

O ESTATUTO DO SONHO EM *O IMAGINÁRIO* DE SARTRE

Thana Mara de Souza

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Pretende-se mostrar neste artigo que o sonho aparece na filosofia de Sartre como pertencendo à família da imagem, totalmente distinto da percepção e ao mesmo tempo mantendo relação com o real, de forma que aquele que sonha cria o irreal permanecendo no mundo. Contra a leitura de Merleau-Ponty em seu curso sobre a passividade, e a crítica elaborada por Silvana Ramos, mostraremos que a distinção entre percepção e imaginação, não implica, no livro *O imaginário* de Sartre, uma ruptura entre real e irreal, e que mesmo o sonho, exemplo limite do imaginário, longe de significar ausência de mundo, é criado por um corpo que, adormecido, permanece no mundo e permite o despertar.

Palavras-Chave: Sartre, imaginário, sonho, consciência, ser-no-mundo.

Abstract: We intend to show in this article that the dream appears in the Sartre's philosophy as belonging to the family of the image, totally different of perception while maintaining relationship whit real, so that the dreamer creates the unreal remaining in the world. Against the reading from Merleau-Ponty in his course about passivity, and the critics elaborated by Silvana Ramos, we will show that the distinction between perception and imagination doesn't implies, in the book *The Imaginary*, a break between real and unreal, and that even the dream, boundary example of imaginary, far from to mean the absence of world, is created by a body that, asleep, remains in the world and allows the awakening.

Keywords: Sartre, imaginary, dream, conscience, being-in-the-world.

O sonho aparece na quarta parte de *O imaginário*, intitulada “Vida imaginária”, sendo um dos modos pelos quais a imaginação se manifesta, ou mais precisamente, o modo mais radical da imaginação, que assim se coloca porque *parece* haver ali uma total ruptura com o real. O sonho

aparece como o imaginário que mais se distancia da percepção, que se coloca como um imaginário fechado, no qual há a crença no irreal de forma tão forte que se torna difícil dele sair.

Nesse momento, Sartre tenta mostrar que, mesmo em um exemplo radical, não haveria confusão entre percepção e imaginação e que esta, por mais afastada que esteja do real, não perde contato com ele, mantendo-se no mundo, mesmo que de forma enfraquecida por conta do sono. A atividade livre da consciência é aqui destacada, na medida em que imaginar, ainda mais no exemplo do sonho, é um afastar-se do real.

É por isso que Merleau-Ponty toma como referência, em seu curso sobre a passividade no Collège de France em 1955, a análise sartriana do imaginário e mais especificamente do sonho para mostrar que, contra o pensamento sartriano, o sonho mostraria uma passividade e manteria uma relação com o real. Diante da ênfase da atividade da consciência imaginante, Merleau-Ponty e alguns comentadores que partem de Merleau-Ponty tendem a ver na análise sartriana do sonho uma separação radical entre irreal e real, entre imaginação e percepção, de forma a colocar o primeiro termo como abstração e uma negação “pura”, que nenhuma relação estabeleceria com o real. Exemplo disso é o livro de Silvana Ramos, *A prosa de Dora*, que, ao seguir a má leitura de Merleau-Ponty sobre Sartre, estabelece uma teoria sartriana que pouca relação tem com o que de fato este escreve.

Se é verdade que em Sartre não há passividade (a não ser como atividade que se escolhe passiva) e confusão entre percepção e imaginação – o que claramente o distingue de Merleau-Ponty; disso não se segue, como este pretende no curso sobre a passividade, que em Sartre o sono seria ausência do mundo: “sono e vigília, consciência que dorme e consciência acordada, é ausência do mundo e presença imediata ao mundo? Ou seja, consciência de uma ausência e consciência de uma presença?”⁸³ (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 176 – tradução minha).

Embora Merleau-Ponty veja no pensamento de Sartre sobre o sonho a ausência do mundo, mostraremos que essa leitura não procede e que, embora de forma distinta, Sartre estabelece com o exemplo do sonho exatamente a ligação com o real, proposta de Merleau-Ponty, que não consegue compreender que seu contemporâneo está mais próximo de seu projeto do que talvez ele gostaria.

⁸³ No original: “sommeil et veille, conscience dormante et conscience éveillée, est-ce absence du monde et présence immédiate au monde? C’est-à-dire conscience d’une absence et conscience d’une présence?”.

Mas para compreender como essa crença de estar fechado em um imaginário aparece no sonho, como este é o exemplo mais próximo de um irreal sem relação com o real (o que significa que nem mesmo aqui essa ruptura acontece), é preciso antes compreender qual o papel desempenhado pelo sonho nesse livro – que é o de mostrar como em diversas formas a operação do imaginário é a mesma. Trata-se, nessa “psicologia fenomenológica da imaginação”, de alargar o que comumente se entende por imaginação e de abarcar todas essas formas a partir da noção husserliana – radicalizada por Sartre – de intencionalidade: “No momento, queremos somente tentar uma ‘fenomenologia’ da imagem. O método é simples: produzir em nós imagens, refletir sobre essas imagens, descrevê-las, isto é, tentar determinar e classificar seus traços distintivos” (SARTRE, 1996, p. 16).

Ou seja, a proposta sartriana em *O imaginário* é descrever, determinar e classificar o que é a imaginação e o que a *distingue* dos outros modos de visar o objeto – e isto a partir da fenomenologia, do que Sartre chamará no início do livro de “primeira característica da imagem” (SARTRE, 1996, p. 16), que é ser consciência intencional, um modo específico de relação entre consciência e objeto, um modo único de visar, colocar esse objeto (que estaria, tal como o objeto real, fora da consciência).

Não está em questão aqui a função simbólica do sonho e muito menos como uma clínica psicanalítica poderia relacioná-lo a um desejo, mas de compreendê-lo a partir da tese da consciência imaginante. Isso é claramente delimitado por Sartre:

O sonho, bem entendido, levanta muitas outras questões: por exemplo, a da função simbólica de suas imagens, a do pensamento que sonha, etc. Mas essas questões não concernem diretamente o nosso trabalho; portanto, nós nos limitaremos aqui a tratar o problema da tese do sonho, isto é, do tipo de afirmação intencional constituída pela consciência sonhadora. (SARTRE, 1996, p. 211).

Se Sartre reconhece que há uma função simbólica no sonho, se poderíamos estabelecer uma relação entre essa função e o desejo daquele que sonha não apenas a partir de *O ser e o nada* (em que a noção de desejo aparece como própria ao Para-si) como também do próprio *O imaginário* (afinal, todo imaginário aparece como delimitação e exasperação do desejo), não é essa a questão que o filósofo francês se propõe a tratar.

Mesmo porque, antes de pensar em uma clínica, em uma relação entre analista e paciente, é preciso compreender como o imaginário opera.

Em um momento posterior, em que a psicanálise existencial de Genet e Flaubert é feita, podemos compreender como o sonho pode revelar um desejo que não é reflexivo e nem inconsciente⁸⁴. Mas o trabalho que deve permitir a psicanálise existencial é o que Sartre propõe em *O imaginário*: descrever, delimitar e classificar a consciência imaginante.

Portanto, a questão do sonho em *O imaginário* aparece a partir da questão maior, que é a de descrever as formas pelas quais o imaginário coloca o nada no mundo (como veremos a seguir). E assim, não deveríamos colocar essa problemática como sendo “Sartre contra Freud” ou “Freud contra Sartre” (como faz Merleau-Ponty, ao criticar o ativismo de Sartre, trazendo a teoria do simbolismo de Freud para mostrar que uma ‘verdadeira ontologia fenomenológica’ (p. 176) não poderia aderir nem ao ‘narcisismo da liberdade’ [p. 160] nem ao inconsciente freudiano, mas sim a uma percepção que não é saber, mas ‘vibração do mundo’ [p. 216]; e como intitula Silvana Ramos uma parte de seu quarto capítulo, quando descreve criticamente como o sonho aparece na filosofia sartriana). Pois se é óbvio que, ao partir da intencionalidade da consciência, Sartre faria uma relação entre sonho e desejo de forma distinta da de Freud, é óbvio também que a questão tratada nesse livro não é essa. Não temos a mesma questão e a perspectiva é bem delimitada e diferente da de Freud: a da tese da consciência imaginante. O que, por sua vez, não implica na desconsideração da “linguagem” do sonho, de sua função simbólica, reconhecida por Sartre na citação acima, mas revela uma delimitação do trabalho fenomenológico, que não pode ser identificado com um trabalho de clínica psicanalítica.

