

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

FORA, SARTRE:

essencialidade não-regressiva, esgotamento lógico e impertinência de *b*

LUIZ FELIPE DE ANDRADE

BRASÍLIA

2024

**LUIZ FELIPE DE ANDRADE**

**FORA, SARTRE:  
essencialidade não-regressiva, esgotamento lógico e impertinência de  
*b***

Monografia ofertada ao Departamento de Filosofia  
como requisito para obtenção de outorga no título  
de Bacharel em Filosofia pela Universidade de Brasília

**Prof. Dr. Shajara Néehilan Bensusan  
(orientador)**

**Brasília**

**2024**

LUIZ FELIPE DE ANDRADE

**FORA, SARTRE:**

Essencialidade não-regressiva, esgotamento lógico e impertinência de b

Monografia aprovada pelo Departamento de Filosofia  
como requisito para obtenção de outorga no título  
de Bacharel em Filosofia pela Universidade de Brasília

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Shajara Néehilan Bensusan (orientador)

---

Prof<sup>a</sup>. Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni

CIP - Catalogação na Publicação

Af Andrade, Luiz Felipe .  
Fora, Sartre: essencialidade não-regressiva, esgotamento  
lógico e impertinência de b / Luiz Felipe Andrade;  
orientador Shajara Néehilan Bensusan. -- Brasília, 2024.  
50 p.

Monografia (Graduação - Filosofia) -- Universidade de  
Brasília, 2024.

1. metafísica. 2. anti-estética. 3. anti-lógica. I.  
Bensusan, Shajara Néehilan, orient. II. Título.

## **Dedicatória**

*Não gostaria de dizer o nome de todo mundo,  
pois com certeza não esqueceria ninguém.*

*Dedico a seguinte prosa aos habitantes do  
período galerozóico e a comunidade virtual Surreais  
Brasis - planeta Terra:*

*Se contasse ninguém acreditaria  
que dois pontos criam alegorias  
que amor preserva a identidade  
que um inteiro não são duas metades*

*lui  
pra quem esteve:  
não mais esta,  
ria  
!*

## FORA, SARTRE:

### essencialidade não-regressiva, esgotamento lógico e a impertinência de *b*

#### RESUMO

Esse trabalho se esforça em trazer brevemente as maneiras pelas quais as formas *ser* e *ente* não aparecem enquanto noções na metafísica de Georges Bataille, des-compreendida como uma dinâmica inacabada que notaria a experiência interior como um meio de passagem do impossível negado para suas diferentes possibilidades de concreção, bem como um modo de reconhecer a impossibilidade de um universalismo da existência como condição para uma filosofia metódica, seja esta parte assimilada como essencial ou não. Nesse *não-dever* de acolhimento e resposta a uma necessidade externa, justificaria-se a defesa da Experiência Interior como um processo de meditação em conhecimentos sensíveis diante da crítica sartriana em seu artigo “Un Nuevo Místico”, publicado originalmente na *Cahiers du Sud* (1943). A escolha dessa tradução argentina foi dada por sua aparente isenção quanto as possíveis ambiguidades de “Nada” notada entre os sentidos franceses de “*rien*” e “*neant*”, tal deslocamento elucidaria uma abjeção ao riso fenomenal do filósofo Henri Bergson.

**Palavras-chave:** metafísica. anti-estética. anti-lógica.

## OUT, SARTRE:

### non-regressive essentiality, logical exhaustion and the impertinence of *b*

#### ABSTRACT

This work efforts on briefly bringing up the means in which the forms *ser* and *ente* do not appear as concepts in George Bataille's metaphysics, simply understood as an unfinished dynamic that would be able to notice the inner experience as an specific middle-grounded-way for the undenied impossible to unshape itself, as well as a possible method of recognizing that same impossibility of existentialism as a condition for a methodic philosophy, whether it is assimilated as an essence or not. Into this *un-task* to embrace and to respond an external necessity, Inner Experience would justify itself as a resting process of meditation on sensible knowledge when criticized by sartrian's essay "*Un nuevo místico*", published formly in *Cahiers du Sud* (1943). The choice for this argentine translation was given by its seemingly isention from the possible ambiguities of "Nada" as a one-word-meaning for the french connotations around "*rien*" and "*neant*", such pointless perception would elucidate an abjection to Henri Bergson's fenomenal laughter.

**Key-words:** metaphysics. anti-aesthetics. anti-logics.

## Sumário

<b>1. Introdução</b> .....	08
<b>2. Desenvolvimento</b> .....	16
<b>2.1 Da experiência interior</b> .....	17
<b>2.2 Sartre, um novo místico?</b> .....	20
<b>3. Conclusões</b> .....	27
<b>Referências</b> .....	30
<b>APÊNDICE A</b> .....	32
<b>4. Nadas</b> .....	33
<b>4.1 Palavras difíceis?</b> .....	36
<b>4.2 Nem tanto</b> .....	38
<b>4.2.1 Espaço</b> .....	40
<b>4.2.2 Requite</b> .....	41
<b>4.3 <i>Asfunto</i></b> .....	44
<b>4.3.1 Origens</b> .....	45
<b>4.3.2 Onde?</b> .....	47
<b>Referência bibliográfica</b> .....	49

## **INTRODUÇÃO**



No começo dessa introdução, a tendência seria informar os motivos que haveriam levado a produção dessa pesquisa, a delimitação de seu problema bem como de seus objetivos, para só então expor sua justificativa. No caso deste trabalho, tal ordem será precisamente atendida de maneira reversa. O texto que este se propôs a analisar ainda não foi lido: tal leitura, neste momento da pesquisa, seria contra-produtiva ao seu propósito final. Se a proposta dessa primeira seção introdutória já é sobre a não-regressividade de uma essência, nulo seria o sentido de possuir uma resposta pronta e bastá-la em uma só retórica discursiva. Este talvez seja o equívoco da recursividade tautológica, que também ainda não estaria proposta nessa seção.

Uma escrita que promete honestidade também confessaria que seu procedimento finge uma esQUIVA ao tema filosófico “principal” através de breves artifícios literários. Talvez este seja justamente um começo para a não-idealidade de um ponto:

“Jovens preparados pela sua origem de classe, cinéfilos, que já tinham passado pelos cineclubes, pelas cinematecas e pelas revistas especializadas; na universidade participavam de debates, ciclos de leitura e crítica, portanto, à frente de quem não teve estas oportunidades. Sem dúvida, aprenderam nos encontros e debates a pensar a polêmica do brasileiro, sem raízes definidas para se pensar como um ser e ter uma identificação, por isto a preocupação em mudar as imagens para a tela.” (BRASILIANSE, 2017, p. 67)

A escrita de Maria Bernadete Brasiliense parece apontar muito diretamente para a missão impossível se não da integridade deste trabalho, ao menos dessa introdução: a preocupação com as peculiaridades inseparáveis de um fazer-entender: a importância de seu motivo, local e circunstância. Não necessariamente seu tempo ou duração, ainda. O comentário sobre o tempo verbal “pretérito-mais-que-perfeito” em Henri Bergson poderia ter acontecido somente na Seção 3: Conclusões.

Sem dúvidas, Brasiliense parece ter um ponto importante nesse percurso por algumas razões, que lentamente se desfazem de um eu e direcionam-se para facticidades que importam. Não ainda uma vaga noção sobre a história de um conceito ou a revelação da essência não-regressiva, apenas o relato de alguns acontecimentos, ou ainda: acasos objetivos. Como em qualquer um de seus textos teria escrito André Breton.

Como por exemplo em *Manifestos do Surrealismo* (1985), na edição traduzida por Luiz Forbes e publicada pela Editora Brasiliense, que tem sua sede na cidade de São Paulo. Em outro texto tal curiosidade talvez fosse risível. Reiterar tal impertinência também ainda não causaria um riso. No limite da pertinência, talvez, uma tautologia.

A forma com que esta introdução está sendo escrita pode parecer sem cabimento ou pertinência para a seriedade filosófica, e até mesmo estar recaindo sobre a regressividade de

uma essência. Acontece que não: nada do exposto aqui até agora foi essencial. Nada, enquanto essência do todo, só viria a aparecer no desenvolvimento deste texto, agendado para a segunda seção.

Não-essencial, sim. Embora não totalmente sem finalidade.

Talvez essa seja a proposição de uma “polêmica brasileira”, como apontou Brasiliense na sua tese de doutoramento na Universidade de Brasília. Algo simples, comum e capaz de gerar sincera identificação, sem que esta venha a ser entendida como uma necessidade de correspondência conceitual. Apenas elucidações figuradas que podem vir a gerar ou não, certo entendimento racional. Todavia, afirmo que todos aqueles entendimentos significativos, i.e., ausentes de empreitadas aniquiladoras (positivas), só poderiam ser dados no futuro, i.e., no decorrer do tempo. Tempo que, a essa altura do percurso, já possa ter sido presentificado, ainda que só fosse comentado propriamente durante as conclusões, tão somente nos limites textuais de seu aspecto cômico. E o que é que a filosofia tem com isso?

Bom, talvez a pergunta não seja exatamente essa. Ainda que poderia ser respondida como: um processo de *pensar-bem* que acontece entre a leitura e a escrita, e que não é mecânico, ainda que suas ações consequentes sejam, e, no caso destas, seriam também automáticas. Tais informações não são necessárias para o entendimento de uma conclusão, todavia, pensa-se que o sentido da filosofia surge só e tão somente pelas nuances e aspectos que a mesma seria incapaz de contingenciar.

Tal entendimento, se tomados por aspectos situados quase sempre fora de um livro de filosofia, seriam de extrema importância para uma escrita que não se bastasse em reescrever com outras palavras a mesma história da filosofia, i.e., um fazer inconformado ao dogmatismo catedral. A palavra aspecto, nessa sua terceira vez, poderia em outro momento ser substituída pela palavra entendimento. Tal substituição também não é necessária, talvez fosse, se acontecesse uma terceira vez. Tal entendimento também ainda não é necessariamente essencial. E qual filósofo disse isso?

Não sei. Talvez todas as pessoas que não se assumam filósofas ou não sintam necessidade de afirmar seu conhecimento todo o tempo, o tempo todo. A mera falha dessa introdução foi dada quando decidi responder a uma crítica de Jean-Paul Sartre, que já havia fracassado há muito. Isso não importa agora, mas essa longa duração desconexa de escrita e leitura interminável viria a ser importante para tentar compreender a complexidade da conclusão na qual o cômico bergsoniano não foi dado por si, mas quando “os homens, reunidos em grupo, voltarem toda sua atenção sobre um dentre eles, calando sua sensibilidade e exercendo apenas sua inteligência.” (BERGSON, 2018, p. 40)

Retornando ao importante: a inteligência aqui exemplificada não é condicionada pela razão, tal articulação seria tautológica, i.e., não levaria sua conclusão até lugares interessantes. Não que não haja razão, esta definitivamente haveria, mas sem um “eu” pressuposto. Razão, agora substituída por (c), seria apenas uma implicação de alma enquanto essência (a), tal implicação poderia ainda ser negada, sem resultar numa tautologia ou arruinar o propósito da equação em relação ao tempo (d). Eis as duas formas mais simples de mostrar a lógica que precede este trabalho: a primeira se negaria, e a segunda se afirmaria, não necessariamente nesta ordem:

$$1. (d \vee c) \wedge (a \rightarrow c)$$

$$2. (d \vee c) \wedge (a \rightarrow (\neg c))$$

Realmente, não seria necessário um grande salto para demonstrar que a essência precede a existência, também não saberia como confeccioná-lo exatamente como tal, todavia, nos meus limites, apontaria apenas que o lado esquerdo de cada conjunção exemplifica uma relação simples entre um tempo e uma razão, na qual sua única condição de efetividade seria a variação “verdadeira” de pelo menos uma de suas componentes. Uma explicação exaustiva sobre o lado direito de ambas as equações seria apenas redundante, e o propósito desta primeira seção é apenas tentar elucidar a não-regressividade de uma essência sem se debater em um existenciário prévio, tal acontecimento de entendimento talvez ocorra novamente fora do texto filosófico, como, por exemplo, em um discurso sobre a pouca realidade:

*“[...]pois por que o ovo não poderia conter minhas próprias experiências assim como a história passada e futura do Universo? O ovo é o macrocosmo e o microcosmo, a linha divisória entre o Grande e o Pequeno, que torna impossível enxergar o todo. Possuir um telescópio sem sua contrapartida essencial – o microscópio – me parece um símbolo da mais obscura incompreensão.”*  
(CARRINGTON, 2021, p. 22)

Já nesta tese, tal compreensão seria dada somente no decorrer de seu desenvolvimento, a começar na página 20. Talvez o problema, bem como o objetivo desta pesquisa já estejam começando na medida com que acontecem. Todavia, pensa-se que tais problemas podem vir a ser melhor delimitados sem necessariamente conferir aos mesmos algum tipo de juízo estético.

