

**SARTRE E O FRACASSO DO DESEJO:
DA ONTOLOGIA À DESCRIÇÃO DO DESEJO
FRENTE AOS OBJETOS REAIS E IRREAIS**

**SARTRE Y EL FRACASO DEL DESEO:
DE LA ONTOLOGÍA A LA DESCRIPCIÓN
FRENTE A LOS OBJETOS REALES E IRREALES**

**SARTRE AND THE FAILURE:
FROM ONTOLOGY TO DESCRIPTION
IN FRONT OF REAL AND UNREAL OBJECTS**

Thana Mara de Souza

Professora Adjunta do Departamento de Filosofia da UFES
E-mail: souza_thana@yahoo.com.br

Resumo: A noção de desejo é essencial na filosofia de Sartre, que a trata de forma ontológica em *O ser e o nada*, descrevendo o modo pelo qual o Para-si é desejo necessário e ao mesmo tempo frustrado de ser Em-si-Para-si. No entanto - e isso não costuma ser estudado pelos comentadores que se voltam para essa questão - a noção de desejo também aparece como essencial em *O imaginário*, no qual o filósofo descreve a forma pela qual esse desejo se mostra diferentemente diante de objetos percebidos e de objetos imaginados.

Este artigo pretende mostrar como a noção ontológica de desejo está relacionada à descrição de desejo, particularizando as distintas formas de seu fracasso. Embora o fracasso seja constitutivo do desejo, mostraremos que há uma distinção nessa frustração, que se dá por meio do modo de existência de cada objeto (tendo o objeto real uma existência independente do sujeito que o visa, e o objeto irreal tendo existência apenas enquanto é visado).*

Palavras-chave: desejo; irreal; real; Sartre.

Resumen: La noción de deseo es esencial en la filosofía de Sartre, quien la trata de forma ontológica en *El ser y la nada*, describiendo el modo por el cual el Para-sí es deseo necesario y al mismo tiempo frustrado de ser En-sí-Para-sí. Sin embargo – y eso no acostumbra ser estudiado por los comentadores que se preocupan por esa cuestión – la noción de deseo también aparece como esencial en *El imaginario*, en el cual el filósofo describe la forma por la cual ese deseo se muestra de forma diferente ante objetos percibidos y objetos imaginados.

Este artículo pretende mostrar la forma en que la noción ontológica de deseo está relacionada a la descripción de deseo, particularizando las distintas formas de su fracaso. A pesar del

* É certo que cronologicamente o caminho é inverso: Sartre parte da descrição psicológica para chegar à ontologia. Mas na medida em que elas se relacionam, e na medida em que a noção ontológica de desejo é tratada por diversos comentadores, faremos o caminho inverso - mostrar como a noção ontológica, mais conhecida, pode nos levar a compreender a descrição dos modos distintos do desejo aparecer frente a objetos reais ou irrealis.

fracaso constitutivo del deseo, mostraremos que hay una distinción en esa frustración, que se da por medio del modo de existencia de cada objeto (teniendo el objeto real una existencia independiente del sujeto que lo considera, y teniendo el objeto irreal existencia apenas cuando es considerado).

Palabras-clave: deseo; irreal; real, Sartre.

Abstract: The notion of desire is central to the philosophy of Sartre, who treats it in an ontological form in *Being and Nothingness*, describing the way in which the For-itself is necessary and frustrated desire of In-Itself-For-Itself. However - and this is not usually studied by commentators who turn to this issue - the notion of desire also appears as essential in *The Imaginary*, in which the philosopher describes the way how this desire is shown differently in the presence of perceived objects and of imagined objects.

This article intends to show how the ontological notion of desire is related to the description of desire, specifying the different forms of failure. Although the failure is constitutive of desire, we will show that there is a distinction in this frustration, which occurs through the mode of existence of each object (having the real object an independent existence of the subject that sees it, and the unreal object having existence only while it is seen)

Keywords: desire; unreal; real; Sartre.

Em *O ser e o nada* Sartre designa o desejo como prova do fato de que o Para-si é falta-de-si: “Para comprovar que a realidade humana é falta, bastaria a existência do desejo como fato humano. (...) Um ser que é o que é, na medida em que consideramos como sendo o que é, de nada precisa para se completar” (Sartre, 1999, p. 137). Apenas um ser que é na forma de não-ser, que é o que não é e não é o que é, pode desejar, já que a estrutura do desejo implica algo que falta, que completaria o ser. Um ser completo, que é em-si, não deseja, pois em-si mesmo já é plenitude, completude, si. De modo algum, segundo Sartre, um círculo inacabado é desejo de se completar por meio do risco que, se realizado, o tornaria um círculo acabado. É a realidade humana que, ao ver esse círculo semifeito, tende a completá-lo, a ver ali algo que falta. A constatação da falta só pode vir de um ser que seja, em si mesmo, falta – ou seja, de um ser que não seja si mesmo, que não o seja não do modo como uma “caneta não é uma mesa” (uma negação externa que não atinge nenhum dos dois termos) mas em uma negação interna, que afeta o próprio ser que nega:

Há um tipo de negação que estabelece uma relação interna entre o que se nega e aquilo ao qual isso é negado. De todas as negações internas, a que penetra mais profundamente no ser e constitui em seu ser o ser ao qual nega, justamente com o ser negado, é a falta de. Esta falta não pertence à natureza do Em-si, toda positividade. Só aparece no mundo com o surgimento da realidade humana (Sartre, 1999, p. 136).