E como fenomenólogo, a questão colocada é: sendo a consciência intencionalidade (portanto, vazia, translúcida, livre), como compreender a imaginação, e no caso desse artigo, o sonho?

Para isso é preciso voltar à Primeira Parte de *O imaginário*, na qual Sartre realiza a descrição da “estrutura intencional da imagem” e propõe um alargamento do que costumamos chamar de imagem, que passaria a abarcar

⁸⁴ A noção de imaginário, mesmo que modificada, aparece de forma essencial ao longo das obras sartrianas – tema demasiado longo e complexo para ser tratado aqui e que excede a temática da compreensão do sonho como imaginário ligado ao real. Para a questão da importância do imaginário nas obras posteriores, confrontar SOUZA, T. *Sartre e a literatura engajada* (relação do imaginário com *Que é a literatura?*); SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre* (relação do imaginário com a estética e a ética); NOUDELIMANN, F. *L'incarnation imaginaire* (como o imaginário persiste mesmo em *O idiota da família*); e por fim, CASTRO, F. *L'unité du projet moral chez Sartre et la question des méthodes* (importância da noção de imaginário para pensar o projeto moral em Sartre).

agora desde a fotografia (se vista como arte ou como representante analógico para fazer um amigo, ausente, surgir) até a alucinação e o sonho. E o que unificaria toda essa “família da imagem” seria justamente o fato de que todas revelam uma mesma tese da consciência – tese essa que será distinta da tese da consciência perceptiva.

Após mostrar que a imagem não está na consciência como um cópia menor ou imperfeita da coisa, mas que ela própria é consciência, ou seja, “certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto” (SARTRE, 1996, p. 19), Sartre tenta compreender o modo como a consciência imaginante intenciona seu objeto, e o faz contrastando sempre com a consciência perceptiva: enquanto nesta observamos os objetos, apreendendo-os aos poucos, aprendendo com eles⁸⁵, de forma que eles nunca possam ser reduzidos ao que no momento apreendemos (afinal, ser não é ser percebido e há “algo de excessivo no mundo das coisas”⁸⁶); na imagem o que ocorre é a quase-observação, já que parece que estamos diante de faces e perspectivas quando na verdade o objeto é construído por nós e, portanto, é o que nele colocamos⁸⁷. Mais propriamente falando, o objeto irreal é posto como um nada (“terceira característica da consciência imaginante): “a consciência transcendente da árvore como imagem coloca a árvore. Mas coloca-a como imagem, isto é, de uma certa maneira que não é a da consciência perceptiva” (SARTRE, 1996, p. 25). Se o objeto em imagem está fora da consciência tal qual o objeto percebido, é preciso garantir que a própria tese da consciência diferencia um do outro. E essa diferença ocorre em relação à afirmação ou negação da existência ou presença do objeto, pois enquanto a percepção sempre coloca seu objeto como existente e presente, a imaginação coloca seu objeto como ausente ou

⁸⁵ Longe, portanto, do que se chamaria adequação, como diz Merleau-Ponty (2003, p. 193): “la différence est-elle celle-là? Conscience perceptive et conscience imageante? Conscience d'être et conscience de néant? Adéquation et mauvaise-foi?”, e como Silvana Ramos acompanha: “Ao contrário de Sartre, que opõe à consciência perceptiva a consciência imaginante, que define a primeira como relação adequada ao real e a segunda como pura irrealização e – no caso da experiência onírica – má-fé, Merleau-Ponty afirma que toda ficção tem como fundo a realidade vivida e estruturada por meio do corpo” (RAMOS, 2013, p. 264).

⁸⁶ Cf. Introdução de *O ser e o nada* e sua crítica a Berkeley.

⁸⁷ É por isso que Sartre dirá que há uma “espécie de pobreza essencial” na imagem. Não porque ela nada revele, nada nos faz compreender (pelo contrário, o imaginário é fundamental para o desvelamento da liberdade) mas porque o objeto irreal só tem uma vida emprestada, só sobrevive enquanto o criamos.

inexistente. Em todas as formas de imaginação, coloca-se o nada, o que é diferente de não colocar tese alguma⁸⁸.

Tenho intenção de ver Pierre, mas Pierre não está. Colocar sua imagem é colocar aqui sua ausência: “nesse sentido, pode-se dizer que a imagem envolve um certo nada. Seu objeto não é um simples retrato, ele se afirma: mas, ao se afirmar, se destrói” (SARTRE, 1996, p. 28). Essa destruição da presença ou existência, esse “não” que é colocado é justamente o objeto irreal no modo como é visto pela consciência imaginante. A consciência, para imaginar, precisa ser capaz de negar o real, ou seja, ser livre.

Mas há, segundo Sartre, diferentes modos de se colocar a presença do nada e é essa “família da imagem” que passará a descrever no momento seguinte, mostrando como se dá mais concretamente essa tese nadificadora do mundo. Sem entrar em detalhes aqui, o filósofo descreve, por exemplo, como, ao querer “trazer” Pierre, posso olhar uma foto ou uma caricatura para me ajudar, e em ambos os casos não vejo o objeto real (a foto e a caricatura) nele mesmo, mas sim como *analogon*, como aquilo que torna mais fácil o surgimento de Pedro não-presente: olho a foto não para percebê-la mas para fazer aparecer a ausência de Pierre. E o mesmo movimento é feito em relação à arte: não é propriamente o quadro pintado (real) a arte, mas é o irreal, o imaginário do artista, que acessamos a partir do real visto como *analogon*. Mesmo que haja especificações e distinções – o sonho, como veremos, não tem uma matéria claramente emprestada do mundo das coisas – é possível agrupar essa família da imagem a partir da seguinte definição:

Imagem é um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de “representante analógico” do objeto visado. As especificações serão feitas de acordo com a matéria, pois a intenção informadora permanece idêntica. Portanto, iremos distinguir imagens cuja matéria é emprestada do mundo das coisas (imagens de ilustrações, fotos, caricaturas, imitações dos atores,

⁸⁸ Desse modo, Sartre não coloca, tal como indicado em Husserl, consciência vazia e consciência preenchida (cf. tese de COELHO). E assim, não procede a crítica merleau-pontyana de que em Sartre a distinção entre real e onírico seria uma simples distinção entre consciência preenchida e consciência vazia: “la distinction du réel et de l'onirique ne peut être la distinction simple d'une conscience remplie par le sens et d'une conscience rendue à son vide propre” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 268).

etc.) e aquelas cuja matéria é emprestada do mundo mental (consciência dos movimentos, sentimentos, etc). Existem tipos intermediários que nos mostram sínteses de elementos exteriores e de elementos psíquicos, como quando se vê um rosto entre chamas, nos arabescos de uma tapeçaria ou, tal qual no caso das imagens hipnagógicas, construídas, como veremos, sobre a base de lampejos entópticos (SARTRE, 1996, p. 37).

Seja na foto, no sonho, nas imagens hipnagógicas, imagem é trazer um objeto ausente ou inexistente em sua *corporeidade* por meio da negação do real. Assim, imagem é colocar o nada, é negar o real, é irrealizá-lo.