A escrita automática, e também a filosofia concreta, não são necessariamente um obstáculo para quem efetivamente a faz. A “atividade surrealista” (BRETON, 1985, p. 63) consistiria em uma tarefa feita sem interrupção interna. Isto posto, a prática real (c), seja esta sobre o real (*surreal*) ou para o real (*pararreal*) seria simplesmente realizável diante de uma boa intenção em existir-no-mundo, sem grandes resistências, de forma aberta (a) e receptiva

para com as necessidades externas de um tempo (d), que poderia ou não vir a ser efetivado, na equação, independentemente de (a), que nada tem a ver com a “causalidade” de um tempo.

Digresso: o objetivo desta seção é apenas introduzir a problemática geral do tempo. Tratar do tema “história” prescindiria do estabelecimento de no mínimo, três existenciários, i.e., algo que exista também fora de cada letra, e também fora do entendimento de cada letra. Precisamente: uma experiência. Que ficaria evidente somente durante seu desenvolvimento factual. Surrealismo não é maluquice, antes da concreção existencial deste modo de ser, há uma atenção e consciência extrema diante de tudo aquilo que é tão concreto e real quanto o próprio olho que lê, o umbigo que respira e o pé que se fere. Tal antecipação dos existenciários previstos para a Seção 2 deste trabalho foi vítima de uma escrita surreal, e quanto a isso, o autor pede excusa. A leitura do texto “Un Nuevo Místico” (SARTRE, 1960, p. 111) ainda não realizada certamente compensaria esse desperdício de tempo, ou negaria tudo o que foi elucidado até aqui com uma negação conjunta simbolizada pela adaga de Quine, quando ambas as partes de uma conjunção são simultaneamente falsas:

$$3. (d \vee c) \downarrow (a \rightarrow c)$$

A quem interessar possa: esta operação ocorreu durante o caso em que os valores de (a), (c) e (d) eram respectivamente V, F e F, i.e., quem discursava era a própria indistinção da alma, independente de sua derivação racional e da contingência externa de um tempo distante, que, neste caso, também havia sido esquecido.

Mostra-se novamente que uma noção histórica não é necessária para um acontecimento verdadeiro, por mais que essa inegabilidade teórica possa vir a ser importante em algum outro momento. Seria redundante apontar novamente que a razão posterior que concluiria a precedência da essência em relação a existência, é simplesmente realizável para almas humildes que servem a qualquer coisa real, i.e., noções não derivadas de um próprio (b).

Tal desatrelamento dinâmico da alma racional ao egoísmo marquês talvez tenha sido a maior conquista do movimento surrealista, não que seja este o problema central dessa simples introdução, mas o mérito de desatrelar a erótica do sadismo seria inteiramente concebido ao poeta Robert Desnos que, durante a segunda guerra, desejava apenas ir dormir. Escreveu André Breton ainda no primeiro manifesto:

“Perguntem a Robert Desnos que, dentre nós, foi talvez quem mais se aproximou da verdade surrealista, aquele que, em obras ainda inéditas e ao longo de múltiplas experiências às quais se prestou, justificou plenamente a esperança que eu depositava no surrealismo e me intima a esperar muito dele ainda.” (BRETON, 1985, p. 62)

Tal entendimento também é simplesmente realizável para pessoas sensibilizadas por acontecimentos políticos contingenciais tanto por ordem externa quanto interna. Mas não ainda pela história. Esta ainda viria a ser contada, só e tão somente, após um acontecimento que se meça essencialmente entre a tragédia e a comédia: o real. Assombroso seria considerar que a palavra “real” viria, em outra narrativa, a receber um valor de sentido que conota justamente o seu oposto. Todavia, tal noção histórica não está presente na integridade deste texto.

A fim de manter a essência da assimilação de um sentido, que para o surrealista deveria ser sempre transcendentalmente simples, foram escolhidos apenas 5 autores para direcionar esta breve e vaga pesquisa: Georges Bataille, como principal opositor do surrealismo e defensor da imanência (pararrealismo); Jean-Paul Sartre, como oposição anti-estética ao método meditativo filosófico; André Breton, como um pensador espiritualmente lógico, se opondo veementemente ao caos da imanência completa; Henri Bergson, como teórico de extrema importância para o movimento surrealista ainda hoje, posto que em janeiro de 1924, ainda antes do primeiro manifesto surrealista publicado por Breton também naquele mesmo ano, escreveu:

*“Mas porque nosso método, que consiste em determinar os procedimentos de constituição do cômico, distingue-se daquele normalmente seguido e que visa a reunir os efeitos cômicos em uma fórmula bastante ampla e simples. Estes dois métodos não se excluem mutuamente; mas tudo o que pode ser obtido pelo segundo deixará intactos os resultados do primeiro;”* (BERGSON, 2018, p. 34)

Ainda não pretende-se expor as conclusões impossíveis sobre uma possibilidade cômica para Georges Bataille, antes, caberia ao surrealista a missão de elucidar, da maneira menos obscura possível, algo sobre a forma bergsoniana de entender, ainda que tal acontecimento não tenha sido dado: o método implícito nesta breve citação poderia ser inferido pelas partes (d v c) das já elucidadas equações principais (1 e 2); a fórmula mais simples e ampla, i.e., com menor rigor científico, por não se preocupar com as causas primeiras (d), poderia ser disposta entre as interações de (a) e (c), como em  $(a \rightarrow (\neg c))$  e  $(a \rightarrow c)$ . Todos os casos das equações expostas nessa introdução foram averiguados e não houve nenhuma tautologia.

A variável determinante, mesmo nesta pequena análise da filosofia científica de Bergson ainda não seria o tempo (d) ou a história (d), mas as formas com que (c) poderia se manifestar, não em relação diretamente derivada de (a), que precisamente seria condição para uma suposta essencialidade não-regressiva, mas como esta se mostraria em cada caso, i.e., se ela se afirmaria ou não como um saber, nos casos de cada equação. Estaria aí a chave de

entendimento para uma conclusão futura sobre o significado do riso que se perderia entre os entendimentos de: (1) afirmação de uma continuidade fenomenal pré-dada ou (2) reação impossível de um não-saber soberano.

Nesta introdução, ainda é difícil afirmar a existência de uma resposta. Não que essa conclusão seja importante para a paz e o convívio humano, mas seu entendimento vislumbraria uma abertura do possível ao impossível-possível capaz de notar, através de uma operação conjuntiva, semelhanças simples entre a perspectiva surrealista transcendental e a imanência parareal de Georges Bataille.

Descanse em paz, Robert Desnos. O mistério ainda está longe de ser resolvido.

De volta ao que realmente importa, há ainda outra personagem importante a ser melhor investigada nessa introdução breve às complicações de uma palavra, que ainda estaria por acontecer em seu tempo devido.

Tal temporalidade, todavia, ainda estaria disjunta da noção de espaço. Do contrário, nem nada haveria. E o cenário de um plano completamente indiferenciado é ainda mais espantoso para tal consciência, que seria apenas uma e universalmente responsável por tudo (*Neant*). Tal cenário impossível, se sequer vislumbrado, causaria mais horror e tremor do que um esgotamento lógico, i.e., uma tautologia.

Como já foi observado nessa breve introdução, a escrita efetiva sobre o real seria também capaz de tornar-se, impossivelmente, o caso. Tão logo, toma-se o remédio com ainda mais cautela:

*“E o corpo masculino? O masculino traz sua diferença gritante em relação ao feminino, não porque a mulher não esteja à sua altura, mas porque o papel imposto ao homem como depósito da inteligência, força, coragem, um homem em tudo viril que já foi instalado nas mentalidades, encontra-se agora fustigado e necessita urgentemente de uma reforma para reaprender a viver a vida. A mulher no espaço da sexualidade sempre foi apresentada com a parte da moeda que representava o amor e o homem, no lado oposto, o do prazer. De repente a balança dá uma guinada e os dois aparecem no mesmo campo do uso do corpo para os prazeres e desejos. Expressões dos sentimentos e da sexualidade no mesmo patamar, que enfraquecem o homem incapaz de dar conta das aceleradas transformações nas relações sexuais e de prazer, pois que a mulher está trilhando outros caminhos o que ocasionou um arranjo diferente entre os sexos.”*  
(BRASILIENSE, 2017, p. 151)

Seria esta a situação propícia onde os brasilienses riem ao perceber do que as equações lógicas se tratam, em verdade? Seria este finalmente um texto abertamente tratando da questão de gênero? Haveria, de fato, espaço e local para a realização de uma emancipação guiada pelo extremo do limite literário?

Não, não e não.

Nada disso.

Pitiriba: tais asserções estariam inimaginavelmente distantes e equivocadas. A letra *b*, que em outro momento designaria erroneamente o sujeito emancipado por uma figuração masculina, nem sequer está presente nas equações surrealistas. A figura perversa do real provavelmente deve ter morrido junto com o próprio senso racional que tinha em vista a complexidade. Difícil dizer se tal percepção foi dada ou não em um campo de guerra, um asilo, ou ainda, numa simples cafeteria.

Cabe ainda ressaltar que: não haviam outras condições para a atividade surreal além de: instinto de sobrevivência, convulsividade e muito sono. Talvez por isso, tanto surrealistas quanto pararealistas se encontravam em cafés. Ainda não estudei o suficiente para conseguir indicar, por exemplo, aquilo que teria feito André Breton interromper uma de suas caminhadas vespertinas em janeiro de 1941. Talvez Jean-Paul Sartre poderia saber dizer o porque, mas penso veementemente que também ele não saberia.

## **DESENVOLVIMENTO**



## 2.1 Da experiência interior

Evidentemente, uma comunicação assertiva deveria estabelecer, se visa atender a uma necessidade externa, algum tipo de referencialidade objetiva para mesclar-se em, possivelmente, no limite de um tempo. Seja tal noção de sentido dada pela subjetividade (negativamente) ou através de uma auto-evidência proporcionada por outro tipo de entendimento particular; ambas ainda tenderiam a se desviar do seu sentido original não-finalista. A complexidade dada na obra *A experiência interior* (BATAILLE, 2020) seria vasta demais para esgotar-se em um ou infinitos sentidos, tendo compreendido tal tipo de doação como características atribuíveis a um simples pensar humano, embora não se possa concluir tal existência por este método de maneira tão breve.

