inscreve-se fora de um escopo sensualista de Condillac (faculdades humanas são conjuntos de sensações) ou do associacionismo (separação sensorial e estado da consciência), Sartre (1940, p. 5) cunha uma: “filosofia concreta” - dos - “pontos de apoio que permitirão que os dados da experiência adquiram sentido” - noção impulsionada pela obra de Gabriel Marcel

---

<sup>101</sup> Conceito preliminar para o debate das relações sadomasoquistas e a má-fé n’*O Ser e o Nada* (1943).

<sup>102</sup> Outro conceito preliminar para o debate da alucinação em *O Imaginário* (1940)





(1989) e de Politzer (1947). Vinculada, pois, na questão metafísica do ser da consciência enquanto imaginante, ela é consciente de si e de sua imagem, viabilizando explorar suas revelações.

Concorda-se com o diagnóstico dado por Thana Mara Souza (2015) sobre essa obra. Versa-se em uma tarefa de amadurecimento do método fenomenológico para uma psicanálise existencial desde o princípio em deslocar a imagem da consciência à maneira de uma ilusão da imanência para certa organização sintética, de brilho distintivo no modo de relacionar-se. Sendo assim, o objeto da imagem não é a imagem, mas, em relação com o desejo.

Em contraste com a consciência perceptiva, dirigindo-se ao objeto um lado por vez, perfil a perfil, manuseando-o e apreendendo suas facetas; na imagem reside um saber imediato e unificado por representações concretas daquilo que é colocado nela. Sartre (1940, p. 25-26), a este propósito, enuncia algumas distinções: perceber o mundo significa manter o parecer em vínculo com uma infinidade de outras coisas. Ao mesmo tempo, na experiência perceptiva consta algo excedente no mundo das “coisas”. Ou seja, sempre existe infinitamente mais do que podemos ver. Esgotar as riquezas da percepção atual seria necessário um tempo infinito.

Por outro lado, o aspecto imagético tem dois vínculos com o mundo: primeiro, a de constatá-lo e a segunda, de se manter no instante: “no próprio ato que me dá o objeto em imagem encontra-se incluído o conhecimento do que ele é” (Sartre, 1940, p. 27). Quando as janelas da percepção são a observação; a da imaginação são a quase-observação, isto é, um olhar sem a intenção de informar em correlação noemática às emoções, a ausência. No mundo imagético não há grandes surpresas: tudo ali acontece conforme a intenção

Sartre apresenta ao leitor o caso de Pierre. Imaginá-lo ausente é ter percebido ele, no passado, presente “em carne e osso”: “é apenas *no terreno da intuição sensível* que as expressões ‘ausentes’, ‘longe de mim’, podem ter um



sentido, no terreno de uma intuição sensível que se dá como não podendo ocorrer” (Sartre, 1940, p. 33, grifos nossos).

Dizer que não existe qualquer presença encarnada e designar uma ausência suscita em imaginá-la por toda parte e por todo corpo: “como um nada de ser” (Sartre, 1940, p. 33). É uma dimensão da corporeidade passada pois, fora vista, tocada, sentida: “[...] necessariamente à determinada distância do meu [corpo], que tem necessariamente uma determinada posição no tocante a mim” (Sartre, 1940, p. 34) e, agora, corpo ausente atrelado à intuição. Ausência daquilo que pôde ser tocado e não se pode mais tocar: “na imagem, a crença coloca a intuição, mas não coloca Pierre” (1940, p. 34). A imagem pode ser um retrato, uma crença, um desenho, uma peça de teatro. Eis, a este ponto, um aspecto material da constituição imagética: o *analogon* que indica a imagem:

Quero me lembrar do rosto do meu amigo Pierre. Faço um esforço e produzo uma determinada consciência imaginada de Pierre. O objeto é alcançado muito imperfeitamente: faltam determinados detalhes, outros são suspeitos, o todo é muito fluido. Há um certo sentimento de simpatia e de concordância que eu queria ressuscitar diante daquele rosto e que não ressurgiu. Não renuncio ao meu projeto, me levanto e pego uma *fotografia* numa gaveta. É um retrato excelente de Pierre, *reencontro nele todos os detalhes de seu rosto, alguns que até me tinham escapado. Mas falta vida à fotografia*: ela dá, perfeitamente, as características exteriores do rosto de Pierre; ela não reproduz sua expressão. Felizmente tenho uma *caricatura* que um hábil desenhista fez dele. Nela *a relação entre as partes do rosto é deliberadamente falseada*, o nariz é excessivamente comprido, os pómulos são salientes demais etc (Sartre, 1940, p. 40-41, grifos nossos).