No entanto, se há uma negação do real, não podemos compreendê-los como abstração ou alienação, como se o imaginário cortasse toda e qualquer relação com o real, como interpreta Merleau-Ponty (2003, p. 191 – tradução minha): “esse mesmo mundo, esse ser-no-mundo, que era definição da consciência, tendo desaparecido totalmente, a consciência é livre para utilizar sua forma sem se confrontar a nada”⁸⁹, e como Silvana Ramos acompanha, sem de fato estabelecer uma compreensão do texto sartriano:

Trata-se, em suma, de compreender as consequências da articulação husserliana entre imaginação e intencionalidade. As investigações sartreanas sobre o funcionamento da consciência imaginante são de fundamental importância para que compreendamos o modo pelo qual o filósofo destitui a experiência onírica de qualquer vínculo com o real, o que permite esclarecer a distância que o separa das reflexões merleau-pontianas sobre o assunto (RAMOS, 2013, p. 256).

Longe de destituir a imaginação de qualquer vínculo com o real, Sartre insiste na ligação intrínseca entre eles. É certo que também afirma a irredutibilidade das consciências, mas é preciso compreender que essa separação de direito não implica uma separação de fato⁹⁰, e que Sartre

⁸⁹ No original: “ce monde même, cet être-dans-le-monde, qui était définition de la conscience, ayant disparu complètement, la conscience est libre d’en utiliser la forme sans se confronter à rien”.

⁹⁰ É essa confusão que muitos filósofos contemporâneos e comentaristas fazem. Cf. Introdução de *O ser e o nada*: “Se o idealismo e o realismo fracassam na explicação das relações que unem de fato essas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema?” (SARTRE, 1999, p. 40). A solução proposta será justamente de manter unido de fato o que é incomunicável de direito.

sempre mantém uma tensão entre os termos, entre o que é de direito irredutível a outro mas que de fato se torna impossível mostrar o limite entre um e outro, já que percepção sempre se complementa em uma imaginação, que por sua vez, volta-se para o real.

É essa vizinhança comunicante⁹¹ que pode ser percebida na conclusão de *O imaginário*:

Estamos agora bem perto de compreender o sentido e o valor do imaginário. Todo imaginário aparece “sobre o fundo do mundo”, mas, reciprocamente, toda apreensão do real como mundo implica uma ultrapassagem velada em direção ao imaginário. Toda consciência imaginante mantém o mundo como fundo nadificado do imaginário, e reciprocamente, toda consciência do mundo chama e motiva uma consciência imaginante apreendida como resultante do sentido particular da situação. A apreensão do nada não pode ser feita por um desvendamento imediato, ela realiza-se na e pela livre sucessão de consciências, o nada é a matéria de ultrapassagem do mundo em relação ao imaginário. É enquanto tal que é vivido, sem jamais ser colocado para si. Não poderia haver consciência realizante sem consciência imaginante, e a recíproca também é verdadeira (SARTRE, 1996, p. 245).

Mesmo que Merleau-Ponty não reconheça, Sartre estabelece a mesma relação entre sonho e real que é colocada em seu curso sobre a passividade: “então, dos dois modos, é preciso que a consciência imaginante mantenha ligação com a consciência perceptiva, e que o sono não seja ausência de fato da vigília e do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 194 – tradução minha)⁹², já que o imaginário em Sartre, conforme citação acima, não está de modo algum destituído de vínculo com o real, mantendo o ser-no-mundo e com a percepção motivando e chamando a imaginação. Assim, se não devemos confundir real com irreal, percepção com imaginação, não devemos também pensar um elemento sem o outro, já que de fato há uma reciprocidade nessa relação: a consciência que imagina, que coloca a negação do mundo, continua no mundo e a ele se volta, e a consciência que

⁹¹ Para utilizar uma expressão muito feliz de Franklin Leopoldo e Silva em seu livro *Ética e Literatura em Sartre*.

⁹² No original: “donc, des deux façons, il faut que la conscience imageante garde lien avec conscience perceptivo, et que le sommeil ne soit pas absence de fait de la veille et du monde”.

percebe chama a consciência que imagina para realizar a ultrapassagem em direção ao sentido da situação. Embora estaticamente falando⁹³ percepção e imaginação sejam irreduzíveis uma à outra, dinamicamente falando torna-se impossível colocar uma sem trazer a outra. Falar sobre a tese da consciência imaginante é ao mesmo tempo mostrar que a negação do mundo se dá conjuntamente com a manutenção do mundo como pano de fundo: é a partir do real e voltando-se a ele constantemente que o irreal pode ser intencionalidade pela consciência. E reciprocamente, falar da consciência perceptiva é ao mesmo tempo mostrar que o sentido implícito daquilo que intenciona (o real) é dado por meio de um ultrapassamento que apenas a consciência imaginante é capaz de realizar; de forma a concordar com a proposta merleau-pontyana.

Essa relação de interdependência pode ser vista nos exemplos iniciais dados por Sartre sobre “a família da imagem”⁹⁴: o retrato. Quero ver o rosto de Pierre e ele não está presente. Produzo uma imagem sem muitos detalhes, um tanto vaga. E para “alimentar” a imagem do rosto de Pierre, pego uma fotografia da gaveta e observo os detalhes. Mas não observo propriamente os detalhes: não percebo o fato, no sentido de não observar cores, relação claro/escuro, ângulo etc. Nesse caso, pego a foto para “ver Pierre”, para fazer o rosto de Pierre, ausente, surgir à minha frente, com os detalhes que a foto fornece para enriquecer minha imagem; estando, portanto, o real preservado como pano de fundo ao qual constantemente nos voltamos para a criação do imaginário, do irreal:

No caso da imagem de base psíquica, a intencionalidade retorna constantemente à imagem-retrato. Nós nos colocamos diante do retrato e observamos, a consciência imaginante de Pierre enriquece-se constantemente; detalhes novos são constantemente acrescentados ao objeto; essa ruga de Pierre que eu não conhecia e que passo a atribuir a ele desde que a vejo em seu retrato (SARTRE, 1996, p. 40).

Quando a imagem “empresta” sua matéria do “mundo das coisas”, como mostra o exemplo acima em relação à imagem de Pierre e à foto, é

⁹³ Para usar a expressão de Sartre ao falar da temporalidade em *O ser e o nada*, no qual a temporalidade aparece como ao mesmo tempo separada e reunida, como podendo falar em presente, passado e futuro separados de forma estática mas dinamicamente sempre juntos.

⁹⁴ Quanto menos matéria há, mais difícil verificar o real como pano de fundo, como veremos na parte seguinte sobre o sonho. Mas mesmo aqui, a consciência continua sendo-no-mundo.

muito clara essa relação entre o irreal (imagem) e o real (objeto visto como *analogon*). Mas mesmo quando a imagem é criada a partir do que Sartre chama de “mundo mental”, que seriam as consciências do movimento e os próprios sentimentos, não é possível dizer que se quebra totalmente a relação entre real e irreal. E isso ocorre porque a consciência que imagina, mesmo no ato de imaginar, continua como sendo-no-mundo junto a seu corpo⁹⁵.

É o que podemos observar no que diz respeito à arte (que também faz parte da família da imagem) e que será, para Franklin Leopoldo e Silva, justamente uma das principais divergências entre Sartre e Camus:

(...) a resposta do indivíduo ao mundo que o nega é a negação do mundo, que é uma forma extrema de estar no mundo e na história. Refugiar-se no imaginário e escolher a alienação são ainda atos: o artista pode assumir o compromisso de ignorar a história, mas não pode ausentar-se dela (SILVA, 2004, p. 241).

