



# GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

## CONSTITUIÇÃO E LIBERDADE EM SARTRE

MARCELO PRATES<sup>1</sup>

**Resumo:** Trata-se de investigar a noção de constituição na filosofia de Sartre. Nele procuramos ressaltar a relação metodológica necessária entre ontologia, história e psicanálise existencial. A partir de tal relação veremos que a liberdade, o nascimento e a infância implicam uma constituição primeira. Assim, a partir de tal integração metodológica, a análise da liberdade implica sempre a análise de *uma* liberdade concreta, situada e vivida historicamente.

**Palavras-chave:** Psicanálise Existencial. Infância. Singularidade.

## CONSTITUTION AND FREEDOM IN SARTRE

**Abstract:** It is intended to investigate the notion of constitution in the philosophy of Sartre. In it we seek to highlight the necessary methodological relationship between ontology, history and existential psychoanalysis. From that, we will see that freedom, birth and infancy imply a first constitution. Therefore, from such methodological integration, the analysis of freedom always implies the analysis of a concrete freedom, situated and lived historically.

---

1. Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). Email: marceloprates1@gmail.com

**Keywords:** Existential Psychoanalysis. Infancy. Singularity.

Ao pensar a possibilidade de uma psicanálise existencial Sartre não a concebe como uma condição clínica, mas, sobretudo, ética. Também tal ética não afere apenas sobre a moral e a vida social dos indivíduos, mas sobre a constituição e as possibilidades que se abrem perante a situação individual no conjunto das situações históricas. Por isso a psicanálise existencial se torna um elemento imprescindível para uma análise social e histórica<sup>2</sup>. Deste modo, o filósofo enquanto responsável pela totalização do saber, pela situação da liberdade enquanto uma crítica do presente, de determinação “do lugar do homem em seu contexto” (SARTRE, 2002a, p. 103), não pode realizar tal empreendimento sem considerar conjuntamente tais condições. Ora, o que a psicanálise existencial revela a partir da tomada da liberdade dos indivíduos singulares é a sua *aventura* de ser, a sua constituição própria, seus caminhos de liberdade e alienação. É por isso que ela se distingue da ontologia, a qual revela a verdade e estrutura geral da realidade-humana, mas que não consegue por si ascender ao indivíduo em sua irredutibilidade. Nesse sentido, uma análise da liberdade concreta exige além da determinação de estruturas gerais e a situação e totalização histórica, o vivido concreto em seu conflito com elas. Por isso que tal forma de análise deve necessitar desses três eixos, ontologia, história e psicanálise existencial como modo próprio de explicitar *uma* liberdade na sua concretude histórica, existencial e singular.

Deste modo, pode parecer estranho que muitas das determinações de análise da liberdade só venham aparecer em Sartre nas obras biográficas, de psicanálise existencial. Embora por vezes tende-se a se considerar tais obras como mero desenvolvimento dos estudos críticos, *O ser e o nada* e a *Crítica da razão dialética*, ou como uma aplicação prática da psicanálise existencial, aferimos que em tais obras se encontra não só a síntese do pensamento sartriano, como bem apontou Bornheim, mas também ainda sua filosofia em seu desenvolvimento. Isso porque ali não apenas são tratados elementos distintos das outras obras, como será o caso da constituição, da personalização, da vivência, etc., mas também o modo como se consolida tal análise. Assim, estas obras biográficas devem ser consideradas também como obras metodológicas. Ora, como se sabe, não há método propriamente dito

---

2. Como a psicanálise existencial aborda a totalidade do indivíduo em sua escolha fundamental, em sua condição regressiva ela versa sobre o vivido desde seu desenrolar na infância. Tal vivido expressaria tanto o indivíduo quanto a sua condição social e histórica. Como vemos, na *Crítica*, “nesse nível, abordando a tenra infância como maneira de viver, de forma obscura, condições gerais, fazemos aparecer, como o sentido do vivido, a pequena burguesia intelectual que se formou no período do Império e sua maneira de viver a evolução da sociedade francesa. Aqui, voltamos ao puro objetivo, isto é, à totalização histórica” (SARTRE, 2002, p. 109, negrito nossos). Tal maneira de análise expressa, por exemplo, no caso de Flaubert, como “Flaubert enriquece o estudo geral da pequena burguesia (Idem, p. 110). Assim, a elucidação de tal vivido deve determinar a singularidade dessa maneira de viver em sua novidade de situação e a expressão histórica desse conflito, isto é, entre a adequação e a inadequação social que toda escolha manifesta.

em psicanálise existencial, pois “é necessário consultar a história de cada um para fazer uma ideia singular de cada para-si singular” (SARTRE, 2007 p. 525). Portanto, Sartre afere: “Uma vez que nosso objetivo não poderia ser o de estabelecer leis empíricas de sucessão, não podemos constituir uma simbólica universal” (Idem, p. 618); por conseguinte, a cada vez o psicanalista existencial teria de “reinventar uma simbólica” a partir da qual realizaria a análise individual e também, com ela e a partir dela, um diagnóstico social, isto é, tornaria os universais expressos e em suas variações a partir das singularidades. Justamente por *inventar* seu método e ao mesmo tempo determinar linhas gerais antes não tematizadas nas obras críticas é que tais obras devem ser vistas como parte imprescindível da análise da liberdade em Sartre.

O objetivo desse texto é apresentar tal relação necessária na obra de Sartre a partir de uma modificação conceitual e metodológica realizada nos textos biográficos, tendo como fio condutor a noção de constituição. Para tanto ressaltamos a ideia de constituição a partir dos estudos biográficos e a sua necessidade na análise pela psicanálise existencial, de modo a apontar como tais obras respondem a possíveis lacunas que tenham permanecido nas obras críticas. Com efeito, a constituição é um elemento determinante para a psicanálise existencial porque demarca a *necessidade da liberdade*, isto é, o meio ao qual o projeto original se constituirá como fuga e drama primeiro e, portanto, uma criação de si para além da situação. Através dessa análise será possível elucidar a noção de nascimento, infância e a relação delas com a liberdade. Por fim, veremos que essa *chaga* profunda que marca o critério irreduzível apela não a um determinismo, mas a *uma saída que se inventa em casos de desespero* na urgência da situação e da história.

A primeira consideração importante a ser tomada é com relação a esta metodologia que conglomerava métodos anteriores ao mesmo passo em que não deixa de se reinventar no decorrer da análise. Ela aponta que o método na filosofia de Sartre não é um método dedutivo a partir do qual, sob conceitos gerais, iluminamos os casos particulares. É uma obra filosófica cujo o método não deixa de se reinventar e que exige, na sua realização prática, a constante reinvenção de seus métodos e objetos (uma vez que toda situação é única). Sendo *drama* e síntese, o indivíduo e seu tempo, portanto, enquanto universal singular, devem ser constituídos a partir do esforço máximo de situação e totalização pelo filósofo, de modo que por tal empreendimento seja possível visualizar o horizonte dos possíveis em uma época e uma situação. Quanto mais realizarmos tal empreendimento mais tal horizonte se amplia, pois ele não é outro senão a medida das próprias liberdades atuais. Assim, o método é sempre atual e sempre sintético, sempre reconstruído. Também não se trata, pela figura do universal singular, da mera descrição narrativa das atividades de uma vida. Portanto, o universal singular, objeto próprio da análise, é um termo que envolve ao mesmo tempo as universalidades (sem se deduzir delas) que perpassam

um tempo, mas que vem à tona pela própria *maneira* como o indivíduo as vive. E é nesse *modo*, nessa *qualidade singular* que Sartre encontra a expressão da liberdade em sua possibilidade. É ela que uma antropologia existencial deve revelar.