Com um mesmo objeto transcendente (Pierre), o filósofo apresenta a imagem pelas diversas intenções de fazer o objeto ausente, presente por *analogons*. Ora, a imagem mental não possui uma exterioridade, mas, uma coexistência à intenção, a um saber que se degrada, que se mostra na continuidade de uma consciência plena. Sartre realiza a passagem do saber puro para um saber imaginante. Do sensível à afetividade, mesmo que não se deseje, dado a imagem mental ser pura intenção. Os *analogons* definem-se: “como representantes do



objeto ausente, sem chegar, no entanto, a suspender a característica dos objetos de uma consciência imaginante: a ausência” (Sartre, 1940, p. 45).

O esforço em tornar presente o objeto ausente por uma representação análoga sob o fundo da realidade é o corolário do tema da finitude e dos nossos interesses, o luto. Só se emociona, na experiência do enlutamento pela ausência de outrem (concreta ou simbólica); só se tece um saber degradado, forjado a um vazio de mundo sob uma compreensão imaginante. Não é possível imaginar a morte senão pelas lonjuras dos outros. Vale afirmar, o mundo da imagem e o mundo das coisas não andam separadamente: “os dois mundos, o imaginário e o real, são constituídos pelos mesmos objetos” (Sartre, 1940, p. 45). Essa experiência imagética está em concordância com a leitura fenomenológica de Joanneliese Freitas (2018) quando explana uma presença-ausência do sujeito que faleceu. A morte acontece em ocasião e os objetos indicam o resíduo do caráter de ser-com, de ter sido (passado) cúmplice de outrem, de ter compartilhado mundo imaginário e real. Paira, neste sentido, duas faces para Sartre, a imagética e a perceptiva: “o objeto da percepção é constituído por uma multiplicidade infinita de determinações e de relações possíveis. Ao contrário, a imagem mais bem determinada não possui em si, aqueles precisamente nos quais nós temos consciência” (Sartre, 1940, p. 38).

Por este rigor argumentativo, a imagem mental dá-se em ato, em direção a um conteúdo sem corporeidade e ao mesmo, real, pois, vem a existência de forma psíquica. Esse modo de ser imagético, Sartre nomeia de transcendência do representante, em virtude de o objeto representado figurar-se no mundo (crítica ao domínio do provável) e surgir em síntese com um *analogon* afetivo. Em outros termos, o afeto é medular para o surgimento da imagem, ele se impregna na maneira como a realidade humana o coloca na imagem. Veja, a este intento, o exemplo do desejo:

Num certo sentido, por conseguinte, o desejo já é posse; para que ele deseje essas mãos, é preciso que as coloque sob sua forma afetiva, e é para esse equivalente afetivo que ele se dirige. [...] Em suma, o desejo é um esforço cego para possuir no plano representativo o que já me é



dado no plano afetivo: através da síntese afetiva visa um além que ele presente sem poder conhecê-lo; dirige-se para o “alguma coisa” afetivo que lhe é dado agora e o apreende como representante da coisa desejada (Sartre, 1940, p. 141-142).

Thana Mara Souza (2015, p. 131) é cirúrgica em argumentar: “todo imaginário aparece como delimitação e exasperação do desejo”. Essa tese ecoa no cotidiano do psicólogo em face de um enlutado. O que há nele, como matéria-prima de seu ofício é pura ausência indicada pelo *analogon* (palavra) e o desejo de retornar, de presentificar esse outrem apesar do plano imaginário. É um esforço que beira ao inenarrável, visto que a consciência imaginante se deriva de uma síntese de qualidades sensíveis reais, porém, nem sempre, exteriorizadas. Quando o saber visa um objeto (o signo ou a palavra visa uma outra coisa com um objeto exterior), a afetividade visa *analogons* para outros objetos. Sendo assim, o sentido afetivo é o avesso do discurso ou da razão, especialmente quando protagonizado no sonho em que a afetividade predomina ao saber (contrário aos momentos de vigília) ou mesmo nas alucinações.