E “a sua [da arte] possibilidade estará sempre ali onde ela se vê como impossível: na transcendência da situação histórica, nunca da transcendência da história” (SILVA, 2004, p. 248). Desse modo, toda e qualquer negação do real se mostra, no pensamento de Sartre, como uma das formas de estar-no-mundo. Mesmo quando nos deixamos enfeitiçar pelo irreal (caso de Flaubert, caso de alguns leitores na leitura do romance, caso do sonho), de modo a acreditar termos deixado de ser-no-mundo, ali continuamos, mesmo que de forma um tanto perdida e adormecida. Na filosofia de Sartre não há nunca a possibilidade de deixarmos de ser-no-mundo, já que o próprio correlativo noemático da liberdade é o mundo, seja ele realmente percebido seja mantido como pano de fundo para a criação do irreal:

Desse ponto de vista, apreendemos por fim a ligação do irreal com o real. No princípio, mesmo se nenhuma imagem foi produzida nesse instante, toda apreensão do real como mundo tende por si mesma a completar-se pela produção de objetos irreais, pois ela é sempre, num certo sentido, *nadificação livre do mundo*, e isso sempre *de um ponto de vista particular*. Assim, se

⁹⁵ Como veremos depois, na análise do sonho, há uma importância grande do corpo na constituição da imagem, e é pelo corpo que reage ao sonho projetado que é possível, na maior parte das vezes, o acordar da fascinação do imaginário sonhado.

a consciência é livre, o correlativo noemático de sua liberdade deve ser o *mundo* que traz consigo a possibilidade de negação, a cada instante e de cada ponto de vista, por uma imagem, ainda que a imagem deva ser constituída logo em seguida por uma intenção particular da consciência. Mas, reciprocamente, uma imagem, sendo negação do mundo de um ponto de vista particular, só pode rigorosamente aparecer *sobre um fundo de mundo* e em ligação com o fundo. Naturalmente, a aparição da imagem exige que as percepções particulares se diluam no conjunto sintético *mundo* e que esse conjunto recue. Mas é precisamente o recuo do conjunto que o constitui como fundo, esse fundo sobre o qual a forma irreal deve destacar-se. Assim, ainda que pela produção de irreal a consciência possa parecer momentaneamente libertada de seu “estar-no-mundo”, é, ao contrário, esse “estar-no-mundo”, o que constitui a condição necessária da imaginação (SARTRE, 1996, p. 241-242).

A consciência imaginante nega o real e isso significa, no pensamento sartriano, uma aparente libertação do estar-no-mundo, que se mostra apenas como aparência e que revela, na tentativa de fuga, o pertencimento. A transcendência da situação histórica não deve ser confundida com a impossível transcendência da história, assim como a negação do mundo não deve ser confundida com a impossível anulação do estar-no-mundo.

A relação entre real e irreal, entre percepção e imaginação é, portanto, a de tensão: se não podemos dissolver um no outro, se temos de manter uma separação de direito e estática entre um e outro; devemos também admitir que dinamicamente, de fato, não é possível separá-los, já que reciprocamente uma motiva o aparecimento da outra. Perceber é chamar pelo ultrapassar da consciência imaginante; e imaginar é manter o real como pano de fundo e voltar-se constantemente a ele; numa relação intrínseca e necessária entre ambas. Assim, apenas uma leitura que já parte de deduções apressadas seria capaz de afirmar que em Sartre “a consciência imaginante só pode ser uma espécie de juízo, uma decisão desvinculada da experiência concreta” (RAMOS, 2013, p. 262), na medida em que a consciência intencional (seja perceptiva, seja imaginária) significa

justamente o contrário de tudo isso: significa não desvincular-se da situação e não identificar-se com nenhuma forma de reflexão ou juízo⁹⁶.

Do mesmo modo, não se pode reduzir a filosofia sartriana apenas a uma separação estática que não considere também a inseparabilidade dinâmica, como aparece nesse outro trecho:

(...) por outro lado – e aqui reside o desafio assumido por Merleau-Ponty – o filósofo não se limita a definir a consciência como um nada capaz de irrealizar mundos, uma vez que se torna necessário compreender que a própria percepção nos abre ao imaginário, isto é, não há separação estanque entre imaginar e perceber (RAMOS, 2013, p. 262-263).

Segundo essa citação, que segue a crítica que Merleau-Ponty faz em seu curso sobre a passividade, Sartre colocaria uma separação estanque e não seria capaz de compreender que a percepção abre ao imaginário. Ora, como já mostramos ao analisar a conclusão de *O imaginário*, é exatamente essa ligação intrínseca entre perceber e imaginar que é ali colocada; assim como a compreensão de que é a consciência perceptiva que chama e motiva a imaginação, tal como Silvana Ramos diz ter sido o acerto de Merleau-Ponty.

Mas essa leitura revela justamente a incompreensão dos filósofos contemporâneos a Sartre e de quem parte deles para lê-lo: a de observar apenas um dos lados da tensão. Sem cair na contemporaneidade, que chega em alguns casos a dissolver irreal no real, mas sem se manter completamente na modernidade, que chega em alguns casos a separar de forma estanque todos os elementos, Sartre mantém os dois aspectos: a separação estática de direito junto com a inseparabilidade dinâmica de fato. E qualquer leitura que ignore essa tensão e aponte para apenas a separação estática (caso de Merleau-Ponty e de Silvana Ramos) ou para apenas a inseparabilidade dinâmica (algumas leituras de quem separa a filosofia sartriana em duas fases e coloca a segunda como sendo a de dissolução do sujeito na história) não compreende a proposta sartriana de tensionar essa relação e de assim, não cair nem no materialismo nem no idealismo⁹⁷.

⁹⁶ Para isso, Cf. *Consciência de si e conhecimento de si*, texto no qual Sartre estabelece de forma muito clara a distinção entre ser consciência e conhecer ou estabelecer juízos.

⁹⁷ Cf. Introdução de *O ser e o nada*, p. 40: "Se o idealismo e o realismo fracassam na explicação das relações que unem de fato essas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema?"

Não por acaso, ao longo das obras de Sartre podemos observar o recurso recorrente a imagens e expressões que ilustram essa tensão: a figura mitológica de Janus, o deus romano das mudanças e tradições, representado com suas duas faces que olham em direção oposta; e a própria expressão de “os dois lados de uma mesma moeda”, que aparece diversas vezes em *O ser e o nada*. Tanto Janus quanto a expressão sobre a moeda trazem a ideia de algo que comporta dois lados, e que não podem ser devidamente compreendidos sem os dois lados. E assim é o próprio pensamento sartriano: um Janus que olha para frente sem deixar de olhar para trás, que preserva a tradição e faz nela mudanças, que mantém (ainda, se preferirem) uma separação estática entre perceber e imaginar, mas que não mais a pensa sem seu outro lado contrário e complementar: a inseparabilidade dinâmica – lado esse ignorado por Merleau-Ponty e por boa parte da crítica que parte de Merleau-Ponty para ler Sartre.

E é essa tensão, esses dois lados de uma mesma relação (separação de direito e inseparabilidade de fato) que François Noudelmann mostra bem em seu livro *L'Incarnation Imaginaire*, ao compreender o imaginário como a consciência intencional que nega o real de forma concreta, ou seja, sem eliminar a forte relação entre imaginação e percepção:

O fato de adotar uma estrutura imaginante no ato de compreensão engaja fortemente a consciência: a imaginação dá um corpo ao pensamento, implica a consciência no mundo enquanto o encarna; ou seja: ela lhe dá certas determinações mundanas (NOUDELMANN, 1996, p. 33 – tradução minha)⁹⁸.

O imaginário encarna o mundo por meio dessa negação concreta que não anula o pertencimento ao real. Sem confundir de direito e estaticamente ser e nada, real e irreal, percepção e imaginação, Sartre coloca a impossibilidade de separá-los dinâmica e de fato: “Sartre deseja uma definição do Nada que permita apreender *concretamente* a negação, de onde a necessidade de assinalar a atividade do Nada no interior do Ser. É na provação da realidade humana que convém descobrir essas manifestações”

⁹⁸ No original: “Le fait d’adopter une structure imageante dans l’acte de compréhension engage donc fortement la conscience: l’imagination donne un corps à la pensée, elle implique la conscience dans le monde en tant qu’elle l’incarne, c’est-à-dire qu’elle lui donne certaines déterminations mondaines”.