Para não cometer injustiça para com a tradição existencialista, certa “ordem” das narrativas deveria ser estabelecida. Se Jean-Paul Sartre tece uma crítica positiva ao que considerava essencial em Georges Bataille, deveríamos também começar a análise do artigo existencialista em um piso comum. Logo, sem ainda entrar nos detalhes sobre como Sartre não compreendeu bem o sentido negativo da metafísica batailleana ou, ainda mais positivamente, sobre como teria realizado sua leitura de forma mal-direcionada à finalidade original simples que parecia concernir a esta, caberia expor um princípio capaz de elucidar ambas as partes:

*“3) No conhecimento comum (que a filosofia supera, mas ao qual está ligada), todo objeto de pensamento se reporta a um sólido. Esse ponto de partida é tal que nenhum outro é concebível: o conhecimento procede do sólido, postulado como o conhecido, ao qual assimilamos, para conhecê-lo, aquilo que ainda não é conhecido.” (BATAILLE, 2020, p. 235)*

Numa tentativa, falha, de manter a não-regressividade da essência apresentada durante a abertura desta tese, teria de confessar a legitimidade do princípio mencionado, posto que: havendo pensamento, este reportaria, antes de mais nada, ao próprio sólido que origina o pensamento, i.e., ao corpo físico que habitaria na essencialidade de tal pensar. Supondo que tal estrutura física seja assimilada como uma unidade, tal “conhecimento” seria imprescindível para poder vir a assimilar outros tipos de unidades ainda não conhecidas. Todavia, apesar de tal argumento soar concreto, ainda não asseguraria uma existência possível de tal como um “objeto” tão facilmente. Tal pressa em concluir foi um equívoco cometido por Jean-Paul Sartre que, como seria exposto na página 25 dessa pesquisa, compreendeu o não-saber para si como uma conclusão existencial positiva, ao contrário de um modo possível da não-regressividade de uma essência.

Faz parte.

O autor Georges Bataille, que teria começado a escrever seu esboço introdutório à experiência interior no fim de 1939, ainda que suas informações não fossem mesmo importantes, apontaria que:

*“As pressuposições dogmáticas deram limites indevidos à experiência: aquele que já sabe não pode ir além de um horizonte conhecido.”* (BATAILLE, 2020, p. 33)

Tendo o texto sido situado, certos aspectos de um “desconhecido” deveriam ser também envoltos na sua tarefa neblinosa de conhecer.

Por sorte, tal tipo de entendimento outrora designado “soberano” poderia ser facilitado por uma recursividade lógica e pela observação da natureza superior antes mesmo de pertencerem a um sistema importante de um filósofo e se enclausarem em uma *letra-por-si-mesma*. As equações solipsistas, em formato simples, poderiam talvez ser expostas das seguintes maneiras:

$$4. a \rightarrow (b \leftrightarrow b)$$

$$5. (b \leftrightarrow b) \rightarrow (\neg a)$$

O sistema *bb* de raciocínio opera negativamente em relação correspondente à própria letra como um tipo de espelho bicondicional, sem grandes rodeios. Evidentemente, tal sistematização por uma única letra seria inconclusiva. Todavia, quando aplicada por-fora-de-si-mesma, como nas equações escritas, tornaria-se autossuficiente, não-tautológica e não-contraditória. Ao contrário das equações anteriores (1 e 2), nas quais a letra (*c*) é exposta e *b* inexistente, as fórmulas 4 e 5 teriam sua razão justamente nos afazeres afirmados negativamente pela letra *b*, brevemente: só por si não haveria tal letra, se não quando tida por (*a*) ou implicando ( $\neg a$ ). Se o contexto vier a fazer muito sentido, a negação conjunta poderia também ser utilizada das seguintes formas: na equação 4, no caso que (*a*) e (*b*) se mostram simultaneamente falsos; na equação 5, no caso que (*a*) se apresenta verdadeiro e (*b*) falso<sup>1</sup>.

Reconhece-se a impertinência de tal letra quando: sua autoridade deixa de operar somente dentro do próprio sistema e passa a caracterizar um dogma; sua circularidade não permite conclusões para outras letras; possui caráter de significação vazio.

Reconhece-se que tal sistema de entendimento negativamente espelhado é útil para o fazer científico, se e somente se na medida que seu bom uso não transparecer seu viés. Do contrário, floreios em outras áreas do conhecimento são impossíveis.

---

<sup>1</sup> A título de simples esclarecimento futuro quanto ao debate sartriano sobre o jogo das forças naturais e na afirmação objetiva de um sentido quanto a frase “só porque usamos artimanhas não significa que não somos espertos”, apontaria-se que a retificação de um olhar pode ser dada por: cima, cima, baixo, baixo; esquerda-direita, esquerda-direita; *b-a*; início.

Tal desaparecimento de sentido teria sido cometida similarmente ainda em 1921 pelo surrealista Louis Aragon, de forma contrária e sem pretensões, ao sistematizar a letra d.

Agora:

*“A experiência interior sempre teve outros fins que não ela própria, nos quais era situado o valor, a autoridade. [...] Mas se Deus, o conhecimento, a supressão da dor deixam de ser aos meus olhos fins convincentes, se o prazer a tirar de um arrebatamento me importuna, choca-me mesmo, segue-se daí que a experiência interior deverá me parecer vazia e desde então impossível, já que sem razão de ser?”*  
(BATAILLE, 2020, p. 37)

É difícil dizer com precisão, mas sendo este o caso (a V; c F; d F), dever-se-á encarar de frente as últimas consequências de uma meditação sem razão de ser, embora tal resposta seria melhor elucidada nas conclusões dessa pesquisa, a respeito de Jean-Paul Sartre e Henri Bergson.

Tal suspensão de juízos como a autoridade, o valor, Deus, o conhecimento positivo e as afetabilidades já estava sendo realizada com menos dramaticidade pelos fenomenólogos maduros dessa época, tanto na França quanto na Alemanha. Todavia, o que viria a tornar a pesquisa de Bataille tão marcante para as discussões diluídas entre a filosofia, a política e a antropologia seria não seu teor de calamidade, como apontou Sartre, mas antes, a forma como o autor da obra dedicou a inteiridade de sua própria vida no transcorrer de suas escritas. Entrega tamanha que não haveria outra saída para tal atividade se não a negação de si mesmo durante a descrição do impossível que chovia em sua angústia.

*Experiência Interior* não trata precisamente das temáticas corpóreas, antes, do sentido que uma experiência (a), precisamente humana, poderia vir a ter se não fosse tumultuada pela tragédia (d) do acontecer, bem como métodos possíveis para compreender profundamente como a instabilidade (c) de um pensamento filosófico racional poderia também vir a ser dada em um momento futuro: “É preciso *viver* a experiência, ela não é facilmente acessível, e inclusive, considerada de fora pela inteligência, seria preciso ver nela uma soma de operações distintas, umas intelectuais, outras estéticas, outras enfim morais, e todo o problema a retomar. É apenas de dentro, vivenciada até a agonia do transe, que ela aparece unindo o que o pensamento discursivo tem de separar.” (BATAILLE, 2020, p. 39)

Talvez essa seja a função de uma filosofia “sem razão de ser”. Não tão breve uma filosofia do ente ou existencial, antes, uma tarefa crítica que baste ser, por ela mesma, facetas do impossível e do possível. Ainda é difícil apontar exatamente a direção que apontava a conclusão *filosófica* de Georges Bataille. Não estava tão junto a Hegel, nem a Descartes, nem a Heidegger, Breton, ou Rimbaud.

## 2.2 Sartre, um novo místico?

Esta seção se inicia novamente com um pedido de desculpa quanto aos números e as palavras desagradáveis que a titulam, mas inevitavelmente, o acaso parece ser este: (a) falso; (c) verdadeiro; e (d) contingente, tendo em vista a equação número 1:  $((d \vee c) \wedge (a \rightarrow c))$ .

Pode ainda não fazer sentido, mas para entender o “suplício” (BATAILLE, 2020, p. 63) de Sartre no limite de seu absurdo, o sistema *bb* se mostraria insuficiente, i.e., cairia nas presas recursivas do existencialista, posto que nega sua essência. Todavia, quanto ao sistema hegeliano anterior, caberia apontar brevemente que Bataille, pelo que pude notar em sua escrita, na maior parte das vezes se posiciona dentro de tal empreitada, sendo poucos os momentos em que escreve fora deste sistema. Tal escrita desconexa da soberania integrativa poderia ser chamada de *parassurrealista*, nesta, a conjunção é falsa, posto que Georges Bataille não era ele mesmo um surrealista. Todavia, nas vezes em que se posicionava não tão ao contrário, o caso era: (a) verdadeiro; (c) falso e (d) verdadeiro, como em:

*“Atingindo isso como uma extremidade do possível, é óbvio que a filosofia propriamente dita é absorvida, que estando já separada da simples tentativa de coesão dos conhecimentos em que consiste a filosofia das ciências, ela se dissolve. E, dissolvendo-se nessa nova maneira de pensar, percebe não ser mais que a herdeira de uma teologia mística fabulosa, mas mutilada de um Deus e fazendo tabula rasa.”* (BATAILLE, 2020, p. 40)

Na simples tarefa de mostrar para Sartre a importância da não-regressividade da essência no fazer-vivido, seria justo elucidar que: a contingência de (d) presente em seu artigo, não altera o valor de verdade da equação conjuntiva número um; tal letra representa a leitura sartriana do “instante” mencionado negativamente na obra de Georges Bataille (ainda que com valor de verdade possivelmente positivo), e positivado como uma necessidade de absurdo no artigo de Jean-Paul Sartre. A letra (c) figura a versão mais reta possível do cogito apresentado por Sartre, este que é também o tema principal. O fato desse existencialista específico interpretar erroneamente o jogo das forças naturais faz com que, para ele, o valor de (a) seja necessariamente falso.

Para não profanar ainda mais o português, manter-se-á as citações de Sartre no idioma espanhol, sem comprometer a importância de seu entendimento para este fim específico que, evidentemente, deveria soar como uma resposta mais simples à sua sede conclusiva. Tão logo, o médio filósofo:

*“Hablar es desgarrarse, dejar el existir para más tarde, al cabo del discurso, descuartizarse entre un sujeto, un verbo y un atributo. El*

*señor Bataille quiere existir todo entero y prestamente: en el instante. Las palabras, por otra parte, son “los instrumentos de actos útiles”: por consiguiente, nombrar lo real es cubrirlo, velarlo con familiaridad, hacerlo pasar de golpe a la categoría de lo que Hegel llamaba “das Bekannte”, lo demasiado conocido, que pasa inadvertido.” (SARTRE, 1960, p. 114)*

Antes de iniciar a resposta: afirma-se que a pretensão não é esgotar inteiramente a obra existencialista, apenas as duas primeiras seções deste artigo específico deste autor específico. Tendo já elucidado certo não-saber, poderia dizer com alguma precisão que essa escrita sartriana específica acontece com tremenda autoridade positiva, como se postulasse contra o simples. Para a sorte dessa pesquisa, tal pretensão existencialista viria a ser seu futuro riso ou mais possivelmente, sua cova.

A pergunta de Sartre pelo trabalho de “señor Bataille” estava não só mal direcionada, mas também incorretamente intencionada, como pode notar-se durante todo a integridade de seu artigo, ainda que este possa sim alcançar conclusões concessíveis à esse existencialista em particular, i.e., uma leitura atenta pode vir a identificar que o próprio Sartre, desde o início de *Un Joven Místico* estava a escrever não para apresentar um adentramento no método meditativo de Bataille, mas visava egoísticamente apresentar seu próprio projeto filosófico, i.e., Sartre escreva sobre si mesmo, queria ele mesmo tornar-se um “demasiado conhecido”, às custas de uma maravilha ainda não nomeada como simples possibilidade a posteriori, em *A Experiência Interior*.

A ‘inteiridad’ aparece de fato nessa escrita batailleana, todavia, não como a efetivação de um projeto do querer primário, tal acontecimento impossível não poderia ser dado fora das vias negativas e poéticas daquilo que seria realmente, ainda muito antes, contrário a mim mesmo, por ser projeto. (BATAILLE, 2020, p. 36) Ademais, o “instante” mencionado faz referência a conversa que Georges Bataille teria tido, já aos pedaços, com Maurice Blanchot, que, em correspondência à miséria batailleana, teria dito que tal perturbação de um não-ser seria simplesmente um princípio de que “a própria experiência é a autoridade” (BATAILLE, 2020, p. 38). Mas ainda é difícil afirmar tal autoridade.