Nessa obra, outros dois conceitos aparecem: a compreensão imaginada e a atmosfera de mundo. Compreender, para Sartre, acontece pela esquemas realizados pela união entre o *analogon* cinestésico e o *analogon* afetivo, ato que presentifica um objeto. Isto posto, ele pode acontecer de duas maneiras, seja puro ou imaginado. Este primeiro, apoia-se na ordem do discurso, no dito. A compreensão imaginada, por segunda vez, é palavreada ou não: “a ‘extensão plana e escura’ com o ‘mar rolando obscuramente’ não é nem signo nem símbolo do proletariado. Ela é o proletariado em pessoa” (Sartre, 1940, p. 202).

O saber degradado da consciência imaginante é, como se suspeita, o vivido. Outro saber, seja ele refletido, acontece pelas associações de pensamentos: “a consciência é separada do objeto enquanto raciocina” (Sartre, 1940, p. 203-204) e torná-lo ação, faz aparecer uma reflexão cúmplice (não refletida). O ensaio, a ideação acontecem no plano irrefletido quando uma reflexão pura se degrada a um saber imaginante. Nota-se um jogo entre o vivido e a reflexão desde que



compreender uma palavra não é apenas dar conta de sua gramática, bem como “compreender o ‘proletariado’” - não se resume a lê-los nos livros das humanidades e sim - “em constituir o proletariado, em fazê-lo aparecer para a consciência” (Sartre, 1940, p. 204).

Sartre desloca o imaginário de uma lógica imanente para elevá-lo à vida psíquica do sujeito, dando-lhe subsídio a sua finitude. Diz respeito a um flagrante paradoxo em razão da imagem presentificar o que é irreal na realidade, colocando o nada no mundo. O desejo, em um tratamento imaginário, é falta saciada provisoriamente quando se presentifica o sujeito amado (e que não pode estar aqui) por um instante e que se esvai pela ausência: “à medida que projeta o objeto irreal à sua frente, ele se define como desejo” (Sartre, 1940, p. 241).

A imaginação parece viabilizar um modo de ser capaz de suportar o caráter contingente e nauseante da experiência humana no mundo e elevar a temporalidade e a realidade às últimas instâncias, tais como na experiência onírica. Nela, o drama de um dia inteiro pode fluir em algumas horas durante o sono. No sonho há uma sucessão de imagens desfilando em um tempo da crença do acontecimento em meio à irrealidade. Trava-se uma experiência ambígua, não há certeza sua individualidade, fato que nos leva ao medo da imaginação. As mudanças nos objetos irrealis acontecem voluntariamente (quando se deseja e se sabe) e afetivamente alterando radicalmente sua aparência. É como Sartre escreve (1940, p. 256): “[...] lei de tudo ou nada”. Torna-se latente o monismo entre o corpo e mente pelos vômitos, dilatações, gestos, por elas não produzirem nenhuma mudança no objeto irreal, mas, perturbam um corpo real interligado à consciência imaginante. Em *O Imaginário*, a finitude aparece na descrição do sentimento-paixão de Pierre por Annie. Este conceito aborda a experiência imaginante de sofrer diante de uma dor reconhecida pelo sujeito: “ele sabe que não está padecendo de dor [física, concreta]; e toda sua energia [...] é empregada em padecer mais” (Sartre, 1940, p. 276). A dor presentifica-se em imagem, quase-dor, contrário



ao sentimento-ação, situação na qual a dor coloca-se frente ao sujeito concretamente.

O ato de emocionar-se acontece no plano real ou imaginário. Entre Pierre e Annie, o vínculo entre o objeto irreal (a ausência) e o sentimento se desdobra por um saber (relação passada). Todo esse processo não acontece refletidamente. É um processo livre, irrefletido. De fato, é possível criar imagens que não tenham a mesma carga emocional e que tragam à tona gestos de indignação, de amor ou de ternura à maneira de um ator, todavia: “é mais encenado do que sentido” (Sartre, 1940, p. 274)

Quando Annie vai embora, os sentimentos nutridos por sua imagem por ela presentificam-se. No passado, seu corpo atualizava o vínculo conflituoso entre os dois, desdobrando em inúmeras afecções. Pierre a destina sua lealdade, gasta sua tinta e, em razão de sua ausência, envereda-se pelos sentimentos-paixão, quais sejam: a tristeza, a melancolia e o desespero indicadores do vazio deixado por Annie. Sua ausência resulta na inutilidade dos gestos. Não importa o que Pierre fizer, nada trará Annie de volta. Antes, a carne de Annie surpreendia a carne de Pierre pela irrupção de seus gestos; agora, ele adapta-se apesar de seu fim.