(NOUDELDMANN, 1996, p. 50 – tradução minha)⁹⁹. Desse modo, o imaginário, ao colocar o que não existe ou não está presente, o faz mantendo a consciência concretamente no mundo – e essa tese da consciência imaginante vale para toda a “família da imagem”, inclusive para o sonho.

No entanto, é verdade que o sonho aparece em alguns momentos do livro como não estabelecendo essa passagem da percepção à imaginação, como se fosse um imaginário totalmente fechado; o que poderia nos levar a pensar em contradição na filosofia sartriana; hipótese essa que só permanece quando não lemos as notas de rodapé do livro e não compreendemos como se dá a crença e a fascinação em certos modos do imaginário se colocar, principalmente como arte e sonho. E para desfazer essa hipótese é preciso atentar para a distinção esboçada (e por muitos esquecida) entre o eu que dorme e tem seu corpo desatento e o eu que pertence ao sonho, tal como um personagem.

A questão inicial do capítulo da quarta parte é mostrar que o sonho também pertence à família da imagem e que portanto não se apresenta como percepção – não sendo, assim, possível a dúvida cartesiana sobre o estar acordado ou dormindo. É a essa questão que Sartre pretende responder:

(...) não haverá pelo menos um caso em que a imagem se apresente como percepção, ou seja, um caso em que a produção de uma imagem venha acompanhada pela consciência não-tética da espontaneidade imaginante? E, sendo assim, será que nossa teoria não correria o risco de desabar por inteiro? (SARTRE, 1996, p. 211).

Se a teoria sartriana coloca a irredutibilidade entre as consciências e a impossibilidade de confundi-las até mesmo no âmbito da consciência não-tética, como então explicar o sonho? É possível dar conta do sonho sem entrar em contradição com a teoria da intencionalidade e espontaneidade da consciência, tal como apontada pelo filósofo francês até aqui?

A problemática do sonho surge então para mostrar que mesmo em um caso limite da família da imagem, tal confusão entre percepção e imaginação não é possível. E é por esse motivo que a ênfase de toda essa

⁹⁹ No original: “Sartre souhaite une définition du Néant qui permette d’appréhender *concrètement* la négation, d’où la nécessité de signaler l’activité du Néant à l’intérieur de l’Être. C’est dans l’épreuve de la réalité humaine qu’il convient de découvrir ces manifestations”

parte será a de mostrar que o sonho pode ser compreendido a partir da tese da espontaneidade e da intencionalidade da consciência, de forma que “a posição de existência do sonhador não pode ser assimilada à do homem desperto” (SARTRE, 1996, p. 212). É, portanto, a diferença entre imaginação (aqui na forma do sonho) e percepção que será enfatizada por Sartre nesse momento, o que, por sua vez, não deveria levar à uma leitura que ignora o outro lado da mesma moeda ou a outra face de Janus: a de que, não idênticas, percepção e imaginação se comunicam, mesmo no caso em que a imaginação mais parece isolada e sem relação com o real. Mas se é assim, como então explicar o fenômeno de crença que ocorre no sonho?

Para Sartre, a crença já denuncia a diferença com a percepção: só posso crer na realidade das imagens porque desconfio desde o início que elas não são reais. Não é necessário *crer* na percepção, já que o real se dá de forma imediata. Mas ainda é preciso compreender como essa crença ocorre de forma a produzir um feitiço, uma magia de tal forma forte que *quase* se torna impossível dela sair; ou, em outras palavras, é preciso compreender como a consciência imaginante, espontânea de parte a parte, é capaz de se tornar prisioneira da prisão por ela mesma construída, de tal modo que se vê aprisionada à revelia de si mesma – ou pelo menos acreditando que isso ocorre.

E é do ponto de partida da consciência que cria um “mundo”, uma “história” e se enfeitiça pelo que criou que Sartre buscará enfatizar a imediata distinção entre percepção e imaginação sem que isso anule, por sua vez, a relação intrínseca entre ambas. E é por isso aliás que, se em inúmeros momentos a separação parece ser radical, ao mesmo tempo Sartre aponta que as frases devem ser compreendidas em sentido metafórico e que na verdade, falando de forma mais aprofundada, as observações feitas não contradizem as grandes leis da imaginação expostas até aqui e que mesmo quando *parece* estarmos totalmente fora-do-mundo, a necessidade de estar-no-mundo se mantém.

Mas para mostrar a singularidade do sonho, o modo como este se coloca no limite do imaginário, no sentido de quase isolar-se totalmente do real, de passar a impressão de estar descolado, ausente (ao mesmo para aquele que sonha), Sartre começa por distingui-lo das imagens hipnagógicas, último exemplo das imagens que mantinham ainda algum *analogon* material, mesmo que mínimo: enquanto com as imagens hipnagógicas estamos em um estado de sonolência, sendo ainda preservada certa motricidade e movimento dos olhos, um passo a mais é necessário para adentrar no sonho: que essas imagens desconexas, isoladas e confusas, nos apareçam como um mundo, como uma história – de modo a ter a força, dada por nós mesmos, de nos encantar:

Essa cadeia impossível de romper, fomos nós mesmos que a criamos. Acordamos tão logo um barulho repercute. Mas, enquanto nenhuma excitação vem nos perturbar, nossa consciência vem aderir a um músculo relaxado e, em lugar de constatar pura e simplesmente o hipotônus, deixa-se encantar por ele, no sentido exato da palavra, o que quer dizer que ela não o constata, mas o *consagra* (SARTRE, 1996, p. 65).

É quando deixa de aparecer de forma isolada e desconexa que a imagem hipnagógica pode se tornar sonho, se nenhum barulho vem interromper esse processo no qual os músculos já estão relaxados. E quando isso ocorre, temos o que Sartre chama de “consciência aprisionada. E o sonho, entre outros, é uma consciência aprisionada” (SARTRE, 1996, p. 65). Sem anular a espontaneidade da consciência, ao mesmo tempo é colocado esse feitiço que encanta a própria feiticeira – e não é possível compreender a filosofia sartriana sem considerar sempre esses dois aspectos que aparecem sob forma de tensão e não de contradição – como Silvana Ramos, a partir da leitura de Merleau-Ponty, tenta apontar. É para isso que, ao afirmar que “o sonho constitui a realização perfeita de um imaginário fechado. Quer dizer, um imaginário do qual não podemos sair e sobre o qual é impossível adotar nem o menor ponto de vista exterior” (SARTRE, 1996, p. 217), ao mesmo tempo Sartre afirmará que essa é a *crença* trazida pelo sonho, que de fato não corresponde de forma rigorosa ao que ocorre, já que aqui sempre restará um resíduo do real, mesmo que ele seja apenas um corpo adormecido e desatento. É aliás, como veremos depois, por conta desse corpo real, que constitui o sonho e a ele reage, que o despertar é possível na maior parte das vezes.

Esse sonho que surge como um mundo, como uma história, é na verdade objeto de crença: “a pessoa que dorme crê que a cena se desenrola num mundo; isto é, que esse mundo é objeto de intenções vazias que se dirigem a ele a partir da imagem central” (SARTRE, 1996, p. 219). Assim, é do ponto de vista da pessoa que dorme e sonha que Sartre fala na maior parte das vezes, deixando claro que o sonho parece ser um mundo fechado e enfeitado para aquele que dorme e sonha, mas corrigindo essas impressões em vários momentos para mostrar que não se trata senão de uma crença, de uma impressão que precisa ser filosoficamente considerada, mas também corrigida:

(...) tais observações, porém, não contradizem de maneira nenhuma esta grande lei da imaginação: *não há mundo imaginário*. Com efeito, trata-se apenas de um fenômeno de

crença (...) Seria mais adequado dizer, talvez, que cada imaginário, no sonho, traz consigo uma qualidade especial e constitutiva de sua natureza, que é a “atmosfera de mundo” (SARTRE, 1996, p. 219).