Seria algo presunçoso alguém como Sartre assumir que uma pessoa pode ser “demasiada conhecida” por apenas descrever um método? O autor, ainda no início do texto escrevera sua disposição de posicionar essa obra de Bataille como um tipo de *ensayo-mártir* autorizado pelo suplício (SARTRE, 1960, p. 111). Se a escrita fosse mesmo uma via de mão dupla, este seria também o seu suplício. Todavia, optou-se outrora por não fazer uso do espelhamento bidirecional como método lógico: a função racional de distinção afirmativa

seria ainda dada pela contingência de um tempo (d) sem razão de ser, posto que neste caso, apesar de possuir valor afirmativo verdadeiro (c), a variante essencial (a) é falsa.

Ora, tal bom direcionamento do olhar, que poderia vir a aprofundar a meditação, acabou por não ocorrer para Sartre: tal acontecimento absurdo tornou positiva a noção abstrata de instante desejado, essa que, se posta contra as paredes existenciais de um julgamento, ainda poderia ser descrita como essencialmente negativa mesmo quando em diálogo. Todavia, Jean-Paul Sartre ainda viria a manter seu próprio suplício em um longo e cansativo monólogo:

*“La originalidade de señor Bataille, consiste en haber, a pesar de sus razonamientos cascarrabias y quisquillosos, elegido deliberadamente la historia contra la metafísica. También a este respecto hay que volver a Pascal, a quien yo llamaría de buena gana el primer pensador histórico, porque él fué el primero que comprendió que en el hombre la existencia precede a la esencia. [...] En una palabra, al hombre le ha sucedido algo, algo indemostrable e irreductible y, por consiguiente, algo histórico: la caída y la redención. El cristianismo como religión histórica se opone a toda metafísica. El señor Bataille, que fué cristiano devoto, conserva del cristianismo el sentido profundo de la historicidad. Nos habla de la condición humana, no de la naturaleza humana; el hombre no es una naturaleza, es un drama; sus características son actos: proyecto, suplício, agonía, risa, otras tantas palabras que designan procesos temporales de realización, no cualidades dadas pasivamente y pasivamente recibidas.” (SARTRE, 1960, p. 116)*

Na medida da experiência interior e na humildade de um não-saber soberano, caberia apenas apontar que: se interpretada objetivamente nos termos de Sartre, a originalidade batailleana ainda posicionaria uma abjeção: a metafísica estaria contra a história, e não o contrário. E neste caso, em que (a) é falso, (c) verdadeiro e (d) verdadeiro, Sartre efetivamente entendeu errado: a história, seja esta religiosa ou simplesmente temporal (d), não é negada; todavia, o que concerniria a tal originalidade é justamente o outro lado da equação: (a → c). Ainda sem entrar nos méritos de Pascal, que não vem necessariamente ao caso, poderia-se mostrar por esta mesma lógica surreal que: ainda que sua essência (a) seja falsa, uma existência absurda verdadeira (c) poderia ser verdadeiramente implicada, caracterizando uma das possíveis condições de verdade da equação conjuntiva. Em outras palavras: Sartre parece ter um ponto negativamente efetivo (a), mas este não ainda não implicaria a historicidade em (d). Logo, seus argumento seguintes seriam inválidos justamente por tentar tratar da essência natural como uma consequência direta de sua existência: o argumento advindo do absurdo não se sustenta, mesmo em sua própria caminhada quando analisada pela filosofia séria, i.e., pela lógica.

Mesmo após tentar surrealizar uma diferença precisa entre a essência e a existência, tal feito não corrigiria a péssima análise estética sartriana sobre Bataille no que diz respeito a separação autor e obra. Tendo elucidado certas flores para *b*, deveria redirecionar a atenção para concluir que o entendimento de Sartre em relação a metafísica batailleana é simplesmente incorreto.

Posto que, ainda não exatamente ao contrário de Sartre, a escrita batailleana pelo menos é direta quanto a isso: (a) natureza humana, se essência, é um mal impossivelmente louvável, e a (c) condição humana, inconcebivelmente inconcenssível. O caso é: (a) verdadeiro; (c) falso e (d) verdadeiro. Não haveria conjunção verdadeira quando a escrita parassurrealista se direciona a Sartre, embora sua processualidade se articule contingencialmente na condição lógica *disjuntiva* entre (d) e (c), ainda que absurda fosse.

Todavia, afirmar que “palavras designam processos” seria uma atitude deveras presunçosa, mesmo para a filosofia séria. Entretanto, minha leitura poderia também estar ocorrendo no mesmo equívoco ao assumir que tal entendimento poderia ser invertido pela análise lógica, que ainda seria uma linguagem. Não negando tal historicidade discursiva como essencialmente importante para essa tarefa, mas, a diferença sutil entre o histórico e o temporal ainda viria a ser esclarecida, apesar da existência de Sartre:

*“Pero ha encontrado el no-saber, y el no-saber es esencialmente histórico, pues no se lo puede designar sino como cierta experiencia que cierto hombre ha hecho en cierta fecha.”* (SARTRE, 1960, p. 117)

Destarte, o não-saber não é objetivo o suficiente para ser encontrado ou não na história, ainda que talvez este fosse o essencial, não necessariamente, para uma história. Ainda que pudesse ser designado como uma “*cierta experiencia*”, não poderia, em uma história que em muito diferisse dessa, ser designado como dado na precisão de uma necessidade temporal, supondo que sua condição de efetivação impossível fosse a continuidade. Entretanto, tal reciprocidade simples parecia ser o elemento faltante para Sartre:

*“El señor Bataille se entrega, se desnuda ante nuestros ojos, pero, al mismo tiempo, terminantemente, rechaza nuestro juicio: no depende sino de sí mismo y la comunicación que quiere establecer carece de reciprocidad. Nos entrega un mensaje y lo recibe el que puede. Está en lo alto y nosotros abajo.”* (SARTRE, 1960, p. 118)

Nesse momento, confessa-se que a separação autor-obra se torna difícil quando realizada por um diálogo *bb*, e, para essa tarefa ser executada com precisão eu deveria estudar um pouco mais sobre isso. Supondo que tal não-saber seja em alguma medida correspondente, caberia apenas apontar que: é difícil entender para onde apontava o olhar de Sartre ao descrever a miséria de “señor Bataille” como um tipo de alta-forma. A mimese abjetiva em

Georges Bataille procederá justamente da maneira oposta à qual Sartre a entende, ainda que esta de forma alguma caracterizasse uma relação de domínio (*Neant*).

O ponto sobre o juízo depender de “sí mismo y la comunicación” é correto quando se tem em vista a necessidade interna. Todavia, uma boa leitura batailleana consistiria não em entender o que o autor está dizendo para-si, mas como a forma com que esta compreensão externa de sentido poderia se mimetizar abjetamente também para-mim, i.e., um entendimento ou não-entendimento de uma essência pelas particularidades de uma diferença impossível, por nada (*Rien*).

Retifica-se: uma essência é inalterável, suas diferentes assimilações se dariam justamente pelas formas com que essa mesma não-regressividade se apresentaria. Logo, não há absurdo de pronto. Todavia, Sartre diria que:

*“Hay fuerzas en presencia – que son lo que son – y la absurdidad nace de su relación. La contradicción se produce, por lo tanto, fuera de tiempo. [...] El “desgarrón” no desgarrá nada más que a sí mismo y es su propia matéria y el hombre es su unidad: estraña unidad que no inspira absolutamente nada, que, al contrario, se perde para mantener la oposición.”* (SARTRE, 1960, p. 120)

Caberia ressaltar apenas que “*nada*” nessa citação, se referiria à palavra francesa “*neant*”, que caracterizaria um poder angustioso de posse, diferente da leveza de um *Rien* ainda não tematizado por Sartre. Embora ainda não seja este o ponto, tal diferenciação seria um pouco útil para elucidar como Jean-Paul Sartre fez uma conclusão concessível dentro de seu sistema existencial, embora se preocupasse em demasia com a positividade das forças naturais, teria compreendido a essencialidade não-regressiva do “desgarrón” batailleano e escolhido fazer justamente o contrário dessa proposta, como seria ilustrado mais adiante em seu artigo:

*“El señor Bataille es cientista en que hace decir a la ciencia mucho más de lo que ella disse en realidad. Estamos, por lo tanto, según parece, en las antípodas de una “Erlebnis” del sujeto, de un encuentro concreto de la existencia por ella misma: jamás Descartes, en el momento del cogito, se juzgó un produto de la Naturaleza; hizo constar su contingencia y su carácter factício, lo irracional de su “estar ahí”, pero no su “improbabilidad”. Pero he aqui que todo cambia bruscamente: esta improbabilidad – que no puede deducirse sino del cálculo de las probabilidades de que el juego de las fuerzas naturales haya producido precisamente esto, este yo – no los presenta como el contenido original del cogito.”* (SARTRE, 1960, p. 122)

Para não recair nas artimanhas apressadas características desse cogito absurdo, tal linha de raciocínio deverá ser meditada com cautela, ponto a ponto.

Do começo: a afirmação de que Bataille é um cientista é notoriamente equivocada, todavia, concede-se na medida em que informa algum aspecto, de forma muito geral, sobre a



essência: que estaria muito além de uma realidade simplesmente existencial. Se “*Erlebnis*” fosse compreendida como tradução de uma experiência em pureza (*rien*) ainda antes de ser adotada por um sistema de entendimento racional, Sartre poderia estar certo ao afirmar esta antípode como indício de um *cogito*.

Como tão rapidamente Sartre passa por cima do longo raciocínio cartesiano a fim de concluir suas absurdas probabilidades e improbabilidades, confesso e me desculpo, pois assim também o fiz. Contudo, Georges Bataille tão conclusivamente assim não faria, no que diz respeito a uma certeza divina:

*“A intuição de Descartes funda o conhecimento discursivo. E, decerto, o conhecimento discursivo uma vez estabelecido, a “ciência universal”, cujo projeto Descartes formulou, e que ocupa hoje tanto espaço, pode ignorar a intuição que se encontra no início (prescinde dela, querendo, se possível, evitar ser mais do que é). Mas o que quer dizer esse conhecimento de que nos envaidecemos tanto quando seu fundamento se solta? Descartes atribuíra por fim à filosofia: “um conhecimento claro e seguro daquilo que é útil à vida”, mas, para ele, esse fim não podia estar separado do fundamento. A questão introduzida assim tange ao valor do conhecimento racional. Se é estranha à intuição inicial, é o sinal e o feito do homem que age. Mas e do sentido da inteligibilidade do ser? ela não tem mais sentido.”* (BATAILLE, 2020, p. 144)

O “fundamento”, neste trecho, indicaria precisamente para alguma noção de essência. Esta que, para manter tal caráter, dificilmente seria escrita ou calculável.

Respeitando o argumento de Descartes, caberia indicar que: além da obviedade de que Sartre estaria a trilhar o caminho do irracional, acrescentaria que este parte de uma natureza contingencial. Numa busca bem intencionada de ir ao fundo da essência desse irracional, certo aprofundamento no “*estar ahí*” sartriano seria fundamental.

É complicado encontrar termos para expor este raciocínio, mas a “*improbabilidad*”, se existisse, seria a essência mais fundamental para sua existência absurda e, por ser um anexo do irracional, não poderia se encaixar nem como uma dedução, nem como uma indução, posto que sua breve concepção sobre o “*juego de las fuerzas naturales*” é fundado não numa abjeção, mas no mais puro equívoco de pensar que este é sério, i.e., para-si.

Eis como o “*yo*” sartriano poderia ser retamente apresentado como o conteúdo natural de um *cogito* produzido pela essência de um jogo das forças naturais: tal asserção seria dada na medida em que se assumisse, como fez Sartre, a possibilidade de um “*cálculo de las probabilidades*” como um fator. Cabe acrescentar que estas são temporalmente contingencias e não correspondem à essencialidade de seu pensamento, logo: (d) verdadeiro e (a) falso. Ainda levando em conta o argumento existencialista sob a irracionalidade, caberia novamente a redundância de afirmar que sua conclusão se descreve como não apresentada, mas, por

ainda se insistir em descrever, toma forma, logo: (c) verdadeiro. A essência dessa tese se sustenta em conjunção, logo: a “*improbabilidad*” de Sartre não garante sequência de implicação necessária e nem quase tampouco uma relação com a profundidade essencial de uma natureza externa, posto que ele não a toma retamente em nenhum momento (*Rien*). Talvez em seu pensamento relacionado ao cogito de Descartes, Jean-Paul Sartre tenha se concentrado nos seus aspectos oníricos. Mas talvez este não seja necessariamente o ponto.