Sartre (1940) retrata uma experiência negativa do amor. A imagem da pessoa amada sofre a mudança da irrealidade motivada pela realidade, degradando o sentimento na medida em que a fonte inesgotável de amar residia em Annie encarnada, realidade individual. Tal experiência emocional, não tem data a ser cumprida, porém, vem a empobrecer por uma temporalidade semi-morta. Fazer a imagem de Annie sustentar-se no tempo exige um esforço para renascer. Apesar de Sartre não citar o conceito precisamente, aos interesses desta pesquisa, é neste momento em que ele posiciona o luto, mesmo sub-repticiamente, no estatuto da consciência imaginante.

“Já não me *sinto* perto de você, *perdi a sua imagem*, estou mais separado de você do que nunca” (Sartre, 1940, p. 278-279, grifos nossos). Ao projetar amar



alguém, a fonte inesgotável do vínculo se ultrapassa a carne do presente, exigindo uma aproximação responsável de adaptar-se pelo sentimento (Gonçalves, 2023).

Nota-se o que Sartre (1940, p. 279-280, grifos nossos) escreve:

Depois de um período de readaptação, que pode ser mais longo ou menos longo, *o sentimento degradado vai dar lugar ao sentimento real*. Talvez possamos sentir falta, por um momento, da complacência e da simplicidade de Annie em imagem. Mas é porque teremos perdido a lembrança do empobrecimento afetivo que era seu correlato indispensável.

Com a ausência, o sentimento não é minado, ele se desloca ao imaginário. Essa questão de empobrecimento afetivo ocorre pela perda da imagem, sendo de difícil acesso recuperá-la por não existir outrem para, de certa maneira, atualizá-lo. Sem dúvidas, o embate entre o imaginário e o real é um dos grandes conflitos existenciais que assolam as relações intersubjetivas, como será um dos tópicos essenciais de *O Ser e o Nada*

Por fim, em seu texto ensaístico *Uma ideia fundamental*, abre em tom belicoso a respeito do estatuto da filosofia na França no século XX. Um modo de filosofar digestivo que, em semelhança com a aranha: “atirava as coisas em sua teia, as cobria de uma baba branca e lentamente as degludia” (Sartre, 1947, p. 29). Este espírito aranha expele uma filosofia que concebe o conhecimento em uma interiorização das coisas às ideias. Se há uma filosofia digestiva, por consequência, é em razão de filósofos alimentadores que entendem o mundo dissolvido na consciência, ou seja, substancializado, foco de um espiritualismo francês. São atributos providos da produção científica da época por Brunshvicq, Lalande e Meyerson. Bocca (2020) indica, neste ensaio, a influência de Henri Bergson na trajetória epistemológica, apesar de Sartre não plantar sua filosofia às sombras do realismo.

Tampouco, Sartre envereda-se ao idealismo que emprega a dúvida diante da percepção do mundo e só válida a verdade a partir de provas (Fujiwara, 2020).



Em busca de<sup>103</sup> apreender um conhecimento que seja originário, de contato com o mundo, avizinha-se a consciência e o mundo no mesmo instante (Sartre, 1947; 2005). O objeto visado é exterior à consciência simultaneamente e esse é o ponto de partida para o conhecimento. Conhecer é: ““se manifestar rumo à”” (Sartre, 1947, p. 30) sem qualquer resíduo gástricos. É um reconhecimento do mundo pelo movimento mesmo da consciência que é fuga de si para encontrar-se em um objeto e escapar-se dele. Consciência ventania, sem morada e intencional, por ela mesma ser movimento, consciência de alguma coisa. Farina (2022) menciona que a leitura de Husserl feita por Sartre acontece *pari passu* a de Heidegger, lançando a consciência como ser-no-mundo. Sendo assim, há um entendimento inédito de Husserl sobre a intencionalidade e de Heidegger sobre a tríplice dimensão do *dasein*. Sartre equipara o ser-aí como consciência, evidenciando uma realidade humana (*réalité humaine*). Em *Ser e Tempo*, está claro a oposição do filósofo alemã às alcunhas de sujeito, indivíduo, pessoa, corpo orgânico (à maneira como as ciências naturais explicam) ou de uma tradição metafísica clássica que apela à subjetividade, alma, razão ou substância. O ser-aí é o ente que vigora na existência, em cada ocasião (Heidegger, 2012) como antecede sua *Ontologia: uma hermenêutica da facticidade*. Este ser-no-mundo está lançado para fora, em abertura de sentido. O que Sartre empreende em sua filosofia existencial é inverso ao propósito de Heidegger (sentido do ser).<sup>104</sup> Cabe, ainda sim, visualizar o parágrafo doze em que ele descreve o ser-no-mundo.

