

INDÍCIOS DE UMA PERSPECTIVA NARRATIVISTA PARA A PSICANÁLISE EXISTENCIAL

Vítor Hugo dos Reis Costa*

Resumo: O presente artigo visa apresentar indícios para um desenvolvimento narrativista da psicanálise existencial de Jean-Paul Sartre. A ideia de uma psicanálise de matriz existencial e orientada pelas ideias de liberdade e de projeto são apresentadas por Sartre em seu ensaio de ontologia fenomenológico intitulado *O ser e o nada*. Na medida em que esta psicanálise presume uma reassunção da liberdade pelo sujeito e uma vitória sobre a existência de má-fé, o artigo apresentará uma reconstrução das ideias do autor acerca da liberdade humana e da condição angústia com ela imbricada. Em seguida, após uma apresentação da noção de má-fé e suas ligações com o domínio da narratividade, serão apresentadas certas dificuldades do conceito de autenticidade, condição presumida como disponível e realizável por aqueles que empreendem o enfrentamento do próprio decaimento na má-fé. Por fim, o artigo apresentará indícios da possibilidade de uma psicanálise existencial narrativista que não rechace a construção de identidades narrativas mas que, pelo contrário, admita a possibilidade da legitimidade existencial da narração das histórias pessoais.

Palavras-chave: Existência. Má-fé. Narração. Psicanálise existencial.

INDICATIONS OF A NARRATIVIST PERSPECTIVE FOR EXISTENTIAL PSYCHOANALYSIS

Abstract: This article aims to present evidence for a narrative development of Jean-Paul Sartre's existential psychoanalysis. The idea of an existential psychoanalysis, guided by the ideas of freedom and project, is visible in Sartre's phenomenological ontology essay entitled *Being and nothingness*. This psychoanalysis presumes a resumption of freedom by the subject and a victory over the existence of bad faith. The article will present a reconstruction of the author's ideas about human freedom and the anguished condition. Then, after a presentation of the notion of bad faith and its links with the domain of narrativity, we'll see certain difficulties in the concept of authenticity, a condition presumed to be available and achievable by those who undertake to confront their own decay in bad faith. Finally, the article will present indications of the possibility of an existential narrative psychoanalysis that does not reject the construction of narrative identities but, on the contrary, admits the possibility of existential legitimacy in the narration of personal stories.

Keywords: Existence. Bad faith. Narration. Existential psychoanalysis.

*Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPG-Fil) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Possui mestrado pelo mesmo PPG-Fil e graduação em filosofia pelo curso de filosofia (licenciatura plena) pela mesma instituição. Contato: costavhr@gmail.com

Considerações preliminares

Embora tenha empreendido vigorosas narrativas biográficas e de ficção, Jean-Paul Sartre jamais ofereceu um tratado fenomenológico sobre a prática da narração. Pelo contrário: seus personagens frequentemente desmereceram as narrativas como expedientes inautênticos de representação da subjetividade. Pretendo mostrar como há, no corpo teórico de *O ser e o nada*, uma série de indícios que apontam para um desenvolvimento narrativista da psicanálise existencial. Na medida que a psicanálise existencial é concebida por Sartre como método capaz de oportunizar uma vitória da liberdade sobre a má-fé, a presente reflexão percorrerá reconstrutivamente algumas noções centrais de *O ser e o nada*, seja enquanto devam ser presumidas para compreensão do problema, seja enquanto devam ser criticamente tratadas em razão de eventuais alterações interpretativas que a hipótese narrativista impõe.

1 Liberdade, angústia e responsabilidade

A noção de liberdade radical é certamente a mais famosa de todo o pensamento de Sartre. Curiosamente, nas páginas de *O ser e o nada* a liberdade será apresentada na constrangedora forma de conceito que tem uma definição *negativa*. Sartre afirma que “a liberdade não tem essência” e “não está submetida a qualquer necessidade lógica” (2008, p. 541). Não é possível, portanto, conceituar a liberdade? É uma pergunta que o próprio Sartre se faz:

Como descrever uma existência que se faz perpetuamente e nega-se a ser confinada em uma definição? A própria denominação de ‘liberdade’ é perigosa, caso subentendamos que a palavra remete a um conceito como as palavras habitualmente fazem. Indefinível e inominável, a liberdade será também indescritível? (SARTRE, 2008, p. 542)

A liberdade humana, para Sartre, não é “uma *propriedade* de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser” e “como meu ser está em questão em meu ser, devo necessariamente possui certa compreensão da liberdade” (p. 543). A liberdade, assim, não será concebida como uma qualidade da vontade, mas como o próprio *locus* ontológico no qual se dá a condição humana caracterizada como projeção em possibilidades concretas. Como afirma Marcelo Fabri, “sem que o projeto fundamental seja mudado, tudo o que se faz, no

plano volitivo, apenas confirma o que já se havia escolhido” (FABRI, 2013, p. 55). Acerca desse ponto, afirma Júlio César Burdzinski:

A liberdade é a dimensão originária na qual são efetivamente tomadas as decisões últimas acerca dos fins da existência, de modo que, muito antes de ser a vontade que nos permite agir livremente, é a liberdade ela própria que deve ser tomada como fundamento da reflexão e da ação. A vontade é apenas a forma reflexiva da realização de certos fins projetados pela consciência – portanto, é o para-si enquanto este pretende realizar determinado fim na forma volitiva e refletiva. Neste sentido, não há distinção entre uma ação realizada voluntária ou involuntariamente; qualquer que seja a forma escolhida, trata-se sempre de uma escolha feita pelo para-s desde o nada de fundamento da liberdade. (BURDZINSKI, 1999, p. 78)

Nesse horizonte de condenação a uma “insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe” (p. 544) é necessário ter em mente que a vontade não realiza a liberdade de maneira privilegiada pois a paixão também tem “seus fins próprios” (p. 547) e a opção por uma conduta apaixonada é tão livre quanto a opção por uma conduta deliberada. O reposicionamento dessas categorias no horizonte da intencionalidade faz com que a diferença entre paixão e vontade sejam pensadas em um nível de *estilo*. Não há, assim, nessa antropologia filosófica da liberdade radical nenhum espaço para concepções de uma batalha entre razões e paixões. A deliberação racional perde seus não só seus títulos laudatórios como é pensada como ilusão. Sartre afirma que “a deliberação voluntária é sempre ilusória” (p. 556) já que a deliberação se configura como “procedimento” que “quando intervém, a decisão já está tomada, e a vontade não tem outro valor senão o de enunciadora” (p. 557). Dissolvida a ótica na qual a vontade deliberativa seria razão da escolha e não uma espécie de efeito, resta admitir que a deliberação é um ato expressivo como qualquer outro, como nos lembra Fabri ao afirmar que, para Sartre, “cada um de meus atos me revela a mim mesmo” (FABRI, 2013, p. 54). Nos termos do próprio filósofo francês:

Minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpetuamente consciência – pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo –, tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser. (SARTRE, 2008, p. 571)

O famoso *slogan* sartreano sobre a precedência da existência sobre a essência pode ser melhor compreendido quando o tema é a possibilidade de mudança intrínseca aos projetos humanos. Do mesmo modo que a própria existência dos modos voluntários ou apaixonados da liberdade é um fato absoluto e injustificável, a constituição de um projeto singular goza de uma insustentável injustificabilidade que “não é somente o reconhecimento subjetivo da contingência absoluta de nosso ser, mas ainda o da interiorização desta contingência e sua reassunção por nossa conta” (p. 573) na experiência da angústia. É no horizonte da reflexão sobre a angústia que Sartre oferece uma das sentenças que de modo mais exemplar exprime essa injustificabilidade originária das configurações singulares de nosso existir. Diz Sartre que “se nada me constrange a salvar minha vida, nada me impede de jogar-me no abismo” (p. 76), o que nos convida a tematizar brevemente o conceito sartreano de angústia.

“É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade” (p. 72), diz Sartre. Embora seja um conceito carregado em tintas dramáticas, a angústia tem uma função técnica no interior do texto na medida que é uma especialíssima “apreensão reflexiva de si” (p. 73) que me revela que “ao constituir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser *meu* possível, que nada pode me obrigar a mantê-la” (p. 75). A angústia é uma forma privilegiada da consciência da liberdade, na qual se constata que não há quaisquer forças inerciais que garantam uma perseverança automática das minhas resoluções na medida que “para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, é preciso que eu a refaça *ex nihilo e livremente*” (p. 77). Ou seja: os motivos sedimentados por resoluções não operam automaticamente sobre a liberdade e necessitam ser reassumidos pela própria liberdade. *Nada* vincula um indivíduo a seus motivos exceto sua própria liberdade.

A angústia também comparece na experiência da avaliação moral já que os valores são feitos da mesma “matéria intencional” que compõe a tessitura do mundo humano e “absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores” (p. 83). Na filosofia de Sartre se observa a solidão radical do indivíduo que escolhe valores no contexto de um projeto pessoal no qual é o próprio mundo que ganha sua significação:

Existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia. Porém, basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar o futuro, descubro-me, de repente como aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que

confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo – enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação. Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (SARTRE, 2008, p. 83-84)

A solidão e a injustificabilidade do projeto e da eleição de um conjunto de valores imbricados com o conceito de *responsabilidade*. Para Sartre, “o homem, condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (p. 678). Através da noção de responsabilidade o filósofo explora o apelo de universalidade reivindicado, assumidamente ou não, por cada existência que realiza seus valores no mundo. Para Sartre, seja qual for a circunstância a qual alguém esteja sujeito, o indivíduo “deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor” sem revolta nem resignação (p. 678). É desse modo que “carrego o peso do mundo totalmente só, sem que nada nem ninguém possa aliviá-lo”, sendo “responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade”, pois “tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável” mesmo que tal responsabilidade incida meramente sobre “meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades” (p. 680).

A radicalidade da noção de responsabilidade é um convite para uma *conversão* da compreensão das condutas prosaicas que devem, então, aparecer para o indivíduo como radicando no projeto pessoal e reenviando uma mensagem de exemplaridade ao horizonte da intersubjetividade. Sartre enfatiza a radicalidade dessa responsabilidade exemplificando com reflexões sobre as atitudes possíveis de alguém diante de um envolvimento com uma guerra. Como “a coerção não poderia ter qualquer domínio sobre uma liberdade” (p. 679), uma guerra é algo assumido por alguém que sempre poderia tê-la recusado “pelo suicídio ou pela deserção” (p. 678). As consequências morais da assunção de tal visão de mundo implicam outra qualidade de envolvimento com os próprios valores:

Aquele que realiza na angústia sua condição de *ser* arremessado em uma responsabilidade que reverte até sobre sua derrelição já não tem remorso, nem pesar, nem desculpa; já não é mais do que uma liberdade que e revela perfeitamente a si mesmo e cujo ser reside nesta própria revelação. Mas,

como sublinhamos no início desta obra, na maior parte do tempo fugimos da angústia na má-fé. (SARTRE, 2008, p. 681)

Vejamos brevemente, o que Sartre pretende designar com conceito de má-fé;

2 O espírito de seriedade da visão de mundo e do estilo de vida da má-fé

A noção de má-fé é um dos mais importantes conceitos de Sartre e é visto por Gerd Bornheim como “a mais vigorosa acusação que já se fez aos comportamentos hipócritas, aos procedimentos de auto-substituição, justificando até mesmo, em larga medida, a presença do existencialismo” (BORNHEIM, 2000, p. 128). A noção, portanto, se situa em um horizonte de crítica dos costumes e das condutas circunstanciadas em um nível social, cultural e historicamente determinável mas também é um conceito que pretende aceder um nível estrutural e existencial de um fenômeno.

Para Sartre, esse “estilo de vida constante e particular” que é a má-fé “oscila perpetuamente entre a boa-fé e o cinismo” (p. 95), ou seja, mesmo que seja possível “viver na má-fé” e que ela “não se trata de um *estado*” (p. 94), mas de um projeto, a má-fé não assegura ao indivíduo um espaço a salvo dos assaltos da angústia já que a má-fé envolve a construção de “um tipo singular de evidência: a evidência *não persuasiva*” (p. 116). Em suma, a má-fé é uma tentativa de engano de si que, como qualquer outra empresa humana, precisa de manutenção permanente sob pena de sua dissolução. Operando nos níveis da visão de mundo e do estilo de vida dos sujeitos, a má-fé não poderia operar como uma espécie de possessão demoníaca sobre sujeitos cujo modo de ser é *fazer* seu próprio ser nas condutas concretas. A má-fé, nesse sentido, é uma montagem de crenças e condutas mantidas pelos sujeitos, montagem que pode ser *desmontada* pelo sujeito – e, evidentemente, só por ele próprio.

