

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Secretaria de Ensino a Distância

O DESEJO NOS PENSAMENTOS DE SARTRE E LACAN

Thana Mara de Souza e Cláudia Murta

UFES – Vitória

2017

Presidente da República

Michel Temer

Ministro da Educação

José Mendonça Bezerra Filho

**Diretoria de Educação a Distância
DED/CAPES/MEC**

Carlos Cezar Modernel Lenuzza

**UNIVERSIDADE FEDERAL
DO ESPÍRITO SANTO****Reitor**

Reinaldo Centoducatte

Secretária de Ensino a Distância – SEAD

Maria José Campos Rodrigues

Diretor Acadêmico – SEAD

Júlio Francelino Ferreira Filho

Coordenadora UAB da UFES

Maria José Campos Rodrigues

Coordenador Adjunto UAB da UFES

Júlio Francelino Ferreira Filho

**Diretor do Centro de Ciências
Humanas e Naturais (CCHN)**

Renato Rodrigues Neto

**Coordenadora do Curso de Especialização
em Filosofia e Psicanálise – EAD/UFES**

Claudia Murta

Revisor de Linguagem

Regina Egito

Design Gráfico

Laboratório de Design Instrucional – SEAD

SEAD

Av. Fernando Ferrari, nº 514

CEP 29075-910, Goiabeiras

Vitória – ES

(27) 4009-2208

Laboratório de Design Instrucional (LDI)**Gerência**

Coordenação:

Ricardo Esteves

Letícia Pedruzzi Fonseca

Equipe:

Susllem Meneguzzi Tonani

Fabiana Firme

Luiza Avelar

Diagramação

Coordenação:

Heliana Pacheco

Letícia Pedruzzi Fonseca

Thaís André Imbroisi

Equipe:

Débora de Oliveira

Ilustração

Leonardo Amaral

Capa

Leonardo Amaral

Ricardo Capucho

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

S729d Souza, Thana Mara de.
O desejo nos pensamentos de Sartre e Lacan [recurso eletrônico] /
Thana Mara de Souza, Cláudia Murta. - Dados eletrônicos. - Vitória : UFES,
Secretaria de Ensino a Distância, 2017.
46 p. : il.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-85-63765-93-2

Modo de acesso: <Disponível no ambiente virtual de aprendizagem –
Plataforma Moodle>

1. Sartre, Jean Paul, 1905-1980. 2. Lacan, Jacques, 1901-1981. 3. Filosofia.
4. Desejo (Filosofia). 5. Pensamento. I. Murta, Claudia, 1967. II. Título.

CDU: 101



Esta licença permite que outros remixem, adaptem e criem a partir deste trabalho para fins não comerciais, desde que atribuam ao autor o devido crédito e que licenciem as novas criações sob termos idênticos.

A reprodução de imagens nesta obra tem caráter pedagógico e científico, amparada pelos limites do direito de autor, de acordo com a lei nº 9.610/1998, art. 46, III (citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra). Toda reprodução foi realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil.



SUMÁRIO



Pág. 7.....	<i>O desejo na filosofia clássica</i>
Pág. 21.....	<i>O desejo na filosofia de Sartre</i>
Pág. 33.....	<i>O desejo a partir do pensamento de Jacques Lacan</i>

APRESENTAÇÃO



A noção de desejo, do querer alcançar aquilo que nos falta, é essencial não só para toda a Filosofia e a Psicanálise, como também para nossa vida mais prática: inseridos em um mundo que excita nossos desejos e que nos instiga a realizá-los através da compra de algumas mercadorias (é o que a propaganda faz: na verdade não vende o produto, mas a idéia de que nosso desejo será satisfeito caso esse produto seja comprado), em um mundo que pune nossos desejos (as instituições com suas Leis e direcionamento dos desejos e culpas), nunca é sem propósito pensar sobre a noção de desejo, verificar como a história das idéias pensou essa noção essencial para nossa vida.

Desse modo, além de compreenderemos melhor como a noção de desejo está constantemente presente não só em nossas ações, mas também em nossos pensamentos, também teremos a capacidade de, ao compreender como a história definiu o desejo, sermos mais críticos e atuantes diante nossa sociedade, que se baseia na idéia da possibilidade da satisfação total de nossos desejos.

Sendo assim, nos propomos, nesta fase do curso de Especialização em Filosofia e Psicanálise, refletir sobre como dois pensadores contemporâneos, que viveram durante o século xx, pensaram o desejo de modo bastante distinto de como boa parte da filosofia o pensou:

O desejo passa a ser o que define propriamente o que é ser humano, e, portanto, isso implica pensar o humano como impossibilidade de se completar, de alcançar qualquer totalidade que seja (já que, se somos desejo, se somos falta, impossível será não ser desejo, não ser falta).

Mas antes de mostrarmos como Sartre e Lacan reformulam a noção do desejo em nosso mundo contemporâneo, faremos uma breve exposição de como a filosofia clássica pensou o desejo quase sempre como aquilo que nos levaria a alcançar a completude: com uma “natureza humana”, com uma essência natural, o homem desejaria e poderia alcançar sua finalidade última, que é o Bem, a Felicidade.

Ao longo da história da filosofia, tínhamos a idéia de que o homem tinha necessariamente uma finalidade última em sua vida, assim como tinha uma causalidade primeira: havia uma essência, uma causa inicial, e também uma finalidade, uma causa final, que seria, para a grande parte dos filósofos, a felicidade, a completude, a totalidade. Seríamos, então, homens com uma “natureza” que busca completar-se, homens que buscam, por meio de suas ações, alcançar o que desejam: a Felicidade, o Bem último de nossa vida.

Mas o que o final do século xix e o começo do século xx fazem é eliminar essa característica do homem como sendo aquele que tem uma causa primeira e uma causa final, como sendo aquele que, a partir de uma essência dada por uma natureza, deseja completar-se, deseja ser feliz. A partir de agora, esse desejo, se ainda deseja a totalidade, não pode mais ser completado, e isso porque não temos mais essência, porque a definição de ser humano passa a ser justamente a falta, o vazio, a fragmentação que nunca poderá tornar-se unidade.

Se não temos mais uma “natureza”, uma essência que nos define de imediato, que seja anterior à nossa existência, não há mais como

realizar, efetivar essa essência. Nossa vida não é mais completar aquilo que já temos, mas buscar incessantemente e em vão a completude que nunca seremos. Se há ainda alguma espécie de definição, é justamente a definição que nada define, é o vazio que sentimos e o desejo necessário, mas impossível de ser realizado.

Sartre e Lacan, de modo semelhante, mas distinto, colocam o homem como desejo, como falta de si, como aquele que busca a si próprio, uma busca que não poderia nunca ser finalizada, já que atingir essa completude, essa unidade, seria justamente deixarmos de sermos humanos. E pensar no homem como esse desejo sempre necessário e sempre inútil nos possibilitará termos uma atitude mais crítica em relação à idéia, tão explorada pela imprensa, pela propaganda e pelas instituições, de que conseguiremos atingir nossa plenitude, nossa felicidade por meio da compra de produtos ou por meio da inserção em determinados grupos.

Para apresentar o tema do desejo sob essa perspectiva, desenvolveremos três módulos didáticos. Pretendemos, com esse formato, que o aluno compreenda que o modo pelo qual Sartre e Lacan pensam o desejo, como estrutura essencial ao ser humano, o possibilitará não apenas a ter uma mais profunda compreensão de uma das noções essenciais para a filosofia e a psicanálise, mas também de como esse entendimento o levará a ter uma atitude mais crítica nesse nosso mundo que tanto excita e exige nossos desejos.

- No primeiro módulo, apresentaremos uma discussão breve sobre como a filosofia clássica pensou a noção de desejo como a possibilidade de alcançar a completude. Por meio de uma rápida exposição da filosofia moral de Aristóteles e Hume, pretendemos mostrar como ambos, embora de modo diferente, exploram a ideia de que o

homem, sendo essencialmente uma “natureza”, deseja uma completude que é possível alcançar.

- No segundo módulo, descreveremos como o filósofo francês Jean-Paul Sartre, seguindo a fenomenologia do filósofo alemão Husserl, colocará o homem como um vazio que deseja completar-se, e que, justamente por ser vazio, nunca o conseguirá. A partir de agora, somos desejo, somos falta de uma unidade, de uma totalidade, que sempre buscamos e que nunca iremos alcançar. O homem deixa de ser uma natureza para ser uma existência, e sua existência consiste em agora desejar o que de antemão lhe é impossível.

- Por fim, no terceiro módulo, mostraremos como o psicanalista francês Jacques Lacan, numa intersecção entre filosofia e psicanálise, continuará a mostrar o homem como desejo, como falta a si, e, portanto, como impossibilidade de atingir essa felicidade prometida. Mas diferente de Sartre, agora o desejo não diz mais respeito a uma consciência sempre consciente de si, mas a uma consciência pensada como inconsciente.

Os primeiros passos para a aproximação com o tema a ser abordado na disciplina devem ser a leitura do programa juntamente com o estudo do mapa de atividade, ambos disponibilizados na plataforma moodle.

Thana Mara de Souza e Cláudia Murta



I

O DESEJO NA
FILOSOFIA CLÁSSICA

Orientação de estudos

Planejamento

Devemos lembrar que este módulo tem a carga horária de 10 horas, no conjunto de uma disciplina de 30 horas/aula. Nas primeiras horas de trabalho, o aluno deverá ler a apresentação da disciplina e a introdução do módulo, a fim de perceber os objetivos a serem atingidos:

- Analisar a importância da noção de desejo para a história da filosofia;
- Compreender o modo pelo qual o filósofo grego Aristóteles mostra o homem moral como aquele que deseja alcançar a Felicidade (identificada com o uso racional da alma);
- Compreender o modo pelo qual o filósofo escocês David Hume mostra o homem moral como um homem natural que tem sentimentos que o levam a desejar o prazer, a felicidade e o Bem.

Para atingir os objetivos propostos, além de proceder à leitura do módulo didático, o estudante deverá ter acesso à literatura fundamental para o acompanhamento do módulo. Nossa sugestão de leitura nesse contexto são os livros I e II do livro *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, e também o Apêndice I de *Investigação sobre os princípios*

da moral, de Hume. Essas leituras devem ser acompanhadas dos elementos de reflexão oferecidos no desenvolvimento do módulo.

Após a realização dessa reflexão, solicitamos a participação de todos no Fórum sobre o tema “O desejo na filosofia clássica”, explicitado no campo de atividades do módulo.

Introdução

Na história da filosofia era comum pensar o homem como o ser que difere dos animais por ser racional, por ter a capacidade de desenvolver o entendimento, coisa que os animais não seriam capazes de realizar.

E é essa capacidade única do ser humano que será, para boa parte dos filósofos, aquilo que temos de desenvolver para alcançarmos a felicidade, nosso Bem Supremo. No caso de Aristóteles, isso fica bastante claro: a busca pelo fim último de nossas vidas se dá pelo exercício e desenvolvimento daquilo que é a função própria do homem, ou seja, a parte racional da alma. É a razão que nos faz sermos humanos, que nos diferencia das plantas e animais, e é por meio dela que nos aproximamos dos deuses e assim, atingimos a felicidade, completamos nossos desejos.

Já no caso de Hume, não é a razão que nos é própria, que será nossa guia para alcançar a felicidade moral, mas é o próprio sentimento. Há, segundo ele, sentimentos que nos são naturais, e se os seguirmos, atingiremos a sensação agradável que é o prazer, o aprovar as boas ações.

A moralidade, em ambos os casos, é pensada por meio daquilo que é essencial ao homem, por meio daquilo que eles chamam de “natureza humana”. Se, para Aristóteles, é a razão a natureza humana, e se, para Hume, é o sentimento, ambos, no entanto, relacionam essa natureza ao fim de nossos desejos, à realização total daquilo que desejamos: é ao exercitar o que temos de mais natural e próprio que conseguiremos alcançar a satisfação total, a felicidade, o fim de nossos desejos.

A completude é, portanto, possível e necessária, e para atingi-la devemos desenvolver nossa natureza, nossa essência, seja ela a razão ou o sentimento. E é isso que veremos com mais detalhe ao longo desse primeiro módulo, primeiro com Aristóteles e depois com Hume.

Aristóteles

Quando o filósofo grego começa a pensar sua ética, o que os homens devem fazer para serem homens morais, temos já desde o início a seguinte definição:

“ Toda arte e toda indagação, assim como toda ação e todo propósito, visam a algum bem, por isto foi dito acertadamente que o bem é aquilo a que todas as coisas visam”

(Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, p. 118)

Há, portanto, uma finalidade última que todo homem pretende alcançar. Não pode haver, segundo Aristóteles, uma busca infinita: é necessário que haja alguma coisa a partir da qual nada mais é buscado; é preciso que exista esse algo que, alcançado, nos traria a total completude.