<sup>103</sup> Mantém-se a estrutura do primeiro capítulo d’*O Ser e o Nada*, no qual Sartre nomeia “Em busca do ser” a relação entre a consciência e o mundo. Lê-se no título uma breve inspiração da obra magna de Marcel Proust, *Em busca do tempo perdido* da década de 1914.

<sup>104</sup> Essa diferenciação será declarada em *Sobre o Humanismo*: “Sartre, ao contrário, assim exprime o princípio do existencialismo: A existência precede a essência. Ele toma, ao dizer isto, *existentia* e *essentia* no sentido da Metafísica que, desde Platão, diz: a *essentia* precede a *existentia*. Sartre inverte essa frase. Mas a inversão de uma frase metafísica permanece uma frase metafísica” (Heidegger, 1979, p. 355).





Primeiro, em-um-mundo: está intencionando a relação do mundo como onde está e quem o testemunha originariamente, sua mundanidade. Em segundo momento: o *ente*, o modo do ser-aí revelar-se no existir, um ente no meio dos outros entes, cotidianidade mediana. Em terceiro momento: o ser-em, caráter de unidade, inviabilizando de apreendê-lo cindido de sua relação com mundo e outrem. Este *em*, segundo Heidegger (2015, p. 100) deriva de “*innan*, morar, habitar, deter-se” e isso descreve o ser-aí, lançado a uma existência habituada, em uma abertura para o mundo: “não há nenhuma espécie de ‘justaposição’ de um ente chamado ser-aí a um outro ente chamado ‘mundo’” (Heidegger, 2015, p. 101). É num campo de conjunturas que se atribui sentido e à vista disso, visando algo que não seja ela mesma, que a escapa.

Nos termos de Farina (2022), reside um estreitamento entre o *páthos* e o *logos* no argumento do jovem Sartre, uma vez que o pensamento contemporâneo colocou como primazia a lógica racional deixando, nas suas margens, a afetividade enquanto uma substância do temperamento, um puro estado mental desvinculado do mundo. Ao projetar-se descrever a experiência mesma, pré-reflexiva, Sartre apresenta que o amor, o ódio, o temor são revelações do mundo, portanto, maneiras de manifestar-se junto a ele: “finalmente tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros” (Sartre, 1947 p. 32). O vínculo com o mundo não se opera mais numa tradicional dicotomia entre sujeito e o objeto tão expressiva na teoria clássica do conhecimento de inspiração cartesiana, depois empirista e por fim, do idealismo alemão. Este último ensaio se funde aos propósitos de nossos passos futuros: qualquer interrogação sobre a morte e a finitude em Sartre é coerente ao seu rigor argumentativa pela lógica da intencionalidade: por fora, no mundo, pelo outro, em ato.

### CONCLUSÃO

Entre 1936 até 1940, o enigma da morte e da finitude em Sartre não consta em seus esforços argumentativos. Pelo contrário, ela surge numa situação do



intelectual, à beira de seus interesses na fenomenologia. Apesar disso, se esclarece aportes teóricos suficientes para um empreendimento descritivo da questão, contudo, ainda preliminar. O itinerário de uma consciência moldada a luz da irreflexão se desdobra em uma literatura engagé, de teatros situacionais e de personagens cujas travessias beiram o limite, o caos e a interrogação primordial: como fazer-se numa finitude de carne e osso? Essa abertura se dirige aos textos literários de Sartre a serem compreendidos.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEAUVOIR, Simone. **A força da idade**. Tradução de Sérgio Milliet. 5. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

BEAUVOIR, Simone. **Lettres au Castor et à quelques autres 1926-1939**. Gallimard: Paris, 1983.

BOCCA, M. C. **Psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo**: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre. Curitiba: Appris, 2021.

COOREBYTER, V. **Sartre avant la phénoménologie**. Autour de L'intentionnalité et de La transcendance de l'Ego. Bruxelles: OUSIA, 2000.

FARINA, Gabriella. "Algumas reflexões sobre a afetividade do pensamento no Esboço para uma teoria das emoções". Tradução de Carolina de Paula Bueno. **Diaphonia**, v. 8 n. X, p. 117-125, 2022. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/30124/21102>. Acesso em 15 de nov. 2022.