Ora, uma vez que tal explicitação exige uma invenção do método que a desvela, este também não pode ser considerado tal ao modo da conceituação universal. É por isso que nestas obras Sartre se refere mais às noções que a conceitos. Assim, o que encontramos nas obras biográficas, e não seria exagero a partir delas estender às obras críticas, são noções, conceitos historicamente construídos, os quais não são mais universais atemporais, mas tempos singulares. Deste modo, enquanto o conceito é

uma definição pela exterioridade e que, ao mesmo tempo, é atemporal; uma noção, para mim, é uma definição pela interioridade, e que compreende nela mesma não apenas o tempo que supõe o objeto do qual há a noção, mas também seu próprio tempo de conhecimento. Em outras palavras, é um pensamento que introduz o tempo nele. Assim, quando você estuda um homem e sua história, você só pode proceder por noções (SARTRE, 1976, p. 95).

Como explicitará em *O idiota da família*:

Assim, o sentido que traremos à tona escapa por princípio a uma determinação conceitual: ele só pode ser apreendido em sua complexidade como totalização e unidade viva das intenções contraditórias e complementares da neurose. Isso não significa que não possa ser pensado: precisaremos apenas esperar que ele seja objeto de uma abordagem nocional. E por noção entendo a compreensão global, mas estruturada, de uma realidade humana que faça a temporalização – como devir orientado – entrar na apercepção sintética que ela queira ter de seu objeto e, ao mesmo tempo, de si mesma. (SARTRE, 2014, p. 1821).

A grande obra biográfica sobre Flaubert inicia pela análise da sua infância. Seguindo esta linha, sobre as noções, encontramos nela tanto a infância em seu teor pelo pequeno *idiota* quanto as linhas gerais da infância burguesa de seu tempo. Note-se que com isso Sartre explicita o universal singular, fazendo da própria infância uma noção. Isso ajuda a responder a própria ideia de infância da liberdade e seu lugar nas análises críticas, a qual ficava um tanto lacunar na obra de Sartre. Assim, pela noção de infância compreenderemos esse lugar da facticidade, a necessidade da liberdade, ao mesmo tempo em que é impossível tomar a infância como conceito ou estrutura psíquica, isto é, sem o tempo e a singularidade que a denotam.

Para melhor compreender o problema convém ir mais ao fundo na análise regressiva e se questionar sobre o próprio lugar do nascimento em tal filosofia, pois uma vez que fica a indagação de se ao sermos tomados como liberdade absoluta, como o poderíamos ser na infância, e ainda como podemos ser livres se, supostamente,

não escolhemos nem ao menos ter nascidos. Ora, Sartre respondia a essas questões nas obras críticas, mas talvez a partir das biográficas podemos compreender melhor essa resposta e dar maior consistência a elas.

Em *O ser e o nada* tal problema figura como um pseudo-problema, pois uma vez que a consciência é absoluta e o ser incriado, o nascimento não figura como um momento que importe à fenomenologia de modo que ela o requeresse à constituição genética do indivíduo enquanto fenômeno. Assim, não só o ser é sem temporalidade como é sem infância (SARTRE, 2007, p. 243). Do mesmo modo, como a princípio o para-si é negatividade e se reconhece a partir da sua intencionalidade, isto é, como *não sendo o ser*, uma vez que não há identidade sobre si mesmo, ele nunca *nasce* como ser, mas, ao contrário, é *sempre* negação do ser. Assim sendo, “a consciência só pode aparecer a si mesma como nadificação do em-si, ou seja, como *sendo já nascida*” (Idem, p. 174), por isso só a partir do campo fáctico e social é que o nascimento se torna apreensível. Deste modo, o nascimento não é irredutivelmente um fato biológico ou conceitual, mas uma noção, “pois o fato do meu nascimento jamais aparece em bruto, mas sempre através de uma construção projetiva de meu para-si” (Idem, p. 600), o que leva a colocar o nascimento e mesmo a infância como uma questão social e histórica, portanto, a fazer deles uma noção. Por isso que mesmo desejar não ter nascido ou amaldiçoar o nascimento é já uma *decisão* sobre ele a partir dele, portanto, uma forma de assumi-lo, colocá-lo em situação e, portanto, me responsabilizar por ele, pois com isso eu *crio* seu sentido. Deste modo, todo *posicionamento* sobre meu nascimento é primeiramente uma maneira de torná-lo *meu*. Com isso, nesse caso, “*escolho ter nascido*” (Idem, p. 601). Escolha esta que possui seu tempo e facticidade, sua singularidade e historicidade. Assim, ao passo que em *O ser e o nada* tal apreensão se dava pela dimensão do passado<sup>3</sup> como facticidade, na *Crítica* esse passado é associado e assumido como histórico e social. Portanto, e em contrapartida, nenhuma situação histórica é *por si*, mas alude sempre a maneira como ela é *assumida* “e este **modo mesmo de assumir traduz simbolicamente a disposição interna do indivíduo**” (Idem, p. 615, negritos

3. Uma vez que o para-si é ultrapassamento da sua facticidade, e sendo esta o corpo, passado e mundo, a apreensão dessa independe do limite de minha memória (SARTRE, 2007, p. 174). Assim, o que importa neste momento para Sartre é que o para-si é sempre ultrapassamento, e só a partir daí é que o compreendemos na sua singularidade: “Não é preciso crer que o para-si exista primeiro e surja no mundo na absoluta novidade de um ser sem passado, para constituir depois e pouco a pouco um passado. Mas, qualquer que seja o surgimento do para-si no mundo, ele vem ao mundo na unidade ek-stática de uma relação com o seu passado: não há um começo absoluto que se converta em passado sem ter passado, mas sim, como o para-si, enquanto para-si, tem-de-ser seu passado, ele vem ao mundo com um passado (Ibid.). O mesmo se dá com o corpo, ainda que na fragilidade do infante: “o corpo do outro é a transcendência-transcendida enquanto esta facticidade é perpetuamente nascida, isto é, enquanto se refere à exterioridade de indiferença de um em-si perpetuamente ultrapassado” (Idem, p. 389). Assim, corpo e nascimento apontam ao mundo e ao outro, isto é, à totalidade do campo fáctico como passado a partir do qual eu os ultrapasso com minha existência. Nesse caso, ainda há a lacuna de como entender a liberdade sem relegar à constituição ontológica este problema. Daí que só pela psicanálise existencial e a tomada nocional destes problemas, como universais singulares, é que seja possível avançar na análise.

nossos). É essa disposição que configurará a liberdade em sua singularidade e é para apreendê-la que necessitamos de um método aberto como o da psicanálise existencial.

Desta feita, sendo uma análise construída por noções, é preciso inicialmente rejeitar todos “os ídolos explicativos de nossa época – hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica” (Idem, p. 604), que não nos permitem a compreensão da gênese singular da liberdade em seu vir-a-ser e desenrolar pela escolha fundamental ou pessoa e, com isso, a maneira como ela expressa o nascimento e a infância<sup>4</sup>. Nesse sentido, é uma análise do movimento e não de uma facticidade estática. Assim, ela não rejeita esses universais, mas não os vê como esferas estáticas a partir das quais o indivíduo nascente seria deduzido. Antes, o indivíduo só pode remeter aos universais de sua época pela *maneira* como ele os viveu, como os assumiu. Deste modo, não é apenas por uma condição regressiva que compreendemos tais modos, mas por uma necessidade sintética, isto é, integrando situação e indivíduo num desenrolar temporal. É aqui que o conceito de projeto ganha seu peso e tonalidade para a psicanálise existencial. É nele, como mostrou Cannon (1992, p. 30), que a psicanálise existencial se distingue da psicanálise empírica, a qual não consegue realizar a síntese progressiva. Não que a psicanálise existencial não considere o momento da análise regressiva, mas seu método heurístico é diferente porque é *ao mesmo tempo* regressivo-progressivo.