É o que podemos ver em um outro livro seu, chamado *Metafísica*. Não vamos tratar desse livro, mas o que importa aqui é somente mostrar como Aristóteles pensa os vários modos de buscar a essência do homem, a definição daquilo que o homem é. E o que ele diz aqui? Que podemos buscar essa essência através da definição de quatro causas: a **causa material** (a matéria, a coisa que daria origem às outras coisas), a **causa eficiente** (que determinaria a origem do movimento, da mudança), a **causa formal** (que seria o que a coisa é, a definição, a essência) e a **causa final** (a finalidade a que visamos, aquilo que buscamos).

Para simplificar esse pensamento, podemos dar algum exemplo que deixaria mais claro o que significa cada uma dessas causas: ao olhar um vaso, podemos perguntar quais são as causas desse vaso. A causa material (a matéria que dá origem ao vaso) poderia ser, no caso, a argila. Já a causa formal seria a própria essência desse vaso, sua própria definição, que é, no caso, ser um vaso de argila. Quanto à causa eficiente, ao que deu origem às modificações que fizeram a argila se tornar um vaso, podemos dizer que são as mãos do artesão. E por fim, quanto à causa final, poderíamos dizer que se trata de um vaso para enfeitar um ambiente, para colocar flores para enfeitar o ambiente ([fonte um tanto modificada](#)). Mas o que é mais importante sabermos para compreender como o desejo se dá em Aristóteles? É essencial entender que, para o filósofo grego, não é possível prosseguir

essa busca por qualquer uma das causas infinitamente, ou seja, não existe uma causa de uma causa, que por sua vez terá outra causa, a qual também terá outra causa e assim até nunca terminar. Pensar desse modo seria, para Aristóteles, perigoso, pois então não poderíamos descobrir nem a essência primordial do homem (e então toda ciência seria impossível), nem a finalidade última de nossa vida (e então toda ética seria impossível). Mas como queremos conhecer e como queremos viver moralmente, então é necessário colocar um começo inicial, que não admite nada antes dele, e um fim último, que permitiria ao homem nada mais buscar.

E se, no livro *Metafísica*, Aristóteles procura falar mais das causas formais, em seu livro sobre a *Ética* é a causa final que entra em jogo. Voltemos então aos livros I e II da *Ética a Nicômaco* para melhor definirmos como o ser humano é visto, como nós somos definidos como aqueles que desejam a felicidade como finalidade última de nossos atos.

Assim como podemos dizer que o vaso de flor é feito para colocar flores para que o ambiente fique enfeitado e bonito, podemos dizer também, no que diz respeito a nossas ações, que estudamos para tirar nota para passar no curso. Há, portanto, uma série de finalidades, mas uma série que precisa terminar em uma finalidade última, que é buscada apenas por ela mesma e não para alcançar mais alguma coisa.



.....
Clique na imagem

Se, por exemplo, perguntarmos a um aluno por que ele estuda, ele pode dizer que é para passar na matéria. Se perguntarmos qual a finalidade de passar na matéria, ele pode muito bem responder que é para terminar o curso que ele quis fazer. Se continuarmos insistindo e perguntarmos por que o aluno quer se formar no curso, ele pode muito bem responder que é para poder encontrar um bom trabalho. E se, não satisfeitos com isso, perguntarmos por que ele quer tal trabalho, ele poderia responder que quer dinheiro e quer dinheiro para viver bem, e quer viver bem para ser feliz.

“ Mesmo que as respostas fossem um pouco diferenciadas, todos, para Aristóteles, acabariam por finalizar suas falas com uma resposta nesta direção: tudo o que faço é para alcançar a felicidade. Independente de quem for a pessoa, do modo como ela acha que alcançará o que deseja, todo desejo humano tem em vista a Felicidade, o Bem último que nos traria satisfação e completude.

(Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, p. 118)

Essa finalidade última deve ser, portanto, o bem e o melhor dos bens, que é justamente a Felicidade. Como diz o próprio filósofo:

“ Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo procederia até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio

e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens”

(Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, p. 118)

A felicidade é o fim último que desejamos. Tudo o que fazemos é para alcançar a felicidade, e não queremos a felicidade para conquistar mais nada. Ou seja: é sempre a felicidade que buscamos, que desejamos por si mesma e não porque ela poderá trazer alguma outra coisa. E como podemos ver na citação acima, não há como proceder até o infinito, como sempre desejar alguma coisa mais, pois se assim fosse, nosso desejo seria vazio e vão.

Temos que buscar aquilo que daria sentido a nossos desejos, aquilo que completaria nosso querer. Para o filósofo que viveu no séc. IV A.C., era impensável imaginar a insatisfação perpétua de nossos desejos: tem de haver algo que possibilita alcançar a plenitude, que seja buscado porque é o maior dos bens, porque é um fim e não um meio para alcançar outro fim. O desejo não pode ser vão e vazio! Ele deve ser útil e completo, ele deve, em algum momento, atingir sua completude.

Mas não basta dizer que esse Bem último é a Felicidade (com que todo mundo teria facilidade em concordar): é ainda necessário estabelecer o que é essa felicidade e também como atingi-la. É isso que Aristóteles mostra ao longo dos livros I e II da *Ética a Nicômaco*: definir o que entende por felicidade e mostrar como podemos tornar esse desejo útil, como podemos atingir esse maior dos bens, essa Felicidade que seria buscada por ela mesma e não porque poderíamos querer alguma outra coisa além dela.

Comecemos então a definir o que seria a Felicidade que os homens deveriam desejar. Não se trata, para Aristóteles, de pensar na felicidade como dinheiro, prazer ou honras. Tudo isso, na medida certa, pode ser bem-vindo, mas apenas para nos levar à felicidade no seu sentido mais próprio, no seu melhor sentido, que apenas uma vida contemplativa seria capaz de alcançar. Temos aqui uma classificação e uma hierarquia entre os vários tipos de vida:



- A vida dedicada a ganhar dinheiro seria a vida mais criticada por Aristóteles por ser a vida vivida por compulsão, apenas tendo em vista sempre alguma coisa mais. Em vários momentos de sua obra, podemos ver a crítica ao dinheiro como forma de alcançar a felicidade. Se é óbvio que o dinheiro é necessário, é também óbvio que ele é necessário até certo ponto, até o ponto em que permite que consigamos exercer nossa razão ao máximo. Num dos momentos em que

critica aqueles que desejam sempre mais dinheiro, o filósofo relembra a história do rei Midas, daquele que pediu aos deuses a riqueza e estes, para puni-lo por tanta ganância, fizeram com que tudo o que Midas tocasse se tornasse ouro. Assim, até mesmo o alimento que ele tocava se transformava em ouro, o que poderia levá-lo à morte por não poder comer. Este é o “castigo” daqueles que querem acumular cada vez mais dinheiro.



- A vida dos prazeres, típica de homens vulgares, que acham que a felicidade é igual ao prazer, também é desprezada por Aristóteles. Não se trata de ignorar que o prazer é importante para bem exercitarmos nossas ações, mas de dizer que não devemos desejar apenas o prazer, que sempre é fugidio, momentâneo. Nossa felicidade deveria ser algo mais que apenas breves momentos de prazer.



- A vida política, embora vivida por homens mais atuantes e qualificados, identifica a felicidade com as honrarias; e Aristóteles também vai criticá-la, vai dizer que isso é ainda muito pouco e depende menos de nós do que dos outros; e que a real felicidade deve vir mais de nossas ações do que da ação dos outros, do que das honrarias que os outros nos dão.



- Já a vida contemplativa será aquela que Aristóteles identificará como a melhor vida, como a vida que realmente conta, que permite atingir a felicidade própria do homem. E isso porque essa vida é vivida por homens que desenvolvem a melhor parte de sua alma: a razão.

Aristóteles elege um tipo de vida como a vida do homem moral, e por que esse tipo de vida seria melhor? Por que a vida contemplativa seria a vida que tornaria o homem moral e o possibilitaria chegar à felicidade mais completa?

Nosso filósofo se põe a pensar sobre aquilo que é mais próprio aos homens, sobre aquilo que só os homens possuem, que nem as plantas nem os animais são capazes de fazer... E se houver algo que seja específico do ser humano, é o desenvolvimento dessa característica que o levará à felicidade propriamente humana.

E qual seria essa característica própria ao homem?

Vejam o que o próprio Aristóteles diz:

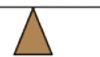
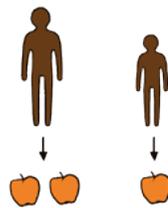
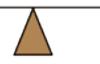
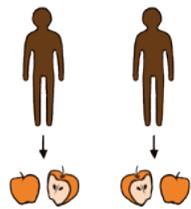
“ Dizer que a felicidade é o bem supremo parece um truísmo, e necessitamos de uma explicação ainda mais clara quanto ao que ela é. Talvez possamos chegar a isto se determinarmos primeiro qual é a função própria do homem. Com efeito, da mesma forma que para um flautista, um escultor ou qualquer outro artista e, de um modo geral, para tudo que tem uma função ou atividade, consideramos que o bem e a perfeição residem na função, um critério idêntico parece aplicável ao homem, se ele tem uma função. (...) Qual seria ela, então? Até as plantas participam da vida, mas estamos procurando algo peculiar ao homem. Excluamos, portanto, as atividades vitais de nutrição e crescimento. Em seguida a estas haveria a atividade vital da sensação, mas também desta parecem participar até o cavalo, o boi e todos os animais. Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem”

(Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, p. 126)

Em síntese, a função própria do homem é a atividade racional da alma, e é ao exercer bem sua função natural que o homem conseguirá conquistar plenamente a felicidade moral. Não se trata de algo dado pronto pela natureza, nem mesmo de uma potência que já temos ao nascer. Recebemos da natureza a capacidade de exercitar racionalmente nossa alma; e o que devemos aprender, através de uma boa educação e de bons hábitos, é encontrar, no meio das ações, a resposta mais adequada, a resposta mais racional. Trata-se de um aprendizado de vida, um aprendizado que pressupõe o bom exercício daquilo que é natural e próprio ao homem: a razão.

A felicidade, portanto, é alcançada pelo bom exercício daquilo que temos de mais natural, daquilo que temos de mais próprio: nossa razão. E por meio do exercício racional da nossa melhor parte da alma, conseguiremos escolher sempre a melhor ação para cada situação, para cada circunstância.

Não se trata, portanto, de um aprendizado teórico: a moral precisa ser praticada para ser aprendida. Se a natureza nos dá apenas a capacidade para desenvolver nossa parte racional da alma, é preciso então



que aprendamos, na prática, a exercer bem a razão. Por isso Aristóteles enfatiza tanto a importância de um bom ensino e de um bom hábito, pois só realizando os bons atos é que nos tornaremos seres humanos morais. É a razão que nos possibilita esse aprendizado, mas não devemos confundir essa razão com uma razão totalmente abstrata, teórica; é uma razão que se volta o tempo todo para o real, para nossas circunstâncias.

E justamente porque é voltada para as questões práticas é que a ética é tão difícil de ser exercida. Se se tratasse apenas de uma decisão teórica, lógica, então seria muito fácil ser um homem moral, mas não é assim. As decisões são tomadas em meio a diferentes situações e são essas que

o homem tem que aprender a considerar para ver, em cada caso, qual é a melhor solução.

A isso Aristóteles chama de “meio-termo”. Para ele, há dois tipos de meio-termo: o meio-termo matemático, aritmético, lógico, exato; e o meio-termo relativo a nós, que não seria nem um pouco exato.

O exemplo dado por ele é muito simples de entender: qual é o meio-termo aritmético entre o número 2 e o número 10? É o número 6, o número que está a uma mesma distância do 2 e do 10 (4 números os separam). Esse é o meio-termo lógico, matemático, que não tem relação com as situações que vivemos e nas quais devemos aprender a escolher a melhor ação.

Mas como seria então essa outra espécie de meio-termo, essa atitude ideal que não seria excessiva, que ficaria entre a deficiência e o excesso? Para Aristóteles, apenas exercitando bem nossa razão é que conseguiremos descobrir, em cada caso, qual será esse meio-termo. É o que ele mostra no exemplo sobre a alimentação: qual seria o meio-termo entre 200 gramas e 1000 gramas? Se entre o número 2 e o número 10 não havia dúvida alguma que o meio-termo era o número 6, agora não se trata mais de apenas fazer a média entre esses dois termos: o meio-termo ideal entre 200 gramas (que seria pouco) e 1000 gramas (que seria muito) não é necessariamente 600 gramas (a média aritmética). A medida ideal depende, nesse caso, da pessoa sobre quem estamos falando: se se trata de uma pessoa alta e que pratica esportes, provavelmente ela terá que comer mais de 600 gramas para se alimentar bem. Mas se a pessoa for pequena e não praticar esportes, provavelmente ela terá que comer menos de 600 gramas para bem se alimentar.

Há uma medida ideal, mas essa medida não é descoberta por meio de uma conta matemática, mas sim considerando a situação e a pessoa envolvida na situação. E o que o homem moral, ao exercer bem sua razão, conseguiria descobrir, em meio às situações, é qual a atitude ideal, qual o ato que se aproximaria mais do meio-termo relativo a nós. E ao exercer bem o que a natureza lhe deu como capacidade, esse homem alcança, assim, o fim de seu desejo: a felicidade, que nada mais é do que o bom e contínuo uso da parte racional de nossa alma.