A falta é, pois, uma negação interna, que atinge a própria estrutura daquele que vê algo que, se acrescentado, lhe traria

completude. Sendo assim, para que um ser possa constatar uma falta – seja em relação a objetos externos seja em relação a si mesmo – é necessário que ele seja, em si mesmo, falta de ser. Assim, o em-si (ser que, como mostrado na Introdução de *O ser e o nada*, é o que é, é si) não poderia constituir o mundo e qualquer objeto como faltante porque isso seria colocar a si mesmo como falta e vazio. E o que Sartre pretende mostrar, nesse momento de *O ser e o nada*, é que é a realidade humana que coloca a falta no mundo (uma lua crescente não é falta de uma parte que a tornaria lua cheia e completa. A lua crescente é completa nela mesma) e isso é possível apenas se a realidade humana for, em si mesma, falta de ser; ou melhor dizendo, apenas se a realidade humana for um ser diferente do ser-em-si: apenas se for Para-si.

Apenas um ser que seja em seu próprio ser negação e falta é que pode dotar os objetos e a si mesmo de falta. E a existência do desejo como fato humano é suficiente para mostrar que ao homem falta algo e se isso acontece é porque a realidade humana não é um ser-em-si, mas um ser que se constitui no desgarramento não apenas em relação ao mundo mas também em relação a si mesma.¹

Embora apareça sucintamente, o desejo mostra, aqui, de fato, como o homem é falta – e ao longo de *O ser e o nada* Sartre nos remete a essa noção em vários momentos, principalmente quando seu interesse é descrever o fracasso constitutivo do Para-si, que não poderia deixar de ser busca de “si”, mas sem nunca alcançar essa busca. Se o Para-si é o projetar-se em direção à totalidade contraditória (Em-si-Para-Si: totalidade porque seria a translucidez da consciência e ao mesmo tempo o fundamento positivo de si mesmo – e contraditória porque apenas um ser que é o que é pode ser o fundamento positivo de si mesmo), ou seja, se o Para-si é busca de si, é desejo de ser Em-si-Para-si, é verdade

¹ Não pretendemos aqui, de modo algum, esgotar essa questão - por si só complexa o suficiente - mas apenas indicar como, no capítulo I da Segunda Parte de *O ser e o nada*, o desejo aparece para mostrar que uma das estruturas imediatas do Para-si é o ser do valor, mostrado por sua vez pela falta - a qual se mostra no desejo. Para isso, cf. Correbyter. "Les paradoxes du désir dans *L'Être et le Néant*". In *barbaras. Sartre, désir et liberté*

também que para Sartre essa busca, embora necessária, é obrigatoriamente fracassada.²

Ao Para-si é impossível fundamentar-se positivamente (ser fundamento de si mesmo) sem deixar de ser Para-si; e embora não tenha como não desejá-la, essa síntese a que todo Para-si aspira é, segundo Sartre, uma contradição em termos (não à toa, Sartre a chama de Deus) pela qual temos uma “paixão inútil”; ou mais apropriadamente dizendo, somos essa paixão inútil pela totalidade que está condenada a se manter como destotalizada, ou seja, como nunca efetivada. O Para-si é desejo frustrado de uma completude que, por não ser alcançável, mostra ao Para-si que, nele, o fazer substitui o ser, a existência precede a essência, e a transcendência e a imanência nunca se dão isoladamente, impossibilitando, assim, que o homem possa se colocar em um sobrevôo indiferente ao solo e ao mesmo tempo impossibilitando que ele se coloque no mundo da mesma forma que o em-si (ou seres simplesmente dados, para usar a noção de Heidegger), identificando-se totalmente com o mundo de forma que não possa se separar dele.

A frustração do desejo de ser Em-si-Para-si não leva Sartre a postular um niilismo ou uma total indiferença em relação a nossas ações; pelo contrário, o fracasso é a revelação de que somos apenas como nos fazemos, o que desvela o peso de nossas ações sem justificativas. No entanto, se todo homem é desejo fracassado (e apenas quem age de má-fé mascara esse fracasso), não vemos, em *O ser e o nada* – mesmo porque aqui se trata de um ensaio de *ontologia* fenomenológica – uma particularização e especificação desse desejo fracassado em relação aos diversos modos de visarmos um objeto, ou desse objeto se mostrar a nós. E o que pretendemos indicar neste artigo é uma relação entre essa noção ontológica do desejo fracassado, que aparece em *O ser e o nada*, com os modos diferentes do desejo se manifestar - e portanto fracassar - diante dos objetos reais e irrealis, ou, em outras palavras, como a relação do

² No artigo "Em busca da autenticidade prometida" (publicado no livro *Filosofia Francesa Contemporânea*) mostramos que o homem autêntico não é o não buscar o Em-si-Para-si mas aprender a desejar o fracasso dessa busca como aquilo que revela que o que nos constitui é o fazer e o não o ser. Para isso, cf. Barbaras. "Désir et manque dans *L'Être et le néant*" In Barbaras. *Sartre, désir et liberté*.

desejo com o desejado se modifica de acordo com o modo – real ou imaginário – pelo qual ele nos aparece. E para isso é preciso retornar a *O imaginário* e distinguir a relação do homem com o objeto real³ (que é o foco de *O ser e o nada*) da relação do homem com o objeto irreal, pois, como veremos a seguir, essa especificação nos levará a dois modos distintos do desejo fracassar.