Um método que se inventa, que é ao mesmo tempo regressivo-progressivo considera, então, o indivíduo em sua qualidade existencial e singular como projeto, como um lançar-se para além da facticidade. Por isso que o projeto não é uma forma futura ou uma projeção no sentido comum, quase que de idealização ou projeto empírico. Ele implica o *ser todo* do indivíduo em sua liberdade e é essa qualidade, *gosto* e estilo de viver, que uma biografia e uma psicanálise existencial devem expressar, isto é, não os universais, mas eles em seus ultrapassamentos. É uma ética do movimento e da transformação, não da descoberta de universais ou princípios.

Assim, como síntese e drama singular, a liberdade enquanto projeto aponta à escolha original e singular do indivíduo sobre si, e uma vez que “não há diferença entre existir e escolher-se” (SARTRE, 2007, p. 618), ele é livre e *se inventa* a partir de seu nascimento e infância, na medida em que é *coagido* a inventar o sentido destes para ele a partir e contra os sentidos já dados e solidificados na cultura e situação.

---

4. Assim sendo, toda compreensão genérica que não explicita a especificidade do caso (não, por exemplo, a castidade, mas esta castidade, como alude Sartre (Idem, p. 605)), bem como a falta da psiquiatria em não procurar compreender o conteúdo concreto das psicoses “(por que este homem supõe ser tal ou qual personalidade histórica, em vez de outra qualquer; por que seu delírio de compensação se satisfaz com estas ideias de grandeza, em vez de outras, etc.)” (Ibid.) levam Sartre a perscrutar sobre a singularidade da escolha e da liberdade, na medida mesma em que esta imagem é a própria liberdade em sua finitude e concretude. Em outras palavras, a liberdade não é um conceito universal, mas uma noção singular.



Não se trata, como aponta Sartre, em negar o fato, mas em mostrar que o fato irreduzível que as psicologias remetem como dado primordial não é simplesmente dado, mas que ele *se faz* (Idem, p. 605), e é nessa “decisão” primeira que se repete e se modifica no desenrolar de uma vida que encontramos o “*verdadeiro* irreduzível”. Ora, a questão que se coloca é como o projeto é ao mesmo tempo decisão e escolha já num período como este, ou melhor, *como um* indivíduo pode *assumir-se* na infância e nascimento para além deles:

Um filho do homem se pergunta: “Por que eu nasci?”. E essa reflexão nada tem de metafísica: o adolescente se pergunta o que pode significar o fato de ter um homem com pai, um homem feito, com seus hábitos, seus preconceitos, sua ideologia, seus conhecimentos; o que quer dizer ser o filho mais novo do doutor Flaubert? (SARTRE, 2013, p. 214).

A resposta de tal questão, tal como colocamos acima e repetimos pelas palavras e análise de Sartre, deve pressupor, também como premissa a partir da qual expomos sobre o nascimento e a ontologia, que o indivíduo não é resumido a estruturas psíquicas, mas o próprio psíquico implica uma construção singular, a qual é explicitada a partir da escolha original e singular na medida em que “a escolha original conglobera em uma síntese pré-lógica a totalidade do existente e, como tal, é o centro de referências de uma infinidade de significações polivalentes” (SARTRE, 2007, p. 615). Escolha esta que é totalizante, que nunca deixa de ser na síntese vivida, ela não aponta uma estrutura fixa, ao contrário, ela torna uma possível estruturação do psíquico em algo maleável e movente. Assim, sendo a liberdade uma escolha original ela faz da existência enquanto “escolha vivente”, algo que “pode sempre ser *revogada* pelo sujeito estudado” (Idem, p. 618), pois este não deixa de se transformar na medida em que o projeto original ou escolha é sempre *vivido* (Idem, p. 616). Por isso o projeto não é uma idealização de um estado e uma nova forma, futuros, embora algumas vezes pareça se resumir a isso. Antes, ele é esse *ainda não* sempre movente que impele o para-si na constituição de seu próprio sentido para além da situação dada. Por isso é sempre o universal singular a expressão de um conflito pela própria existência do indivíduo em seu não pertencimento imediato à totalidade histórica, existencial e situacional do ser como seu sentido primeiro. Assim, *projetar* é mais uma condição singular de existir no mundo que uma espécie de projeto empírico, embora este último venha sempre na consonância deste primeiro na medida em que pela materialidade histórica somos confrontados desde o nascimento a assumirmo-nos em nossa liberdade e singularidade. A base primeira a partir da qual se formula tal projeto é o que Sartre nomeia, sobretudo no estudo de Flaubert, de constituição. E sendo associada ao projeto, tal constituição é, também, movente, e não um solo fixo e imodificável. Essa relação entre constituição e projeto, ou o projetar da constituição, é o que chamamos de singularização. E é na

situação que decodificamos o quanto ou o modo como essa irreducibilidade assume e ultrapassa tal condição. Tempo este que, embora já estruturado socialmente, é modificado ou variado por diversas vidas infantis, como o caso de Genet que é *expulso* da infância ou de Flaubert que *não* sai dela. Assim sendo,

A mistura explosiva de cientificismo ingênuo com religião sem Deus que constitui Flaubert e que ele tenta superar pelo amor da arte formal, podemos explicá-la se compreendermos bem que tudo se passou *na infância*, isto é, em uma **condição radicalmente distinta da condição adulta**: é a infância que modela preconceitos insuperáveis, é ela que leva a sentir profundamente, nas violências do adestramento e no desvario do animal adestrado, a pertinência ao meio *como um acontecimento singular*. Atualmente, só a psicanálise permite estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no **escuro**, às apalpadelas, vai tentar representar, **sem o compreender**, a personagem social que os adultos lhe impõem, é ela sozinha que os mostrará se tal personagem sufoca no desempenho de seu papel, se procura evadir-se dele ou se o assimilar inteiramente. **Somente ela permite reencontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não só as suas determinações presentes, mas também o peso de sua história** (SARTRE, 2002a, p. 57, negritos nossos).

Se queremos uma noção histórica do homem em seu tempo é a infância que devemos olhar. Essa relação entre infância e vida adulta aponta a infância como indicativo do peso da história e da sua vigência do presente. Como a estruturação do psíquico atende a singularização, a família manifesta uma estrutura mais consolidada e estática desse conflito primeiro, de modo que ela representa a mediação dos universais na criança e lugar onde essa inadequação primeira é manifesta. É na família, e a partir dela, que a constituição, bem como os sentidos já dados do *que será* desta criança, são determinados. A constituição aparece ali como essa tentativa primeira de inserção e adequação. Mas, dada a negatividade primordial da existência e sua contingência, essa adequação é *forçada* e não dada. É por isso que pela psicanálise existencial o que se visa restaurar é “menos um puro acontecimento psíquico do que uma estrutura dual: o acontecimento crucial da infância e a cristalização psíquica em torno dele” (SARTRE, 2007, p. 615). É neste ponto que tocamos na constituição primeira do indivíduo onde se estrutura toda a sua facticidade como corpo, mundo e passado primeiro e que darão a tonalidade afetiva própria a partir da qual este indivíduo irá viver e reagir ao mundo. Com isso, a análise regressiva procura restituir, como no caso Flaubert, “a gênese desta sensibilidade, etapa por etapa, do grau zero dessa aventura individual até o sexto ano” (SARTRE, 2013, p. 50). É nessa reconstituição que Sartre poderá compreender a passividade de Flaubert:

outrora interpretei a passividade de Gustave a partir de sua ligação interna com a família; essa interpretação não é falsa: entre os cinco e nove anos, foi assim que as coisas aconteceram; mas sem a restituição dos fundamentos arcaicos da sensibilidade, ela fica no ar, abstrata e relativamente indeterminada. Não é apenas a compreensão



que recebe de fora seus limites; é o próprio sentido da determinação que se furta à descrição: já o disse, na infância o orgânico e o intencional se confundem; assim, o sentido é matéria e a matéria, sentido. De certo modo, se toda pessoa singular tem, por si mesma, a estrutura do signo, e se o conjunto totalizado de seus possíveis e de seus projetos lhe é dado como seu sentido, o sombrio âmago desse sentido é a primeira infância: a apatia recebida, vivida, consolidada dos dois primeiros anos sustenta do *interior* a atividade passiva e todas as condutas de ressentimento. (Idem, p. 53)