O que vemos na filosofia de Aristóteles é, portanto, a definição do homem como aquele que, ao exercer a função que lhe é mais própria, ao exercer aquilo que a natureza lhe deu, alcança a finalidade última de todos seus desejos: a felicidade compreendida não como prazer ou dinheiro ou honra, mas como um bom exercício da razão.

Ser um homem moral é exercer bem aquilo que a natureza nos deu como capacidade. Dar um fim aos nossos desejos é desenvolver nossa melhor parte da alma, a razão, e assim, no próprio exercício de viver moralmente, alcançar o Bem supremo de nossa vida.

Há então uma relação intrínseca entre a necessidade de dar um fim aos desejos e o pensar o homem com uma essência, com algo que lhe é natural, dado de certa forma e que ele precisa aprender a bem exercitar e desenvolver. O homem é aquele que precisa ter um fim último e precisa ter uma causa primeira, e uma se liga à outra. É ao desenvolver aquilo que já estava de certo modo nessa causa primeira que o homem conseguirá satisfazer seus desejos, conquistando, assim, o fim último, que é a finalidade.

Pensar o desejo como necessariamente possível de ser satisfeito é ao mesmo tempo imaginar que há uma essência inicial que, se bem trabalhada e desenvolvida, nos levará a essa satisfação total, nos levará à plenitude.

Hume

Boa parte da filosofia antiga pensa o homem como essa essência que, se bem exercida, nos possibilitará alcançar a completude. E este mesmo pensamento pode ser percebido no filósofo escocês David Hume, que também enfatiza a necessidade de partir da experiência e colocá-la como limite para nossas inferências, para as deduções racionais e abstratas que podemos elaborar. **Hume partirá, em seus escritos sobre a moral, da possibilidade de satisfazer nossos desejos, o que implica pensar também em uma certa “natureza humana”, numa essência que, se bem observada e praticada, nos levará à totalidade de nossa moralidade.**

É o que podemos perceber em alguns trechos de seu livro intitulado *Investigação sobre o sentimento moral*. Como o próprio nome já diz, há um sentimento moral que é comum a todos os homens, que é universal, que é natural a todos. E é partindo desse sentimento e compreendendo como ele funciona que Hume pretende mostrar como podemos nos tornar um homem moral, que é, basicamente, conhecendo e exercendo bem esses sentimentos.

Assim como Aristóteles, Hume mostrará que não podemos sempre desejar mais e mais, que é preciso colocar um fim em nossos desejos e finalidades. É o que podemos perceber neste trecho:



Parece evidente que os fins últimos das ações humanas não podem em nenhum caso ser explicados pela razão, mas recomendam-se inteiramente aos sentimentos e às afecções da humanidade, sem nenhuma dependência das faculdades intelectuais. Pergunte-se a um homem por que ele se exercita; ele responderá que deseja manter sua saúde. Se lhe for perguntado, então, por que deseja a saúde, ele prontamente dirá que é porque a doença é dolorosa. Mas, se a indagação é levada adiante e pede-se uma razão pela qual ele tem aversão à dor, ser-lhe-á impossível fornecer alguma. Este é um fim último, e jamais se refere a qualquer outro objetivo. Talvez à segunda questão – por que deseja a saúde – ele pudesse dar também a resposta que ela é necessária para exercer suas ocupações. Se perguntarmos por que se preocupa com isso, ele dirá que é porque deseja obter dinheiro. E se quisermos saber por quê, a resposta será que se trata de um meio para o prazer; e será absurdo exigir alguma razão para além dessa. É impossível que haja uma progressão *in infinitum*, e que sempre haja alguma coisa em vista da qual uma outra é desejada. Algo deve ser desejado por si mesmo, por causa de sua imediata conformidade ou concordância com os sentimentos e afecções humanos”

(Hume, *Investigação sobre o sentimento moral*, pp. 376-377, apêndice 1)

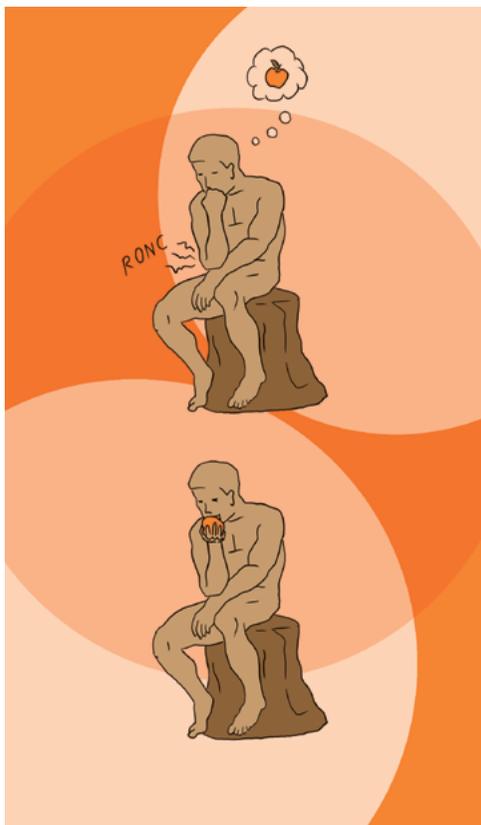
O que podemos entender desse longo trecho?

Principalmente duas questões:

1) não é a razão, mas sim o sentimento, que é comum a todos os homens. Existem certas afecções que são comuns, certos sentimentos que todos os homens manifestam, como o agrado em relação a boas ações e o desagrado em relação às ações ruins. Ao contrário de Aristóteles, que falará de uma razão como aquilo que é a função própria do homem, Hume pretende mostrar que são sempre o sentimento e a experiência que vêm antes da razão.

Não se trata aqui de contrariar propriamente Aristóteles, pois o filósofo grego ainda insistia na exigência de se pensar a moral concretamente, que a ética não era um conhecimento teórico, que era necessário desenvolver a razão na prática, diante das situações concretas, e em meio a essas situações, encontrar a ação ideal, a ação que revelaria esse meio-termo que não é matemático, mas moral.

Quando diz que o que há de comum em todos os homens são esses sentimentos de ter prazer diante de atitudes virtuosas e desprazer diante de atitudes viciosas, Hume pretende contrariar a filosofia conhecida como “racionalista” ou “idealista”, que acha que é uma razão abstrata e lógica, matemática, que será capaz de conhecer todas as verdades que podemos conhecer. O filósofo escocês deseja colocar a experiência e o sentimento antes dessa razão abstrata,



obscura, como faz a filosofia do francês Descartes, que em seu livro *Meditações Metafísicas*, deseja chegar às verdades absolutas e indubitáveis a partir de uma razão totalmente lógica e ordenada, descartando tudo o que os sentimentos e as sensações lhe ensinavam.

Para Hume, é essencial colocar a experiência e os sentimentos como anteriores à razão, e o que há de mais comum aos homens, o que há de mais natural aos homens, de mais essencial, é justamente essa sensação de prazer diante das boas ações, e de desprazer diante das más ações.

Isso todo homem sente, e é o que

temos de mais comum. E se é assim, é então prestando atenção ao que nos é mais natural que conseguiremos alcançar essa finalidade última, essa sensação agradável.

Do mesmo modo que em Aristóteles, temos aqui essa ligação entre a finalidade última e a natureza do homem. Através do desenvolvimento do que nos é natural, conseguiremos satisfazer nossos desejos, conseguiremos alcançar nossa completude e felicidade. Há, portanto, essa possibilidade de alcançar a totalidade, o fim último de nossas vidas – e este é o segundo ponto essencial do texto citado.

2) É essencial garantir, então, a existência de uma finalidade que seja realmente o fim, de uma finalidade que seja última, a partir da qual nada mais é buscado. Em nenhum momento Hume, assim como Aristóteles, admite que pode haver uma busca incessante por outra coisa. Temos que dar um fim aos nossos desejos, em algum momento devemos alcançar algo que vai nos completar, vai nos satisfazer, e a tal ponto que nada mais será buscado depois disso.

Como está dito na citação, algo deve ser desejado por si mesmo... Do mesmo modo daquele diálogo retratado em Aristóteles sobre a questão do alimentar-se, Hume fala da saúde e diz que, no final de tudo, o sentimento desejado deve ser o prazer, e que é absurdo nos perguntarmos qual a razão de querer isso e também o que poderíamos buscar além disso. A progressão ao infinito parece também impedir a possibilidade da moral, de pensar regras de convivência, de pensar no homem como um ser fechado, uno, completo.

Admitir que há uma progressão ao infinito, que conquistamos algo apenas para buscar outras coisas depois, as quais, tão logo conquistadas, serviriam apenas para buscarmos ainda mais coisas, implicaria, para Hume, desconsiderar que temos sentimentos naturais, os quais, por sua vez, nos levam naturalmente a nossa completude, a nossa totalidade. Embora ele não diga, poderíamos fazer da frase de Aristóteles também uma frase sua: imaginar que há a progressão ao

infinito, que a completude é impossível, seria o mesmo que aceitar que todos os nossos desejos são vãos e vazios.

É necessário, então, que possamos alcançar a satisfação, alcançar a completude, a totalidade, enfim preencher nossos desejos. Se somos feitos de desejos, somos desejos possíveis de serem realizados, e o modo pelo qual devemos agir para conquistar o desejo último, a felicidade, o prazer, é observando e desenvolvendo aquilo que já temos, aquilo que é nossa função própria, aquilo que nos é natural, essencial.

Assim, para conquistar a sensação agradável que é o prazer, nossa finalidade última, devemos desenvolver nossos sentimentos naturais, utilizar a razão para guiar nossos sentimentos para esse fim. Há, portanto, uma relação intrínseca entre a finalidade e a natureza humana, o fim último e a essência inicial: para satisfazer nossos desejos, para conquistar a felicidade, a sensação agradável, temos que desenvolver e exercitar o que nos é natural, o que faz parte da “natureza humana”.

Conclusão

Tanto em Aristóteles quanto em Hume, filósofos bastante separados pelo tempo, vemos essa noção comum de que é necessário colocar um fim aos nossos desejos, de que é necessário atingir uma determinada sensação (felicidade, prazer, sensação agradável) que nos completaria, que nos tornaria totalizados, completos, totalmente satisfeitos. E como alcançar essa finalidade última, como dar um fim ao nosso desejo?

Também nisso os dois filósofos concordam: para nos tornarmos completos, totalmente satisfeitos, é necessário nos voltarmos para nossa essência, para nossa natureza, e observar, desenvolver aquilo que nos é próprio, aquilo que é específico do ser humano.

A divergência entre ambos se encontra na determinação daquilo que nos é essencial. Enquanto Aristóteles encontra a razão como aquilo que é próprio ao homem, Hume detecta nossa natureza nos nossos sentimentos. Mas seja pela razão prática, seja pelos sentimentos comuns, a ênfase que pretendemos mostrar nesse primeiro módulo é que é a partir dessa natureza humana que conseguiremos pôr um fim ao nosso desejo.

Atingir nossa finalidade, completar nosso vazio, satisfazer totalmente nosso desejo, é, tanto para Aristóteles quanto para Hume, desenvolver aquilo que nos é natural, aquilo que podemos chamar de “natureza humana”.

Mas o que boa parte da filosofia contemporânea fará é não admitir mais essa “natureza humana”, é não admitir que exista uma essência anterior à existência. E se é assim, como então poderíamos completar o desejo, se não há mais nada de natural para seguirmos? Se não há mais “natureza humana”, se não há mais essa causa inicial, também a finalidade última será pensada de modo diverso. O desejo passa a ser, então, não apenas um modo de o homem chegar à sua completude, mas a própria estrutura do homem; ou seja: o homem passa a ser falta, desejo, e um desejo vão e vazio, justamente aquilo que tanto Aristóteles quanto Hume não podiam admitir.

Glossário

ARISTÓTELES: filósofo grego, nasceu em Estagira (por isso também é conhecido como o estagira), viveu entre 384 a.C e 322 a.C, e foi aluno de Platão e professor de Alexandre, o Grande (rei da Macedônia que, ao conquistar os outros povos, colocava como essencial, como lhe ensinara seu professor, respeitar os costumes locais). Seus escritos abrangem diversos assuntos, como a física, a metafísica, a poesia, o teatro, a música, a lógica, a retórica, o governo, a ética, a biologia e a zoologia.

Juntamente com Platão e Sócrates (professor de Platão), Aristóteles é visto como uma das figuras mais importantes, e um dos fundadores, da filosofia ocidental.

DESCARTES: filósofo, físico e matemático francês, nasceu em La Haye em 1596 e morreu em Estocolmo em 1650. Durante a Idade Moderna também era conhecido por seu nome latino *Cartesius*. Notabilizou-se sobretudo por seu trabalho revolucionário na filosofia, mas também obteve reconhecimento matemático por sugerir a fusão da álgebra com a geometria – fato que gerou a geometria analítica e o sistema de coordenadas que hoje leva o seu nome.