O desejo fracassado diante do real

Logo no início da primeira parte de *O imaginário*, chamada por Sartre de “estática da imagem” ou descrição reflexiva por meio da qual a essência da imagem nos é dada, podemos perceber que embora a *concepção* seja um dos três tipos de consciência pelos quais um mesmo objeto pode nos ser dado, a ênfase é dada aos outros dois modos: à *percepção* e à *imaginação*, de tal forma que, mais no final do livro eles são considerados como as duas consciências irredutíveis, os dois principais modos de se visar o mundo⁴. E ao descrever por meio da reflexão como os objetos podem nos aparecer, Sartre nos mostra o quanto os objetos reais diferem dos objetos irrealis no modo de serem visados, de modo a serem chamados, respectivamente, de observação e quase-observação. Vejamos agora, em um primeiro momento, como o objeto real nos aparece e como esse modo específico de aparecer está ligado à forma do fracasso do desejo.

³ Adotaremos os termos "objeto real" e "objeto irreal" no sentido de, respectivamente, objeto que é percebido, ou seja, colocado como presente e existente; e objeto que é imaginado, ou seja, colocado como não presente e/ou não existente. Não significa, precisamente, que o objeto irreal seja irreal. O que se visa no imaginário é um objeto real, mas estando ele ausente, então ele é visado mesmo assim. É sua ausência ou inexistência que aparece. Trata-se de um objeto real que se tenta perceber - mas diante da impossibilidade de fazê-lo - ele é trazido em sua ausência ou inexistência, ele é colocado aqui, mas o que é colocado aqui é a negação de sua existência ou presença. Assim, não é totalmente exato dizer que se trata de "objeto irreal". No entanto, como o próprio Sartre o faz, adotaremos, por comodidade, em alguns momentos "objeto irreal" ou "mundo irreal" para mostrar que se trata de um objeto colocado pela consciência imaginante.

⁴ “A imagem e a percepção (...) representam as duas grandes atitudes irredutíveis da consciência” (Sartre, 1996, p. 160).

Em primeiro lugar, esse objeto real é posto como presente e existente (o que difere, como veremos depois, do objeto irreal, que é posto sempre com uma tese de negação de sua presença ou existência), sendo que, quando há percepção, visamos um objeto que se encontra em nossa frente, que realmente existe e está presente diante de nós. Embora toda consciência seja desgarramento e negação do mundo e de si mesma⁵, na consciência perceptiva esse mundo negado aparece como presente e existente (vejo o mundo e o nego no sentido de colocar o mundo como não sendo eu, mas no caso da percepção esse mundo é posto como estando ali de fato - o que também será negado pela consciência imaginante, como veremos depois), e como tal é observado, ou seja, é visto sempre por perfis e pontos de vistas que nunca alcançarão a totalidade desse mesmo objeto:

Tudo isso já foi dito cem vezes: o próprio da percepção é que o objeto só aparece como uma série de perfis, de projeções. O cubo está bem presente, posso tocá-lo, vê-lo; mas só o vejo de um certo modo que chama e exclui ao mesmo tempo uma infinidade de outros pontos de vista possíveis. O objeto em si mesmo é a síntese de todas essas aparições. A percepção de um objeto é, pois, um fenômeno com uma infinidade de faces (Sartre, 1996, pp. 20-21).

Há na percepção um processo de aprendizagem, um saber que se forma lentamente por meio dos inúmeros perfis que a observação apreende, sem que consigamos no entanto, esgotar a infinidade das faces com que o objeto pode nos aparecer. É por isso que Sartre dirá que há “algo de excessivo no mundo das 'coisas': a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito” (Sartre, 1996, p. 22). O que caracteriza o objeto real – o objeto que é percebido, colocado como presente – é esse excesso, esse “demais” que sempre escapa à percepção atual e mesmo à união de várias percepções. Na impossibilidade de nos colocarmos nesse tempo infinito que nos possibilitaria a visão completa do objeto nas infinitas facetas que ele pode adquirir,

⁵ Fazemos referência aqui à noção de intencionalidade da consciência que Sartre toma de Husserl e a interpreta de seu modo.

temos apenas visões parciais, incompletas e limitadas de certos modos do objeto se manifestar. Há, assim, sempre algo no objeto que “excede” o que podemos ver, que se coloca como o que pode existir sem que no momento o vejamos. O objeto real permite uma inesgotabilidade de pontos de vista e uma infinidade de relações que nunca poderão ser esgotadas a partir de um ser finito que é o homem.

Desse modo, esse objeto real em sua totalidade não é completamente alcançado por meio da percepção – o que faz com que haja sempre algo a mais, algo “demais”, que transborda e excede o que é percebido agora, tornando, assim, o objeto imprevisível. É o que o personagem Roquentin descreve em um dos momentos em que a Náusea surge de forma dolorosa:

Demais, era a única relação que podia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aquelas pedras. Tentava inutilmente *contar* os castanheiros e *situá-los* com relação à Véleda; tentava comparar sua altura com a dos plátanos: cada um deles escapava das relações em que procurava encerrá-los, isolava-se, *extravasava* [grifo nosso]. Eu sentia o arbitrário dessas relações (que me obstinava em manter para retardar o desabamento do mundo humano, das medidas, das quantidades, das direções); elas já não tinham como agir sobre as coisas. Demais, o castanheiro, ali em frente a mim um pouco à esquerda. Demais, a Véleda... (Sartre, 2011, p 171).