A importância da noção de má-fé é, portanto, de primeira grandeza e é para oferecer um expediente de saída e alternativa a esse modo de existência que Sartre dedicará toda a seção final de *O ser e o nada* a construção de um esboço de uma psicanálise existencial. A psicanálise tradicional, de inspiração freudiana, para Sartre, no intento de explicar a fuga dos sujeitos da experiência da angústia, propõe uma “dualidade do enganador e do enganado” na singularidade do indivíduo, dualidade que parece presumir, dentro de um sujeito, elementos como “alfândega, serviço de passaportes, controle de divisas” (p. 95) entre a consciência e o inconsciente. Para Sartre, “pela distinção entre o ‘Id’ e o ‘Eu’, Freud cindiu em dois a massa

psíquica” (p. 96). Ao conceber o Id em um nível inconsciente, tudo se passa como se o Id, mesmo inconsciente, fosse alterado por hipóteses do psicanalista, o que não faz sentido se se compreende o Id como inconsciente. De modo paradoxal, o Id seria o mesmo expediente que tenta se expressar para além da alfândega e do controle de divisas da consciência. Se a censura não for consciente, como entender o modo de se esconder desse segredo inconsciente, que no fundo deveria ser “um colaborador do analista, pois tende a expressar-se na consciência clara, recorre a astúcias frente a censura e quer iludi-la” (p. 98)? Segundo Burdzinski, “o paciente não poderia oferecer resistência alguma a menos que ele de alguma forma fosse consciente de que o psicanalista estivesse aproximando-se da suposta fonte inconsciente de sua neurose” (BURDZINSKI, 1999, p. 39). A vantagem interpretativa da fenomenologia da má-fé sobre a psicanálise freudiana é que ela não duplica o sujeito em um aspecto conhecido e outro secreto que teria intenções de um tipo tal que apenas poderiam ser conscientes.

Em um cenário social concebido como palco de representações de papéis, o aspecto prático e comportamental da má-fé tem um terreno favorável para vicejar na dança das performances. É assim que Bornheim parece compreender o fenômeno da má-fé:

Representar um papel, ser ator, a sedução do títere, pertence à condição humana. Melhor: a condição humana como que se desdobra para assumir uma segunda natureza, uma outra condição. Se o médico não realizasse os gestos típicos de sua profissão, talvez não convencesse suficientemente ao exercer suas funções; o público exige que o médico, o vendeiro, o garçom desempenhem as atribuições inerentes a cada função à maneira de um cerimonial, executando como que uma “dança”. Assim, o garçom se torna coisa-garçom, e o soldado coisa-soldado. Na sociedade tudo se passa, portanto, como se cada um devesse assumir uma marionete. (BORNHEIM, 2000, p. 49)

O domínio da emoção, frequentemente pensado como transcendente e avassalador, entra no rol de condutas e comportamentos intencionais que presumem a possibilidade da realização de certa performance. As palavras de Sartre sobre a experiência das tristezas são bastante elucidativas sobre como uma emoção exige certa performance:

Estou triste. Essa tristeza que sou (...) que será ela senão a unidade intencional que vem reunir e animar o conjunto de minhas condutas? É o sentido desse olhar embaciado que lanço sobre o mundo, desses ombros curvados, dessa cabeça baixa, dessa flacidez que domina meu corpo todo. No entanto, sei, no exato momento que executo cada conduta dessas, que poderia não executá-las. Se de repente aparecesse um estranho, ergueria a cabeça, retomando meu porte altivo e vivaz – e que sobraria de minha

tristeza, senão o fato de que iria complacientemente reencontrá-la, assim que o estranho fosse embora? Por outro lado, a própria tristeza já não será uma conduta? Não será a consciência que se afeta de tristeza como recurso mágico contra uma situação de urgência? E, mesmo nesse caso, sentir-se triste não será, sobretudo, fazer-se triste? (...) Se me faço triste, significa que não *sou* triste: o ser da tristeza me escapa pelo ato e no ato mesmo pelo qual me afeto dela. (SARTRE, 2008, p. 107-108)

A manutenção de um estilo de vida e de uma visão de mundo de má-fé frequentemente presume uma atmosfera difusa e autocontraditória na qual crenças, desejo e valores aparecem como sendo realidades transcendentais ao mundo fenomenologicamente constituído no circuito da ipseidade. A essa atmosfera Sartre chama de *espírito de seriedade*.

“Eu odeio a seriedade” (SARTRE, 2005, p. 592), disse Sartre já nos seus diários de guerra no dia 11 de março de 1940. *Espírito de seriedade* é uma expressão que reaparecerá em *O ser e o nada*. Com ela Sartre pretende designar o “principal paradigma da má-fé, pela sua larga abrangência” (CASTRO, 2005, p. 169). Elemento comum de qualquer de má-fé, o espírito de seriedade é um aspecto necessário para se conceber a constituição de um estilo de vida e uma visão de mundo de má-fé, pois a seriedade é a atitude mediante a qual os valores são compreendidos como sendo transcendentais, e não como radicando no indivíduo humano. Segundo Sartre, “na seriedade, defino-me a partir do objeto, deixando de lado *a priori*, como impossíveis, todas as empresas que não vou realizar e captando como proveniente do mundo e constitutivo de minhas obrigações e meu ser o sentido que minha liberdade deu ao mundo” (SARTRE, 2008, p. 84). Nas páginas finais de *O ser e o nada* o filósofo francês afirma:

O espírito de seriedade tem por dupla característica, com efeito, considerar os valores como dados transcendentais, independentes da subjetividade humana, e transferir o caráter de “desejável” da estrutura ontológica das coisas para sua simples constituição material. (...) Também já estamos no plano da moral, mas, concorrentemente, no plano da má-fé, pois é uma moral que se envergonha de si mesma e não ousa dizer seu nome; obscureceu todos os seus objetivos para livrar-se da angústia. (SARTRE, 2008, p. 763-764)

Se para Sartre “o homem é sério quando se toma por um objeto” (p. 710), no polo oposto ao espírito de seriedade é possível contrapor a atitude de *jogo* que “em oposição ao ‘espírito de seriedade’, parece a menos possessiva das atitudes: despe o real de sua realidade” (p. 709). Ainda segundo Sartre:

Que é o jogo, de fato, senão uma atividade cuja origem primordial é o homem, cujos princípios são estabelecidos pelo homem e que não pode ter consequências a não ser conforme tais princípios? A partir do momento em que o homem se capta como livre e quer usar sua liberdade, qualquer que possa ser, além disso, sua angústia, sua atividade é de jogo: ele mesmo constitui, com efeito, o primeiro princípio, (...) estabelece o valor e as regras de seus atos e só admite pagar de acordo com as regras que colocou e definiu. Daí, em certo sentido, a “pouca realidade” do mundo. (SARTRE, 2008, p. 710)

Sartre entende que “o resultado principal da psicanálise existencial deve ser fazer-nos renunciar ao *espírito de seriedade*” (p. 763). Seria o espírito de jogo a atmosfera existencial adequada de uma liberdade que vencesse definitivamente a tentação dos subterfúgios e pretextos característicos da atmosfera da má-fé? Ou ainda, em outras palavras, seria o espírito de jogo a atmosfera existencial daquilo que se convencionou chamar, no universo de exploração da filosofia de Sartre, de *autenticidade*? Aliás, como compreender esse conceito que, em *O ser e o nada*, é o conceito mais conspícuo pela própria ausência? Exploreemos, pois, algumas pistas no horizonte de uma atmosfera distinta daquela constituída pela má-fé.

3 Para ser si-mesmo é preciso ser *ninguém*? O impraticável ideal sartreano

Segundo Hazel Rowley, por volta de 1935 e 1936 Sartre “entendia ‘autenticidade’ como espontaneidade pura e irrefletida – a capacidade de ser apanhado inteiramente num sentimento imediato” (ROWLEY, 2006, p. 83). A biógrafa também sustenta que essa noção de autenticidade era em certo sentido *encarnada* por uma pessoa próxima de Sartre e Beauvoir chamada Olga Kosakiewicz. A moça – representada por personagens de Sartre e Beauvoir nos romances *Idade da razão* e *A convidada* – era “varrida por pensamentos puros e violentos (...), vivia no presente (...), se recusava a fazer planos e desprezava rotinas, responsabilidades e obrigações sociais” (p. 83). Essa concepção da autenticidade é compatível com a que Sartre presume em uma análise de si mesmo, realizada nos seus diários de guerra, na qual o pensador evoca uma ideia de autenticidade que ele próprio não pode realizar. Diz o filósofo:

É verdade, não sou autêntico. Tudo o que sinto, antes mesmo de sentir, sei que o sinto. E, então, sinto apenas pela metade, absorvido que estou em definir meu sentimento e pensar sobre ele. (...) Tudo o que os homens sentem posso adivinhar, explicar, transformar em palavras. Mas não sentir. Crio uma ilusão, pareço uma pessoa sensível e sou um deserto. Mas quando considero meu destino, ele não me parece tão desprezível: é como se tivesse à minha frente uma porção de terras prometidas nas quais nunca entrarei.

Não senti a Náusea, não sou autêntico, parei à porta das terras prometidas. Mas mostro o caminho para que outros possam entrar. Sou o indicador, esse o meu papel. Parece-me que neste momento utilizo-me da parte mais essencial de minha estrutura, dessa espécie de amargura desolada de me ver sentir e me ver sofrer, não para conhecer a mim mesmo, mas para conhecer todas as “naturezas”, o sofrimento, a alegria, o ser-no-mundo. É o meu *eu*, esta reduplicação contínua e reflexiva, esta precipitação ávida de tirar partido de mim mesmo, este cuidado. Sei muito bem – e muitas vezes sinto-me cansado disso. (...) Sou todo orgulho e lucidez. (SARTRE, 2005, p. 268-269)

Nas páginas dos diários de guerra, tudo se passa como se a presença da reflexão fosse um constrangimento a emergência de uma atitude mais espontânea, depurada do expediente performático típico da má-fé na qual os sujeitos encenam dramas distantes de um gênero caracterizado pela assunção da liberdade. O caráter aporético da reflexão sobre a recuperação de uma consciência mais qualificada da condição humana pode ser observado de maneira exemplar no conjunto de questões levantadas pelo autor na conclusão de seu ensaio de ontologia fenomenológica:

Que será da liberdade se retroceder sobre este valor? Irá levá-lo consigo, não importa o que faça, e, em seu próprio reverte-se ao Em-si-Para-si, será recapturada por detrás por esse mesmo valor que pretende contemplar? Ou então, pelo simples fato de captar-se como liberdade com respeito a si mesmo, poderá pôr um ponto final ao reino do valor? Será possível, em particular, que a liberdade se tome a si mesma como valor, enquanto fonte de todo valor, ou deverá definir-se necessariamente em relação a um valor transcendente que a obseda? E, no caso em que pudesse querer-se a si mesmo como seu próprio possível e seu valor determinante, que significaria isso? (...) Trata-se da má-fé ou de outra atitude fundamental? E podemos *viver* esse novo aspecto do ser? Em particular, a liberdade, ao tomar-se a si mesma como fim, escapará a toda *situação*? Ou, pelo contrário, permanecerá situada? Ou irá situar-se tanto mais precisamente e tanto mais individualmente quanto mais vier a se projetar na angústia, enquanto sua responsabilidade, a título de existente pelo qual o mundo advém ao ser? (SARTRE, 2008, p. 765)

A questão da autenticidade e da ética permanece truncada na ontologia sartreana e nas páginas finais de *O ser e o nada* indicam que uma permanência do autor na ótica estritamente existencialista deixa a questão moral sem solução. É o que indica Marcelo Fabri quando, depois de reconstruir a imagem de subjetividade que o existencialismo sartreano presume, indica essa dificuldade em termos explícitos:

A liberdade é, pois, criadora. Um mundo novo sempre pode surgir por nossos atos. Só podemos ser o que já fomos sob a condição de nos lançarmos

para nossos *possíveis*. Nós nos apreendemos como escolha em vias de se fazer. Nunca nos realizamos plenamente. Seremos sempre inacabados. A escolha não possui nenhum apoio, nenhuma segurança, nenhum descanso numa realidade em si. (...) Não é a busca de evidências racionais que será, para Sartre, o ponto de partida de uma fenomenologia da vontade, mas sim a descrição do nosso existir como escolha, para além de todas as razões. As razões surgirão enquanto dependentes da liberdade. (...) Um simples dado já é um motivo, mas este só se esclarece à luz de um fim escolhido. Seremos motivados desse ou daquele modo a partir da projeção em direção a um fim. É porque somos livres que encontramos obstáculos. (...) É hora de nos perguntarmos: pode-se pensar numa moral com base nessas proposições? O primado da liberdade não nega qualquer proposição prática que procura limitar a própria liberdade? Há um imperativo categórico sartreano? (FABRI, 2013, p. 56)