Descartes, por vezes chamado de “o fundador da filosofia moderna” e o “pai da matemática moderna”, é considerado um dos pensadores mais importantes e influentes da História do Pensamento Ocidental.

HUME: filósofo e historiador britânico, nasceu na Escócia em 1711 e morreu em 1776. Ao lado de Adam Smith e Thomas Reid, é uma das

figuras mais importantes do chamado iluminismo escocês, sendo frequentemente considerado como um dos maiores escritores e filósofos de língua inglesa.

Fundador do empirismo moderno (com Locke e Berkeley) e, por seu ceticismo, o mais radical entre os empiristas, Hume opôs-se particularmente a Descartes e às filosofias que consideravam o espírito humano desde um ponto de vista teológico-metafísico. Assim Hume abriu caminho à aplicação do método experimental aos fenômenos mentais.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996;
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2005;
- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 2006;
- <http://www.consciencia.org/a-etica-de-aristoteles-virtude-felicidade-moral>
- HUME. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2004.
- CONVENTRY, A. *Compreender Hume*. Petrópolis: Vozes, 2009;

Avaliação

Ficha de leitura do livro I da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, relacionando a busca da satisfação do desejo humano (a felicidade) ao uso da razão, o que é mais próprio ao homem.



2

O DESEJO NA
FILOSOFIA DE SARTRE

Orientação de estudos

Planejamento

Como já foi explicitado no módulo anterior, este módulo tem a carga horária de 10 horas, no conjunto de uma disciplina de 30 horas/aula. O aluno deve ter sempre em mente a necessidade de efetuar 10 horas de estudos semanais a fim de cumprir os requisitos da disciplina.

- Acompanhar a definição do homem para Sartre.
- Entender como essa definição implica pensar o homem como vazio, como desejo de si, como falta.
- Compreender os exemplos de nossa tentativa de preencher o vazio que estruturalmente somos, e como toda essa problemática implica um questionamento ético do ser humano.

Desse modo, podemos passar à leitura do presente módulo visando conhecer os objetivos a serem atingidos:

Para atingir os objetivos propostos, o estudante deverá, além de proceder à leitura do módulo didático, ter acesso à literatura fundamental para o acompanhamento do módulo – o texto de Jean-Paul Sartre chamado “*O existencialismo é um humanismo*”. Após a realização dessa leitura, solicitamos a participação de todos na conversação oral e presencial com o tutor, a qual versará sobre as implicações

éticas (a noção de responsabilidade e liberdade) da definição sartriana do homem como desejo, tal como explicitado no campo de atividades do módulo.

Introdução

Ao contrário do que vimos no primeiro módulo, para o filósofo contemporâneo Sartre o homem será definido justamente por sua falta de definição. Não se trata mais de imaginar alguma natureza humana, alguma essência que já nos daria tudo antes mesmo de nascermos, mas de compreender o homem como aquele que só é na medida em que existe, ou seja, como alguém que se constrói, que se faz em meio ao mundo tão real que é o nosso.

Veremos neste módulo que não existe mais, tal como já vimos em Aristóteles e Hume, a certeza de que alcançaremos uma finalidade por meio do desenvolvimento daquilo que nos é essencial, por meio daquilo que já existe em nós. Para Sartre, certeza nenhuma mais existe – e para continuar com nosso jogo de linguagem – talvez nossa única certeza seja a de que não há certeza alguma, nem na “finalidade”, nem na “causalidade”.

Como Sartre diz no seu texto, pensar o homem como aquele que já tem uma natureza e que, por meio dela, consegue atingir a felicidade, é pensar no homem como se ele fosse apenas um instrumento, criado para exercer sua funcionalidade e nada além disso. Mas Sartre não concorda com essa visão. Para ele, é preciso dar dignidade ao homem, e dar dignidade é colocar o homem como aquele que, sozinho, constrói sua vida, o que implica certa angústia, mas ao mesmo

tempo nos dá a possibilidade de sermos donos de nossa vida e também a possibilidade de nos transformarmos.

A condição, portanto, para sermos nós a escrever as páginas de nossa vida, é a de que não haja, antes mesmo de existirmos, nenhuma página escrita. Se a primeira e a última página já estivessem escritas, nós só teríamos que seguir as regras ali colocadas para chegar de modo seguro ao final. Mas, para Sartre, como somos nós que realmente escrevemos nossas vidas, então no início deve haver o nada, a falta, o desejo de nos encontrarmos lá na última página do livro (desejo esse, no entanto, que será sempre vão, inútil, já que nunca leremos nossa última página escrita).

A completude não é mais alcançável, e isso porque nosso início também não nos é totalmente dado: há apenas a busca, a construção, a invenção, o desejo de nós mesmos. E é isso que veremos com mais detalhes ao longo do segundo módulo.

Sartre

A visão técnica e a visão humanista do homem

O propósito de Sartre é dar uma visão humanista do homem, é considerar o ser humano como aquele que é capaz de decidir sua própria vida, de escrever suas próprias palavras, e de poder modificá-las ao longo das atitudes que assume. É por isso que na sua palestra sobre sua filosofia (conhecida como “existencialismo”), Sartre coloca já no título que *O existencialismo é um humanismo*, mostrando, assim, que pretende valorizar o papel do homem no mundo,

valorizar nossa importância e também a possibilidade de mudar nossa própria vida.

Para ele, parte da filosofia tem uma visão técnica do homem, uma visão que torna o homem apenas um instrumento que deve obedecer a algumas regras para atingir um fim que já é determinado desde o começo. É o que diz neste seguinte trecho:

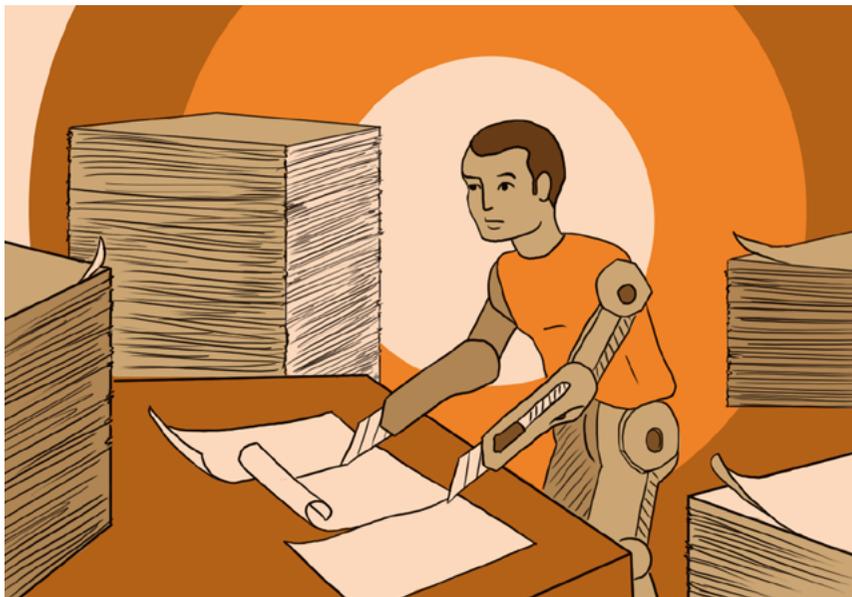
“Consideremos um objeto fabricado, como, por exemplo, um livro ou um corta-papel: tal objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou de um conceito; ele reportou-se ao conceito do corta-papel, e igualmente a uma técnica prévia de produção que faz parte do conceito, e que é no fundo uma receita. Assim, o corta-papel é ao mesmo tempo um objeto que se produz de uma certa maneira e que, por outro lado, tem uma utilidade definida, e não é possível imaginar um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que há de servir um tal objeto. Diremos, pois, que, para o corta-papel, a essência – quer dizer, o conjunto de receitas e de características que permitem produzi-lo e defini-lo – precede a existência (...). Temos, pois, uma visão técnica do mundo, na qual se pode dizer que a produção precede a existência”

(Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, p. 5)

O que seria, então, a visão técnica do mundo?

Seria como se o homem fosse o corta-papel, seria como se alguém nos criasse por meio de determinadas regras já dadas e dissesse para nós que temos já uma utilidade, uma função, e que para cumprir

nossa função, devemos obedecer àquilo que esse criador nos deu. Um corta-papel, por exemplo, foi criado para cortar papel, e sua função deve ser essa, fazendo apenas aquilo que seu artífice colocou nele. Com uma finalidade dada de antemão, o corta-papel deve, para alcançar sua finalidade, obedecer àquilo que foi dado a ele no início, ou seja, sua essência.



É desse modo que a visão técnica veria o homem – para Sartre, essa visão coloca o homem como um corta-papel, como aquilo que já tem tudo dado, tudo escrito, que já nasce com uma finalidade que não escolheu e, para alcançá-la, precisa desenvolver aquilo que é a função própria do homem, aquilo que a natureza ou Deus atribuiu a nós. Desse modo, não haveria muito a possibilidade de escolhermos, de sermos nós os autores de nossas próprias vidas. Afinal, se já temos tudo dado de início, se uma essência nos é dada antes mesmo

de nascermos, como poderíamos ser os autores de nossas vidas? Se tudo já é colocado em nós antes mesmo de começarmos a viver (se temos uma “personalidade”, se temos determinados genes, se temos uma natureza), o que seríamos a não ser o desenvolvimento disso que não fomos nós que escolhemos? Que poder poderíamos ter sobre nossa própria vida se não decidimos o que somos?

Aqui se passa como se não fôssemos nós que escrevêssemos nossa própria história. Como se, ao nascer, nos dessem um livro com a primeira página já toda escrita (nossa essência) e também com a última página já escrita (nossa finalidade: a felicidade ou a moralidade) e não só isso: além do começo e do fim escritos por outros e não por nós, recebemos também uma série de regras que dizem como devemos escrever as páginas do meio. Com começo e fim já dados, seríamos apenas aqueles que obedecem às regras de como se chegar a esse fim por meio do começo dado a nós antes mesmo de nossa existência.

É contra essa visão que Sartre faz sua filosofia. Para ele, trata-se de pensar no homem como aquele que escreve seu livro, como aquele que faz sua história, sua vida em meio a todas as outras pessoas e aos acontecimentos, não de modo abstrato obedecendo a regras universais e absolutas, mas tendo que, na ação, em meio a sua cidade e outros homens, encontrar o modo como deseja escrever sua vida.

Contra a visão de que somos um livro quase que totalmente escrito, Sartre coloca o homem como aquele que surge num mundo como um livro vazio, sem palavra alguma escrita, e tudo que ele será (o livro todo) vem apenas dele, daquilo que ele escreveu nas páginas em branco que ele recebeu.

E se não existe a última página já escrita, o que será que o homem faz, ao escrever seu livro?

A escrita do livro é a busca de si mesmo, é o desejo – não de alguma coisa externa a ele – mas de si. Se não há a última página escrita, é preciso que a gente mesmo escolha nosso fim. Se não existe a última página que devemos apenas ler e cumprir, como ator e não como autor de nossa vida, é porque não há então como só atuar, como só ser aquele instrumento que faz o que sua função lhe manda. Nós é que criamos nosso fim, nós é que nos criamos; e de qualquer modo que vivemos nossa vida, o que desejamos é justamente encontrar o final, a definição exata daquilo que nós somos, nossa essência.

Agora ela não está mais dada na primeira página, mas é justamente o que buscamos, o que incessantemente desejamos: nós mesmos. Se há uma condição humana, é essa condição de nascermos e sermos “jogados no mundo”, como diz Sartre, sem regras definidas, sem nada que nos determine totalmente, que tome a caneta de nossa mão e escreva, no nosso lugar, nossa vida.

Não há mais como pensar em “natureza” humana, mas no máximo em uma condição que é comum a todos os homens, que é, enfim, essa falta de essências e finalidades já dadas de antemão, essa falta de regras a partir das quais temos que escrever nosso livro. O máximo que existe é assim: na primeira página, poderíamos ter essa frase escrita – “você é que escreve sua vida”. A única regra que poderia haver é: “a regra é você que decide”. E a única frase que poderia estar escrita na última página é: “o final é você que escreve, mas com a diferença que ao chegar lá, você não será capaz de ler”.

O que queremos dizer com isso?

Por um lado, é o compreender o homem como aquele que tem o poder de não apenas fazer sua vida, como também de mudá-la, caso queira. Ele não é vítima de sua própria história, ele não é um espectador que apenas olha o teatro já escrito de seu próprio papel: é ele que escreve, não abstratamente, mas na própria vida, agindo, vivendo. Mas se é assim, há também a necessidade de se tirar a primeira página... Se o tirar a última página, que não nos determine o caminho que temos de seguir, é algo aceitável pela maioria, poucos aceitam que tirar a determinação é também tirar a essência. E esse é o “preço” que Sartre diz ser necessário para conservar a nossa dignidade humana: o poder de tomarmos a caneta e colocar nossos fins também é a condenação de termos de ser justamente nós, e só nós, que podemos nos fazer – junto com a última página, a primeira também é arrancada desse livro que é nossa vida.