Mas o que faria com que o objeto real, percebido, sempre surja com esse aspecto de demasia e excesso (o que não acontecerá com o objeto que surge como irreal) é o fato - não tratado mas anunciado em *O imaginário* – de que a existência desse objeto é anterior ao momento em que ele é percebido; ou seja, ele existe antes de ser visto e continua a existir mesmo quando não é percebido. Sartre descreve em alguns momentos nesse livro sobre a imagem que o objeto real precede a intenção, precede e se mantém mesmo quando nenhuma consciência o posicione naquele momento. Assim, numa perspectiva que parte de Husserl mas parece se afastar dele, o que temos aqui é de certo modo a afirmação da existência do objeto independente à do sujeito. E é

exatamente isso que Sartre anuncia de forma bastante simplificada no ensaio *Que é a literatura?*:

Mas se sabemos que somos os detectores do ser, sabemos também que não somos os seus produtores. Essa paisagem, se dela nos desviarmos, se estagnarà, longe dos olhos, em sua permanência obscura. Pelo menos ela só se estagnarà: não há ninguém suficientemente louco para acreditar que ela desaparecerá (...). Assim, à nossa certeza interior de sermos 'desvendantes', se junta aquela de sermos inessenciais em relação à coisa desvendada (Sartre, 2004, p. 34).

É essa constatação de ser essencial ao desvendamento da coisa mas não à sua existência que levaria o artista a ser artista, a criar um mundo, tornando-se, assim, também essencial à existência de algo, tentando, desse modo, atingir seu Em-si-Para-si, o que não se realiza, já que, a partir do momento em que se torna essencial para a existência do objeto artístico, ele perde a possibilidade de desvendar o que foi por ele criado. Mas sem adentrar na questão da arte, o que nos interessa aqui é apenas mostrar que para Sartre o objeto real existe independente de ser visto e mantém sua existência mesmo quando não é percebido - e que é justamente isso que dá o caráter de excesso e “demais” a esses objetos. Trata-se portanto de colocar o objeto como *de certa forma* (e isso é essencial: apenas de certa forma, já que seu significado vem apenas por meio de uma consciência que o visa) independente do sujeito que o vê. No entanto, para compreender de fato e de forma mais aprofundada como se dá essa relação entre sujeito e objeto real, é preciso voltar à introdução de *O ser e o nada* e atentar para a relação entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser – só depois de compreendida essa relação é que poderemos ver como é possível a Sartre afirmar ao mesmo tempo a interdependência entre sujeito e objeto e a existência independente do objeto em relação ao sujeito.

Em *O ser e o nada*, Sartre anuncia que a filosofia conseguiu sair do dualismo entre interior e exterior, aparência e essência, potência e ato; mas que isso não significou a eliminação de todos os dualismos mas a substituição de todos por um novo: o do infinito e do finito, “ou melhor, do 'infinito no finito’” (Sartre, 1999, p. 17) – o que significa uma forma outra de lidar com o dualismo clássico da filosofia moderna. Sartre não é “contemporâneo” no sentido em que

vários outros filósofos (Heidegger, Merleau-Ponty, Gadamer, por exemplo) o são – no sentido de buscar a eliminação de toda espécie de dualismo -, mas procura pensar o dualismo de forma distinta de como se pensou na modernidade: não mais como uma justaposição de dois termos distintos, mas como uma união de fato de regiões incomunicáveis de direito (Sartre, 1999, p. 40).

É o que podemos perceber na relação entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser. Para Sartre, a aparição não remete ao ser tal como o fenômeno remete ao númeno em Kant – aqui, a aparição não é sustentada por outro ser além do seu (e portanto, não poderia ser sustentada pelo “para quem aparece”, ou seja, pela consciência). Embora a aparição não seja o próprio ser do fenômeno (se assim fosse, retornaríamos ao “ser é ser percebido” de Berkeley), é na aparição que o ser do fenômeno se deixa ver, de modo que este ser não esteja mais “por detrás”, “escondido” como parece estar na filosofia kantiana. O fenômeno

é um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser. Não significa que o ser se encontre escondido atrás dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (o fenômeno é enquanto aparência, quer dizer, implica a si mesmo sobre o fundamento do ser). As precedentes considerações presumem que o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica” (Sartre, 1999, p. 20).

Assim, o que vemos nessa introdução de *O ser e o nada* é o objetivo de superar ao mesmo tempo o realismo e o idealismo, tendo que, para tanto, colocar o objeto como fundamento de seu próprio ser (se não o fosse, teria sua existência dependente do sujeito, teria seu ser apenas enquanto é percebido – o que nos faria cair no idealismo). Para sair do idealismo, é preciso colocar então – segundo a perspectiva de Sartre – o fenômeno como exigência de transfenomenalidade do ser. No entanto, essa relação do ser do fenômeno com o fenômeno de ser não poderia também apenas repetir o que Kant já fizera: para Sartre é essencial mostrar que, se o ser do fenômeno não se confunde com a aparição, ele é, porém,

coextensivo ao fenômeno, garantindo assim que o fazer ontologia (o falar sobre o ser do fenômeno) é descrever o fenômeno tal qual ele se manifesta de forma imediata – é isso, aliás, que dá o nome ao subtítulo do livro: uma *ontologia fenomenológica*.