Temos, portanto, duas vias necessárias e conjuntas: o acontecimento primeiro que envolve a situação da família e da história, portanto, a singularidade da própria família na história, e a constituição e estruturação primeira que se faz *com* e a partir desse acontecimento. Tudo se passa como se cada sujeito, pela sua estruturação singular, denotasse um tempo próprio a si com o qual irá se adequar às condições sociais através da mediação da família; onde, por exemplo no caso de Flaubert, o denotará, no seio familiar, como uma criança atrasada com relação às demais pela sua defasagem na linguagem. A questão é, então, o sentido a partir desse acontecimento. Tempos e fatos dessincronizados, o pequeno Flaubert flutua por estes universais como o idiota da família. É tal condição que leva Sartre a aferir que essa estruturação como sentido e facticidade primeira é o acontecimento como existência. Em outras palavras, o sentido é o acontecimento que se estrutura, mas que não para de se mover e, portanto, de mover tal estrutura. O sentido é o acontecimento em movimento. É por isso que há uma construção e reelaboração dessa estruturação afetiva como maneira de existir e viver.

O que vem da contingência, portanto, sem sentido, é lançado à malha do sentido histórico. Como *nada* que é preciso ser, ele precisa *assumir* esse conjunto histórico. E seu corpo e a maneira de assumir este conjunto, na sua contingência primeira, é sua escolha de ser. Se houvesse sempre uma adequação plena não haveria liberdade nem individualidade, e isto só poderia ocorrer se não houvesse essa negatividade primeira que é a própria existência lançada como projeto, como um para-além da situação dada. É aqui que reencontramos a negatividade enquanto constitutiva do para-si ao envolver todo campo fáctico, corpo, passado, mundo. É nesse sentido que podemos dizer que o passado do para-si é e não é a História. É a História, pois se faz a partir dela, das situações já dadas pela existência das pessoas da família ali situada e seu entorno, mas também não é porque a própria composição do psíquico como sentido dessa irrupção afere não a reprodução e dedução de uma lei geral, mas a singularidade de tal constituição e que, portanto, só pode aparecer como inadequado ao tempo. São os pais e demais familiares que se incumbirão em adequar tal corpo ao mundo e à História, cujo sofrimento e resistência é a criança que denotará em seu grau de adequação ou inadequação, onde, dizemos novamente, o que interessa à psicanálise existencial é o *modo* como isso acontece. Note-se que não é mais a autenticidade ou a inautenticidade que interessam à ética, mas o *modo*

*singular*, este *qualis*, o qual se desenvolve desde a pequena infância e a partir da qual vamos redescobrir o *homem inteiro*, isto é, em seus possíveis, para além da figura estática que o adulto sugere.

Esse passado insurgente retornará à criança como seu primeiro destino, sua constituição, como facticidade que se integra ao desenrolar desta vida e sua história sendo, então, a liberdade a maneira como ela se adequa ou escapa a ele. Por isso, se o universal singular é a existência e liberdade do ponto de vista do concreto é preciso aferir que ele não é uma síntese condensada num ponto entre o universal social e a vida particular e empírica, mas sim que, ao ser vivido e movente, uma vida desde seu início *assume* tal universal em sua liberdade, só podendo *vivificá-lo* como e a partir da sua singularidade, isto é, da sua existência como inadequação primeira. Isso quer dizer que o sentido dado é sempre transformado e o campo fáctico sempre ressignificado, daí o sentido de conflito social e histórico a partir do campo existencial. Onde ora essa singularidade é mais manifesta, ora mais adequada ao campo fáctico, ora se mostra mais insurgente e livre, ora mais sucumbida à alienação e ao prático-inerte. Não há alienação total (puro ser) ou liberdade pura (puro nada). Assumimos a liberdade na alienação, a partir dela e para além dela. Por isso só há liberdade na singularidade, só ali ela é manifesta, pois só podemos *assumir* o campo fáctico nos posicionando *para-além* dele, de modo que o sofrimento e a liberdade se resumem à maneira como o sujeito vive esse este drama. O quanto o sujeito conseguirá se afastar de tudo o que lhe é dado na constituição (e tal movimento já acontece na constituição<sup>5</sup>, e só a singularidade é capaz de nos dizer *como* em cada caso isso se deu) e fazer desta o movimento próprio da vida de modo a levar tal singularidade ao extremo ao invés de diluí-la no social é que denotará o teor da liberdade em tal qualidade enquanto modo de superação e resistência à situação. Assim,

Há homens modelados muito mais pela história do que pela pré-história, que esmagam sem piedade a criança que foram. Do mesmo modo, não são mais totalmente singulares: são encontrados no cruzamento do individual com a universalidade. Mas Gustave! Assim que começa a escrever, teremos a experiência do singular” (SARTRE, 2013, p. 53).

5. Para ficar nos dois trabalhos maiores de Sartre, enquanto Genet é totalmente inadequado, abandonado pela mãe primeira, inadequado à segunda, Flaubert carrega por toda sua vida a sua afetividade primeira com a mãe, cuja singularização (sobretudo sua obra, mas também seu estilo) é sempre um modo de assumir e ressignificar tal facticidade primeira. Como os casos estudados por Sartre são escritores se torna mais visível por suas obras tal relação dinâmica que na vivência expressa a singularidade como maneira de ultrapassar o dado. Mas é possível visualizar, num nível mais imediato, como as pessoas sucumbem aos padrões sociais, seriais do prático-inerte ou ao campo fáctico, como sucumbem ao passado e ao corpo significado pelo social, e como seus sofrimentos e angústias revelam as dificuldades em se adequar a isso, e ao mesmo tempo seus pequenos ou grandes ultrapassamentos, resistências ressignificações, enfim, como se criam, por sua liberdade, para além desse campo fáctico.