Talvez, tal absurdo proposto pelo olhar existencialista já tenha sido esgotado pela lógica, em outro tempo. Talvez também não haja mais razão de ser ou insistir no argumento sartriano, embora pense-se que sua noção de improbabilidade não ainda não tenha sido tão bem elucidada. Este ainda viria a dizer que:

*“La improbabilidad no podría ser sino una hipótesis que depende estrictamente de suposiciones previas. [...] El punto de partida de nuestro autor es deducido, no ha sido encontrado en modo alguno por la percépcion.”* (SARTRE, 1960, p. 123)

Foi demonstrada uma hipótese que mostra a equivocidade desse argumento.

## **CONCLUSÕES**

*“A Rainha Branca simplesmente olhou para ela de um modo assustado e desamparado e ficou repetindo para si mesma, aos sussurros, uma coisa que soava como “pão com manteiga, pão com manteiga”, e Alice teve a sensação de que, para que as duas conversassem, teria de tomar a iniciativa. Então começou, muito tímida:*

*-Estou abordando a Rainha Branca?*

*-Bem, sim, se você chama isso de a-bordar – disse a Rainha. – Não é o que eu entendo que essa palavra signifique.*

*Alice pensou que de nada serviria começar a discutir logo no início da conversa, então sorriu e disse:*

*-Se vossa Majestade fizer a gentileza de me informar a maneira correta de começar, vou fazer o melhor que puder.*

*-Mas eu não quero que isso seja feito de jeito nenhum! – gemeu a pobre Rainha. Faz duas horas que estou me a-bordando.” (CARROL, 2020, pp. 54-55)*

Certamente. A tarefa de dialogar com a egologia sartriana poderia vir a ocasionar certo esgotamento racional e, quanto a essa parte inevitável, pede-se excusa quanto aos recursos regressivos utilizados durante tal desenvolvimento.

Como poderia ser outrora dito, o percurso de um texto, para que este mantenha uma simples coerência conclusiva, deveria retornar à mesma finalidade da qual partiu, i.e., no caso deste, a não-regressividade da essência. Esta, teria seu conteúdo filosófico assentado fora de sua “capacidade principal”, precisamente na camada designada Apêndice.

Realmente, é difícil de encarar a realidade de uma filosofia tão pertinente. Todavia, fez bem Henri Bergson:

*“Mas uma vez que estas são apenas diferenças de grau, a lei geral desses fenômenos pode ser formulada do seguinte modo: É cômico qualquer incidente que chama nossa atenção para o físico de uma pessoa quando é o moral que está em causa.” (BERGSON, 2018, p. 58)*

A tendência parece ser concordar com Bergson, posto que sua escrita é muito bem efetuada de forma que não aponta para nada de maneira objetiva, mas como um fenômeno temporal exterior (d) e possivelmente apreensível pela intuição racional (c). Caberia ainda acrescentar que: para este filósofo, “é o moral está em causa” ao invés da moral ser a própria causa do diálogo, i.e., Henri Bergson tem certa similaridade com o discurso de Georges Bataille, por optar pela essência de uma ação ao invés de sua concreção. Embora seja possível notar tal semelhança, caberia ressaltar também uma diferença importante: Bataille pensa o riso como reação interna ao impossível, e Bergson, como um fenômeno designado pelo mundo externo.

Todavia, apesar de sua pertinência, tal concepção bergsoniana ainda não poderia dialogar diretamente com a personagem Rainha Branca sobre “a-bordagem”, posto que ela compreenderia tal movimento negativamente, e ele, como um desenvolvimento científico, i.e., um fenômeno positivo. Embora haja sim certa diferença crucial entre a literatura (filosofia) e a ciência (analítica), um momento de atenção à ação indicernida entre o *ser risível* e o *ente risonho* parece ser necessária para uma conclusão justa à ambas as empreitadas, i.e., tal distinção só seria necessária ao concluir-se, ou ainda, desfazer-se.

No limite da pertinência: pode-se escrever “sou ninguém”, embora nunca “sou nada”.

Se a escrita é mencionada em si, deveria haver alguma noção sobre tal *ser*, ainda que fosse vaga. Além de Louis Aragon, também Bergson:

*“Ampliemos agora esta imagem de um corpo dominando a alma.  
Iremos obter algo de mais geral: a forma querendo se impor ao  
fundo, a letra discordando do espírito.”* (BERGSON, 2018, p. 59)

Buscando reduzir de alguma forma tal compreensão tão ampla sobre os mistérios temporais, caberia elucidar um breve “dicionário” a respeito dos termos utilizados na conclusão dessa pesquisa. Nesse entendimento não-nominalista, a palavra “letra” é entedida DIRETAMENTE pelos possíveis sentidos abstraídos da palavra francesa “*lettre*”. Todavia, para subtrair desta dimensão anti-estética um sentido simplesmente filosófico, certo esforço parece ser importante: este não é um mero jogo de palavras, mas o prometido desvelamento da essência que não regressa: letra, *lettre*, ávida, ela mesma demonstraria natureza.

Se todas essas variantes fizessem algum sentido, seria acaso tal ser: *l’être*?

Conclusão maior que essa seria redundante. Ou ainda pior: tautológica.

## **REFERÊNCIAS**

ARAGON, L. **Systeme Dd**. Littérature, Paris, no. 15. p. 6-10, jul-ago, 1920.  
Disponível em: <https://dada.lib.uiowa.edu/files/show/2380>. Acesso em: 20 agosto, 2024.

BATAILLE, G. **A experiência interior: seguida de Método de Meditação e Postscriptum 1953: Suma ateológica, vol. I**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

\_\_\_\_\_. **Sobre Nietzsche: vontade de chance: seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encatamento do jogo: Suma ateológica, vol. III**. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autência, 2017.

BERGSON, H. **O riso: Ensaio sobre o significado do cômico**. Trad. Maria Adriana Camargo Cappello. São Paulo: Edipro, 2018.

BRASILIENSE, M. B. **A representação do corpo feminino na Nouvelle Vague e no Cinema Novo, 1962 – 1972**. 2017. 374 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia)—Universidade de Brasília, Brasília, 2017. Disponível on-line em:  
<http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/24164>. Acesso em 30 ago. 2024.

BRETON, A. **Manifestos do Surrealismo**. Trad. Luiz Forbes. São Paulo: Brasiliense, 1985.

\_\_\_\_\_. **Nadja**. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: 100/cabeças, 2022.

CARRINGTON, L. **Lá embaixo**. Trad. Alexandre Barbosa de Souza. São Paulo: 100/cabeças, 2021.

CARROL, L. **Alice através do espelho**. Trad. João Sette Camara. São Paulo: Ciranda Cultural, 2020.

HEGEL, G. W. F. **La Phénoménologie de l'esprit**. Chez Joseph Anton Goebhardt. Paris: Les Procédés Dorel. 1807.

\_\_\_\_\_. **Esthétique - premier volume**. Trad. S. Jankélévitch. Paris: Flammarion, 1979.

SARTRE, J-P. **El hombre y las cosas**. Trad. Luis Echávarri. Buenos Aires: Editorial Losada, 1960.

## **APÊNDICE A**



#### 4. Nadas

Se a vontade hoje é registrar um tema filosófico impossível, logo iniciaria-se uma dinâmica de abertura capaz de justificar tal necessidade com uma epistemologia ciente de suas limitações, i.e., através de termos que representem não tão logo um mergulho em *Nada*, mas antes: “aquilo que ainda não é” (LEVINAS, 1980, p. 236). Essa suposta abertura ao infinito, ainda que através de um mesmo texto, poderia estar na altura de um simples bem-estar simples estimável pelo diferente, ou, como abriria o sobrevivente Robert Desnos: “para qualquer um que não participe da trivialidade majoritária, as palavras são mais maleáveis que a cera, apesar de suas arestas vivas e das feridas que algumas delas possam causar aos desastrosos.” (DESNOS, 2023, p. 17)

O termo *imaginação*, poderia outrora ser erroneamente compreendido como um tipo de “palavra esotérica” (DELEUZE, 1998, p. 70). Estas que teriam a função de proporcionar a fusão entre duas outras palavras separadas. Aquela jogada que dis-cisa espaços entre a imagem e a ação poderia também ser dada através de uma abstração filosófica, quando mirasse em uma simples tematização dos simples e soberanos sentidos do mundo externo, quando em concreção.

O sentido real atribuído a um fragmento poderia ou não equivaler a Nada. Esta atribuição que, quando em integridade soberana, carregaria ainda mais externamente, uma necessidade externa<sup>2</sup> de “acolhimento” (DERRIDA, 2021, p. 31) ainda que essa dinâmica, de acordo com J. Derrida, não deva ser tematizada pela estrutura de consciência que a realiza. Assimila-se aqui, no entanto, que tal recebimento seria informado por uma intencionalidade e/ou também por Nada, com *conhecimento de causa* e *enorme simplicidade* (BRETON, 2022, p. 51).

Nada, enquanto um vislumbre do impossível, esteve historicamente situado fora dos textos filosóficos considerados relevantes, mesmo que com certo espantamento diante da simplicidade com que um tema doa-se como possibilidade de existência momentânea, esta poderia ser, em outro momento, apontada como uma admissão solipsista em seu sentido crítico *metamorfótico*, i.e., aquele que encobre a validade de uma argumentação simples, mesmo que negativa fosse: ao cogitar a vida como uma experiência excessivamente possível, a pergunta que vaga entre o *porque de haver o ser o invés de nada* refaz-se, incessantemente,

---

<sup>2</sup> Uma “necessidade externa” também poderia ser (d)escrita por uma interioridade pensante como “contingência”.

pela pergunta do porque de haver alguém<sup>3</sup> ao invés de ninguém (BENSUSAN, 2017, p. 35). Esse deslocamento acontece de forma tranquila: não mais temendo Nada, a pergunta redirecionaria-se: Torre de, quando o *ser* poderia *ser*? Ou ainda, quantos *seres* poderíamos *sermos*?

Mesmo que não haja mais ninguém, a solidão existencial absoluta permaneceria como um desejo impossível. Essa é uma conclusão simplesmente realizável como o resultado de uma tarefa de produção dispendiosa, na qual os meios do fazer são pouco custosos e podem ser possuídos pela pessoa artesã (BATAILLE, 2022, p. 14), todavia, a conclusão de tal esforço se dissolveria como naturalidade paradoxal em uma meditação possivelmente caracterizável como pré-fenomenológica. Tal tranquilidade também seria dada mesmo diante da incompletude, i.e., o entendimento da falha como parte fundamental de uma filosofia solipsista, essa, que atingiria certa concreção também na radicalidade que faltava em Edmund Husserl:

*“Na atitude natural da mundaneidade, encontro diferenciados e sob a forma da contraposição – eu e os outros. Se abstraio dos outros no sentido comum então acabo por ficar só. Mas esta abstração não é radical, porque este estar-só ainda não produz qualquer alteração no sentido mundano, natural, do experienciável-por-qualquer-um, que é inerente ao eu naturalmente compreendido e que não se perderia mesmo se uma peste universal me tivesse deixado inteiramente só no mundo.”* (HUSSERL, 2013, p. 131)

Suponhamos que neste instante fenomenologicamente pestilento, exista alguma chance de existência com esse tempo mundano da solidão enquanto tema de pensamento, sem ainda adentrar nas entranhas dos detalhes sobre futuras possibilidades de correspondência, retornaria: estar no mundo de forma sutil e ingênua, como se este fosse inédito para quem pensa. Nesta cena imaginativa, a única certeza possível ainda não seria o pensamento que a acompanha, antes, a própria corporeidade que a põs em vida de forma a possibilitar, para a consciência, uma forma de acolhimento, enquanto outras possíveis e impossíveis aparições externas morariam em um local também próprio, mas misterioso, tal qual a simplicidade de um pensamento tão natural quanto:

*“Situa-se recuadamente em relação ao anonimato da terra, do ar, da luz, da floresta, do caminho, do mar, do rio. <<Tem casa sua>>, mas também o seu segredo.”* (LEVINAS, 1980, p. 139)

---

<sup>3</sup> “Essa dúvida duvida que tal coisa como a verdade sequer exista, e descobre então que o conceito tradicional de verdade, seja baseado na percepção sensorial ou na razão ou na crença em revelação divina, tem se situado na dupla consideração de que aquilo que verdadeiramente é vai aparecer de acordo com sua própria condição e que as capacidades humanas são adequadas para recebê-la.” (ARENDDT, 1998, p. 276, tradução livre)

A reação que mantém o respeito para com a distância de *Outrem*, nos limites da intuição, mostraria-se como um *recuo imaginativo*<sup>4</sup> diante do espaço propício que acolhe o ser e essa outra coisa pela e por essência, em outras palavras, uma *razão para*. Essa, ao se presentificar, excusaria-se quanto aos termos *individualizantes* que viriam a ser utilizados por sua descrição solipsista: a estrutura de um espaço impossível no qual a relação transcendental seria dada entre um *eu* e um *outro-eu*.