Se o fenômeno é sustentado por um ser, e se esse ser não é plenamente alcançado, é ele, no entanto, que se deixa ver em cada manifestação. De certo modo, falar do fenômeno de ser é falar do ser do fenômeno (contra Kant, que pensava nada poder dizer sobre o númeno), sem que, no entanto, possamos “completar a volta”⁶ sobre todos os possíveis e infinitos modos de manifestação da aparição a ponto de atingirmos o ser em sua totalidade.⁷

Sem nos demorarmos mais nessa questão, o que queremos enfatizar aqui é que, em Sartre, a aparição do objeto real (é dele que trata *O ser e o nada*) apela a um ser que, embora esteja no próprio fenômeno, não se reduz a ele. Com isso, podemos compreender melhor o que é dito de forma apressada em *Que é a literatura?* e o que é apontado, sem aprofundamento, em *O imaginário*: o objeto percebido, colocado como existente e presente, sempre aparece por perfis e ângulos, sendo impossível, para um ser finito, captar todos os infinitos modos possíveis de doação desse objeto. O que vemos são aparições que se juntam a outras, nunca de forma a conseguirmos esgotar todas as possibilidades de manifestação. Assim, se há sempre uma aprendizagem na

⁶ Em uma referência que Sartre faz a Bergson em *O imaginário*.

⁷ Embora não seja nosso foco aqui, não podemos deixar de ao menos indicar que essa colocação do ser do fenômeno não significa uma manutenção do realismo porque esse objeto que existe por si próprio nada é senão por uma consciência que o intencione. Mesmo que sua existência se dê sem a consciência, não é possível pensar no que ele seria sem que uma consciência o venha “acordar” de sua letargia, dando a ele nome, significado e relações. Assim, uma certa dependência do objeto em relação ao sujeito é estabelecida, já que não poderíamos sequer denominar o objeto de “objeto”, o mundo de “mundo”, a não ser por meio de um sujeito que se volta para eles. O sujeito, sendo consciência intencional, tem sua existência dependente do objeto (já que só é enquanto ser que se volta para algo que não ela mesma, enquanto consciência de...), e este, embora exista sem a consciência, só é objeto por meio de um sujeito, tendo, portanto, seu significado dependente do sujeito. De modo resumido, é assim que Sartre pretende superar ao mesmo tempo o realismo e o idealismo. No entanto, como aqui só queremos mostrar o modo pelo qual o objeto real nos aparece, apenas indicamos esse aspecto.

percepção, há também sempre algo que nos escapa desse objeto, que é sempre “demais”. E com isso retornamos ao *O imaginário*, de forma a compreendermos como se dá o fracasso do desejo diante do objeto percebido.

É justamente esse aspecto de existir independente do sujeito, sendo sempre algo a mais e diferente do que podemos captar, que torna o objeto percebido aquele que não é capaz de satisfazer totalmente nosso desejo: “é que o real é sempre novo, sempre imprevisível. Eu desejava a vinda de Annie – mas a Annie que eu desejava era apenas o correlativo de meu desejo. Agora ela está aqui, mas ultrapassa meu desejo de todas as maneiras, é preciso um reaprendizado” (Sartre, 1996, p. 94). O real, seja o outro ou qualquer objeto, quando percebido, sempre ultrapassa aquilo que desejamos, sempre é “mais” ou “diferente” do que desejamos, nunca se enquadra perfeitamente no que projetamos porque tem uma existência independente daquilo que projetamos. Annie existe mesmo quando não a vemos, e é essa sua existência independente de nós que a torna demais, imprevisível e faz com que ela possa aparecer de forma distinta do que esperávamos, de forma a ultrapassar o que prevíamos.

O que satisfaz o desejo é aquilo ou aquele que é apenas o correlativo do desejo, é o que – ou quem – “preenche” “adequadamente” o que foi desejado – o que nunca um objeto real ou pessoa poderia ser. O que é percebido é o que ultrapassa o que é percebido agora e portanto, é o que é demais e imprevisível, não podendo então ser apenas o correlativo do que desejamos.

Mas se o objeto real (no sentido de objeto enquanto percebido) não satisfaz o desejo por ter sua existência independente do sujeito que o percebe – o que o faz ser sempre mais ou outro que o desejado -, o objeto imaginado, na medida em que é apenas aquilo que imaginamos, parece poder satisfazer nosso desejo. No entanto, só parece. Vejamos agora como também vemos nosso desejo fracassa diante de um objeto imaginado.

O fracasso do desejo diante do objeto irreal

Na primeira parte de *O imaginário* Sartre estabelece as quatro principais características da imaginação, sempre contrapondo-a à percepção. Embora ambas sejam consciências (a primeira característica), elas são consciências que visam de forma diferente seus objetos (a primeira sempre com uma tese de negação da presença ou existência do objeto, e a segunda sempre com uma tese de afirmação de presença e existência)⁸; que aparecem, por sua vez, de modos distintos: como observados, no caso da percepção e como quase-observados, no caso da imaginação.

Já vimos como o objeto percebido nos aparece. Falta agora mostrar que o objeto enquanto imaginado, diferente do objeto enquanto percebido, não tem existência própria, independente do sujeito que o imagina.

Se em um primeiro momento o objeto enquanto imaginado parece aparecer por perfis e ângulos tal como o objeto real, Sartre mostra que aquele na verdade não obedece aos princípios a que todo objeto real está submetido (tempo, espaço, individuação e identidade). E mesmo que ele apareça por perfis, não é verdade que aprendemos com esse objeto imaginado: podemos até fazer um cubo em imagem girar, mas essa nova face que fazemos aparecer não ensina nada novo, não contém em si algo que não esperávamos, já que sua existência não se dá de forma independente do que ali colocamos. O aprendizado e o saber, que se dão de forma lenta diante do real, tornam-se, no irreal, imediatos: não há propriamente um aprendizado, pois esse objeto que aparece como imaginado não é senão o que nós mesmos constituímos. Aqui ocorre o que Sartre nomeia de “pobreza essencial da imagem”: “Numa palavra, o objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência: não se pode aprender nada de uma imagem que já não se saiba antes” (Sartre, 1996, p. 23).