É quando tal singular é manifesto que temos a imagem do projeto e a expressão da liberdade. Vivido como mal-estar, angústia, tal sintoma não apela a uma cura, à restituição a um estado normal, mas a um para-além, aos modos pelos quais são expressos tais inadequações, às tentativas de resistência e modificação. Tal modificação é uma invenção, uma saída lá onde a existência é paralisada. A singularidade é, assim, a maneira de ultrapassar uma condição e uma situação dada, a qual não se suporta mais, seja Flaubert como o idiota que vira escritor, seja Genet como o ladrão que vira poeta. Eis a liberdade inventando seus caminhos

Nesse caso, a relação do corpo que se constitui com o meio imediato que fornece tal possibilidade, sobretudo a partir do corpo da genitora e do que ela expressa como síntese e resultado de sua vida (Idem, p. 56), isto é, sua *pessoa*, é uma primeira relação fáctica a partir da qual ocorre a estruturação como “qualidades vividas de seu próprio corpo” (Ibid.) do indivíduo nascente. Assim, o indivíduo nascente, em toda a composição minuciosa e irreconstituível virá a expressar o sentido e resultado dessa composição singular como acontecimento primeiro e estruturação a partir do qual ele condensa todo entorno em seu recorte singular que vem, sobretudo, pela mediação da genitora em sua síntese existencial<sup>6</sup>. Por isso, “o papel do corpo como dado pré-existente é ele próprio variável” (Idem, p. 57), e o resultado dessa variação é o sentido que é expresso por esse corpo que se constitui na e a partir da relação primeira. Deste modo, não há *corpo puro* ou estrutura para além da relação singular, de modo que o indivíduo nascente e singular se singulariza na medida mesma em que é constituído na relação à situação dada, em especial a partir do corpo da genitora. Nesse caso, todos os movimentos primeiros que se estendem por um tempo e que não nos permitirá aferir qualquer qualidade psíquica antes da sua síntese aferem que “**é a situação total que decide**” (Idem, p. 56, negritos nossos), dado que não são dois sujeitos ou objetos para o outro, mas moventes *na sua* relação. Claro que há alguma diferença, pois o corpo da genitora já é constituído e expressa toda a sua síntese frente a um corpo que inicia sua constituição. Mas também ela é posta à prova, pois com este novo indivíduo a situação pode vir a se modificar de tal modo que escape à sua própria pessoa, como quando Caroline Flaubert espera uma menina, mas nasce Gustave. Assim sendo, os padrões não se efetivam num primeiro momento, e nunca sabemos o que será deste indivíduo que nasce, senão depois por sua vida. É o que Sartre apresenta em Gustave Flaubert:

---

6. Com relação não apenas à genitora, mas também ao pai como elemento centralizador da família, o indivíduo nascente não é tomado na sua carne, mas no centro de ideias já assumidos pela família e assentadas no social. Por isso, para Gustave em sua inadequação, “a resposta é clara: não sou o produto de uma estocada às cegas – ou, pelo menos, não sou apenas isso. Sou acima de tudo filho de uma ideia. Meu pai me inventou muito antes de me engendrar. Ele não me concebeu para mim mesmo, para minha felicidade, para me dar seu amor: não fui um fim, em seu espírito, mas um meio para realizar seus planos, um instrumento de seu arrivismo familiar” (SARTRE, 2013, p. 214).

ele interioriza a atividade materna como a passividade que condiciona todas as pulsões e todos os desejos - ritmos internos, velocidades, tempestades acumuladas, esquemas revelando ao mesmo tempo constantes orgânicas e vontades inarticuladas -, enfim, que sua própria mãe, mergulhada no mais fundo desse corpo, se torna a estrutura *patética* da afetividade (Idem, p. 57)

A estrutura da afetividade, sua maneira de reagir ao mundo é constituída nesse conjunto e situação, dado uma primeira forma singular. Nesse caso, a condição já é singular em sua constituição (e por isso a adequação nunca é plena), onde alguns se adequarão melhor a ela, outros não. É nestes, sobretudo, que a singularização leva a novos movimentos, embora sempre partindo dessa constituição primeira. Em outras palavras, porque Gustave foi ser escritor ao invés de outra coisa é o que a síntese progressiva tentará explicitar. Mas da criança patética, impossível como filho do Dr. Flaubert, ao escritor, eis o salto que só a singularidade e a liberdade permitem explicar.

Assim, essa constituição primeira alude a essa estruturação singular da afetividade e a um tempo próprio; em outras palavras, “a chaga é uma injúria sofrida, portanto, uma acidente de sua temporalização, e, ao mesmo tempo, que ela faz a priori parte de seu ser intemporal” (SARTRE, 2013, p. 46), é sua sensibilidade latente (Idem, 550). Por isso, “cada um vive os primeiros anos no desvario ou ofuscamento como uma realidade profunda e solitária: a interiorização da exterioridade é, aqui, um fato irreduzível” (SARTRE, 2002a p. 59). Aqui são constituídas as linhas gerais que ressoarão como “acontecimento arquetípico” na medida em “que é considerado, de dentro, como uma intuição fundamental e invariável” (SARTRE, 2013, p. 481). Nisto talvez se visualize melhor esse enigma da singularidade. Pois ela é posta já na sua existência inicial e, portanto, o drama aparece como repetição<sup>7</sup> dessa diferença irrompida na contingência, mas é ao mesmo tempo uma estrutura movente que é levada à cabo pela vida. A intensidade da liberdade se manifestará não apenas nesse movimento primeiro e arquetípico, que já é singular, posto que é uma negatividade do campo fáctico, mas na radicalização que esse movimento expressará como decorrer da vida e do drama primeiro. Por isso a singularidade não é dada, pois na medida em que a estrutura não é feita, mas se faz<sup>8</sup>, a singularidade e a finitude não são também dadas, mas se fazem; são, assim, escolhidas. Assim, todo movimento é

7. Repetição antes social e histórica que estrutural e psíquica, “O lugar da repetição cerimoniosa só pode ser a família: o pai e o grande mestre cerimônias, ele determina o protocolo e se encarrega de fazê-lo ser respeitado; a mãe o assiste e os filhos representam os papéis que lhe foram distribuídos ao nascimento” (SARTRE, 2013, p. 293)

8. Assim, sobre Flaubert, “não basta ser o mais novo, esse ser-relativo deve ser o objeto de seu empreendimento permanente, ele deve fazer-se o que ele é, constituir a si mesmo tal qual o fizeram assumir, com submissão e culpabilidade, suas incapacidades de criança atrasada” (SARTRE, 2013, p. 406). Ademais, tal passividade não é uma condição da singularidade, mas uma práxis realizada: “É verdade que essa passividade não é matéria inerte, e que é antes preciso ver nela uma práxis concatenada: as sínteses passivas são, apesar de tudo, intencionais. Simplesmente faltou à Gustave conseguir interiorizar o amor do Outro enquanto seu próprio valor. Portanto, a soberania não está ausente de sua experiência: ela é abstrata e se manifesta pateticamente como soberania da qual ele

de uma contínua singularização de uma primeira constituição, cujo tempo próprio é expresso tanto nessa singularidade como no ritmo de suas variações. Constituição que já é singularidade, que é a proto-história da singularização, esta não deixa de se mover em seu drama sem, no entanto, jamais deixar de ser o que se é. Justamente por isso é que possui o aspecto de constituição primeira e estrutural, mas sem remeter a uma instância a priori da qual seria um decalque. Haja vista que se somos esse acontecimento primeiro, ninguém poderá conferir uma nova existência a si mesmo, isto é, refazer tal constituição. O que não implica que não poderá singularizá-la. Dupla singularização, primeira constituição singular à situação, e singularização desta (que será a personalização). Por isso que o importante não é se escolhemos ou não ter nascido, mas o que fazemos a partir desse nascimento primeiro, dado que o sentido é construído e não dado por ele. Assim, “o que importa, aqui, é que a experiência existencial é vivida como irreversível: ela certamente pode ser repetida sem cessar e mesmo enriquecida, mas não pode, no fundo, ser modificada por outras experiências” (Idem, p. 481). Partindo de uma constituição como singularidade, expressão e radicalização deste primeiro movimento, a liberdade figura como drama e qualidade que se desenrola como e a partir de uma constituição. Estar condenado a liberdade é estar condenado a não poder negar a própria existência senão a partir do dado irreduzível que ela é.