Já na esfera não humana, sem a arrogância de ter querido descobrir as causas primeiras dos efeitos naturais, a atenção direcionaria-se às manifestações exteriores dessas forças pelas quais as plantas tendem a transformar cada vez mais um mesmo órgão (GOETHE, 2022, p. 53). Compreende-se aqui um órgão não pela função que possivelmente viria a exercer quando identificado em um sistema naturalmente complexo, mas como *forma em metamorfose que permite intuições simples a respeito de seus movimentos*. Algumas partes destes processos foram notadas por Goethe, em seus estudos botânicos sobre a nutrição e a inflorescência:

“Observou-se que a nutrição frequente prejudica a inflorescência de uma planta, a comedida, e até mesmo pobre, a acelera. [...] Se insistirmos numa nutrição exagerada, aquela operação terá de ser repetida sempre, e a inflorescência será quase impossível.” (GOETHE, 2022, p. 40)

Com ainda mais seriedade, aponta-se que os processos de metamorfose, em uma compreensão amplamente geral, ocorrem na medida em que esta caracterizaria a passagem de uma *ausência* para uma *diferença*, sob condições determinadas por uma natureza maior, que não concerniriam a este trabalho filosófico, visto que pergunta constantemente por sua essência, i.e., o informal.

Entretanto, a correspondência da relação do órgão de uma planta com aspectos quantitativos e temporais seria útil para elucidar um ponto anti-estético sobre a condição humana: suas relações formais e informais dariam-se de forma a complementar o caráter descontínuo de sua condição, i.e., a incompletude.

Mesmo que o efeito de um solipsismo antigo fosse marcado pela angústia de um paradoxo, entenderia-se que, também, por condições externas à uma percepção, certos fenômenos poderiam ter a possibilidade de surgir independentemente de uma imaginação transcendental, todavia, também por uma via naturalmente negativa.

---

<sup>4</sup> Nesse contexto, a “imaginação” como tipo metodológico é importante para a essência que convida também o *não-ser* para um diálogo. De início, utilizaria-se como referência imaginativa um trecho de Emmanuel Lévinas: “O não-ser ainda não é precisamente um possível que apenas estaria mais longe do que outros possíveis. [...] Subverte a relação do eu com o si e com o não-eu. Um não-eu amorfo arrasta o eu para um futuro absoluto, em que ele se evade e perde a sua posição de sujeito.” (LEVINAS, 1980, p. 238)

#### 4.1 Palavras difíceis?

O termo *ego*, bem como suas derivâncias, conotavam em outras escritas certo mal-estar de um próprio, este que, se pudesse, desculpava-se pela calamidade que teria formado. Todavia, uma vez notada certa dificuldade em *desler* certas instâncias de texto, revisitaria tais noções cuidadosamente: um tipo de adentrar clandestino e meticuloso, que simultaneamente redescobre e recusa um objeto: uma outra maneira de se dizer a profanação. (LEVINAS, 1980, p. 237)

Posso estar ocorrendo em um equívoco, mas ciente de sua importância para essa nova tentativa de meditação literária, arrisco dizer que poucos são aqueles mais pertinentes para essa empreitada radical que o nome Georges Bataille. Todavia, e possivelmente por conta da arquitetura na qual seu pensamento pode vir a ser assimilado, romper completamente com a conjectura de alguns de seus termos uma vez encontrados, é algo próximo da impossibilidade:

*“A arquitetura é a expressão do próprio ser das sociedades, da mesma maneira que a fisionomia humana é a expressão do ser dos indivíduos.”* (BATAILLE, 2018, p. 65)

Uma vez que torna-se possível compreender que a escrita arquitetural não é disassociada dos viéses que a precedem e que um texto só existiria quando estivesse sendo lido, certos afetos da memória como o *temor* e a *repugnância*, que inevitavelmente integrariam também o movimento vital de uma filosofia transgressiva como método de análise não-recalcante, *poderiam* vir a ser contingenciados pelo tempo diante do contato direto com certas palavras que remetem a estruturas limitadas como *ego* e *alter-ego*, apesar de ser capaz de reconhecê-las como doações de sentido relevantes para o projeto empático da fenomenologia, que pretende ser a finalidade deste apêndice.

Digresso: espera-se que através dessa referência dramática e caprichosa a um arquivo antigo, esteja elucidado o argumento que ao lado da ética metafísica do bem infinito, caminha também uma oposição particular ao assujeitamento maléfico transcendental.

Essa arquitetura do respeito distante já é consciente da parte não-dita de um *mistério levinasiano*<sup>5</sup>, caracteriza o começo de uma passagem a uma existência outra. Ainda que essa movimentação possa revelar alguma estima entre pontos comunicacionais de qualquer natureza, respeita-se o espaço entre seus limites como coisa dada propriamente: o nível que esta *outra pessoa* permite a mim. Este sentido de significação, por mais próximo que chegue a

---

<sup>5</sup> Emmanuel Lévinas também era mortal e convidava essa temática para a sua escrita com educação e sensibilidade. Nessa memória, Jacques Derrida, após a morte do colega no final do ano 1995, trouxe ao seu texto também as partes difíceis que poderiam constituir a ética levinasiana: “A morte: não em primeiro lugar o aniquilamento, o não ser ou o nada, porém uma certa experiência, para o sobrevivente, do “sem-resposta”. [...] Porém mesmo esse nada se apresenta então como “uma espécie de impossibilidade” ou mais precisamente como uma interdição.” (DERRIDA, 2021, p. 21)

assemelhar-se de um sentido na morada-do-eu, permanece conservada em significância fora-de-mim, enquanto uma alteridade radical.

*Neste ou noutro mundo*, uma pessoa<sup>6</sup> aberta a experienciar tal impossibilidade altérica sem nenhuma reserva condicionante, poderia também ser capaz de estimá-la por pegadas, rachaduras nas paredes, memórias, sussurros e outras comunicações que somem com o tempo, i.e., elementos efêmeros e impermanentes: fragmentos. Tal ambientação de escrita proporciona uma virada crucial no entendimento de seu percurso: palavras que podem vir a fazer referência a *Outrem* passam a ter um sentido abrangente para além desse já tematizado: a dinâmica infinita atravessa a *estrutura egóica* que recepciona este sentido implicado pela experiência inteiramente diferente da forma altérica. Este novo sentido, se recepcionado com a proporcional radicalidade com a qual teria sido informado, seria também impossivelmente espelhado na própria corporeidade que a acolhe bem: o mais singelo encontro com esta outra face da realidade revelaria ainda não um sorriso, mas o mistério de uma natureza: a inapreensibilidade da experiência infinita do outro como uma impossível possibilidade para um eu:

*“Não podemos mais que pressentir nesse domínio um horror suspenso, inapreensível para nós. Mas, do domínio terrestre, conheceremos com precisão o que ele traz de possível e impossível. O possível é a vida orgânica e seu desenvolvimento num meio favorável. O impossível é a morte final, a necessidade, para existir, de destruir. [...] o possível é para o homem o bem, o impossível é o mal. Não se trata apenas da oposição entre o agradável e o nefasto, mas de uma luta entre princípios inconciliáveis”* (BATAILLE, 2017, p. 303)

Salve<sup>7</sup> as exuberâncias literárias nos limites da pertinência que conciliam a desordem, mas este texto mira somente em elucidar a simples estrutura transcendental proposta por Edmund Husserl, que, de forma incompleta tentava suprir uma necessidade externa de ordenar a maravilha vislumbrada pela grandiosidade de *Outrem*.

Esta linha de raciocínio ainda confusa busca ser complementada pela participação da metafísica lévinasiana, que desempenharia de forma *graciosa* tal breve papel interventivo de existir-fora, que ainda não condicionaria as forças naturais, mas certamente tornaria menos ambíguo os instantes de sentido discerníveis entre as mais misteriosas relações humanas, mesmo que nos instantes meditativos do silêncio, que também não mente.

---

<sup>6</sup> “Pessoa” é uma palavra que chama pela posicionalidade receptiva que tende a preservar os sentidos subjetivos de seu interior, bem como suas expressões objetivamente externas. O aparato filosófico que poderia vir a ser assimilado para articular a ‘pessoalidade’, seria aquele que se assujeita com a simplicidade imaginativa de também vir a ser “objeto” quando em um cenário impossível de livre interação.

<sup>7</sup> Este texto não seria digno de compreender as complexidades históricas que envolvem os fragmentos sáficos (SAFO, 2017), mas acena-se com uma só palavra para sua saudade.

## 4.2 Nem tanto

Este começo busca ater-se simplesmente em analisar com um pouco mais de profundidade a fenomenologia husserliana através de diferentes traduções da obra *Meditações Cartesianas*. O livro se divide primariamente em cinco meditações, esta análise consistirá especialmente nas particularidades da Quinta Meditação, que trata precisamente da *outra questão* apresentada à consciência de Husserl, ainda que não se saiba por quem. Uma análise da quinta e última meditação exigiria um esforço interpretativo aparentemente maior que as outras, pois esta parece tratar precisamente da existência de um objeto enquanto *mera possibilidade abstrativa*, i.e., que em um primeiro momento ainda não se apresentou devidamente à sua consciência. Nessa perspectiva, o entendimento das meditações anteriores seria essencial para a compreensão de sua intencionalidade: um novo olhar fenomenológico ainda requer a consciência vazia de um sujeito transcendental na beira do limite racional, ou, aquele mesmo momento de abertura solipsista.

Quando questionado sobre sua “vacuidade solipsista”, o autor Edmund Husserl, enquanto consciência transcendental, se percebe forçosamente contra suas paredes e confessa esse caráter condicionado e limitante de sujeito que pensa e intenciona, mesmo que seu tema visto estivesse posicionado exteriormente em relação a própria evidência. Tal peculiar recursividade de sentido tornaria-se abjetivamente evidente na tradução para o francês realizada por Emmanuel Lévinas:

*“L’évidence prédicative implique l’évidence anté-prédicative. Toute chose visée, respectivement toute chose vue dans l’évidence, est exprimée.”* (HUSSERL, 1966, p. 9)

Numa compreensão simples, poderia-se assimilar que o sentido deste breve trecho seja indicar que em uma certa evidência predicativa poderia estar implícita também sua evidência anti-predicativa e, num sentido mais amplo, aquilo que fosse posto em evidência, seria respectivamente expresso.

Essa breve elucidação poética da complexa fenomenologia genética enquanto uma problemática para o Ego Transcendental já foi realizada ao longo das meditações anteriores. Cabe agora recordar somente alguns pontos dessa movimentação meditativa, que atuariam como evidências para este estudo sobre a alteridade radical.