FERRI, Flávia Augusta Vetter. **Psicanálise existencial sartriana e a consciência alucinada**. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2013, 113 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).

FREITAS, J. L. "Luto, pathos e clínica: uma leitura fenomenológica". **Psicologia USP.**, v. 29 n. 1, p. 50-57. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v29n1/1678-5177-pusp-29-01-50.pdf> Acesso em 08 abril 2024.

FREITAS, S. M. P. **Sartre, psicologia de grupos e mediação grupal**. Maringá, PR: Universidade Estadual de Maringá, 2018, 269f (Tese de Doutorado em Psicologia).

FREUD, Sigmund. **O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos (1923-1925)**. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FUGIWARA, Gustavo. **Fenomenologia e psicologia fenomenológica em Sartre**: arqueologia dos conceitos. Curitiba: Appris, 2020.

GONÇALVES, Thiago Sitoni. **A morte vivida**: o paradoxo da finitude em Jean-Paul Sartre. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2023, 236 f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).



GONÇALVES, Thiago Sitoni. “A experiência nauseante nas trilhas de Roquentin e G. H”. *Alamedas*, [S. l.], v. 11, n. 3, p. 292–316, 2023. DOI: 10.48075/ra.v11i3.32613. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/32613>. Acesso em: 8 maio. 2024.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o “humanismo”: Carta a Jean Beaufret, Paris. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Trad., introd., notas de E. Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. **Ontologia**: hermenêutica da facticidade. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. M. Suzuki. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

MARCEL, Gabriel. **Filosofia concreta**. Madrid: Revista de Occidente, 1989.

NASCIMENTO, André Barata.; CAMPOS, Carolina. Mendes.; ALT, Fernanda. “Psicologia Fenomenológica, Psicanálise existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre”. **Estudos e pesquisas em Psicologia**. v. 12 n. 3, p. 706-723, 2012. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S1808-42812012000300002&lng=es&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1808-42812012000300002&lng=es&nrm=iso) Acesso 08 maio 2024

NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fábio Caprio Leite. **Sartre e a política**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, Vera Verita, 2019.

NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fábio Caprio Leite. **Sartre e a estética**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, Numa Edi, 2021.

NORBERTO, Marcelo S.; CASTRO, Fábio Caprio Leite. **Sartre e a ética**. Rio de Janeiro: PUC/Rio, Numa Edi, 2022.

POLITZER, G. **La crise de la psychologie contemporaine**. Paris: Editions Sociales, 1947.

SARTRE, Jean-Paul. **Esquisse d’une théorie des émotions**. Paris: Herman, 1939.

SARTRE, Jean-Paul. **Le mur**. Paris: Gallimard, 1939.



SARTRE, Jean-Paul. **L'imaginaire**: psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris: Gallimard, 1940.

SARTRE, Jean-Paul. **L'être et le néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. **Situations I**. Paris: Gallimard, 1947.

SARTRE, Jean-Paul. **La Transcendance de l'ego**: esquisse d'une description phénoménologique. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1966.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução Rita Braga. 26. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2020.

SANTOS, Tiago Santos. **A pré-reflexividade do personagem na ficção sartriana**. Toledo, PR: Universidade Estadual do Oeste do Paraná, 2019. 185 f. (Tese de Doutorado em Filosofia).

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. "Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial". In: SANTOS, R.; GUTELVIL, L. (Orgs.). **Ontologia, política e psicanálise**: discursos acerca da alteridade. Porto Alegre: Fi, 2018b, p. 357-381.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. "Aportes clínicos sartrianos II: diálogo psicanalítico". In: SANTOS, R.; IÓRIO, L. F. D. (Orgs.). **Fenomenologia, linguística e psicanálise**. Porto Alegre: Fi, 2019, p. 39-63.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. "Aportes clínicos sartrianos III: o método progressivo-regressivo". In: **Aufklärung** v. 7 n. esp. p. 137-150, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/arf/article/view/50529/29472>. Acesso em 03 dez. 2022.

SOUZA, Thana Mara. "O estatuto do sonho em O Imaginário de Sartre". **Dissertatio** v. 42 s/n p. 129-154, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8470>. Acesso em 08 maio 2024

SOUZA, Thana Mara. "Um corpo constituinte no pensamento sartriano? Esboços sobre a relação entre corpo e consciência na teoria das emoções". **Veritas**, Porto Alegre, v. 67, n. 1, p. 1-16, jan.-dez. 2022. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/42116/27659>. Acesso em 08 maio 2024.