Pois a chaga profunda com que foi *imputado* – essa vertigem, esse desgosto de viver, essa impossibilidade de nada empreender, essa dificuldade de negar, de afirmar, que lhe proíbe a entrada no universo do discurso –, é preciso chama-la, creio, de sua *constituição passiva* [...] Mas, quando sofre, quando vê em seu mal-estar vital a consequência de uma chaga que lhe foi feita, ele pode dar um fim momentâneo a seu infortúnio *indo mais longe em sua passividade*; tal é a origem dos torpores: cada um deles é uma **tentativa de viver até o fim** essa situação *outorgada* de inerte materialidade (Idem, p. 46, negritos nossos).

Assim sendo, a proto-história demarca o momento da constituição. É o momento da constituição da *chaga* (Ibid.) a partir da qual iremos nos construir enquanto “caminho de libertação” (SIMONT, 1998, p. 190). Esse momento não é senão a consolidação de nossa situação enquanto configuração da nossa subjetividade. Enquanto “drama único da infância” (SARTRE, 2002a, p. 109) a liberdade como forma singular e inventiva de assumi-los, “superação cega” e do “esforço desajeitado”, faz dessa maneira de lidar e superar uma espécie de *caráter* (Idem, p. 83). Este não é apenas a repetição de um drama, mas o próprio drama é movimento desse acontecimento primeiro, cuja repetição já é uma tentativa de modificação, de luta, de transformação. O que Sartre enfatiza é que um corpo necessita *agir* para repetir sua adequação e é nessa ação que manifesta a escolha do indivíduo e a responsabilidade de sua situação para além da constituição configurada. Por isso que não é um ato reflexivo, mas uma “superação cega” e um “esforço desajeitado”, pois *não sabemos* o

---

está privado, que ele exige em nome de sua indubitável presença-a-si, em suma, como exigência sofrida, como expectativa dolorosa.” (Idem, p. 430)



que se passa. Mas a liberdade não é conhecimento e a análise regressiva-progressiva não visa tal conhecimento senão pela restituição e consolidação do sentido desenvolvido no processo, de modo a poder dissipar o que impede a singularização e o movimento. Assim, se toda repetição leva ao extremo, seja da adequação com a seriedade, seja com a tentativa de variação e metamorfose, todo esse movimento imprime no *caráter* o conflito e a vigência dos valores de uma época e de uma família a partir do drama primeiro na infância.

Neste sentido, a ausência de uma análise da infância prejudica uma análise social, de modo que se torna impossível conhecer e compreender o *homem inteiro* sem o conhecimento dos dramas da infância numa época e suas situações. Esta é uma das vias pelas quais Sartre criticará o marxismo, pois este haveria se preocupado tão somente com os adultos, isto é, com o homem apenas na idade do seu primeiro salário: “esqueceram sua própria infância” (Idem, p. 58), pois, “afinal, cada um vive [a alienação], *antes de tudo*, como criança, *no trabalho de seus pais*” (Ibid.)<sup>9</sup>. Assim, o que interessa à análise antropológica existencial é esse núcleo situacional no drama infantil, de modo que a criança não é apenas um decalque da genitora, mas uma relação de conflito de tudo aquilo que por ela e pela família é trazido à criança.

O que procuramos aqui, nós, é a **criança de sorte**, o **encontro de certo corpo com certa mãe**: laço não compreensível visto que **duas séries se encontram sem que possam explicar o cruzamento**; e, ao mesmo tempo, **compreensão primeira, fundamento compreensível de toda compreensão**: de fato, essas determinações elementares, longe de se somarem ou afetarem umas à outra em aparência, são imediatamente **inscritas no campo sintético de uma totalização viva**; inseparáveis, elas se mostram, assim que surgem, como partes de um conjunto: isso quer dizer que cada uma está na outra, pelo menos na medida em que a parte é uma encarnação do todo. Por fim subimos ao curso dessa vida até seu começo: nós a interrogaremos **sobre o primeiro acaso ultrapassado**, isto é, sobre a característica fundamental de seu destino (SARTRE, 2013, p. 59, negritos nossos)

Destino comum social e primeiro destino da criança, toda trama não aponta ao acaso como princípio constitutivo, e que venha a se confundir com a contingência como sua potência ou fundamento, mas que, quando se trata da pessoa humana, “é ele próprio produtor de sentido; o que quer dizer, *em geral*, que a existência assume a facticidade sem conseguir fundá-la e, em cada caso particular, que qualquer

9. Pela mediação da família a criança vive também a sociedade e a história: “a criança não vive somente sua família, mas também – em parte, através dela e, em parte, sozinha – a paisagem coletiva em seu redor; e é ainda a generalidade da sua classe que lhe é revelada nessa experiência singular” (SARTRE, 2013, p. 69). Assim, em Flaubert, Sartre procura explicitar o percurso de seu drama a partir da análise de sua família: “o menino foi penetrado pelo arrivismo feroz e sombrio que o médico-chefe transmitiu, mais cedo, ao primogênito; ele fez sua aprendizagem das estruturas familiares, sua inércia vem do fato de que ele aceita a hierarquia dos Flaubert e, ao mesmo tempo, não consegue tolerar nela ocupar o último lugar. A inveja já nasceu, o ressentimento talvez, em todo caso há um conflito paralisante: indivíduo, ele não tem valor algum; encarnação da cédula social, ele compartilha com seus familiares um valor absoluto, mas comum” (Idem, p. 50, 51).



indivíduo deve poder manifestar-se como *homem e acaso* (insignificante) ou de *um certo acaso* (supersignificante)” (Idem, p. 58). Cada relação, na sua tessitura é integrada como constituição primeira. Não que o corpo seja mero elemento passivo na relação, pois é *a maneira* como ele reage e interioriza e não apenas o que vem de fora, que denotará tal singularidade. Por isso o acaso não é negado, como facticidade que fica para trás, mas integrado “à práxis como sua marca indelével. Assim, a obra é acaso e construção ao mesmo tempo, e tanto mais fortuita porque edificada com mas cuidado” (Ibid.). A constituição é passiva e agente ao mesmo tempo, dada e feita, singular e histórica. E é no drama primeiro que encontramos essa unidade entre acaso e história, liberdade e destino.

Vemos aqui uma espontaneidade da liberdade em sua constituição como relação que independe de uma vontade ou de uma reflexão. Por isso a liberdade não é algo que ocorre *só depois* já na vida adulta ou pela via reflexiva. Ela é a finitude da singularidade. Estamos aqui frente a um acontecimento primeiro como marca indelével e destino proto-histórico do indivíduo. Estrutura ao mesmo tempo histórica e *a priori* de nossa afetividade, Sartre irá mostrar como em parte somos a repetição desse drama primeiro e como totalizamos as fugas e tentativas de superação de conflito inicial, de modo que se a liberdade é superação do dado então sua concretude será o *modo* pelo qual e a partir do qual (sua composição singular) ela se desenrola. Por isso que nunca se tratará de conhecimento e de reflexão, mas de compreensão e invenção:

dialética da sorte e da necessidade ocorre livremente e sem incomodar ninguém na pura existência de cada um (isto é, no vivido ultrapassando-se com práxis e na práxis enquanto banha-se continuamente no meio nutriente do vivido). Eu me apreendo ao mesmo tempo como um homem de sorte e como filho de minhas obras. E ora faço de meus atos, de meus possíveis minha verdade mais imediata, ora a verdade de minha práxis me manifesta na obscuridade das possibilidades que me fazem tal como devo viver-me (Idem, p. 59)

Isso significa delegar à proto-história na infância a espessura do acontecimento próprio de cada singularidade. Se ali a reflexão ainda não se faz operante, por outro lado a negatividade é posta num trabalho constante na medida em que por ela a relação se torna composição singular e não mero decalque do Outro. Como observa Butler,

cada vida começa como uma negatividade, mas também como uma relação determinada - é o sentido do desejo que tem uma criança de ser amada por qualquer um. A especificidade desta relação dá uma forma e um estilo curioso à negatividade - ela ajuda a formar um desejo particular (BUTLER, 2011, p. 208).