Buscando dar continuidade ao raciocínio sobre a “evidência”, o primeiro ponto de reflexão concerne ao suposto solipsismo transcendental, i.e., a solidão completa enquanto uma noção preliminar para um possível entendimento do impossível. De fato, dever-se-á mostrar como estes são apenas níveis-filosófico-categoriais e que, enquanto tais, podem vir a demonstrar certos limites, do ponto de vista metodológico. Entretanto, tratando da

intersubjetividade transcendental como uma problemática fundada no assujeitamento proposto pela fenomenologia, essa temática-impossível pode ser levada em consideração de maneira apropriada, dentro deste sistema metodológico (HUSSERL 2013, p. 68).

Isso significaria que levar em conta o momento solipsista é necessário para que uma existência abstraia-se o suficiente para vislumbrar aquela camada intersubjetiva da comunicação impossível e somente depois, um conhecimento objetivo e rigoroso. Um dos problemas dessa filosofia enquanto proposta científica é justamente a assunção de que os atos comunicacionais, bem como a consciência, partem de uma linguagem universal, e não de pessoas que se diferem essencialmente da natureza comum.

A corrente fenomenológica iniciada por Husserl, no início do Século XX, estaria *algo-ciente* dessa perturbação que uma revolução científica pode proporcionar nas esferas sociais e políticas: assume em primeira instância um caráter meramente descritivo das atividades do mundo pela intencionalidade da consciência de um sujeito humano, numa tentativa de ser imparcial diante de uma fenomenalidade que ainda não teria sido presentificada empaticamente ao sujeito como uma experiência de *Outrem*.

Ainda na Quarta Meditação, Husserl passa a tratar propriamente de seus problemas *egológicos* ao lidar com a esfera temporal que parecia descrever-se como imanente nesse tipo de estrutura:

*“Já as análises preparatórias, conducentes à compreensão do sentido da tarefa, tornaram claro que o ego transcendental (ou a alma, no paralelismo psicológico) só é o que é em relação com objetividades intencionais. Todavia, a estas objetividades pertencem também necessariamente, para o ego enquanto está referido ao mundo, não apenas objetos a confirmar de modo adequado na esfera temporal imanente do próprio ego, mas também objetos mundanos, que se mostram como seres apenas no decurso concordante da experiência externa, que é inadequada e apenas presuntiva.”* (HUSSERL, 2013, p. 103)

Ao que me parece, o autor do trecho, ao intencionalmente caracterizar parte da experiência externa como inadequada e presuntiva também não conferiria à sua consciência caracteres menos iguais. Todavia, compreende-se regressivamente que: suas reservas diante do mundo exterior garantem segurança ao seu projeto, que finava desde o princípio uma objetividade científica. Tal instinto de reserva, se levado a uma análise radical, poderia indicar o princípio de uma animalidade escondida em sua teoria. Esse *estranhamento* diante daquilo que se diferencia da estrutura própria de uma intenção teria sido assimilado como impróprio justamente por não permitir descrições universais capazes de permitir conclusões simples sobre sua própria estrutura!

Tais objetividades, abstratamente “mundanas”, parecem não dizer respeito ao projeto científico de Husserl, se não como um objeto intencional para si. As formas com que essas auto-referências aparecem nas suas meditações também não são conclusivas fora daquela finalidade científica caracterizada ainda por uma noção também essencial: “nestas explicitações, radicalíssimas e consequentes do que está intencionalmente incluído e do que se torna intencionalmente motivador no meu ego e nas minhas próprias variações de essência, mostra-se que a estrutura fática geral do mundo objetivo dado, a sua estruturação enquanto simples natureza, enquanto animalidade, humanidade, socialidade de vários níveis e cultura é, numa medida assaz considerável e talvez ainda maior do que se pensa, uma necessidade de essência.” (HUSSERL, 2013, p. 175)

### 4.2.1 Espaço

Mesmo na vacuidade da imanência, ainda seria impossível intuir que o mundo poderia vir a constituir-se como um sentido para a consciência transcendental, como simples tema ou ente. A fundamentação do *cogito husserliano* estaria na intenção de conferir ordem à saída do solipsismo rumo a uma *alteridade empática*<sup>8</sup>. Nesta passagem, a pergunta estaria ainda a iniciar seu deslocamento:

“Perguntamos, quem é então o Eu que pode com direito colocar tais questões “transcendentais”?” (HUSSERL, 2019, p. 105)

Para responder uma pergunta fenomenologicamente incisiva através da simplicidade de uma filosofia surrealmente tão espantosa quanto, poderia se responder soberanamente: *qualquer pergunta que tenha forma pode colocar questões*. O caminho da intersubjetividade plena viria pelo olhar atento ao reposicionamento de uma pergunta, que mesmo se fosse a mesma, abriria-se infinitamente. Tal diálogo não partiria somente da dúvida metódica e racional, mas também de uma relação objetivamente real entre formas outrora postas fora da dúvida, até quando em evidência:

“A classe dos pássaros e a classe dos corvos existem por si próprias ou são concebidas pela mente? Assumindo que elas existem por si próprias, são tangíveis ou intangíveis?” (SEBBAG, 2023, pp. 252-253)

O primeiro parágrafo da Quinta Meditação tem como título “Exposição do problema da experiência do estranho [*Fremderfahrung*] em contraposição à objeção do solipsismo” (HUSSERL, 2019, p. 111). Apenas lendo o título, e com certa familiaridade com a já instaurada “problemática” solipsista, poderia-se notar que o *discurso estrangeiro* pode colocar

---

<sup>8</sup> Refere-se ao movimento empático pensado por Edmund Husserl e Edith Stein, uma filósofa estudada seriamente em suas interfaces com a linha de pesquisa fenomenológico-existencial, especialmente suas contribuições metodológicas para a psicologia científica, compreendidas através do trabalho cuidadoso publicado pela colega Carolina de Resende Damas Cardoso (CARDOSO, 2014), no estado de Minas Gerais.



a consciência em uma situação delicada na qual já não pode abandonar todo o restante de seu trabalho nas meditações anteriores, i.e., voltar à atitude natural de uma essência e entender o *outro* como uma presença óbvia, movimento que seria objetivamente errado para a fenomenologia científica, posto que sua validade também apareceria como um simples fenômeno ingenuamente tautológico:

*“Também ao seu terreno universal, o do mundo da experiência, deveremos nós retirar a validade ingênua. O ser do mundo, com base na evidência da experiência natural, não poderá mais ser, para nós, um fato óbvio, mas deverá antes ser, ele próprio um simples fenômeno de validade.”* (HUSSERL, 2013, p. 55).

O fenomenólogo viria ainda a elaborar uma parafernália complexa para tentar abarcar a alteridade e negar o solipsismo, numa tentativa de elaborar uma nova forma para que esta consciência possa, desde o princípio, vislumbrar o outro como uma possibilidade independente, até o momento em que esta fenomenalidade apresente-se ao próprio modo, ou de forma mais similar a Husserl: uma “apercepção análoga” (HUSSERL, 2013, p. 146).

#### **4.2.2 Requite**

Naquela meditação, seria possível evidenciar que a fenomenologia, enquanto filosofia transcendental, tentava, além de sua própria constitutividade, resolver também os problemas transcendentais que surgiriam a partir do mundo objetivo que independe de si. Esta é uma dedução realizável, e como tão facilmente se faz, condena-se ao erro.

Seria a fenomenologia também parte de uma lógica impossível? Não seria também uma forma de solipsismo errôneo uma reflexão sobre a auto-constituição ainda que em *epoché*, i.e., a pergunta da consciência sobre si, a partir de si mesma, com o mundo em suspensão? Ou ainda pior, uma tautologia?

É difícil afirmar com precisão, mas a redução transcendental parece conectar o sujeito ao fluxo de consciência das vivências puras, bem como de suas respectivas unidades constituídas pela efetivação dessas vivências. Para o vislumbre fenomenológico, mesmo ainda na facticidade das experiências não-dadas, seria possível afirmar que estas, caso venham a ser, tornariam-se inseparáveis da consciência imanente, posto que poderiam também permanecer nas meditações como modos de possibilidade e concreções de si mesmas, em relação intencional com o eu psicofísico reduzido fenomenologicamente. A suposição desse entendimento abriria portas para o início de uma navegação rumo a fundamentação filosófica concreta da fenomenologia enquanto saber.

Todavia, tal afirmação descritiva é impossível.

A explicação de como ocorre a concreção do Eu em relação ao mundo objetivo, ou em forma sintética, uma ‘vivência’, ainda não tocaria propriamente na questão da alteridade, que parecia ser o tema dessa meditação. Edmund Husserl, no decorrer da quinta meditação, foi capaz de tornar evidente que a conclusão de um *outro* não contradiz a objetividade de sua transcendência, i.e., o sentido originário não localiza-se temporalmente.

Essa questão que diz respeito ao que está fora da consciência ainda não possui uma fundamentação fenomenológica textual, embora seu direito de existir estaria de certa forma assegurado na medida em que se mostrasse uma busca imanente rumo a transcendência soberana de Outrem, i.e., uma vontade intersubjetiva.

Desvela-se nesse momento da meditação, um terreno tipológico da exposição husserliana sobre a possibilidade de um encontro arquitetural com Outrem: o posicionamento de um *Eu* e de um *Outro estranho a mim* como fenômeno conjuntivo. Ainda que tais modos estejam em diferentes polos, opostos pela identidade de um eu (*moi*) que perceberia a alteridade ainda na generalidade de um mundo objetivo em suspensão, através da diferença que a sublima primeiramente como um não-eu (*non-moi*):

*“Par conséquent l’autre, premier en soi (le premier <<non-moi>>), c’est l’autre moi. Et cela rend possible la constitution d’un domaine nouveau et infini de <<l’étranger à moi>>, d’une nature objective et d’un monde objectif en general, auquel appartiennent et les autres et moi-même.”* (HUSSERL, 1966, p. 90)

Tal conclusão simples seria a saída do solipsismo: aquilo que compreende o outro-eu como capaz de ter uma natureza infinitamente nova e ainda assimilar-se a um eu-próprio seria capaz de abrir a possibilidade de um mundo objetivamente comum a ambos, i.e., um piso essencial para a ciência fenomenologicamente geral.

Entretanto, tal *alteridade* se daria ao direito de descrever-se somente na medida em que é buscada intencionalmente pelo sujeito que intenciona sem pressupostos. Aquela figura *desconhecida*, por escapar ao transcendentalismo egológico, ao intuir-se, se torna *transcendente*, e o Eu, *imanente*. A fenomenologia, para manter seu caráter de conhecimento científico, deveria abarcar também o que foge à própria necessidade consciente através de mais uma redução, que dessa vez partiria do próprio Ego, desde sua noção até sua dissolução completa.

Diante da exposição dessa busca imanente pela transcendência, e tendo o *outro* já como horizonte metafísico, este se torna um fio-condutor transcendental possível e localizado espaço-temporalmente como abertura simples para uma experiência empírica comum aos demais seres que se situariam-se também neste novo espaço objetivo, limitado pelo mundo. Tal relação poderia também ser interpretada como um entrelaçamento de ordem psicológica

com a matéria, i.e., um corpo, se entendido como ordem psicofísica e espaço-temporal, seria capaz de também existir no mundo na medida em que for experienciado não só pela diferença identitária, mas também pelas semelhanças desconhecidas. Tal intencionalidade faria com que estes fenômenos adquirissem, por sua vez, um potencial para além das teorizações que articulam as noções de “isso” ou “aquilo”.