O enfrentamento dos subterfúgios da má-fé exige uma espontaneidade e ao mesmo tempo, de forma simultânea e paradoxal, uma espécie de vigilância lúcida contra as estratégias de evasão da angústia que a reflexão pode, eventualmente, proporcionar. É o que parece perceber Burdzinski:

A lucidez permanente é o equivalente a uma interminável vigília existencial. Assumir todo e cada ato realizado como ato livremente realizado implica em assumir a angústia, abrindo mão das defesas de que cotidianamente nos utilizamos para nos protegermos dessa aguda e constante lucidez e abdicar de todo tipo de conforto espiritual tal como este é buscado sob inúmeros títulos – seja nas religiões, nas diversas variações do determinismo, nas éticas de um direito natural ou transcendente. Todas essas manifestações devem ser tomadas sobretudo como formas de fuga pelas quais visamos fundamentar e justificar ações e atitudes por meio de alguma potência superior: Deus, a Natureza ou o Dever, emprestam, corriqueiramente, algum sentido à existência e evitam, com isto, a angústia. (BURDZINSKI, 1999, p. 33)

Se Fabri pensa dentro do domínio das “antinomias” de Sartre, Bornheim não se furta em afirmar que se a ética sartreana não foi publicada é justamente porque não poderia ter sido escrita. Bornheim também nota a demanda por lucidez e a importância da presença desse elemento de lucidez no horizonte da possibilidade de uma ética sartreana. Mas, mais do que isso, Bornheim nota como o elemento de lucidez está diretamente vinculado com uma moral negativa que talvez seja a única possibilidade de uma ética existencialista:

Se a lucidez é critério absoluto, o teor objetivo do projeto torna-se indiferente, resvalando para uma neutralidade que tudo justifica. (...) Tudo indica que, se Sartre não escreveu a sua prometida Ética de “libertação e salvação”, é porque seu pensamento se emaranhou num impasse. Em face da crise que assola o mundo – e que é crise da Cultura Ocidental –, tudo se

passa como se o nosso tempo só permitisse a elaboração de uma moral negativa, de denúncia das imposturas da época. (BORNHEIM, p. 128)

Como conciliar essa imersão na espontaneidade e essa exigência de lucidez se a espontaneidade e a vigilância lúcida parecem tão antagônicas? Penso que no caminho da compreensão ao acesso dessa unicidade do singular humano cabem algumas considerações sobre a questão da ipseidade.

4 A pura ipseidade no subsolo da má-fé

Para compreender a ipseidade em Sartre é preciso presumir o movimento de uma liberdade que dá significado pessoal a si mesma ao povoar uma realidade materialmente bruta com significados que a tornem habitável, que a transformem em um *mundo*. A ipseidade, portanto, não é o Ego – que surge com o semblante de ser o sujeito da reflexão embora seja objeto constituído por ela – mas condição para existência objetiva do Ego. Para Sartre, “a ipseidade, fundamento da existência pessoal, é totalmente diferente de um Ego ou uma remissão do Ego a si mesmo” (p. 310) pois “a consciência é um ser concreto e *sui generis*, não uma relação abstrata e injustificável de identidade; é ipseidade e não sede de um Ego opaco e inútil” (p. 310). Sartre vai além e afirma que a realidade humana “é integralmente ipseidade e não poderia haver ‘eu profundo’” (p. 549). A integralidade da ipseidade como traço distintivo do Para-si é de tal estatura que, no horizonte da ontologia fenomenológica, se deve dizer que “o mundo aparece no interior do circuito da ipseidade” (p. 262), e não o contrário. Sob as camadas de possíveis compreensões de má-fé da condição humana, Sartre parece ver uma verdade ontológica a ser restaurada por uma reflexão bem conduzida e depurada dos compromissos com ideais como identidade, essência e substancialidade. A restauração desse caráter de pura ipseidade revela que “sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo” (p. 156). A relação reflexiva da ipseidade consigo mesma deve captar “a temporalidade na medida em que esta se revela como o modo de ser único e incomparável de uma ipseidade, ou seja, como historicidade” (p. 217). Para Sartre, “a temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade” (p. 192).

A adequada compreensão das relações entre a reflexão adequadamente conduzida e a recuperação das imbricadas estruturas da temporalidade e da ipseidade implicam que na unicidade de cada projeto singular há uma maneira de organizar o tempo dentro de uma

historicidade específica. Aliás, é o que Sartre assume claramente quando nos lembra o quanto os romancistas eventualmente foram competentes em nos mostrar as mudanças na organização do tempo na ocasião das mudanças de projetos humanos pelos quais seus personagens passaram:

Não estudadas pelos filósofos, essas conversões, ao contrário, inspiraram amiúde os literatos. Recorde-se o *instante* em que o Filoctetes de Gide abandona inclusive seu ódio, seu projeto fundamental, sua razão de ser e seu ser; recorde-se o *instante* em que Raskolnikov decide se denunciar. Esses instantes extraordinários e maravilhosos, nos quais o projeto anterior desmorona no passado à luz de um projeto novo que surge sobre suas ruínas e que apenas ainda se esboça, instantes em que a humilhação, a angústia, a alegria, a esperança, casam-se intimamente, instantes nos quais abandonamos para captar e captamos para abandonar – tais instantes em geral têm podido fornecer a imagem mais clara e mais comovedora de nossa liberdade. (SARTRE, 2008, p. 586)

A concepção da questão da identidade pessoal em termos de restauração de uma ipseidade pura ou de queda na má-fé faz com que a perspectiva sartreana sobre o tema tenha sido criticada em razão de seu pouco realismo, como se observa nas páginas de *As práticas do eu*, de Charles Larmore. Para Larmore, a absurdidade que perpassa a escolha fundamental de um projeto existencial significa, antes de tudo, *ininteligibilidade*:

Sartre supõe que é por uma “escolha fundamental” da parte do sujeito que “todas as razões vêm a sê-lo”. Uma escolha dessa espécie é denominada “absurda” porque se situa “além de todas as razões”. Para dizer a verdade, é absurda no sentido mais prosaico de ser ininteligível. Não é possível que qualquer pensamento coerente não se regule, em última instância, por exigências consideradas possuidoras de uma autoridade independente, mesmo que com base em normas da lógica, exigências às quais é preciso simplesmente se submeter. É a ordem normativa que constitui o sujeito, e não o contrário. (LARMORE, 2008, p. 131)