Constituição do desejo, o drama primeiro é desejo fundamental enquanto existência. Sendo negatividade, isto é, falta e alienação ao outro, a existência aparece como perda e paixão, mas não enquanto determinada por uma estrutura *a priori*. Sendo negatividade, ela aparece *como invenção* desta paixão. Deste modo, a liberdade implica a constituição de uma singularidade. Por isso a liberdade se *faz* pela alienação que a obsidia, mas para além desta alienação primeira.

Aqui ocorre todo um imbricamento entre desejo de ser e resposta ao outro (Idem, p. 201). Que seja a *genitrix* diretamente ou a família, sob o abandono ou a inclusão, o fato é que a partir disso se inicia todo o processo de subjetivação pela liberdade porque, como afirma Mouillie (2000, p. 106, negritos nossos), “é a **necessidade de escolher que se determina em um sujeito**, não um sujeito que se determina a escolher”. É neste sentido que se entende a liberdade por sua necessidade, pois a liberdade não é o que acontece a partir de uma vontade ou da reflexão, mas é a forma singular com a qual um indivíduo se constitui e a singularização que ocorre sobre ela com o decorrer da existência. Tudo se passa como se esse momento da constituição correspondesse àquela ocorrência da desordem do mundo pela nadificação do em-si na *Conclusão* de *O ser e o nada*, mas agora expresso na concretude da criança nascida: “Há, portanto, um momento de enigma e de contingência entre a subjetividade transcendental impessoal, não qualificada, e a escolha decisória da individuação singular” (Idem. 106). Eis o “verdadeiro irreduzível psíquico” (Ibid.).

Irreduzível porque não possui um nome próprio, por mais que se pretenda qualificar com atributos exteriores, como “comportada”, “malvada”, “tranquila”, “sobre-excitada”, “cansada” etc. (SARTRE, 2013, p. 155). Isso porque a constituição e a escolha que se faz com e a partir dela é sempre inominável, sua coloração perfila formas ainda estranhas que se firmam no tempo e que se enquadrarão forçosamente às palavras e sentidos já dados ou os levarão às variações ou mudanças. Por isso que para os adultos essas formas novas só podem ser comprimidas sob as estabelecidas, as quais eles tentam impor à criança. Daí o alheamento de Flaubert ao mundo da linguagem e a dificuldade às exigências sociais que seriam básicas a sua idade. As formas singularizadas, inadequadas, vem ao nome somente posteriormente. Só mais tarde tal ato poético conquistará seu nome, sua palavra para sua vida: “Um acontecimento não é senão uma transubstanciação, ou seja – como aquele que decidiu a vida de Genet -, uma nomeação” (SARTRE, 2002b, p. 446).

Frente a essa impossibilidade de nomear encontramos também a impossibilidade do universal e da estrutura geral. Nesse caso, a infância não será apenas uma fase biológica, mas a condição de arranjo social que possibilita que a criança seja considerada criança, isto é “a infância é um fato social e a encarnação do processo em curso” (SARTRE, 1985, p. 228), cujas determinações mais próximas, as familiares, intensificam e modalizam toda uma forma que será assumida e irá fazer

de Gustave *um* Flaubert. Assim, sendo uma *noção*, como ressalta Butler (2011, p. 200) a infância *não determina* estritamente a textura da experiência adulta, ela não produz unilateralmente a vida adulta. A vida adulta conserva a infância na medida em que nela os temas sociais são apropriados e reinterpretados, sobretudo pela mediação da família. Como mostra Cabestan (2005, p. 39), se Sartre ignorava o peso do passado em 1943, em Flaubert ele sublinha a importância da infância. Mas uma coisa é o peso determinante que se possa denotar ao passado, fatalismo esse rejeitado, outra coisa é este drama como motivo que guia minha vida (BUTLER, 2011, p. 201). Guia na medida que não é apenas um refluxo do passado, mas também uma “superação cega, um esforço desajeitado para nos livrar disso” (SARTRE, 2002a, p. 83), esforço esse que sendo escolha de ser, personalização enquanto condição de historicidade, “acaba por se inscrever em nós sob uma forma de *caráter*” (Ibid.). Daí que o que se revele na análise regressiva é o sentido da superação desse drama singular e constituição, o qual é constantemente conduzido à adequação social. Podemos considerar esse *caráter* como o *modo* como o sujeito supera e vive sua condição inicial:

A esta altura da nossa pesquisa nossa questão primitiva se desdobra porque a experiência íntima se caracteriza ontologicamente pelo desdobramento ou pela presença a si. **Não basta, pois, ter mostrado a estrutura original desta vida e o tipo particular de sua alienação**, nem mesmo de ter lhe restituído o sabor **imediate** – faz-se necessário, a partir dos dados que dispomos, **determinar o modo como essa vivência se faz viver**. Condenado, como Gustave *realiza* essa condenação? Através de que condutas? (SARTRE, 2013, p. 393 e 394, negritos nossos).

Todavia, não basta a mera descrição das condutas para que tal *modo* seja restituído. E a questão que se põe é como reconstituir uma *qualidade* que depende da vida inteira do indivíduo e que remete sempre a sua chaga primeira, à sua constituição? Por isso que tal espécie de reconstituição biográfica não se confunde como uma mera narrativa dos comportamentos e acontecimentos. Trata-se, antes, de uma *biografia crítica* (BORNHEIM, 1998, p. 41), uma biografia que “**deve transmitir, um certo sabor do qualitativo**” (Idem, p. 43, negritos nossos). Deste modo, a exemplo disso, embora se trate entre tantas determinações também a de compreender porque Flaubert “metamorfoseia-se em mulher” no sentido de saber como era vista, aceita, criticada, possibilitada a feminilidade no homem no fim do século XIX, trata-se, sobretudo, o que significa essa metamorfose (SARTRE, 2002a, p. 107) na trama de sua vida, significação que, para o propósito de Sartre, deve fazer menção sobretudo ao indivíduo na sua singularidade e constituição, porque é esta singularidade que alude à *forma* de mudança. Por isso também que esse significado não pode fazer menção apenas à estrutura ontológica, nem à forma assumida como má-fé ou alienação, mas deve ser compreendida também como uma delimitação da sua escolha de ser e que, pela sua própria vida, se fez enquanto tal: as particularidades de Flaubert, seu narcisismo, onanismo, idealismo, sua solidão,

sua feminilidade e passividade, essas características conduzem “ao mesmo tempo, [à] estruturas sociais e um drama único da infância” (Idem, p. 109). Drama este que não pode ser completamente restituído pela ontologia e pela dialética, exigindo, assim, um enfoque específico o qual, devido à caracterização do objeto, Sartre delega à psicanálise existencial na medida em que tal método se realiza a partir e com a ontologia e a dialética. Ora, toda essa integração dos métodos objetiva um enfoque específico que é o da escolha de ser, sua concretude e seu modo singular de se realizar no mundo:

o método dialético recusa-se a *reduzir* utiliza a abordagem inversa: supera, conservando; mas os termos da contradição superada não podem dar conta da própria superação, nem da síntese ulterior: pelo contrário, é essa que os ilumina e permite compreendê-los. Para nós, a contradição de base não passa de um dos fatores que delimitam e estruturam o campo dos possíveis; pelo contrário, é a escolha que se deve interrogar se se pretende explicá-los detalhadamente, revelar-lhes a singularidade (isto é, o aspecto singular sob o qual se apresenta, *nesse caso, a generalidade*) e **compreender como elas foram vividas** (Idem, p. 114, negritos nossos).