⁸ A tese de negação da existência e/ou presença do objeto é essencial para a questão do recuo em relação ao mundo (sem que no entanto o Para-si deixe de ser-no-mundo); o que, por sua vez, será essencial para a questão do desvelamento da liberdade e do engajamento de todo Para-si.

Assim, não ocorre com o objeto irreal o mesmo que com o objeto real: enquanto este, por ser sempre demais, por ter sua existência independente do sujeito que o percebe, permite uma formação lenta de um saber; o objeto enquanto imaginado não é nunca demais porque nunca ultrapassa o que é naquele instante imaginado; e se não existe independente do momento em que é visado, nada é capaz de nos ensinar. Se é verdade que a consciência - seja a perceptiva ou a imaginante - nunca precede o objeto; no caso do objeto há distinção: enquanto o objeto percebido precede a percepção que temos dele, o objeto imaginado “não precede nunca a intenção” (Sartre, 1996, p. 24).

E é essa não existência do objeto imaginado fora do momento em que é intencionado que o fará ser apenas o correlativo de nosso desejo, aparentando, desse modo, uma possível forma de não fracassar nessa busca. É o que aparece inicialmente na Quarta Parte de *O imaginário*, quando Sartre mostra de forma mais demorada o modo pelo qual o objeto irreal nos aparece com uma “existência muito particular”. Aqui podemos compreender como

o objeto como imagem é um irreal. Sem dúvida, está presente, mas, ao mesmo tempo, está fora de alcance. Não posso tocá-lo, não posso mudá-lo de lugar - ou melhor, posso sim, mas com a condição de fazê-lo irrealmente, de renunciar a servir-me de minhas próprias mãos, para recorrer a mãos fantasmas que distribuirão sobre esse rosto golpes irreais: para agir sobre estes objetos irreais, é preciso que eu me desdobre, que me torne irreal. Mas, além disso, nenhum desses objetos solicita de mim nenhuma ação, nenhum comportamento. Não são pesados, nem opressivos, nem incômodos: são pura passividade, espera. A fraca vida que insuflamos neles vem de nós, de nossa espontaneidade. Se nos desviamos deles, aniquilam-se (Sartre, 1996, p. 166).

Não há uma característica própria do objeto, que independa de nosso modo de visá-lo. O objeto como imagem é pura espera, aguarda de nós sua constituição, a qual, por sua vez, não respeita as regras temporais e espaciais. Se uma pena percebida tem por si mesma uma resistência (pouquíssima) que não é fornecida pelo sujeito, do mesmo modo que uma bigorna tem sua resistência e peso (bem maiores que o de uma pena), quando esses mesmos

objetos são imaginados (e não percebidos) podemos dar a eles a resistência que quisermos: podemos, pela imaginação, constituir a pena como um objeto pesado e a bigorna como um objeto leve. E isso é possível porque o objeto, quando imaginado, não tem de modo algum uma existência própria independente do sujeito que o imagina - esse objeto só existe enquanto imaginado e quando o sujeito deixa de imaginá-lo, ele deixa de existir enquanto imagem.

Desse modo, parte do que mostramos da relação entre sujeito e objeto real não se mantém aqui, já que o objeto só é enquanto imaginado, enquanto é visado por uma consciência imaginante. E por assim ser, ele não apresenta nele mesmo nada além do que nós ali colocamos. Não podemos nem mesmo dizer que esse objeto nos surpreende de alguma forma, já que, se a surpresa aparece é porque nós a colocamos como um elemento desse objeto, dessa história. Diante de um diálogo imaginado entre mim e Pierre⁹, por exemplo, posso até colocar na boca de Pierre palavras que esse meu eu irreal não esperava, mas isso não implica dizer que o eu real, aquele que constitui essa imagem, seja também surpreendido, pois as palavras de Pierre são exatamente aquelas que eu o faço dizer.

E é justamente isso o que ocorre com o escritor - o que é descrito no capítulo II de *Que é a literatura?* - diante da obra por ele criada: a partir do momento em que constitui um mundo irreal (sua obra), ele não é mais capaz de desvendá-la, de lê-la, pois não é mais possível vê-la como um objeto. Ou seja, o processo de criação é tão subjetivo que o artista não encontra em sua obra nada além de si mesmo, reconhecendo a si e ao processo em vez de reconhecer a obra como obra, ou, em outras palavras, a obra como um objeto concreto. Tudo o que o escritor vê em sua obra é tudo o que ele colocou nela, não sendo capaz, portanto, de esperar, prever e ter expectativas: ele já sabe o que nela vai ocorrer, o que está escrito nas páginas seguintes. E mesmo se compararmos com o momento em que a obra não está ainda totalmente acabada, não podemos dizer que a espera do escritor seja a mesma que o leitor tem, já que,

⁹ Em *O imaginário* Sartre recorre a inúmeros exemplos cotidianos para melhor descrever como ocorre a formação da imagem, quase sempre nomeando as personagens como Pierre e Annie. Seguimos aqui os nomes utilizados por ele.

enquanto este espera por páginas futuras já preenchidas por outro, aquele espera por páginas futuras que ele mesmo preencherá. Ao escritor não é possível, diante de sua obra, a saída de sua própria subjetividade: tudo o que nela existe, tudo o que ali está colocado, foi porque o fez¹⁰, do mesmo modo que qualquer objeto irreal não é nada além daquilo que a pessoa imaginou dele.