Larmore aborda o texto de Sartre desde uma posição na qual o desprezo pelo *conhecimento de si*, resultante da reflexão sartreana, é visto como francamente indesejável. A noção de autenticidade como recusa de um ego “simplesmente detestável” (LARMORE, 2008, p. 203) é, para Larmore, um equívoco oriundo da incapacidade de Sartre em perceber que haveria uma forma de inautenticidade que não implica em má-fé. Diz Larmore:

A autenticidade não é tudo, eis o erro fundamental. Ela não passa de um valor entre outros, e deveria ser evidente agora como é grande o engano de elevar a autenticidade ao nível de um valor supremo. Esse erro provém do fato de não se fazer a distinção entre as duas formas de inautenticidade, pois

só há uma que é da ordem da má-fé e que não pode comportar nenhuma vantagem. Convém dizê-lo simplesmente: com frequência é bom ser como um outro. À força de evocar, como Sartre (ele não é o único a fazê-lo, longe disso!), a noção de uma “existência autêntica”, arriscamo-nos a negligenciar a importância do conhecimento de si, mesmo que este seja de natureza a impedir-nos de ser plenamente nós mesmos. (LARMORE, 2008, p. 201-202)

Em Sartre, para que a autenticidade possa se realizar, a ipseidade deva se despojar do ego e superar definitivamente a identificação com as qualidades desse resíduo de uma reflexão imprópria. É como se Sartre entendesse que para que um indivíduo pudesse ser si-mesmo, precisasse ser ninguém. Será esse despojamento de si o único horizonte desejável para os seres humanos? É isso que a psicanálise existencial deve oportunizar? Penso que não e passo para a última parte de meu argumento.

5 A história de cada um: por uma psicanálise existencial narrativista

Compreendendo a psicanálise existencial como o complemento necessário da ontologia enquanto recurso de acesso ao indivíduo concreto, tal psicanálise tem por finalidade a busca de “um *verdadeiro* irreduzível, ou seja, um irreduzível cuja irreduzibilidade nos fosse *evidente* (...) cuja constatação produzisse em nós um sentimento de satisfação” (p. 686). A chave de investigação dessa busca é a concepção de que a condição humana é “fundamentalmente *desejo de ser*” (p. 692) e “invenção particular de seus fins” (p. 693). Sartre distingue sua perspectiva daquela consagrada pela tradição freudiana em termos de princípios, objetivos, ponto de partida, ponto de apoio e método (p. 696).

Pensando sobre as categorias cardiais da condição humana – ser, ter e fazer – Sartre conclui que o fazer não é irreduzível enquanto o ser e o ter o são, embora ambas estejam mutuamente imbricadas: deseja-se ter (qualidades) para ser (identidade) e vice-versa. Assim, a invenção dos fins individuais é sempre “escolha de ser, seja diretamente, seja por apropriação do mundo, ou, antes, as duas coisas juntas” (p. 731). O mundo que se revela no circuito de uma ipseidade sempre implica, portanto, “uma certa maneira como o ser se revela e se faz possuir” (p. 731), no qual os elementos como os gostos individuais indicam toda uma *Weltanschauung* pessoal (p. 732). É nesse universo particular que a psicanálise existencial deve poder penetrar. Uma das passagens mais claras e elucidativas nas quais o pensador francês apresenta as intenções da psicanálise existencial se encontra no final de *O ser e o*

nada, passagem em cujo desfecho realiza uma defesa de um “grau de consciência” sobre as condutas como sendo o expediente de mensuração e comparação entre as condutas empiricamente diversas:

A psicanálise existencial irá revelar ao homem o objetivo real de sua busca, (...) irá familiarizá-lo com sua paixão. Na verdade, existem muitos homens que praticaram em si mesmos esta psicanálise e não esperaram para conhecer seus princípios, de forma a servir-se dela como meio de libertação e salvamento. Muitos homens sabem, com efeito, que o objetivo de sua busca é o ser; e na medida em que possuem este conhecimento, abstêm-se de se apropriar das coisas por si mesmas e tentam realizar a apropriação simbólica do ser-Em-si das mesmas. Mas, na medida em que tal tentativa ainda compartilha do espírito de seriedade e em que ainda podem supor que sua missão de fazer existir o Em-si-Para-si acha-se inscrita nas coisas, esses homens estão condenados ao desespero, pois descobrem ao mesmo tempo que todas as atividades humanas são equivalentes – já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si – e que todas estão fadadas por princípio ao fracasso. Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não o será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos. (SARTRE, 2008, p. 764)

Se sairmos de *O ser e o nada* com uma impressão de que a pura ipseidade é um ideal impossível, mas de que o eu é um expediente detestável, nas páginas do mesmo ensaio de ontologia é possível encontrar brechas para um desenvolvimento distinto das teses de Sartre em relação àqueles que elas efetivamente tiveram no conjunto de sua obra. Penso aqui em um desenvolvimento *narrativista* da psicanálise existencial que opere não apenas com o *desejo de ser* mas também com a ideia de “história de cada um” (p. 505). Porém, a primeira dificuldade que se coloca nessa direção é o enfrentamento da própria posição de Sartre sobre os valores e direitos da narração. Lê-se em *A náusea*:

Para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a *narrá-lo*. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse.

Mas é preciso escolher: viver ou narrar. (...) Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima nem razão: é uma soma monótona e interminável. (...) Mas quando se narra a vida, tudo muda. (...) Os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso. Parecemos começar do início. (...) E na verdade foi pelo fim que

começamos. (...) O sujeito já é o herói da história. Sua depressão, seus problemas de dinheiro são bem mais preciosos do que os nossos: doura-os a luz das paixões futuras. E o relato prossegue às avessas: os instantes deixaram de se empilhar uns sobre os outros ao acaso, foram abocanhados pelo fim da história que os atrai, e cada um deles atrai por sua vez o instante que o precede. (...) E temos a impressão de que o herói viveu todos os detalhes (...) como anunciações, como promessas, ou até mesmo de que vivia somente aqueles que eram promessas, cego e surdo para tudo que não anunciava a aventura. (SARTRE, 2005, p. 62-64)

Antoine Roquentin, alter-ego de Sartre no romance, é um historiador que perde a confiança no poder da narração. O romance, apresentado na forma de diário, porém, apresenta uma narrativa do processo de desmoronamento de toda ordem do sentido. A narrativa, como expediente de fixação de sentido enquanto elemento que organiza a experiência em histórias que não aconteceriam com começo, meio e fim, é arrastada para o abismo no desastre do sentido. Retomo neste momento do argumento as perguntas que Noeli Rossatto deduz da reflexão de Sartre: “até que ponto o singular poderá ser compreendido fora das narrativas? E se a vida não pode ser narrada tal como sucedeu, decorre daí necessariamente que todo relato sobre ela seja falso, falseável ou pura ficção literária? Ou ainda: será que as ações humanas têm permanência no tempo se prescindirem das narrativas?” (ROSSATTO, 2013, p. 153). Minha hipótese, portanto, é a de que há uma via de resposta narrativista para tais questões. Vejamos isso de forma mais detida, seguindo as pistas do próprio texto do filósofo.