Ora, sendo a dialética o esforço de síntese e progressão, de totalização e situação do objeto e do campo dos possíveis, ela passa a funcionar como método de compreensão da escolha singular. Note-se que a escolha implica não somente um fim a ser perseguido, como projeto de futuro distante, mas a elaboração desde sempre de *como* se vive a partir de tal projeto, ainda que não realizado, dado que tal termo final nunca encontramos. E é nessa *modalidade*, a qual Sartre chamará de gosto subjetivo e estilo objetivo, que deverá residir todo o processo de singularização na constituição da sua finitude irreduzível ou, como Sartre aponta em seus textos, *a profundidade do vivido*: “o conjunto dessas tentativas, a regressão e o vaivém, revelaram-nos o que designarei como **profundidade do vivido**” (Idem, 110, negritos nossos). Essa profundidade pode ser um termo caro à ontologia da consciência translúcida, justamente porque exige aquela esfera de opacidade que, a partir da ideia de vivência, condiz com a personalização do indivíduo. Por um lado, “a exploração dessa profundidade é uma descida ao concreto absoluto” (Ibid.), pois singularizando o universal ele adquire a concretude histórica; por outro lado, ascendemos não só a uma concretude mundana, mas à própria finitude, a um *modo* de ser. Por ser interiorização enraizada no mundo e exteriorização que passa pelo crivo da escolha singular, ela nos dá acesso à finitude do indivíduo, *sua qualidade fundamental*. Melhor seria dizer que, enquanto universal singular, ele é essa qualidade singular. Por isso que a noção de projeto implica a invenção de si como singularidade, de modo que enquanto inserido numa teia histórica e fáctica, “somente o projeto, como mediação entre dois momentos da objetividade, pode dar conta da História, isto é, da *criatividade* humana” (Idem, p. 82).

Assim, sendo o universal singular algo irreduzível e vivido, a crítica de Mészáros (2012, p. 121) de que a vida não poderia ser mediação entre o particular e o universal não se legitima. Para ele, para que houvesse uma mediação entre universal e particular seria preciso mediações instituídas e não elas próprias particulares, sendo a vida uma forma apenas de pseudomediação justamente porque não explicaria tal passagem. Ora, para Sartre tais instituições materializadas e fixadas como prático-inerte são abstratas e vazias se não remetemos aos sujeitos, por isso, elas por si só nada operam, e é sempre a partir de uma decisão do indivíduo que reencontramos tais instituições e estruturas. Ademais, sem compreendermos a própria vida como mediação nos seria impossível explicar a passagem ao novo e a mudança da situação. Assim sendo, se a vivência aparece como lugar privilegiado onde se expressa pela sua maneira de viver o universal singular, é porque só ela é capaz de totalizar o real, haja vista que ela é sempre uma relação dialética, de modo que “superar tudo isso é também conservá-lo: pensamos *com* esses desvios originais, agiremos *com* esses gestos apreendidos e que pretendemos recusar” (SARTRE, 2002a p. 83). Por isso, enquanto conservação, drama primeiro, superação deste mesmo drama, a vivência opera dialeticamente o real, de modo que a constituição não se resumiria a uma reprodução de tais instituições, mas *o solo onde se configura a possibilidade de algo novo pelo drama* (e como drama), portanto, de transformação e modificação de tais instituições. Assim, a liberdade enquanto possibilidade e criação é uma condição que existe desde o início de qualquer novo empreendimento pela vida de um novo indivíduo, de forma que

a estrutura mesma do projeto mais conservador é criadora, pois conservar é prolongar à existência uma instituição ou um objeto em condições em que estas são dificilmente compatíveis com o projeto; é, portanto, dar um sentido novo à instituição que se conserva, é modificá-la perpetuamente e perpetuamente reinventá-la, para adaptá-la ao curso do mundo, é inventar-lhe justificações sempre novas contra ataques sempre novos, etc. (SARTRE, 1983, p. 530).

Portanto, Sartre pensa a constituição e a proto-história a fim compreender esse drama primeiro e o sentido do seu desenvolvimento, o qual é uma radicalização da singularidade ou movimento mesmo de singularização: “viver a contingência original é superá-la: o homem, irremediável singularidade, é o ser por meio do qual o universal vem ao mundo e o acaso constitutivo, a partir do momento em que é vivido, toma a figura de necessidade” (MARTON, 2007, p. 18). Veja-se que justamente porque é singularização essa singularidade não é pré-determinada, mas se desenrola a partir da criação das suas próprias possibilidades como radicalização e superação deste drama primeiro, eis onde a contingência é tomada pela necessidade de escolher, pela necessidade da liberdade. Por isso a infância em sua singularidade não é determinada nem por seu drama (eu nasci assim) nem pelo social (me fizeram

assim), mas implica que *inventamos a nossa própria liberdade*: “há o que faziam dele e o que ele mesmo fazia daquilo que haviam feito, cada uma dessas determinações tentando superar a outra” (SARTRE, 2013, p. 190); ou ainda, “fujo de vocês tornando-me, contra vocês, o que vocês quiseram que eu fosse” (Idem, p. 47).

Deste modo, uma análise da liberdade deve levar em consideração a análise da constituição do indivíduo, a relação entre sua proto-história e a história, entre seu meio familiar e o social, entre o indivíduo nascente e sua família, etc., de modo a realizar todas as mediações possíveis nas quais se revele, ao mesmo tempo, a trama singular e universal. Tal drama que é vivida como conflito entre universal e singular expressaria, assim, a dinâmica dialética do campo dos possíveis onde pela qualidade singular do agente *compreendemos* e conhecemos o *modo* pelo qual em sua própria vivência um indivíduo viveu seu tempo e meio ao mesmo passo que a ele sucumbiu e o ultrapassou. Se o que expressa a liberdade concreta é a vivência como *modo* de viver, tal modo singular e universal, universal na medida em que é singular, é a imagem concreta e finita que temos de *uma* liberdade.

## BIBLIOGRAFIA

BORNHEIM, Gérd Alberto. *O Idiota e o Espírito Objetivo*. Rio de Janeiro: UAPÊ e SEAF, 1998.

CABESTAN, P. Une liberté infinie? In BARBARAS, R. *Sartre - Désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Traduit par Laurent Bury. Paris: PUF, 1993.

BUTLER, Judith. *Sujets du désir – Réflexions hégéliennes en France au XXe siècle*. Paris: Presses universitaires de France, 2011.

MARTON, Scarlett. Sartre: ontologia e historicidade. *O que nos faz pensar*, nº 21, 2007, p. 5-19.

MOUILLIE, Jean-Marc. *Sartre – conscience, ego et psyché*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da Razão Dialética – Tomo I: Teoria dos conjuntos práticos, precedido por Questão de método*. Tradução: Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.



\_\_\_\_\_. *Critique de la raison dialéctique – tome II - l'intelligibilité de la histoire*. Paris : Galimard, 1985.

\_\_\_\_\_. *Cahiers por une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2007.

\_\_\_\_\_. *Situations X*. Gallimard, Paris, 1976.

\_\_\_\_\_. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Tradução Ivone C. Benedetti. Vol. 1. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

\_\_\_\_\_. *O Idiota da Família – Gustave Flaubert de 1821 a 1857*. Tradução Julia da Rosa Simões. Vol. 2. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

\_\_\_\_\_. *Saint Genet – ator e mártir*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002b.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.

SIMONT, Juliette. *Jean-Paul Sartre : un demi-siècle de liberté*. Paris, Bruxelles : De Boeck & Larcier s.a., 1998. (imprimé en Belgique) (le point philosophique – Collection dirigée par Daniel Giovannangeli).