Assim, se há uma atmosfera distinta no sonho (devido em boa parte ao corpo relaxado que dorme, encontra-se desatento, quase perdido em seu contato com o real), não é correto afirmar que essa atmosfera se constitui como um mundo fechado e sem relação com o real. Se essa é a visão daquele que dorme e se encontra enfeitiçado, totalmente inserido nessa atmosfera, de modo que lhe pareça impossível dela sair, não é, porém, o que o sonho significa na filosofia sartriana.

É certo que durante o sonho, a consciência “perdeu inteiramente sua função de real, e tudo quanto sente, quanto pensa, só pode pensar e sentir sob a forma de imagens” (SARTRE, 1996, p. 220-221), mas isso ocorre justamente porque a consciência encontra-se fascinada pela atmosfera por ela mesma criada, sendo que o sonho parece ser, na filosofia sartriana, o limite da família da imagem, aquela que se coloca de forma mais isolada e afastada do real; parecendo, para aquele que dorme, que o real deixa até mesmo de existir – o que de fato não ocorre. Mesmo que mais longínquo, o real continua como pano de fundo para o imaginário – tal como exposto anteriormente aqui e na conclusão de *O Imaginário*, em uma relação que não admite exceções. É por isso que logo depois de apresentar a crença daquele que sonha Sartre recorre a correções e notas de rodapé para explicitar que essa crença não corresponde à real e efetiva relação entre sonho e realidade. Assim, logo depois de afirmar que “uma consciência que sonha é sempre consciência não-tética de si própria enquanto está fascinada pelo sonho, mas perdeu seu estar-no-mundo e só irá encontrá-lo ao despertar” (SARTRE, 1996, p. 233), Sartre restringe essa perda do estar-no-mundo a uma metáfora, capaz de desvelar a impressão dessa consciência que sonha, mas que

(...) na verdade, a questão é muito mais complicada, e mesmo no sonho a consciência conserva seu “estar-no-mundo”, pelo menos de uma certa maneira. Mas podemos guardar essa ideia de um “estar-no-mundo” perdido, ao menos como indicação metafórica (SARTRE, 1996, p. 223, nota de rodapé 36).

Sendo uma metáfora a perda do estar-no-mundo, erram aqueles que leem na tentativa de compreender o sonho como uma total ruptura entre real

e irreal no pensamento sartriano¹⁰⁰, já que mesmo no sonho a consciência conserva seu estar-no-mundo. Mesmo que por meio de um corpo adormecido e desatento, mesmo que de forma longínqua e confusa, o real continua como pano de fundo e a relação entre percepção e imaginação continua sendo a de tensão, que mantém a distinção estática de direito e ao mesmo tempo a impossibilidade de dinamicamente separá-las de fato.

Mas para compreendermos melhor que gênero de fascinação é esse que quase chega a apagar o real, e como esse reage, mostrando-se ainda presente, é essencial desenvolvermos aqui uma semelhança apontada por Sartre (mas não explorada do modo como faremos aqui, mesmo porque utilizaremos um livro escrito posteriormente – *Que é a literatura?*) entre o sonho e a leitura de um romance. É justamente o que nos aponta Sartre em *O Imaginário*: “Mas a pessoa que dorme nos informa melhor ainda. Tal pessoa diz que crê ler essa história. Mas ela quer é dizer que a história apresenta-se para ela com o mesmo gênero de interesse e credibilidade que possui uma história lida” (SARTRE, 1996, p. 221).

Sartre aproxima o sonho da leitura de um romance para mostrar que em ambos ocorre o mesmo gênero de fascinação por esse “mundo” mágico no qual somos “possuídos” pelas aventuras dos personagens do livro ou do sonho. Este aparece como uma forma mais radical de leitura, na qual ainda se mantém minimamente a distinção entre o eu que lê e o herói do romance. Mesmo quando “entramos” no personagem do romance e sentimos totalmente seus sentimentos e ações, ainda existe (ou deve existir, para não prejudicar a qualidade estética do romance) um distanciamento entre as duas esferas. Já no sonho, principalmente porque o “eu que lê” ou no caso, o “eu que sonha” está dormindo – ou seja, porque nosso corpo encontra-se adormecido, desligado e desatento, essa distância tende a diminuir.

(...) Ora, esse estado de transe que não pode ser inteiramente realizado na leitura, é precisamente o que se realiza no sonho. Se um irreal se assume no mundo fascinado do sonho, o mundo imaginário se fecha subitamente, não é mais um *espetáculo* imaginário que, pelo próprio fato de eu contemplá-lo, permanecia diante de mim: agora estou representado nele, estou “em perigo” dentro dele, meu lugar é ali, e ele se fecha sobre mim. Não é simplesmente representado como irreal, também é irrealmente vivido, agido, sofrido (SARTRE, 1996, p. 225).

¹⁰⁰ Leitura de Merleau-Ponty e Silvana Ramos, como já mostramos.

No sonho, portanto, sentimos quase como diante de um romance que nos atrai e com o qual nos identificamos com um herói de uma forma mais radical, já que nosso corpo está mais afastado do real por estar adormecido. É por isso que o mesmo gênero de fascinação aparece de forma mais forte no sonho que na leitura: porque o estar acordado e circundado pelo real quase deixa de existir no sonho. E com essa percepção muito enfraquecida, o irreal por nós produzido acaba por nos “puxar” para dentro, de tal forma que parecemos refêns, aprisionados, *como se* não houvesse nenhum real como pano de fundo. Mas essa observação é essencial: o *como se* se coloca aqui a partir da experiência daquele que sonha – e não do modo como o sonho de fato aparece para a filosofia sartriana.

Aquele que sonha, principalmente quando o sonho ocorre com uma história em que “eu” sou personagem, se “vê” nessa nova atmosfera, se deixa enfeitiçar e vive, age e sofre *como se* fosse o personagem. O herói do romance, no caso do objeto-eu (o eu que está no sonho e sofre aventuras enquanto o eu real dorme), parece identificar-se comigo, e a distância, mesmo que mínima, entre leitor e herói, quase desaparece. É por isso que o sonho se mostra, no pensamento sartriano, como o exemplo limite da família da imagem, em que quase se mina a relação entre irreal e real – que é tão fortemente colocada na conclusão do livro. Mas é sempre importante lembrar que isso ocorre a partir do ponto de vista daquele que sonha, que quase esquece ser de fato aquele que dorme, e que, portanto, está inserido no real. O eu inserido na história do sonho (e na maior parte das vezes é isso que ocorre: o sonho é feito com a própria pessoa que dorme “dentro” do sonho) é vivido tão fortemente que o eu que dorme se anula e sofre o que seu objeto-eu (o personagem do sonho) vivencia.

Essa semelhança entre sonho e leitura nos é fundamental para mostrar não apenas como o feitiço ocorre, como ao ler e ao sonhar nos deixamos levar por aquilo que é fruto de nossa própria criação, mas também para compreender como a *reação real* ao livro e ao sonho não implica no fim da espontaneidade da consciência, mas é justamente fruto dela; ou melhor, objetivação e explicitação do desejo inicial, já que não se trata de uma passividade diante do romance ou do sonho mas sim de uma exasperação de nossa criação¹⁰¹.

É isso que podemos perceber, por exemplo, do que Sartre chama em *O Imaginário* de “conduta diante do irreal” e que aparece também em *Que é*

¹⁰¹ Contrário, nesse sentido, a Merleau-Ponty, que fala de percepção e passividade no sonho. Cf. MERLEAU-PONTY, 2003, p. 194.

a literatura? e no principal elemento que permite o acordar, o sair do sonho: a reação real diante do que é sonhado. Para compreender isso, é preciso realizar outra distinção – para a qual os críticos não estão atentos – entre o eu que aparece no sonho e o eu que dorme. Toda a parte final sobre o sonho em *O Imaginário* é para ressaltar essa distinção fundamental, que garantirá, mesmo que de forma mais fraca, a relação entre real e irreal, e possibilitará o acordar¹⁰².