Esse objeto irreal é mantido em “vida artificial” (Sartre, 1996, p. 166), tem existência apenas enquanto é imaginado e por isso não é nada além do modo pelo qual é intencionado. Assim, ele não apresenta aquele aspecto de “demais”, de “excesso” e ultrapassagem que constitui o objeto real, já que não tem um ser do fenômeno que seja o fundamento de seu parecer e que garantiria sua existência para além do momento em que é visado. É por isso que Sartre afirma, à primeira vista de forma paradoxal¹¹, que há uma pobreza essencial na imagem: esta não tem seu próprio fundamento, depende totalmente do sujeito para existir; e é então aquilo que o sujeito faz dela. Imaginar uma pena pesada e uma bigorna leve (fácil de ser levantada por uma pessoa franzina) é totalmente possível, e só o é assim porque essa pena e essa bigorna não se apresentam positivamente presentes e/ou existentes, porque elas são imaginadas e não percebidas - enfim, porque elas são irreais e não reais (se assim o fosse, seria impossível colocar uma bigorna como mais leve que uma pena).

Sendo assim, poderíamos ser tentados a dizer que se esse objeto irreal não é nada além do que colocamos nele, então ele pode ser exatamente o correlativo de nosso desejo, ou seja, ele pode se enquadrar totalmente naquilo que desejamos, pode não ser nada além do que projetamos. Teríamos aqui então a possibilidade de satisfazer nosso desejo?

Não.

¹⁰ É por isso que ele precisa apelar ao leitor: para que outro desvende aquilo que ele criou e por isso não é mais capaz de desvendar.

¹¹ Paradoxal porque Sartre inverte a questão da criação. Contra o senso comum, que costuma ver aquele que vive no imaginário como uma escolha pela aventura contra o tédio do mundo, Sartre descreve essa escolha como sendo uma escolha pelo previsível contra a imprevisibilidade do mundo. É disso que se tenta fugir.

Esse objeto passivo, que é mantido em vida artificial, mas que, a qualquer momento, está prestes a dissipar-se, não poderia preencher os desejos. Entretanto, não é inútil: constituir um objeto irreal é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida, um pouco como a água do mar faz com a sede. Se desejo ver um amigo, vou fazer com que apareça irrealmente. É uma maneira de encenar a satisfação. Mas a satisfação é apenas encenada, pois meu amigo não está presente de fato. (Sartre, 1996, pp. 166-167).

É certo que o objeto irreal pode ser imaginado completamente do modo como desejamos, mas sua existência é fugidia, momentânea, e o mais importante: irreal. E um objeto irreal, que se dá como ausente ou não existente, não poderia de fato preencher nosso desejo. Podemos, por alguns instantes, criar a imagem de Pierre que desejamos ver (mas sendo impossível de fato vê-lo porque ele não está aqui) e nos satisfazer com Pierre em imagem, colocar nele o sorriso de que tanto gostamos - no entanto, esse momento torna ainda mais claro nosso desejo e mais: torna mais explícita a ausência de Pierre e portanto, a impossibilidade de satisfazer o desejo de vê-lo. Ao mesmo tempo em que constituímos o objeto em imagem para satisfazer nosso desejo, sabemos que o constituímos em imagem justamente porque não podemos realmente satisfazê-lo. Se conseguimos criá-lo como sendo exatamente o que desejamos, essa possibilidade só se dá porque esse objeto tem uma pobreza essencial, não existe de forma real, sem o modo pelo qual eu o intenciono. E assim, o que o faz capaz de satisfazer o desejo é o que o torna incapaz de satisfazê-lo de fato.

Tal qual a água do mar parece satisfazer a sede por ser água mas na verdade a exaspera por ser salgada, o Pierre imaginado foi imaginado para satisfazer nosso desejo de vê-lo - o que se torna ainda mais explícito a partir de Pierre como imagem, que não se dá como Pierre real, que desejamos. O que ocorre nessa constituição do objeto como imagem é a definição e intensificação do desejo, é sua exasperação e não sua realização. Esse objeto irreal parece satisfazer o desejo porque ele só surge enquanto correlato desse desejo, mas a partir do momento em que o formamos, ficamos diante de um objeto pobre e irreal, que mostra o quão longe estamos de satisfazer de fato nosso desejo.

É o que ocorre, por exemplo, à pessoa que, estando em um deserto, “vê” um oásis¹²: esse objeto irreal é formado exatamente para satisfazer o desejo de suprir a sede; ele nada mais é que o correlato desse desejo. E no entanto, ele não satisfaz o desejo justamente porque não existe: o colocar o oásis como imagem é intensificar ainda mais a sede, é mostrar que existe a sede e que nada há ali para suprimi-la. O que surge para preencher o desejo, preenche-o apenas irrealmente e acaba por exasperar o desejo real. Desse modo, o objeto enquanto imagem também não satisfaz nosso desejo. Embora ele não seja nada além do que desejamos que ele seja, o que o possibilita ser assim é justamente o que o faz não preencher o que projetamos, pois se ele só é enquanto o visamos é porque ele é um irreal, e o irreal não completa o desejo real (o imaginar um frango assado - exemplo dado por Sartre em *O imaginário* - não mata a fome, pelo contrário, nos faz salivar, intensificando e definindo qual é o desejo insatisfeito).

Se Annie real que chega não preenche o desejo que se tem por ela porque é “demais”, porque ultrapassa o que se percebe no momento, a Annie imaginada também não o preenche pelo motivo contrário, porque tem uma “pobreza essencial”, porque só se mantém - de modo irreal - enquanto se a vê. O desejo é, portanto, frustrado tanto diante do objeto real quanto diante do objeto irreal. Seriam então inúteis? Revelariam então a indiferença em relação ao mundo concreto e também em relação ao mundo irreal? Estaríamos aqui fadados a um niilismo?