Não se pode mais dizer, para Sartre, que há uma “natureza”, uma “essência” humana, algo ou alguém que nos determine antes mesmo de vivermos, que impeça que escrevamos do nosso jeito nossa vida. Ter o poder de escrever nosso livro é também, para o filósofo francês, a angústia de não termos mais segurança alguma, de não ter regra nenhuma que nos diz o que devemos ou não fazer, como devemos continuar a escrever. Nossa liberdade



é também nossa angústia, nossa condenação. Mas não se trata, de modo algum, de pensar isso de modo pessimista, pois o que somos é apenas aquilo que fazemos. Assim, a ênfase da filosofia sartriana é toda na ação, naquilo que o homem faz de si mesmo; e se é assim, então sua filosofia é um convite para tomar a direção de nossa própria vida, agindo e construindo, na ação, nossa vida, nós mesmos.

Por outro lado, pensar assim é também ser consciente de que não teremos a oportunidade de ler nossa última página escrita. Pensar que poderemos ler é considerar essa página como um momento anterior, e, portanto, não como a última. Nossa definição definitiva, uma possível essência, só poderia existir a partir do momento em que nenhuma página mais fosse possível de ser escrita, quando nada mais pudesse ser mudado, ou seja, quando morrêssemos. Não há, assim, como lermos nossa “definição definitiva”, como descobriremos qual é essa essência imutável, uma definição que não daria mais nenhuma margem para qualquer mudança, pois é apenas o fim do livro que mostraria isso, e o fim do livro é justamente quando não conseguimos mais ler o que escrevemos.

Assim, dar ao homem o poder de construir sua própria vida é também colocar o homem desamparado frente a nenhuma regra anterior que possa guiar seus escritos e seus passos, e também colocar a definição definitiva, a essência imutável, como impossível de ser atingida por nós mesmos, já que ela só seria possível com a morte, com o momento em que não teria como modificar de modo algum a construção que somos.

Mas, se queremos dar a liberdade ao homem de fazer sua própria vida, é esse o preço que devemos pagar, pois só quando não somos

determinados é que podemos nós mesmos nos fazer. É por isso que Sartre diz que

“ A doutrina que vos apresento é justamente a oposta ao quietismo, visto que ela declara: só há realidade na ação; e vai mais longe, visto que acrescenta: o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais que o conjunto dos seus atos, nada mais que a sua vida”

(Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, p. 13)

Assim, a visão humanista do homem coloca-nos como donos de nossa própria vida, mas traz junto com a liberdade e o poder, a angústia de não sermos nada além desse desejo necessário e vão de nos buscarmos, um desejo de nós mesmos, de nos alcançarmos na próxima página, uma busca que apenas posterga a impossibilidade de encontrar qualquer completude, totalidade e essência humana.

Sartre define o homem como aquele que se escreve, constrói-se, inventa-se, tentando, ao escrever suas páginas, encontrar-se consigo mesmo no final. Mas, como também não há a primeira página escrita, como não há uma natureza humana dada de antemão, o que somos é justamente falta de ser, é um desejo que nunca será atingido, mas que não temos como não tentar atingir. É a isso que Sartre chama de “Para-si”, a definição do homem como desejo de si, tema de nosso próximo tópico.

O homem como desejo de si

Em seu livro *O ser e o nada*, Sartre define o homem como sendo *Para-si*. Compreender esta definição é essencial para entendermos tanto como somos estruturalmente desejo, quanto para buscarmos a nossa impossível completude, de nossa impossível, mas necessariamente desejada totalidade.

Então vejamos com um pouco mais de calma o que significa ser *Para-si* (que é o contrário de *Em-si*, o ser das coisas) para depois entendermos melhor o que é esse desejo e a falta do qual não diferenciamos.

Prestemos atenção: o homem é Ser *Para-si* e o objeto é Ser *Em-si*. Temos apenas uma diferença entre esses nomes, que é a mudança da preposição: se para o homem a preposição escolhida é “para”, para o objeto a preposição é “em”. E o que essas duas preposições indicam?

Quando é que usamos normalmente a preposição “para”? Podemos ver alguns exemplos nestas frases: “eu vou **para** São Paulo”, “eu vou **para** casa”, “**para** ir bem na prova, é preciso estudar”.

E qual a idéia que a palavra “para” tem nessas frases ou ao menos em boa parte das frases que vocês podem imaginar? Ela sempre indica um movimento, uma locomoção espacial (o lugar para onde vamos) ou uma locomoção temporal (primeiro é preciso estudar para depois ir bem na prova). Não é, portanto, à toa que Sartre escolheu designar o homem como “Ser *Para-si*”: com isso, ele pretende indicar para nós que o homem está sempre em movimento, que ele sempre se locomove em busca de alguma coisa, de algo que ele não é (se ele já fosse, não teria sentido ir em busca disso). Se buscamos algo, é porque não o temos ou porque já tivemos, mas perdemos).

Já a preposição “em” significa, na maior parte das vezes, outra coisa. Vejamos alguns exemplos de como usamos essa palavra: “vive-mos **em** São Paulo”, “**em** minha cidade, chove”. Será que ao usar “em” também queremos dizer que estamos em movimento em direção a algum lugar, ao futuro? Não nos parece: ao menos em boa parte das frases o “em” é utilizado para situar uma ação, um sujeito, para dizer onde ele está agora, parado. O “em”, ao invés de indicar o movimento, a busca de algo, parece indicar um repouso, o estar parado. E esse é o significado de um objeto para Sartre, como veremos a seguir.

O ser em-si:

Se o objeto é Ser *Em-si* é porque ele está, como já começamos a ver, em repouso. Ao invés de buscar algo, de dizer que alguma coisa lhe falta, o objeto sempre é visto parado, quieto, sem inquietações. E se ele não busca nada, é então porque nada lhe falta. Sartre diz em seu livro “*O ser e o nada*” que o *Em-si* é o que é, é opaco a si mesmo, ou seja, está pleno de si mesmo.

Não há nenhum vazio nas coisas, elas são completas, plenas, *em-si*, sem segredo nenhum. Elas são inteiramente “definidas”, são exatamente aquilo que são. Não existe um “fora” da cadeira ou ao contrário, um “dentro” da cadeira. Elas não ocultam nada, são aquilo que são. E por ser assim, não são negação, não sentem falta de nada, não se relacionam com nada: se colocamos um copo em cima da mesa ou se dizemos que o verde desse gramado combina com o marrom dessa árvore não é porque o copo deseja estar em cima da mesa ou porque a árvore quer ficar perto da grama para “combinar”. Se existe uma relação entre a árvore e a grama é apenas porque nós,

seres humanos, precisamos estabelecer relações entre o que vemos. Mas isso não é um desejo da própria árvore ou da grama.

O Em-si não deseja ser outra coisa, não estabelece relação alguma com as outras coisas ou conosco; ele é pleno, completo, pura positividade (nada falta para quem já é completo):

“O ser é. O ser é em si. O ser é o que é”
(Sartre, *O ser e o nada*, p. 40)

Com essas poucas palavras, Sartre indica o quão pouco podemos falar do Em-si: ele é pleno, a ele nada falta, ele nada busca, sempre está em repouso. E se é assim, o que falar dele?

Ao contrário do que poderíamos pensar em um primeiro momento, o ser que é completo é ao mesmo tempo pobre. O objeto não é o ser mais rico porque é pleno, porque não precisa de nada. A riqueza e os detalhes só existem quando algo ainda falta, quando ainda buscamos alguma coisa, o que não é o caso da coisa. Como poderíamos contar, por exemplo, a história de um certo objeto?

Você poderia pensar que isso é possível, que poderíamos dizer que essa mesa diante de nós veio de uma fábrica, que tirou a madeira de tal floresta. Ou então que ela era uma mesa de nossa avó, que passou para nosso pai e ele nos deu para estudarmos. Mas em nenhum desses casos temos a história do objeto! O que contamos nessas duas hipóteses é a história de nossa relação com a mesa ou o modo como o homem modifica determinado material para construir outro.

A mesa, sem ser pensada através de nós, não tem história alguma, e isso porque ela é plena, a ela nada falta, porque ela se apresenta sempre em repouso e sem estabelecer relações com os outros objetos

e conosco. Todo objeto está em repouso, está quieto, e só quem é completo pode ser assim. Mas ser completo, na filosofia de Sartre, não significa ser mais rico em histórias e aventuras, pelo contrário: as histórias só são possíveis para aquele que não é pleno, para aquele que se movimenta em busca de algo, e, portanto, para quem falta ser em plenitude.

Se Ser Em-si é ser objeto, não é assim, portanto, que somos. Sartre nos define como Ser Para-si, lembram? Somos aquele que sempre está em movimento, nunca parados, sempre inquietos, em busca de algo, desejando a nós mesmos, insatisfeitos – e é o que mostraremos agora.

O ser para-si:

Nós somos o que Sartre chama de Para-si, o que é bem diferente de ser Em-si. Como já começamos a mostrar, quando usamos a preposição “para”, queremos dar a idéia de algum movimento. Ao contrário do Em-si, sempre parado e sem buscar nada, os seres humanos são vistos pelo filósofo como aqueles que nunca conseguem deixar de buscar alguma coisa, como sendo sempre movimento em direção ao que não tem, ao que não é.

Para Sartre, temos que buscar alguma coisa o tempo todo. Somos definidos por nunca pararmos, por sempre estarmos inquietos a procurar por aquilo que não temos, por sermos sempre angústia, a sensação de que algo nos falta. Ao nos definir como Para-si, o filósofo pretende mostrar que somos movimento e que esse movimento nunca irá parar, portanto, algo sempre faltará.

Mas o que é que será que tanto buscamos? Será que nunca conseguimos aquilo que queremos? Para Sartre, não! Sempre teremos de ser essa busca, e por isso ele nos define como movimento em direção ao que não somos. Se essa é nossa definição, é porque não tem como deixar de sê-la: mesmo se pensamos que conseguimos algo, vemos depois que não era esse algo que nos completava, e então queremos conquistar outra coisa.

E o que é que desejamos e nunca teremos?

Sartre nos dá a resposta na própria definição que usamos até agora. Lembram que quando ele deseja falar de ser humano ele usa a expressão “para-si”? E já vimos que a palavra “para” indica o movimento que sempre seremos... Mas já temos também a indicação do que é que buscamos nesse movimento: o “si”.

Nós, seres humanos, somos o ser que não é “si”, somos o ser que se movimenta em direção ao que não é, ou seja, à coincidência consigo mesmo. Enquanto o Em-si é totalmente pleno, idêntico a si mesmo, nós somos justamente a procura por essa identidade, por uma definição que nos tornasse igual a uma pedra, ou seja, que nos definisse de tal modo que nunca mais mudássemos, que nunca mais pudéssemos deixar de ser aquilo que foi dito. Mas sabemos que não é assim: mesmo que um dia achemos que “preguiçoso” nos define totalmente, sabemos também que um dia poderemos mudar essa definição, que um dia poderemos agir de modo diferente. Não há como definir uma pessoa de modo a paralisá-la, a fazer com que ela nunca mais possa se transformar. É por isso que Sartre diz que falta ao homem essa coincidência consigo mesmo, que nos falta uma identidade.

Dizer que não temos uma identidade completa conosco mesmo, dizer que nos falta uma coincidência total com o ser que nos faria

completo e totalmente definido é a mesma coisa que dizer que não temos essência, que só temos existência, que só existindo é que somos:

“ Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável. Em outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade (...). É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer”

(Sartre, *O existencialismo é um humanismo*, p. 9)

Nossa existência é nossa essência, é nossa busca contínua pelo “si” que não somos e nunca seremos. Mas se nunca seremos um ser pleno e satisfeito, nunca poderemos deixar de buscá-lo. Nossa única certeza é a de que não teremos certeza, assim como nossa única essência é não ter essência alguma. Na medida em que somos Para-si, existimos como busca do “si”, que sempre nos faltará.

Somos estruturalmente falta, desejo de si, busca sempre incessante e inatingível da gente mesmo:

“O desejo é falta de ser, acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja”

(Sartre, *O ser e o nada*, p. 138)

Somos falta de ser, e o que desejamos, então, é justamente completar essa falta, é o ser, é o “si”, é a coincidência conosco mesmo.

O único modo de alcançarmos alguma completude seria morrer. Só a morte transforma um homem em ser em-si, mas isso acontece porque o homem morto deixa de ser Para-si, porque ele nunca mais poderá mudar: não há como ser os dois ao mesmo tempo. Se podemos nos modificar, se podemos buscar o que queremos e não temos, o que gostaríamos de ser e ainda não somos, é justamente porque somos incompletos, porque não somos plenos, idênticos conosco mesmos.

Não há, portanto, nenhuma finalidade inscrita em nossa vida, e isso implica também admitir que não há nenhuma essência dada de antemão. O que nos resta, então?