Antes, porém, de examinar como esse comportamento real diante do irreal aparece especificamente no sonho, vejamos como Sartre o coloca de forma geral em relação a toda a família da imagem e depois em relação à leitura, muito semelhante ao sonho.

Essa questão surge também na “Quarta Parte”, da “Psicologia fenomenológica da imaginação”, antes do sonho ser colocado – e o problema é tentar compreender como é possível, a partir da tese sartriana da imagem, não entrar em contradição com a impressão de que a imagem determina e causa uma reação em nós. A questão é, afinal das contas: como conciliar essa reação diante da imagem com a espontaneidade da consciência? Não estaríamos aqui de novo diante de uma contradição, de um problema que a tese sartriana não seria capaz de resolver?

Para mostrar que é possível pensar nessa relação real sem anular a espontaneidade do imaginário, Sartre começa por colocar uma distinção essencial: “é preciso distinguir duas camadas numa atitude imaginante completa: a camada primária ou constituinte – e a camada secundária, comumente denominada reação à imagem” (SARTRE, 1996, p. 180). E essa distinção será válida para toda a família da imagem, desde o retrato, passando pela leitura e chegando ao sonho. De uma maneira geral e inicial, podemos destacar que, ao contrário do que diz Silvana Ramos¹⁰³, “o corpo inteiro colabora na constituição da imagem” (SARTRE, 1996, p. 181) e ele se mostra nas duas camadas da atitude imaginante completa, de modo a não termos aqui uma relação de causa e efeito entre imagem e reação real, mas sim uma tentativa de explicar uma reação a partir das “forças constituintes que se prolongam e se expandem além de sua função” (SARTRE, 1996, p. 182). O que ocorre é que o desejo, que opera na constituição da imagem, aparece de início em um estado difuso, que se torna mais preciso e objetivo

¹⁰² É verdade que, se não houvesse relação alguma entre o estar sonhando e o real, não haveria como despertar, tal como Merleau-Ponty diz: “tendo reduzido a eloquência do imaginário à ausência do mundo”, como poderia ocorrer o acordar? (p. 193). Mas Merleau-Ponty não compreende que essa crítica não pode ser dirigida a Sartre, já que para este, não ocorre ausência do mundo durante o sonho.

¹⁰³ Que diz que Sartre ignora a função do corpo no imaginário. Cf. Cap. 4, “A Prosa de Dora”.

a partir do momento em que a imagem é constituída. Isso pode ser verificado quando, por exemplo, temos fome ou quando estamos em meio a um deserto e temos sede: é esse desejo um tanto difuso que nos leva a criar a imagem de um brigadeiro e de um oásis (imagens que iriam satisfazer por completo nosso desejo – e que só podem satisfazer totalmente nossos desejos por serem imagens). Mas a partir do momento em que “vejo” o brigadeiro ou o oásis, passo a salivar. Meu corpo parece responder, como consequência de uma causa, à imagem criada, mas o que ocorre para Sartre é: eu mesmo constituo a imagem, a partir de meu corpo, e ao fazê-lo, torno mais claro e explícito o desejo que aparecia inicialmente de forma confusa, e por isso reajo mais fortemente, também com meu corpo, à imagem.

É esse movimento que ocorre no comportamento diante do irreal: não uma relação de causa e efeito, mas um prolongamento desse desejo difuso que se concentra e se torna explícito com a formação da imagem. A imagem do frango assado (colocada em *O Imaginário*) ou do brigadeiro (nesse texto) é criada a partir do desejo confuso inicial, mas como o corpo contribui para a criação dessa imagem que satisfaz o desejo, ao criá-la, o corpo todo reage com força a esse desejo que, com a imagem, se torna mais preciso e claro. Não é portanto uma relação de causa e efeito, mas de um prolongamento e expansão da força constituinte.

Isso também pode ser observado de forma muito clara na leitura de um romance, relação que é apresentada no próprio *O Imaginário* e que é desenvolvida no ensaio de 1948, *Que é a literatura?»: O livro que leio não causa em mim emoções, mas solicita que eu as doe para a constituição do personagem – que por sua vez explicita e torna objetiva a emoção por mim doada. É o que ocorre na leitura, por exemplo, de *Crime e Castigo*:*

(...) de fato, por um lado o objeto literário não tem outra substância a não ser a própria subjetividade do leitor: a espera de Raskolnikoff é a minha espera, que eu empresto a ele; sem essa impaciência de leitor não restariam senão signos esmaecidos; seu ódio contra o juiz que o está interrogando é o meu ódio, solicitado, captado pelos signos, e o próprio juiz não existiria sem o ódio que sinto por ele através de Raskolnikoff; é esse ódio que o anima, é sua própria carne. Mas, por outro lado, as palavras estão ali como armadilhas, para suscitar nossos sentimentos e *fazê-los reverter sobre nós*; cada palavra é um caminho de transcendência, dá forma e nome às nossas afeições; ela as atribui a um personagem imaginário que se incumbem de vivê-las por nós e que tem como única substância essas paixões

emprestadas; a palavra lhe confere objetos, perspectivas, um horizonte (SARTRE, 2204, p. 38-39).

A espera e o ódio escritos no romance nada seriam se o leitor não doasse esses sentimentos ao personagem. Assim, é por meio desse ato de generosidade do leitor, de doar-se todo e todos seus sentimentos ao romance, que o livro se torna obra de arte, e que Raskolnikoff se torna Raskolnikoff. Sem essa doação de nossos sentimentos, solicitados pelas palavras, os personagens não se sustentam e o romance se destrói. Para a existência então do romance o leitor deve emprestar seus sentimentos aos personagens, mas, a partir do momento em que o faz, ocorre essa passagem que Sartre chama em *O Imaginário* da camada constituinte (ou primária) à camada secundária (ou reação à imagem) – ou seja, esses sentimentos emprestados pelo leitor acabam por se reverter sobre o próprio leitor, tornando explícito, definido e objetivo esse sentimento emprestado de forma inicialmente confusa por ele no momento da leitura. E então a *reação* ocorre: o choro meu emprestado ao personagem se torna meu choro real, não porque o personagem causou meu choro, mas porque ao emprestar esse sentimento a ele, este adquiriu uma especificidade e precisão que não tinha antes, e se coloca objetivamente diante de nós: nosso sentimento subjetivo se torna o sentimento do outro, e a isso reagimos, com o mesmo corpo que construiu nossa doação – e diante desse personagem que chora e odeia, choramos e odiamos nós, leitores, numa resposta aos sentimentos difusos que estavam em nós mesmos e que são solicitados, pelo romance, a se destacarem e se colocarem à nossa frente.

E é exatamente esse processo que ocorre, de forma ainda mais radical, no sonho, e que mostra, desse modo, que uma atmosfera de real, mesmo que um tanto adormecida e confusa, permanece nesse exemplo mais afastado da concretude que temos. Para isso, é essencial estabelecer a distinção entre a pessoa que dorme e o personagem que está no sonho, o que implicará, por sua vez, na distinção entre sentimentos reais e sentimentos imaginários, que nem sempre serão coincidentes: “Essas poucas observações permitem uma melhor compreensão da distinção que somos obrigados a efetuar entre os sentimentos imaginários e os sentimentos reais experimentados no sonho” (SARTRE, 1996, p. 227). Tal como o leitor do romance se aproxima do herói do romance, no sonho a pessoa que dorme se aproxima do personagem que aparece no sonho, mas de forma mais forte, já que o que se perde ao dormir é justamente esse contato mais concreto com o horizonte real – o qual, por sua vez, não deixa de existir. O que ocorre é a sensação de indistinção por parte de quem dorme, na medida em que este se

encontra encantado pelo “mundo”¹⁰⁴ que cria a partir de seus desejos e de seu corpo, mas essa sensação não corresponde ao que o sonho significa na filosofia sartriana, até mesmo porque pode ocorrer muitas vezes que o sentimento vivido pelo personagem não seja semelhante ao sentimento experimentado ao mesmo tempo por aquele que dorme. É o caso, por exemplo, de um sonho no qual algo terrível ocorre, ficando o personagem (ou objeto-eu) aterrorizado sem que a pessoa que dorme sinta o sonho como pesado. Só é possível explicar essa reação distinta se houver distinção entre sentimento imaginário e sentimento real, entre camada constituinte e camada secundária, entre objeto-eu e aquele que dorme – ou, em outras, mas mesmas palavras, entre irreal e real.