Sartre afirma, em *O ser e o nada*, que a psicanálise existencial deve investigar “tendências primordiais e os complexos de tendências constituídos por nossa história individual” (p. 95). A história de uma vida pode ser concebida como o domínio no qual a pura ipseidade dá unidade a um conjunto de elementos com os quais, de má-fé, se identificará. Sartre afirma que “não é concebível que o Para-si irrefletido que se historiza (*historialise*) em seu surgimento *seja ele mesmo* essas qualidades, estados e atos” (p. 217). Mesmo que a ipseidade se extravie em uma compreensão de má-fé na qual emerge a possibilidade de identificação com uma história, tal domínio não é sem importância para a psicanálise existencial na medida que “são as circunstâncias exteriores e, sem meias palavras, a *história* do sujeito que decidirão se tal ou qual tendência irá coagular sobre tal ou qual objeto” (p. 565). A história de um indivíduo é um ambiente de investigação:

É necessário consultar a história de cada um para ter-se uma ideia singular acerca de cada Para-si singular. Nossos projetos particulares, concernentes à realização no mundo de um fim em particular, integram-se no projeto global

que somos. Mas, precisamente, porque somos integralmente escolha e ato, esses projetos parciais não são determinados pelo projeto global: devem ser, eles próprios, escolhas, e a cada um deles permite-se certa margem de contingência, imprevisibilidade e absurdo. (SARTRE, 2008, p. 592)

Nas páginas finais de *O ser e o nada* Sartre fará uma interessante analogia ao afirmar que “a metafísica está para a ontologia assim como a história está para a sociologia” (p. 755). Em outras palavras, a metafísica e a história criam um enredo para os elementos oferecidos pela ontologia e pela sociologia. A opção pela confiança nos relatos sobre uma vida é, desse modo, o horizonte no qual se observa a sistematização das opções identitárias de um sujeito:

Dizer que “tive coqueluche aos cinco anos” pressupõe mil projetos, em particular a adoção do calendário como sistema de referência de minha existência individual – logo, uma tomada de posição originária frente a ordem social – e a crença resoluta nos relatos feitos por terceiros a respeito de minha infância, crença essa acompanhada, certamente, por respeito ou afeto a meus pais, respeito esse que confere sentido à crença, etc. (SARTRE, 2008, p. 612)

Contudo, é possível afirmar com Rossatto que “no fundo, o problema proposto por Sartre pode assim ser resumido: o singular é mais que o narrado e, em contrapartida, todas as palavras são inadequadas para expressar a complexidade e a irredutibilidade da existência” (ROSSATTO, 2013, p. 154). A plausibilidade da história individual enquanto ambiente de investigação narrativa da psicanálise existencial se deixa observar no próprio texto de Sartre sobre si mesmo, conforme pode ser observado em seus diários escritos durante seu período no *front* na segunda guerra mundial:

Um momento me aparecia, não como uma unidade vaga ajuntando-se a outras unidades da mesma espécie, mas como um momento que se erguia *sobre um fundo de vida*. Aquela vida era uma composição em rosácea cujo fim se juntava ao começo: a idade madura e a velhice davam sentido à infância e à adolescência. De certa forma, eu via cada momento presente do ponto de vista de uma vida feita, para ser exato, devia dizer: do ponto de vista de um biógrafo, e me considerava obrigado a dar conta desse momento àquela biografia, sentia que não se podia decifrar o sentido completo sem se colocar no futuro, e esboçava sempre para meus olhos um futuro vago que dava significado ao meu presente. (SARTRE, 2005, p. 291)

O trecho permite observar que o próprio Sartre viveu imbuído de um profundo sentimento de enredo¹. Sartre desejava viver uma bela biografia. A beleza dessa história que Sartre almejava viver parece mesmo ser definida nos marcos da possibilidade da transformação dos acontecimentos em narrativa. Designando como “ilusão biográfica” tanto seu desejo de viver uma bela história, passível de ser transformada em biografia, quanto seu sentimento de enredo desde o qual já se sentia vivendo essa bela história, Sartre confessa que outros estratos de sua identidade eram compreendidos como recebendo seu significado desde esse panorama mais amplo de uma grande biografia:

Se hoje pergunto a mim mesmo qual é o critério que permitia reconhecer uma bela vida, vejo que a bela vida era, para mim, simplesmente aquela que enchia de lágrimas os olhos do leitor, quando contada por um biógrafo sensível. Eu estava repleto do que chamarei de ilusão biográfica, que consiste em acreditar que uma vida vivida pode assemelhar-se a uma vida contada. (...) eu mereceria muito mais aquela vida se vivesse moralmente; e a biografia seria mais rica, mais comovente, se esse homem que conhecera tudo e tudo amara apaixonadamente, que deixara obras tão belas, tivesse sido ainda por cima um homem "de bem", como dizia em 1930, com certo pudor. (SARTRE, 2005, p. 293)

Sartre, portanto, “seria moral *para realizar* a vida mais bela e não pela moral em si” (p. 294). Cerca de três décadas depois, porém, o autor reavaliará em termos ainda mais ásperos o próprio passado, atribuindo ao sentimento de enredo com o qual vivia o estatuto de *neurose*, conforme nos lembra Cohen-Solal em sua vigorosa biografia de Sartre, passando a palavra ao próprio:

Naquele tempo, passei por uma porção de mudanças e constatei, sobretudo, que tinha vivido uma verdadeira neurose... Que, no fundo – como, aliás, Flaubert também pensava em sua época –, eu achava que não havia nada mais bonito nem melhor do que o ato de escrever, que escrever significava criar obras que ficariam para sempre e que a vida de um escritor só podia ser compreendida através de seu trabalho. A partir daí, de 1953, percebi que isto é um ponto de vista completamente burguês, que existem muitas outras

1 Tomo emprestada a expressão cunhada por Ronai Rocha e utilizada no final da reflexão de *Quando Ninguém Educa: questionando Paulo Freire*, publicado pela editora Contexto em 2017. Na obra, o autor se serve da expressão “sentimento de enredo” para se referir a um elemento que precisa comparecer no espaço de experiência de um estudante. Um dos espaços de observância para o estabelecimento desse sentimento estaria na reflexão sobre o currículo que, em sendo adequadamente montado como uma espécie de itinerário de uma viagem pela herança do que de melhor a tradição ocidental produziu em termos de conhecimento, pode se configurar como o espaço de garantia da oportunização desse sentimento. A expressão parece compatível com uma formulada por Deise Quintiliano quando esta comenta que em *As palavras* Sartre narra uma história que não é rigorosa nem no detalhe e nem na cronologia ainda que “o sentimento de viver na História, de ter uma relação substancial e alimentadora com ela, faz parte do *húmus* sartreano” (QUINTILIANO, 2005, p. 58).

coisas além da literatura; e que tinha, portanto, que ser colocada num nível bem diferente do que eu pensava. E assim me curei da neurose, de repente, lá por volta de 1953-1954. Foi então que me deu vontade de entender... e escrevi *As Palavras*... (SARTRE apud COHEN-SOLAL, 1986, p. 464)

Por razões de espaço, me ateno aos vestígios da possibilidade de desenvolvimento narrativista da ideia de psicanálise existencial no qual, como se vê, o caráter problemático da noção de autenticidade faz esmaecer o antagonismo desta com a má-fé, liberando uma possibilidade de que, mesmo de modo perpetuamente revisável, o sujeito possa reconhecer a posse provisória de qualidades e a identificação provisória com as próprias narrativas.

Considerações finais

Estamos diante de uma filosofia que faz o elogio de uma ipseidade pura, que nos convida para a realização de um ideal de despojamento, de recusa de qualquer identificação, de desmontagem das convicções que mantém o sujeito em uma adesão crente às próprias narrativas mas que, *ao mesmo tempo*, nas entrelinhas, enfatiza a importância da história pessoal como ambiente de investigação de sua psicanálise existencial. O autor dessa filosofia é também um romancista que nos oferece um protagonista historiador – isto é, um *narrador* por excelência – que passa pela experiência privilegiada de tomar uma distância da própria prática na qual uma desconfiança radical da narração de histórias aparece como evidência incontornável. Esse mesmo autor de filosofia e romance é sobremaneira conhecido por suas interpretações biográficas marcadamente *narrativas* das vidas e obras – e das relações e vidas e obras – de outros escritores. Mesmo que nunca tenha tematizado a prática da narração e suas relações com o pensamento, a trajetória intelectual de Sartre é célebre tanto pela prática do pensamento quanto pela prática da narração. O que se pode, afinal, concluir disso?

Minha hipótese, para fins de conclusão da presente reflexão, pretende se manter fiel ao texto de Sartre mas aventar a possibilidade de um avanço no nível do *subtexto*: mesmo que a noção de *história pessoal* seja uma expressão discursiva e não um conceito de sua ontologia fenomenológica e que o ideal da desidentificação total com o expediente identitário de um Ego – seja ele pensado como conjunto de qualidades ou como história – tudo se passa como se o nível da narrativa fosse rico de uma pertinência inexplorada pelo próprio Sartre em sua *teoria*. Faço a restrição de mencionar apenas a ausência de uma teoria sartreana da narrativa na medida que é incontestável que, em sua prática intelectual, Sartre de fato ofereceu

narrativas pujantes em termos de história e reflexão sobre seus objetos de investigação. Acrescento a essa conclusão provisória a hipótese de que o esboço da psicanálise existencial apresentado em *O ser e o nada* clama por um complemento teórico que faça avançar a elucidação do papel da narração na construção da identidade. Este complemento ofereceria um horizonte no qual uma ipseidade teria outros destinos para além da má-fé ou da pureza de um despojamento total impraticável e ininteligível. Por último, mantenho em aberto a pergunta sobre os destinos da busca por autenticidade em um horizonte de exploração filosófica no qual o tratamento da narração eventualmente apresente como resultado a impossibilidade da superação definitiva da tendência dos sujeitos a identificação, seja com um Ego episódico e presentista caracterizado por qualidades persistentes, seja com uma narrativa na qual seja admissível o agenciamento reflexivo entre o que muda e o que permanece na aventura individual de uma existência.

Referências

BORNHEIM, Gerd. **Sartre, Metafísica e Existencialismo**. 3ª edição. São Paulo – SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.

BURDZINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade**: estudos acerca dos conceitos de má-fé e autenticidade na obra de J.-P. Ijuí, RS: Editora Unijuí, 1999.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. **Consequências morais de conceito de má-fé em Jean-Paul Sartre**. Porto Alegre, 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, 2005.

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre**. Tradução de Milton Persson. – Porto Alegre: L&PM, 1985.

FABRI, Marcelo. **Intencionalidade e moralidade**: o humanismo de J.-P. Sartre. Em: *Existência e liberdade: diálogos filosóficos e pedagógicos em Jean-Paul Sartre* / organizadores Diego Ecker, Ésio Francisco Salvetti; Cecília Pires... [et al.] – Passo Fundo: IFIBE, 2013.

LARMORE, Charles. **As práticas do eu**. Tradução de Maria Estela Gonçalves. São Paulo, SP: Editora Loyola, 2008.

QUINTILIANO, Deise. **Sartre: philía e autobiografia**. – Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

ROCHA, Ronai. **Quando ninguém educa**: questionando Paulo Freire. São Paulo: Contexto, 2017.

ROSSATTO, Noeli. **Singularidade, narratividade e mundo comum**: uma perspectiva fenomenológica. Em: *Filosofia e educação: interatividade, singularidade e mundo comum* /

Amarildo Luiz Trevisan, Noeli Dutra Rossatto, (organizadores).– 1. ed. - Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.

ROWLEY, Hazel. **Tête-à-Tête**. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha**: setembro de 1939–março de 1940. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução e Rita Braga. – 12.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.