O caminho, a construção, a busca, o desejo necessário e vão de nos buscarmos, de incessantemente nos procurarmos, sem nunca dar um fim à busca, sem nunca nos encontrarmos de modo definitivo, essencial, de modo a compreendermos que nossa única essência é justamente nossa existência, nossa vida, nossa busca e invenção de nós mesmos.

As implicações éticas do homem como desejo inalcançável

E se nossa essência é nosso existir, se somos apenas o mover-se em direção às coisas, podemos começar a ver porque Sartre diz que somos ontologicamente livres, ou seja, que temos de ser livres, que somos livres em todos os momentos de nossa vida. Por não haver uma essência que se dê antes do fato de existirmos, porque não há nenhuma hereditariedade ou educação que defina totalmente o que seremos, nós somos como existimos, e nossa existência só

poderia ser livre. Se nossa essência é posterior ou atual em relação à existência, temos de ser livres.

Sartre chega a dizer que não há uma posteridade da liberdade em relação ao homem. Não se trata de dizer “o homem é livre” pensando a liberdade como um objeto que seria atribuído a um sujeito, como uma qualificação. Para o filósofo,

“o homem não é primeiro, para ser livre depois: não há diferença alguma entre o ser do homem e seu ‘ser livre’”

(Sartre, *O ser e o nada*, p. 68)

A liberdade não é dada ou negada posteriormente, como um acréscimo ao que sou. Não existe primeiro o homem para depois existir o homem livre: a liberdade é o homem. Sartre identifica o ser homem (que é o Para-si) com o ser livre: um se dá ao mesmo tempo que o outro, um é o outro (ser homem é ser livre, e ser livre é ser homem).

Somos liberdade porque somos esse movimento em direção às coisas (que Sartre chama de intencionalidade da consciência), e por isso nunca seremos idênticos às coisas; falta-nos a identidade, a plenitude que os objetos têm. Já que somos sempre



movimento em direção ao que não somos, ao mundo e aos outros seres, sempre sentiremos falta da completude que não somos. Há, portanto, um distanciamento dos homens em relação às coisas, em relação ao que é Em-si. Mesmo que não possamos viver sem nos voltarmos para os objetos do mundo, não somos iguais a eles, e nunca seremos totalmente iguais. No contato que mantemos com o mundo, sempre haverá certa distância entre nós e o mundo.

O que permite a distância dos homens em relação ao mundo é essa ausência de plenitude que as coisas têm. Enquanto elas são seres completos, Em-si, nós somos seres a quem falta a completude, somos Para-si, um ser que de certo modo é “nada de ser”. Falta-nos ser totalmente, falta-nos o que nos tornaria completos, e nos definir assim é ao mesmo tempo nos definir como seres a quem falta ser. Há um vazio em nosso ser, e é por isso que somos capazes de desejar.

E o que desejamos é encontrar nós mesmos no final, na próxima página, e o modo como escrevemos nossa vida, se não há mais nenhuma essência que nos justifique, depende apenas da gente – e é essa liberdade absurda que se reflete, na filosofia de Sartre, em responsabilidade, num questionamento ético sempre presente não apenas na filosofia, como na vida do filósofo francês.

Já que não temos mais regras universalmente e absolutamente válidas, somos os únicos responsáveis por nossa vida, pelo que fazemos daquilo que fizeram da gente. E é apenas por meio de nossos atos, palavras, silêncio, por meio das palavras escritas nas páginas de nossa vida, que somos. Nossa essência não se distingue de nossa existência.

Diferente de Aristóteles e Hume, Sartre define o homem sem essências e finalidades dadas de antemão, sendo “apenas” aquilo que ele existe, e, portanto, podendo ser tudo, exceto a completude, a

totalidade, já que então não haveria mais existência, vivência. O poder de construir e modificar nossa vida, o que justamente nos dá dignidade, vem junto com a consciência de sermos sempre desejo, um desejo de uma essência que se vier a existir, impossibilita nossa vivência.

A angústia de não termos justificativas e desculpas é também nosso poder e dignidade de construirmos nossa própria vida, sempre buscando, e em vão, completar nossa falta, satisfazer totalmente nosso desejo de nos encontrarmos.

Glossário

SARTRE: nascido em Paris, viveu quase todo o século XX (1905-1980) e se posicionou sobre muitos dos acontecimentos que viveu, como a Segunda Guerra Mundial e a Guerra da Argélia. Não separando totalmente o fazer filosofia de sua vida, Sartre também buscou outras formas de manifestar seu pensamento e sua ação (não só por escritos estritamente filosóficos, mas também por meio da literatura, dos ensaios, dos jornais e em manifestações públicas).

LIBERDADE: esse conceito é o pilar de toda a filosofia de Sartre. O homem é liberdade, e a consciência de liberdade é a angústia. Isso significa, para ele, que em toda nossa ação, não nos identificamos com os outros e o mundo, e esse desgarramento da consciência é o que ele chama de liberdade. Assim, mesmo quando aparentemente somos determinados, é o uso da liberdade que possibilita a submissão. Não há escolhas. A liberdade é nosso orgulho e ao mesmo tempo

nossa condenação. E é por isso que a consciência dessa nossa não-determinação é a angústia, a consciência de que nada há antes ou depois de nós que nos defina, que nos dê alguma essência.

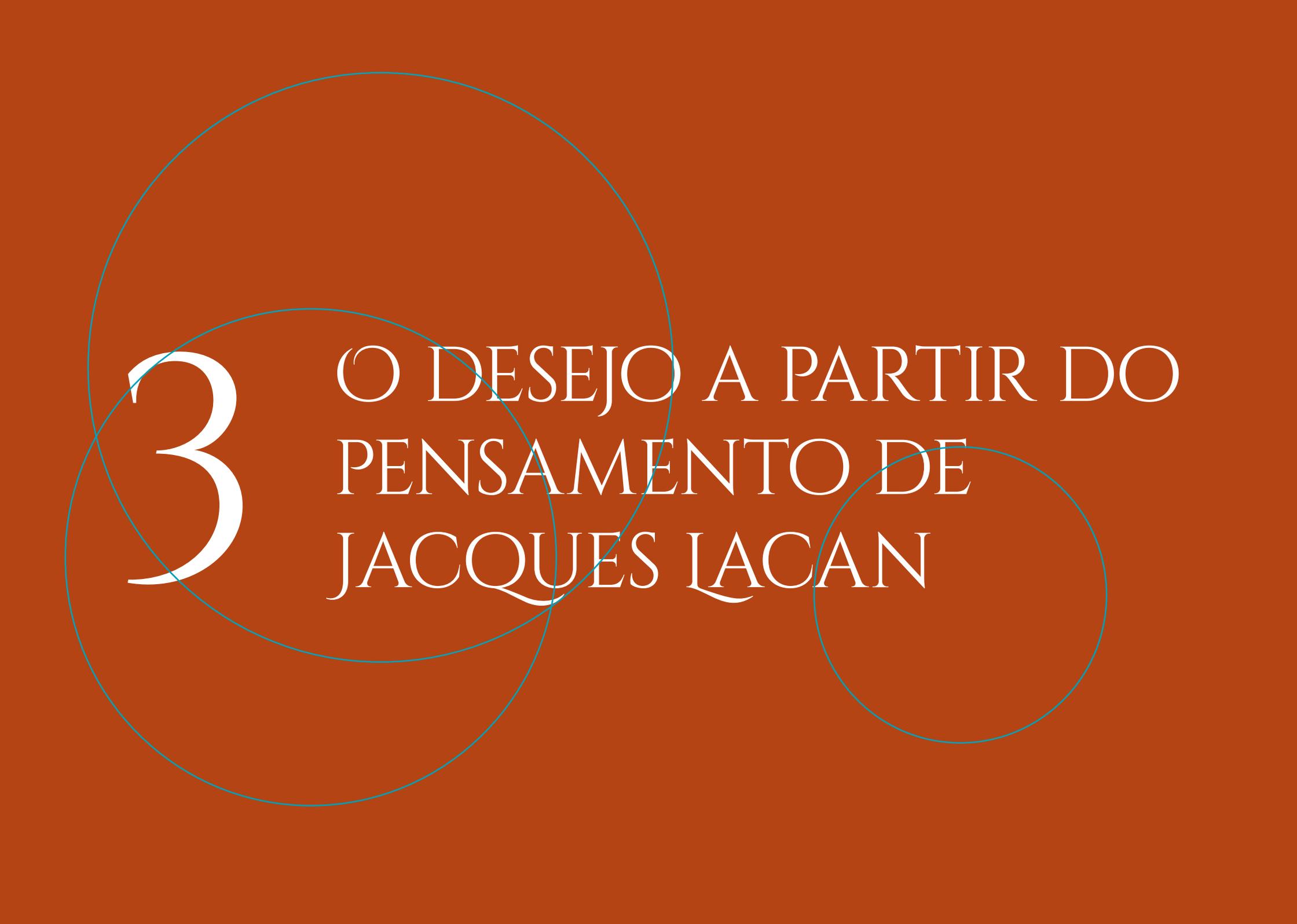
DESEJO: uma das estruturas do ser Para-si é ser desejo de si, é ser estruturalmente falta. Se não há essência, se só somos aquilo que fazemos de nós mesmos, o que sempre buscamos é a nós, é nossa unidade, nossa completude e totalidade, o que só seria atingível com nossa morte, quando deixamos de ser existência. Assim, o desejo é inevitável e sempre insatisfeito.

Bibliografia

- PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade*. Porto Alegre: L&PM, 1995;
- SARTRE. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999;
- SARTRE. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: ed. Abril, coleção *Os pensadores*.
- SARTRE. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2006;
- SILVA, F.. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Unesp, 2004;

Avaliação

Ficha de leitura do texto “*O existencialismo é um humanismo*”, enfatizando a diferença entre a visão técnica do homem e a visão humanista, que implica pensar o homem como liberdade e, ao mesmo tempo, desejo sempre insatisfeito.



3

O DESEJO A PARTIR DO
PENSAMENTO DE
JACQUES LACAN

Introdução

Lacan desenvolve uma teoria do desejo desvencilhada de todo elemento psicológico humanista: o desejo é desejo de nada. Essa elaboração possui como referência o existencialismo de Sartre. Em “O ser e o nada” encontra-se uma teoria radicalmente anti psicológica e anti humanista do desejo. As figuras sartrianas do desejo de ser e da falta de ser reenviam ao desejo que não encontra nenhuma satisfação simbólica. Com Sartre, Lacan prolonga a interrogação sobre o fundamento do desejo além de Hegel. O conflito subjetivo do desejo de reconhecimento de Hegel se pacifica no reconhecimento do desejo. Esse último é uma instância que parece não reabsorvível em uma mediação dialética, em pura perda, uma paixão do absoluto que parece nos conduzir ao âmago do real.

Jacques-Alain Miller sublinha em “O ser e o nada” as premissas de uma teoria do sujeito lacaniano. Segundo ele, Lacan se apoia sobre a noção central de falta, que ele encontra em Sartre, para construir seu sujeito do inconsciente. Esse último será de fato conceituado como “falta a ser”, pois o sujeito em questão é sujeito do inconsciente freudiano.

O desejo, segundo Lacan, evoca ao infinito, um objeto perdido. O desejo não encontra jamais uma satisfação possível na consumação do objeto. Uma discordância impede que o objeto do desejo, o objeto da busca, coincida com o objeto perdido. O motor dessa discordância, Lacan encontra teorizado em Sartre na “falta existencial”. O conceito de “falta de ser” é o conceito precursor da noção lacaniana de “falta a ser”, falta que aspira, não à satisfação transitória, mas ao ser. “Falta de ser” que o sujeito aspira ao ser e essa aspiração é justamente

o que Sartre nomeia “desejo”. Nessa perspectiva, o desejo não é jamais pleno, nós desejamos sempre o que não possuímos. Nós desejamos ser o que não somos, sempre tomados em um devir que ainda não surgiu. Segundo Sartre, é a discordância perpétua de uma “falta de ser”. Essa é a fonte lacaniana do sujeito do desejo como falta.

Lacan importa de Sartre o traço que aproxima a estrutura do desejo a uma “paixão da perda”. Com Sartre, o desejo se impõe ao sujeito como um além do sujeito que habita o sujeito. A paixão do desejo enquanto desejo de ser implica um efeito de aniquilação subjetiva. O desejo de ser é uma pulsão de perda, pois mostra o desejo como habitado por uma inclinação imanente para a sua perda, para a sua própria desintegração. Essa vertente da perda é a palavra chave de Sartre sobre o ser do desejo e se aproxima muito da noção freudiana de pulsão de morte.

Por que o ser humano destina sua própria existência a uma paixão inútil?

Por que desejar é, em sua essência, querer se perder com ser humano?

Quem já viu o filme *Esse Obscuro Objeto do Desejo*, de Luiz Buñel, pode ter uma idéia do que é essa relação com o desejo tratada na psicanálise de orientação lacaniana. Quem ainda não viu, pode procurá-lo no link para o youtube a ser disponibilizado na plataforma.