Diferente, mas necessariamente ligado ao irreal, o real permanece nesse eu que dorme, nesse sentimento real diante do imaginário que é o sonho. Por permanecer, podemos explicar como é possível ter um sonho tranquilo e nos assustarmos ou o contrário, ter um sonho agitado e permanecermos tranquilamente dormindo: é porque não há uma relação causal entre camada constituinte (o sentimento doado ao personagem dentro do sonho) e camada secundária (reação real à vivência do personagem), porque o real permanece distinto do irreal e presente mesmo no exemplo mais longínquo deste, que é possível explicar essas reações. Tudo se passa “tal como um romance que, mesmo quando descreve acontecimentos horríveis, não chega a nos emocionar” (SARTRE, 1996, p. 227).

A partir da semelhança entre ficção e sonho Sartre pretende fazer compreender essa relação de tensão, que permanece até mesmo nesses casos radicais, entre percepção e imaginação, entre real e irreal, em que ambos permanecem distintos e ao mesmo tempo inseparáveis de fato. Assim, se a ênfase do filósofo francês na parte quatro de “A vida imaginária” é mostrar que no sonho não existe confusão entre percepção e imaginação, ela não autoriza, porém, a afirmação de que no sonho ocorre uma ruptura de fato entre as duas esferas: o real, enfraquecido, vivido confusamente pelo corpo que dorme, não só permanece como aquele que cria o imaginário (o sonho), mas também como aquele que reage ao sonho e permite o acordar.

Esse acordar só é possível porque o encantamento não é total, porque a consciência se mantém fascinada por ela mesma e não por um outro, e se assemelha novamente ao “desencantamento que nos toma na saída de um espetáculo” (SARTRE, 1996, p. 227). Acordar traz o mesmo desencanto do baixar das cortinas porque em ambos a fascinação pelo imaginário

¹⁰⁴ Em parênteses para lembrar que não se trata efetivamente de um mundo.

fatalista¹⁰⁵ se contrapõe ao real contingente. E no caso do sonho, é mais difícil dele sair porque o encantamento é maior e o real parece mais longe. Mas é justamente porque nem aqui o real desaparece que podemos despertar:

Finalmente, o sonho só pode ser interrompido por dois motivos. O primeiro é a irrupção de um real que se impõe – por exemplo, o medo real provocado¹⁰⁶ pelo pesadelo “liga-se” ao próprio pesadelo e termina por tornar-se tão forte que quebra o encantamento da consciência e motiva uma reflexão. Eu tomo consciência de que tenho medo e, simultaneamente, do sonho. Ou então se impõe um estímulo externo, seja porque ele surpreende e não pode ser apreendido imediatamente como um *analogon*, seja por causa de sua violência, que determina um choque emocional real e assim cria subitamente o objeto de uma reflexão, seja por causa da persistência de certas indicações através do sonho (SARTRE, 1996, p. 229).

Em ambos os casos, seja no sentimento real que surge forte (tal como o choro emprestado ao personagem que retorna e provoca uma modificação em nosso corpo real), seja no estímulo externo que surge e que não pode ser inserido no sonho por uma série de motivos, o real, que era mantido de forma difusa, agora surge de forma clara e definida. E como essas consciências que se motivam são ao mesmo tempo irredutíveis umas às outras, o medo real, quando surge com força, provoca o aniquilamento da consciência imaginante – no caso, o fim do sonho. Quando o real aparece com uma força tal que não pode ser incorporado como *analogon* (como representante do que não é), a reflexão surge e com ela, o sonho acaba. Acordamos desencantados porque o real que tanto queríamos eliminar, persiste.

Assim, o sonho, na filosofia sartriana, deve ser compreendido como o exemplo mais radical da família da imagem, aquele que se apresenta tão afastado de qualquer elemento do real que quase se mostra em ruptura com este, deixando o que dorme totalmente enfeitado por este mundo à parte,

¹⁰⁵ O espaço e o tempo apresentam-se de formas distintas no “mundo real” e no irreal. No irreal, criado livremente por uma subjetividade, há o fatalismo – o final já dado desde o início e que permite a ligação necessária entre os acontecimentos. Já no real, com final projetado, mas nunca dado e alcançável, temos a contingência, ou a falta de ligação necessária entre os acontecimentos.

¹⁰⁶ Provocado aqui é motivado, e não causado.

mas que, visto mais de perto, compreende uma ligação com o real, de forma enfraquecida no início (afinal, o corpo dorme), mas que é condição de possibilidade para o acordar: apenas porque o real permanece e pode reagir ao sonhado que o despertar é possível. Sem confundir-se com o real, o sonho não apresenta nenhuma ruptura com este – pelo contrário: mesmo que enfraquecido, é mantido e é sua persistência que acaba por provocar o despertar – revelando, assim, que também aqui se mantém a tensão entre percepção e imaginação.

Desse modo, se Sartre se distingue de Merleau-Ponty ao mostrar que mesmo no exemplo limite, a distinção estática entre percepção e imaginação se mantém, ambos caminham juntos na compreensão do sonho como dinamicamente ligado ao real, mesmo que de forma mais confusa e afastada; e com o corpo tendo papel essencial na criação do sonho e na possibilidade do acordar. Embora Merleau-Ponty e Silvana Ramos, seguindo Merleau-Ponty, tentem enfatizar uma filosofia sartriana na qual o sonho, como todo imaginário, colocaria a ausência do mundo, uma ruptura com este; em *O imaginário* Sartre enfatiza justamente o contrário: a necessidade de pensar o sonho como um exemplo limite da família da imagem, no qual, mesmo que a pessoa que durma pense estar isolada do real, de fato o real continua a existir no corpo que dorme e sonha – e é pela reação desse corpo real que dorme que o acordar é possível. Mesmo que de forma distinta (por meio da atividade da consciência e da não confusão entre percepção e imaginação), Sartre coloca o sonho em ligação dinâmica e necessária com o real – o que é exatamente o projeto de Merleau-Ponty; mais próximo a seu contemporâneo do que parece compreender.

Referências

- SARTRE, J.-P. *L'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1985.
_____. *O imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.
_____. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 2006.
_____. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999.
_____. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 2004.
_____. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004.
_____. *Consciência de si e Conhecimento de si*. Lisboa: Colibri, 1994.
CASTRO, F. *L'unité du projet moral chez Sartre et la question des méthodes*. Tese de doutorado na Université de Liège, 2010.
COELHO, I. *Sartre e a interrogação fenomenológica do imaginário*. Tese de Doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo, 1978.

MERLEAU-PONTY. *L'institution La passivité: notes de cours au Collège de France – 1954-1955*. Paris: Belin, 2003.

NOUDELMANN. *L'Incarnation Imaginaire*. Paris: L'Harmattan, 1996.

RAMOS, S. *A prosa de Dora*. São Paulo: EDUSP, 2013.

SILVA, F. *Ética e Literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.

SOUZA, T. *Sartre e a literatura engajada*. São Paulo: EDUSP, 2008.

Email: thana.souza@gmail.com

Recebido: 08/06/2015

Aprovado: 11/01/2016