Não. Embora o fracasso exista (mesmo que de forma diferente) tanto no desejo frente ao real quanto no desejo frente ao irreal, embora não haja como ontologicamente fugir do fracasso do desejo necessário do Para-si pelo Em-si-Para-si, esse fracasso não é vão nem inútil: a frustração do desejo nos revela o essencial à realidade humana - que somos existência que livremente se faz diante da imprevisibilidade do real e da criação do irreal.

¹² A miragem seria para Sartre uma das formas do imaginário, já que é o colocar a presença da ausência, é fazer surgir na areia (que funciona aqui como *analogon*) o oásis que não existe.

Por meio de *O imaginário* pudemos ver mais concretamente que nem o objeto real (por ser sempre “demais”) nem o objeto irreal (por ter sempre uma “pobreza essencial”) são capazes de preencher nosso desejo. Se inicialmente o que faz com o que o objeto real não preencha o desejo nos levou a colocar a possibilidade do objeto irreal fazê-lo - já que este não tem esse aspecto de excesso que dava ao objeto real a imprevisibilidade e o ser outro além do que totalmente desejamos -, vimos depois que é justamente por não ser nada além do que imaginamos que ele não pode preencher realmente nosso desejo. Assim, não há para onde fugir: o fracasso do desejo, mesmo que de formas distintas, especificadas através de *O imaginário*, está presente em todo ato humano diante de qualquer modo de doação do objeto, diante de qualquer forma de se relacionar com o outro.

No entanto, esse fracasso não significa, na filosofia de Sartre, desespero e desapego em relação ao mundo. Pelo contrário: o fracasso diante do objeto real e do objeto irreal nos revela como sendo aquele que, em busca do ser, percebemo-nos como um fazer, como uma existência que nada mais é do que o modo pelo qual age. Assumir o fracasso do desejo diante do objeto real é não um ato de desistência mas um ato que nos levará a assumir o aprendizado dos sentimentos diante do real, a reconhecer que, diante de um objeto ou pessoa que se nos revela diferentemente a cada momento, é necessário reaprender a se relacionar com eles, a senti-los distintamente a cada momento, e portanto, a aprender que o sentimento se faz a cada instante e nunca se dá de forma congelada e finalizada. Diante de um objeto que é sempre “demais”, diante do fracasso de visá-lo de forma a preencher nosso desejo por meio dele, desvelamos a nós mesmos na necessidade de ser abertura, reaprendizado, construção constante do sentido do mundo, dos outros e de nós mesmos. E assumir o fracasso do desejo diante do objeto irreal também não leva o homem ao desespero, já que mesmo diante desse fracasso – ou talvez por conta do fracasso – fica mais explícito que a existência desse objeto se dá apenas pela livre construção de cada um; e por meio desse desvelamento, a liberdade humana – que se dá em cada ato e em cada fuga – se mostra como condenação. Ao constituir um objeto irreal, ao perceber que ele só tem sua existência no momento em que nós livremente o

constituímos; desvelamos a nós mesmos que, embora não sejamos responsáveis pela existência do mundo real, o somos pelo seu sentido, peso e valor – e portanto, que somos nós quem livremente nos fazemos ao dar ao mundo um certo sentido.

Seja diante do real ou diante do irreal, nosso desejo fracassa; e a frustração do desejo é fundamental, em Sartre, para desvelar ao homem que, em um “quem perde ganha”¹³, em sua busca perdida pelo ser, ele ganha o fazer – ou, em outras palavras, que na busca fracassada pela completude, o homem se desvela como aquele que se constrói a cada momento, como aquele que historicamente se faz ao se desfazer das amarras de um determinismo que não deixa lugar à individualidade. A frustração do desejo de ser diante do objeto real e do objeto irreal (esgotando assim qualquer possibilidade de autenticamente encontrar a satisfação desse desejo) mostra ao homem que ele, ao perder essa busca, acha-se como aquele que se constrói incessantemente, como aquele que, existindo, faz-se exatamente na medida em que existe, sem essências e qualquer outra espécie de determinismo que pudesse desconsiderar a própria ação humana. Assim, o fracasso do desejo na filosofia de Sartre se torna essencial para desvelar ao homem que ele é existência e não essência. E ao passar da descrição ontológica – tão analisada pelos comentadores – à descrição psicológica do desejo – presente em *O imaginário* –, tentamos aqui esgotar, nos vários modos de doação do objeto, como esse fracasso se revela concretamente nas buscas particulares; enfatizando, assim, esse “destino” da realidade humana, que é o de, mesmo ao tentar mascarar sua liberdade e existência, revelá-las.

Artigo recebido em 21.05.2012, aprovado em 04.07.2012

¹³ Em uma referência ao ótimo livro de Paul Klee, no qual aparece, em vários níveis, esse modo sartriano de pensar a realidade humana.

Referências

- SARTRE, J.P. *O imaginário*. São Paulo: Ática, 1996;
- _____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999;
- _____. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004;
- _____. *Situações I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005;
- _____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011;
- BARBARAS, R. *Sartre, désir et liberté*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005;
- COELHO, I. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. 1978. 472 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1978;
- KNEE, P. *Qui perd gagne*. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1993;
- SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Unesp, 2004;
- SOUZA, T. Em busca da autenticidade prometida: uma leitura de Cadernos para uma moral. In: CARNEIRO, M e GENTIL, H (org), *Filosofia Francesa Contemporânea*. São Paulo: Unesp, 2009, p 348 - 357.