Sugiro uma discussão com o tutor presencial e os colegas sobre o tema abordado no filme, procurando perceber como a arte dispõe, em outros termos, as afirmações dos autores:

- o desejo é desejo de nada;
- o desejo não encontra jamais uma satisfação possível na consumação do objeto;
- desejo com “paixão da perda”;
- desejar é querer se perder com ser humano.

... e para o Poeta...

No obscuro desejo
no obscuro desejo,
no incerto silêncio,
nos vagares repetidos,
na súbita canção

que nasce como a sombra
do dia agonizante,
quando empalidece
o exterior das coisas,

e quando não se sabe

se por dentro adormecem
ou vacilam, e quando
se prefere não chegar
a sabê-lo, a não ser,
presentindo-as, ainda
um momento, na aresta
indizível do lusco-fusco.

Vasco Graça Moura, in “Antologia dos Sessenta Anos”

Desenvolvimento

O sujeito cartesiano e o sujeito laciano

No Século XVII surgem duas grandes orientações metodológicas que veementemente influenciaram o pensamento moderno: de um lado, a perspectiva empirista proposta por Francis Bacon (1561–1626); por outro lado, inaugurando o racionalismo moderno, René Descartes (1596–1650), que buscou provar a existência de Deus e demonstrar que a alma é distinta do corpo.

Descartes alimentou a esperança de resolver duas questões que, ao seu modo de ver, deveriam ser demonstradas mais pelas razões da Filosofia do que pela Teologia¹: provar por intermédio da razão a existência de Deus e demonstrar que a alma difere do corpo, isto é, que a *res cogitans* é distinta da *res extensa*. Partindo da dúvida como um método, Descartes chega à primeira certeza, *cogito, ergo sum*. Agindo assim, ele correlaciona a existência do eu ao pensamento,

chegando à certeza de que aquele que coloca dúvida de todas as coisas reconhece que é absolutamente impossível que ele próprio não exista.

Para Lacan, o cogito está no cerne dessa miragem que torna o homem moderno tão seguro de ser ele mesmo. Ele afirma que na experiência de escrever penso: “*logo sou*”, lê-se que o pensamento só funda o ser ao se vincular à palavra, e que toda operação toca na essência da linguagem. Vale ressaltar que Lacan advoga a tese de que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. Nesse sentido, ele demonstra que há uma correlação entre a estrutura do inconsciente e aquilo que a linguística situa como meios essenciais da formação do sentido.

Se por um lado, o sujeito do cogito cartesiano emerge sem nenhuma ruptura, na qual há uma perfeita possibilidade de que o sujeito coincida consigo mesmo na reflexão; por outro, para Lacan, o sujeito é o sujeito dividido. Lacan subverte o cogito cartesiano e, ao descentrar o sujeito do lugar de agente da ação, incorre disso uma mudança no lugar da verdade. Pois a verdade, segundo Lacan, só pode ser evocada na dimensão de *álibi*². Nesse sentido, ele define a divisão do sujeito como sendo a divisão entre saber e verdade. Portanto, partindo do cogito cartesiano, pretendemos chegar às consequências da mudança de posição do sujeito.

Do mundo fechado ao universo infinito

Constitui mérito de Descartes a formulação dos princípios de uma nova ciência e de uma nova cosmologia a partir do século

xvii. Alexandre Koyré³ nos instrui ao dizer que a substituição do cosmo finito, unidade fechada de um todo hierarquicamente ordenado pelo pensamento clássico e medieval, por um universo infinito, conjunto aberto e indefinidamente extenso do ser unido pela identidade das leis fundamentais que o governam, implica e impõe a reformulação dos princípios básicos da razão filosófica e científica, bem como a reformulação de noções fundamentais, como a de movimento, de espaço, do saber e do ser. Koyré define a obra de Descartes como uma das mais profundas revoluções intelectuais, e espirituais que a humanidade já conheceu. Trata-se, segundo ele, de uma conquista do espírito por si próprio, vitória decisiva na estrada dura e árdua que leva o homem à libertação espiritual, à liberdade da razão e da verdade⁴.

É notório que Descartes foi instruído no célebre colégio jesuíta de La Flèche, onde aprendeu tudo o que era necessário para ser recebido entre os eruditos; entretanto, aos vinte anos, percebeu que tudo isso não tinha valor. Sentiu-se desiludido e enganado.

“ Fui nutrido nas letras desde a infância, e por me haver persuadido de que, por meio delas, se podia adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Mas, logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente de opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto vez mais minha ignorância.”⁵

De tudo que lhe haviam ensinado apenas a matemática mereceu algum crédito, isto por causa da certeza e da evidência das suas razões. Assim, do desmoronamento da suas primeiras certezas, Descartes salvará apenas a crença em Deus e na matemática. É importante ressaltar que Descartes concebe Deus como um ser absolutamente infinito e perfeito. Ele afirma que apenas de posse dessa idéia é que a própria natureza do homem pode ser definida como a de um ser finito dotado da idéia de Deus. Portanto, o Deus de Descartes é um Deus que garante a verdade das idéias claras e distintas.⁶

É neste contexto que a dúvida constitui o marco de uma verdadeira revolução intelectual e espiritual, que proclama o valor absoluto da razão. A partir daí, Descartes propõe um método de investigação que consiste em desfazer-se de todas as idéias anteriores recebidas, de destruir em si todas as crenças e todas as opiniões, para submetê-las ao controle e ao julgamento da razão e chegar à certeza da verdade. Não obstante, Descartes faz da dúvida uma ação, um ato livre e voluntário na busca das idéias que se apresentam ao espírito de uma maneira tão clara e também tão distinta, que não há mais razão para colocá-las em dúvida. A dúvida é, por assim dizer, o verdadeiro método de Descartes.

Portanto, é duvidando que chega à certeza de que é um ser cuja existência é determinada pelo pensamento. Mais precisamente, ele conclui ser uma substância pensante. A partir daí, também conclui que um ser assim é imperfeito e finito, que esse ser só percebe a sua própria finitude e imperfeição porque tem, ao mesmo tempo, uma idéia de Deus. Contudo, para chegar a esta prova aparentemente simples, foi preciso purificar a razão e torná-la capaz de apreender as

idéias do espírito. Caso contrário, a luz natural não poderia compreender-se a si mesma e não teria uma idéia clara de Deus.

Da dúvida à certeza

Descartes utiliza o ato de duvidar com a finalidade de efetuar uma particular reflexão e de extrair de seu espírito todos os erros que nele foram introduzidos. Assim, seu intuito era, com raciocínios claros e seguros, descobrir a falsidade ou incerteza das proposições que examinava, destruindo todas as opiniões julgadas mal fundadas até a partir da razão que pudesse conhecer a verdade. Nesse sentido, afirma:

“ resolvi fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo sou*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava.⁷

Ora, ao pôr em dúvida todas as coisas, Descartes se depara com a certeza de que ele, por pensar, é uma substância pensante, ou seja:

“... uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem de depender de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, mesmo, que é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que este nada fosse, ela não deixaria de ser tudo o que é”.⁸

! Descartes então se percebe diante de uma proposição verdadeira e certa. Todavia, não satisfeito, ele coloca em dúvida a certeza do cogito. Ele notou que nada havia na certeza do eu penso, logo sou, que assegurasse a verdade exceto a clarividência de que para pensar é preciso ser. Além do que, ele conclui que, pelo fato de duvidar, seu ser não era totalmente perfeito, pois lhe falta qualidades, e, tendo refletido sobre tal dúvida, ele se põe na busca de responder a questão: de onde ele aprendera a pensar em algo mais perfeito do que ele era?

Tal questionamento abre o caminho que o leva a confirmar a existência de outro ser mais perfeito, do qual ele depende e do qual provém tudo aquilo que ele possui, ou seja, ele concebe a existência de um Deus criador que o mantém enquanto ser. Um Deus que não possui as marcas da imperfeição, que é isento da dúvida, da inconstância, da tristeza e de qualquer outra coisa semelhante. Trata-se, portanto de um ser perfeito e também provedor, pois tudo o que existe advém dele. Nesse sentido, afirma Descartes, a razão nos dita que todas as nossas idéias ou noções contêm algum fundamento de verdade; pois não seria possível que Deus, que é todo perfeito e verídico, as houvesse posto em nós.⁹

“Penso, logo sou” (Cogito, ergo sum)

O eu sou é a sequência imediata do *eu penso*. Assim, penso, logo sou. Mas o que eu sou? Um ser que pensa, que duvida e que nega. Portanto, um ser imperfeito e finito e que se sabe enquanto tal. Para que esse ser se saiba imperfeito, deve ter dentro de si a idéia de qualquer coisa infinita e perfeita. Como o ser imperfeito e finito poderia compreender a si mesmo se não tivesse uma idéia de Deus?

Para o vulgo, o infinito surge de uma idéia negativa e não, como o vê Descartes, de uma idéia positiva. Para o vulgo, o infinito é o impossível a ser apreendido. Para estes, o finito vem primeiro.

Para Descartes, o infinito vem antes do finito, o perfeito antes do imperfeito. Nessa concepção, o Deus de Descartes é, além do *cogito*, um elemento extremamente importante, pois ele é infinito e, para Descartes, o pensamento toma suas origens no infinito que é Deus.

De acordo com Descartes, poderíamos definir o homem como o ser que possui uma idéia de Deus.

Assim, a consciência de si implica a consciência de Deus. O “eu penso” implica “eu penso Deus”. Assim é Deus que garante a verdade das idéias da alma. A existência de Deus garante o valor das idéias claras e simples.

A psicanálise e a subversão do sujeito

Ao final do século XIX e início do século XX, as idéias e o método inventado por Sigmund Freud revolucionaram o pensamento contemporâneo ao apresentar ao mundo a tese, segundo a qual o homem, enquanto um ser que age e pensa, está submetido a algo que o determina para além da razão e da consciência, o inconsciente.

Por sua vez, Jacques Lacan, em seu retorno a Freud, apoiando-se nos conceitos da linguística estrutural, propõe fundamentalmente que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Logo, Lacan não só subscreve o que Freud nomeou como o terceiro golpe no narcisismo da humanidade, como também subverte o cogito cartesiano.

“... a substância pensante pode-se dizer que de algum modo nós a modificamos sensivelmente. Depois desse penso que, ao supor-se a si mesmo, funda a existência, tivemos que dar um passo, que é o do inconsciente”.¹⁰

Ao postular “o inconsciente estruturado como uma linguagem”, Lacan resgata de Freud a virulência daquilo que modifica a função do sujeito como existente. Por conseguinte, o seu retorno a Freud pressupõe também um retorno a Descartes em ruptura com o mesmo.

Vale destacar aqui a advertência de Alain Badiou^{II} ao dizer que não é preciso ler nisso uma ruptura completa de Freud com Descartes, uma vez que Descartes não desconhecia que a certeza consciente da existência é transcendente e não imanente. Em outras palavras, Descartes se ancora na ideia de um Deus que é garantia de todas as coisas, inclusive da substância pensante.

Penso, logo sou
Sujeito cartesiano
Penso: “logo sou”
Sujeito cartesiano lido por
Lacan

A expressão “sujeito do inconsciente” não se encontra nos textos de Freud por se tratar de uma expressão própria a Lacan. Se, para Lacan, o inconsciente é próprio do sujeito, ele só é próprio por ser desapropriado. É nisso que o sujeito do inconsciente se distingue do sujeito cartesiano. Para Descartes, o “eu sou” é uma consequência do “eu penso” e, portanto, aquilo que lhe oferece uma substantificação. É pelo “eu sou” que se anuncia para o sujeito cartesiano a certeza de si. A crítica do discurso cartesiano vale, ao mesmo tempo, como elaboração do discurso psicanalítico:

“A diferença do estatuto que dá ao sujeito a dimensão descoberta pelo inconsciente freudiano se prende ao desejo que tem que ser situado no nível do cogito. Tudo que anima, o de que fala toda enunciação, é desejo.

(LACAN, 2008 [1964], p.140)

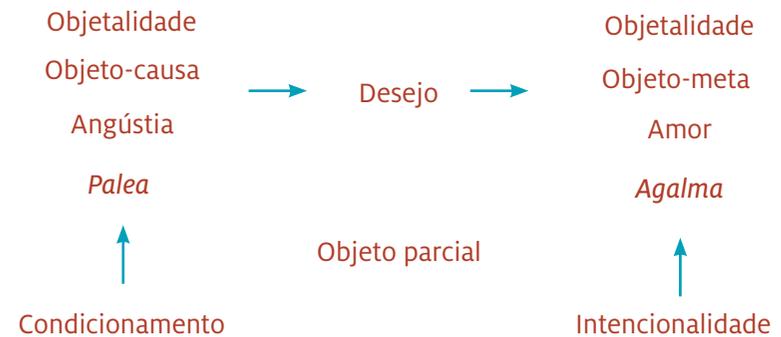
Pode-se afirmar do sujeito que ele é sujeito da certeza; deve-se, quanto a isso, precisar que se trata primordialmente da certeza de si como desejante: “**desidero**, é o **cogito** freudiano” (LACAN, 2008 [1964], p.152). Essa é a verdadeira subversão do sujeito cartesiano, pois ali onde estava a certeza do ser pensante, Freud propõe o desejo.

“Je est un autre”
 “Eu é um outro”
 Arthur Rimbaud (1854-1891)

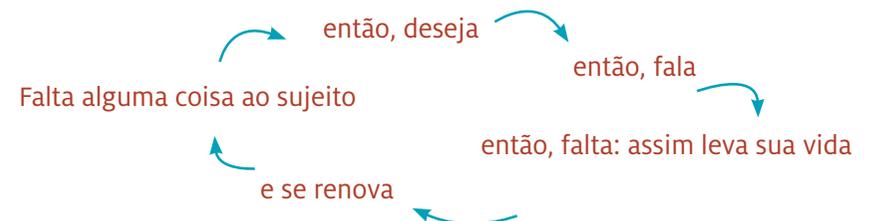
O desejo

A alteridade é o modo específico de constituição do sujeito. Se, como anuncia Rimbaud, “*je est un autre*”, é o desejo que permite que, de um momento para outro, o sujeito se dissolva, desapareça para se encontrar, tão logo, homólogo a si mesmo, reconstituído, idêntico. É o desejo que faz com que o sujeito, mesmo afetado, encontre na sua via, uma forma de continuidade. O desejo é o que permite ao sujeito encontrar, ao mesmo título que a palavra, mas via a fantasia, seu modo de inscrição próprio na estrutura.

O desejo se constitui na falta. Nós desejamos porque nos falta alguma coisa que ignoramos. A divisão subjetiva tem esse efeito: um resto, no sentido aritmético do termo, ou, dito de outro modo, uma perda radical, uma perda primordial, uma perda fundamental, de algo desconhecido, não representável. Essa perda essencial cria a falta da qual se nutre o desejo do sujeito, uma falta teorizada por Lacan sob a forma do conceito de objeto a. Para uma visão mais ampla, retomaremos o quadro preparado por Jacques-Alain Miller sobre o tema da angústia, do desejo, do amor e do objeto a.



O que falta ao sujeito, ele não o sabe, ele não sabe nada e, independentemente de seus esforços, ele não consegue constituir sobre isso um saber qualquer. Ele ignora o que lhe falta, o que o descompleta e, deseja, então, na realidade, qualquer coisa que tome o estatuto de substituto desse objeto faltante que Lacan também chama de “objeto causa de desejo”. O sujeito sente falta do objeto a, o qual ele ignora e o conduz a desejar os objetos da realidade. O sujeito sente falta e, sem saber do que ele sente falta, ele deseja, daí percebe, de tempos em tempos, que os objetos que ele pode apreender, não são realmente o que ele visa, o que ele deseja verdadeiramente.



O ciclo do desejo se baseia na falta. Recorremos, neste instante, ao poema Primeiro Fausto, de Fernando Pessoa, para ilustrar esse processo:

É isto o amor? Só isto? [...]
Sinto ânsias, desejos,
Mas não com o meu ser todo. Alguma coisa
No íntimo meu, alguma coisa ali
Fria, pesada, muda permanece.

Ou ainda na poesia de Chico Buarque, *Copo Vazio* :

É sempre bom lembrar que um copo vazio está cheio de ar
É sempre bom lembrar que o ar sombrio de um rosto está
cheio de um ar vazio
Vazio daquilo que no ar do copo ocupa um lugar é sempre
bom lembrar, guardar de cor
Que o ar vazio de um rosto sombrio está cheio de dor
É sempre bom lembrar que um copo vazio está cheio de ar
Que o ar no copo ocupa o lugar do vinho
Que o vinho busca ocupar o lugar da dor
Que a dor ocupa a metade da verdade, a verdadeira natureza
interior
Uma metade cheia uma metade vazia uma metade tristeza
uma metade alegria
A magia da verdade inteira Todo-poderoso amor
A magia da verdade inteira Todo-poderoso amor
É sempre bom lembrar que um copo vazio está cheio de ar

A poesia de Chico Buarque ilustra bem o quadro proposto por Jacques-Alain Miller a partir do pensamento de Lacan sobre a angústia, o desejo e o amor. Pois a angústia ver dizer do objeto causa de desejo, o objeto a, pois como já afirmamos, o sujeito sente falta do objeto a, o qual ele ignora e o conduz a desejar os objetos da realidade. Os objetos da realidade, agalmáticos são, como aponta Miller, os objetos meta para os quais se direcionam o desejo e apontam para o amor. Revejam o quadro do Miller. A música de Chico Buarque, *Copo Vazio*, aponta para a relação do desejo com a angústia e o amor, via a presença do vazio no objeto, pois “é sempre bom lembrar que o copo vazio está cheio de ar” e que direcionamos o nosso desejo a partir de uma falta anterior.

O desejo histórico

O desejo só perdura por não atingir seu alvo. Sendo assim, o desejo histórico é o paradigma da neurose e, segundo Lacan, o que caracteriza a histeria é o fato de sustentar o seu desejo como insatisfeito. Mas o desejo histórico não é somente o de guardar seu desejo como insatisfeito, mas também o desejo de exhibir essa insatisfação.

Na neurose histérica, o sujeito escolhe criar ao mesmo tempo seu desejo e sua insatisfação. O sujeito do desejo histórico demanda a satisfação para melhor reconduzir o seu desejo graças ao apoio de sua insatisfação assim renovada. “*O sonho da bela açougueira*”, paciente de Freud, ilustra a movimentação do desejo histórico. O debate da espirituosa histérica é com seu próprio desejo. É seu próprio

desejo que é tomado “ao pé da letra”. Eis o sonho no qual a paciente queria mostrar a Freud que seu desejo permanecia insatisfeito:

“ Quereria dar uma reunião onde fosse servida uma ceia, mas não tinha mais nada em casa senão um pequeno salmão defumado. Pensei em sair e comprar alguma coisa, mas me lembrei que era domingo de tarde e que todas as casas comerciais estariam fechadas. Em seguida, tentei telefonar para alguns fornecedores, mas o telefone estava defeituoso. Assim, tive que abandonar meu desejo de dar uma recepção.”¹²

Esse sonho se relaciona com três personagens: a paciente, o marido e a amiga. O marido da paciente é um açougueiro que queria fazer um regime para emagrecer. Para fazer esta dieta severa, ele não pode mais aceitar convites para jantar. A partir daí, a paciente conta a Freud essa história de caviar: ela gostaria de comer um sanduíche de caviar, mas pede a seu marido para não comprar e, desta maneira, segundo Freud, ela é obrigada a criar um desejo insatisfeito. Freud ressalta isto da seguinte maneira: o desejo de caviar é uma manifestação do desejo de ter um desejo insatisfeito.

O que surgiu nas associações da paciente não é suficiente para interpretar o sonho. Um momento depois, aparece a amiga esbelta que ela visitara na véspera do sonho. Ela sabe que seu marido sempre fala elogiosamente de sua amiga, mas, por outro lado, ele prefere as formas arredondadas. Durante esta visita, sua amiga falou de sua vontade de engordar e, também, perguntou à paciente: “quando você vai nos convidar para outro jantar? Os que você oferece são sempre ótimos.”¹³

Freud deduz que, para evitar que o desejo da amiga seja satisfeito, a paciente não tem vontade de atender à sua demanda, já que, se oferece esse jantar, contribui para tornar a amiga mais bela. Esse não é a demanda da amiga vai na direção do desejo dela, do desejo do Outro. Isto é, a paciente faz com que o desejo da amiga fique insatisfeito.

Freud insiste um pouco mais: “Como a senhora chegou ao salmão que surgiu em seu sonho?” - “Oh, exclamou ela, salmão defumado é o prato predileto de minha amiga.”¹⁴ Foi sua amiga que, com o salmão defumado, inventou a moda de ter o desejo insatisfeito. Nesse momento, Freud introduz a palavra identificação. Qual é o sentido da identificação histérica para Freud?

O desejo em questão no sonho é o desejo da amiga. Em vez do desejo da amiga não ser satisfeito, “ela sonha que um de seus próprios desejos não fora satisfeito.”¹⁵ A paciente sonha como se ela fosse a amiga. Ela se identifica à amiga: o que é visado é o lugar da amiga. Assim, segundo Freud, a identificação é uma imitação; mas é, também, uma “assimilação à base de uma etiologia semelhante.”¹⁶ Trata-se de ter um desejo insatisfeito como o desejo de sua amiga.

O filme Freud além da Alma demonstra como o desejo histórico se apresenta para Freud. Proponho que o aluno faça uma análise do filme com base nas considerações apresentadas no módulo e também no caso clínico de Freud que leva o nome “O caso Dora” buscando:

- a relação da falta na condição do desejo;
- o desejo histórico;
- desejo e sua relação com o inconsciente;

Leituras Recomendadas

- BADIOU, Alain. *Para uma nova teoria do sujeito: conferências brasileiras*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1996.
- DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1996.
- FREUD, S. (1915) *O Inconsciente*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro: Imago Editora. v. XIV, 2006.
- KOYRE, A. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- KOYRE, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- LACAN, Jacques. *A ciência e a verdade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, Jacques. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.
- LACAN, J. *O seminário, livro II: os quatros conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- SARTRE, J. P. (1943) *O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CONCLUSÃO



Aruptura radical promovida por Sartre concerne à subversão da relação entre Sujeito e Desejo. Sartre propõe que o sujeito é literalmente atuado, possuído, levado pelo desejo, enquanto desejo de ser. Em outros termos, não é o sujeito que se manifesta como desejo de ser, mas é o desejo de ser que institui o sujeito em um movimento de desposseção inédito.

Assim, o desejo sartriano de ser não é uma versão do desejo entre as outras versões. Ela é a definição rigorosa de uma subversão subjetiva: o homem não é mais aquele que, pela via do seu desejo, aspira à realização do que lhe falta, mas é o ser do homem mesmo que aparece como literalmente aspirado pelo desejo. Trata-se de uma atração do sujeito pelo desejo, como assujeitamento do sujeito ao desejo.

A paixão do desejo enquanto desejo de ser leva a um “se perder”, um efeito de aniquilação subjetiva. O desejo de ser é uma pulsão de perda, já que ele mostra o desejo como habitado por uma inclinação imanente em direção à sua própria desintegração.

O desejo tem, segundo Freud e Lacan, a característica de um pesar. Ele evoca ao infinito, segundo uma nostalgia fundamental, um objeto perdido. O desejo não encontra jamais uma satisfação possível na consumação do objeto. Uma discordância impede de fato que o objeto do desejo, o objeto procurado, coincida com o objeto perdido. O caráter irreduzível da falta essencial que encontramos em

Sartre se mantém sempre excêntrico a toda satisfação objetual – constitui o seu motor.

O Conceito de “falta de ser” é o conceito precursor da noção lacaniana de “falta a ser”, falta que aspira não à satisfação transitória, mas ao ser. “Falta de ser” que o sujeito aspira a ser no que lhe falta. A tal aspiração, Sartre chama desejo.

A passagem lacaniana da “falta de ser” à “falta a ser” parece acentuar o caráter vazio do sujeito. A idéia lacaniana de desejo como “metonímia da falta a ser” não se dissocia do caráter infinito do desejo que Sartre coloca em evidência. O desejo como “metonímia da falta a ser” continua na órbita do desejo como pesar fundamental do objeto perdido. Sua metonimização não é outra versão do desejo, em relação a uma nostalgia, mas lhe dá um enquadramento significativo. Lacan nunca colocou em questão a solidariedade conceitual entre desejo e falta.

Thana Mara de Souza e Cláudia Murta

REFERÊNCIAS



1. DESCARTES, R. *Meditações*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.
2. LACAN, J. *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p.521
3. KOYRÉ, A. *Estudos de História do Pensamento Científico*, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1991.
4. Ibid.,. *Considerações sobre Descartes*, Lisboa: Editora Presença, Ltda.,1963, p.11
5. DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1996, p.67
6. KOYRÉ, A. *Do mundo fechado ao universo infinito*, Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2001; p.107,115.
7. DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda, 1996, p.91-92
8. Ibid, p.92
9. DESCARTES, René. *Discurso do método*. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda. p.97
10. LACAN, Jacques. *O Seminário: livro 20: Mais, ainda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
11. BADIOU, Alain. *O ser e o evento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
12. FREUD S., “A interpretação de sonhos”, in Edição Standard brasileira das obras completas, op. cit., vol.IV p.156.
13. Ibid., p.158.

14. Ibid., p.158.
15. Ibid., p.158.
16. Ibid., p.158

Link página 9: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Aristoteles>

Imagem 1.1:



SOBRE O AUTOR



Claudia Murta

Graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (1989), mestrado em Filosofia a pela Universidade Federal de Minas Gerais (1992), mestrado em Lieux et Transformations de la Philosophie pela Université de Paris VIII (1993), doutorado em Lieux et Transformations de la Philosophie pela Université de Paris VIII (1997), especialização em Educação a Distância UFES/UFMT (2001).

Thana Mara de Souza

Graduação, mestrado e doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da UFES e autora do livro Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz (Edusp, 2008).