Este mundo se referencia àquele que *está aí para todos* através da intersubjetividade, apesar de doar-se de forma particular para a fenomenologia, como um fenômeno-mundo:

*“Eu, o ser-humano-eu (eu-psicofísico) sou. Portanto, constituído como elo do “mundo”, com o “fora-de mim” múltiplo, mas sou eu mesmo quem constituo tudo isso em minha “alma”, portando-o intencionalmente em mim. Se fosse possível mostrar que tudo constituído como idiossincrático, e por conseguinte também o “mundo” pertence à essência concreta do sujeito constituente, como determinação interna inseparável, então, na auto explicação do Eu encontrar-se ia o seu “mundo” idiossincrático como “interno”; por outro lado, percorrendo diretamente seu mundo, o Eu encontraria a si mesmo como elo das “exterioridades” mundanas, e discerniria entre si e “mundo externo”” (HUSSERL, 2019, p. 123)*

Sob essa ótica transcendental ainda capaz de aperceber seus aspectos imanentes, a interpretação husserliana da relação eu-outro, no que diz respeito somente ao que pode ser intuído por essa passagem, caracterizaria-se por um elo recíproco entre o mundo interior e o exterior através da intencionalidade fenomenológica. Nesta, aquilo que, antes da *redução radical do eu* era classificada como uma experiência do estranho (HUSSERL, 2019, p. 111) já poderia ser registrada como experiência de um *outro-eu*, i.e., horizontalmente forma-se uma nova relação entre as partes que constituíam a relação entre outro-apercebido e um outro-que-percebe: a alteridade intersubjetiva no mundo objetivo.

Agora, o caso é prosseguir a investigação que desvela essa intencionalidade capaz de abrir espaço para acolher *Outrem*, tendo sua dignidade própria já como teor de preenchimento. À essa nova forma de abordar a intersubjetividade, i.e., a experiência que reconhece suas formas imanentes durante a intuição de um sujeito capaz de reconhecer-se e diferenciar-se simultaneamente em *qualquer fenômeno que possa vir a surgir*, tanto no sentido filosófico-espiritual ou teórico-científico, foi dada através de uma intuição empática.

Simbolicamente, cabe também a este trabalho acompanhar Edmund Husserl nas suas outras nuances fenomenológicas que envolvem suas reduções e descrições. O filósofo alemão afirma no *parágrafo quarenta e quatro* de suas meditações *Meditações Cartesianas* (HUSSERL, 2013, p. 131) que o sentido transcendental dos *sujeitos estranhos* ainda desaguariam tranquilamente numa camada de sentido universal e comum, admitindo, pela

primeira vez nesse percurso meditativo, um contato significativo com o mundo objetivo enquanto uma propriedade distinta.

Anuncia-se, finalmente, a saída do solipsismo: o fenomenólogo finalmente se arrisca no jogo mundano, caminhando em direções múltiplas.

### 4.3 *Asfunto*

O primeiro passo para recapitular o que foi exposto até esse momento do percurso seria a realização de uma *epoché temática*, na qual suspendem-se todas as intencionalidades direcionadas ao que havia sido posicionado fora, até esse momento, para que se possa não somente enxergar o contexto-geral das intencionalidades atuais e potenciais, mas sobrepô-las com significação: é precisamente nessa posição deslocada que a consciência tenderia a constituir-se através das propriedades idiossincráticas juntamente com as unidades sintéticas que delas são inseparáveis. Começa aqui: o aprofundamento de Husserl em sua consciência. Nessa redução, o solipsismo não é mais uma objecção violenta, mas um valoroso argumento de resposta.

Este *Eu* ao qual nos referimos agora, não é mais um *Eu-ser-humano-comum* que se mostra como fenômeno mundano, se trata de um tipo de constituição universal que vive adiante como constituinte do mundo objetivo (HUSSERL, 2019, p. 97). Após aquela redução anterior, chamada de *epoché temática*, a estrutura transcendental estaria afundada em *solus ipse*; Edmund Husserl diria que dentro desse horizonte-abismo da experiência transcendental, *aquilo que lhe é próprio é o não-alheio*. Tal afirmação pode parecer sem cabimento, ou pior, tautologicamente evidente. Todavia, para a fenomenologia, a obviedade é motor de aversão, e a implicação dessa afirmação coincide na própria abstração de tudo aquilo que é alheio: suspensão e desapego profundo ao que posiciona-se fora do próprio, na finalidade de atribuir, ainda em solo, um sentido profundo de significação, i.e., um sentido *eidético*.

Dissipa-se no tema dessa redução tudo aquilo que não é próprio da consciência transcendental, tudo aquilo que antes fora classificado como inadequado e presuntivo seria excluído de uma equação. A explicação filosófica da abdicação do ego necessitaria uma descrição simbólica de suas facetas possíveis e impossíveis, que poderiam ser tais: o conjunto das coisas que dão o *sentido de ser* dos seres humanos e animais como existentes, a cultura de uma época bem como seu mundo enquanto fenômeno previamente dado, além das outras coisas falseáveis que outrora poderiam vir a se relacionar com uma consciência egóica em dissolução. De modo mais amplo: todas as coisas que *a posteriori* seriam subjugadas como *alheias* ou *impróprias*, pelo próprio Husserl.

### 4.3.1 *Origens*

O caminho percorrido até esse momento por este texto parece ter indicado que apesar das reduções, um eu permanece negativamente na zona do fenômeno-mundo, pois não haveria experiência afetiva ou vivência, sem esse posicionamento da essência como parâmetro. Logo, deveria também o *não-eu* permanecer nela para compreender as doações de sentido de um *outro-eu*.

Essas experiências e vivências impossíveis, contudo, pertenceriam a esfera do mundo transcendental, que parece não ser necessariamente o interesse do negativo, posto que já não mais assimila-se com a noção de “ego”, suspensa indefinidamente.

A natureza destes fenômenos do mundo possivelmente designam o caráter intencional da experiência, isto é, a condição de doação de um tema poderia ocorrer tanto na *zona interior própria* ou em *zona fora e alheia*. Essa designação diz respeito somente ao grau de abstração atribuído, fosse este na gênese de sua vivência respectiva figurada por um *não-eu*, ou em uma consciência assujeitada a meditar.

Nessa *originariedade*, a última camada do solipsismo, o Ego enquanto forma estrutural pura perde todo o seu sentido que direcionava-se ao exterior enquanto objeto-tema, se encontrando em uma *mera natureza*, que também ainda careceria do sentido de estar-aí-para-qualquer-um, justamente por já não levar o sentido-do-eu em consideração por estar integrado a ele, essencialmente, nesta camada interior. Este adentramento profundo no não-sentido ainda não é a ausência completa de conteúdo, mesmo que estes careçam de qualquer *sentido-objetivo*.

Nesta complicada gênese, surge uma exigência não por um novo começo, mas um ponto de partida: um abrigo para a consciência de um novo-eu. Esta, para encontrar-se em percepção, começaria diferenciando aquilo que é matéria alheia e aquilo que é corpo próprio. Essa diferenciação *originária* é resultado de uma auto-análise do fenomenólogo durante sua passagem pela zona primordial solipsista.

As dificuldades inerentes ao processo de dissolução e recomposição egóicas são tremendas, mas poderiam sim ser compreendidas com a ajuda daquela *pessoa* que também ajudou Edmund Husserl na formulação do que viria a ser chamada posteriormente de empatia: a filósofa Edith Stein, compreendida através do trabalho feito pela professora Carolina Cardoso, que expõe a noção de “percepção interna”, i.e., precisamente, torna simples o modo com que a apreensão da interioridade alheia não é dada de forma originária:

*“Com a percepção interna, ocorre o contrário. Enquanto a vida interior pessoal é inteiramente acessível via este tipo de percepção, a*

*apreensão da interioridade alheia somente é dada, indiretamente, via empatia (Einfühlung, que significa literalmente, 'sentir em'), que consiste em um ato não originário, dado estar pautado na vivência perceptiva. A empatia permite, em um primeiro momento, reconhecer a vivência corpórea alheia como uma corporeidade preenchida de sentido (um corpo vivo).” (CARDOSO; MASSIMI, 2018, p. 73)*

A noção de “corpo vivo” é extremamente importante para a ecologia ética e para a boa metafísica, todavia, para chegar nessa compreensão já avançada, necessitaria-se explicitar melhor ao filósofo o que é um corpo próprio, do qual essa vivência parte.

O corpo próprio diferenciaria-se de todo outro tipo de matéria somente na medida em que, quando retorna à *zona originária natural*, o corpo parece ser a única coisa sobre a qual se possa ter qualquer controle e alguma correspondência diante de estímulos sensoriais de um mundo objetivamente externo. Este potencial sensitivo do corpo possibilitaria uma experiência da própria corporeidade, nos âmbitos de: “eu sinto”, “eu posso” e “eu faço”. Todavia, penso que não se pode concluir a liberdade tão brevemente, sendo esta uma noção filosófica transcendental oposta ao desejo imanente de mover-se.

A livre exposição dessa esfera corporal reduzida já significaria algum entendimento idiossincrático do fenômeno objetivo próprio: Eu enquanto este ser humano.

Se essa redução do Eu tivesse lugar na esfera idiossincrática psicofísica, constituiria-se não um paradoxo ou uma contradição, mas um elo entre os polos “mundo-percebido” e “mundo-perceptivo”, o *Eu* continuaria ativo e intencionalmente reduzido como polo-idêntico das *vivências puras* mediadas pelo corpo.

Dando outro passo primordial, cito novamente as Meditações Cartesianas na tradução do professor Fábio Nolasco, que apazigua essa confusão obscura com a possibilidade de compreender que:

*“Eu, o ser humano-eu (“eu-psicofísico”) sou. Portanto, constituído como elo do “mundo”, com o “fora-de-mim” múltiplo, mas sou eu mesmo quem constituo tudo isso em minha “alma”, portando-a intencionalmente em mim. Se fosse possível mostrar que tudo constituído como idiossincrático, e por conseguinte, também o “mundo” reduzido pertence à essência concreta do sujeito constituente, como determinação interna inseparável, então, na auto explicação do Eu encontrar-se-ia o seu “mundo” idiossincrático como “interno”, por outro lado, percorrendo diretamente seu mundo, o Eu encontraria a si mesmo como elo das “exterioridades” mundanas, e discerniria entre si e “mundo externo”.” (HUSSERL, 2019, p. 123)*

Tendo sido melhor elucidado sobre a complexidade que caracteriza a essência das determinações husserlianas, poderíamos enfim caminhar adiante e acompanhá-lo em seu raciocínio.

Para o fenomenólogo Edmund Husserl, seria possível discernir entre *Eu* e *mundo externo* ainda nessa esfera idiossincrática, na medida em que fosse possível uma vivência intencionada ao mundo objetivo. Nesse sentido de experiência, reduzem-se as idiossincrasias do Eu: são passos de formiga rumo a uma elucidação conclusiva da *experiência do estranho* como *experiência do mundo objetivo*.

Vê-se que no parágrafo quarenta e oito (HUSSERL, 2019, p. 124), Husserl afirma: deve-se entender como se dá tal intencionalidade que transcenda integralmente o seu próprio ser.

Seria esse o fim do mistério?

### **4.3.2 Onde?**

No idealismo transcendental-fenomenológico, não haveria forma de “conhecer” o mundo, no sentido mais amplo da palavra, senão pelo cogito científico em sua zona mais original, que se posicionaria no mundo objetivo no modo “aqui”.

Ainda que possa se mover para “lá”, sempre teria um “aqui” como referência espacial interior.

Já o *outro*, enquanto tema dessa pesquisa fenomenológica, poderia vir a constituir-se também originariamente, porém inapreensivelmente fora de mim senão pela empatia, a partir de um referencial do impossível a partir de um próprio-ser em concreção mirado ao infinito, capaz de concluir também a abolição do termo “domínio” como noção supra-empírica diante da faceta de *Outrem*.

Já um “outro-eu”, ainda não esgotado pela tautologia, apresentaria-se propriamente apenas como concretamente fora, “ali”. Fazendo um breve aprofundamento genético dessa movimento intencional, um ser humano apresenta-se no campo perceptivo em um primeiro momento como matéria corpórea [*Körper*], ainda que este fosse um elemento abstrato e indistinto de “mim-mesmo”.

Tal informação também seria dada durante a quinta meditação, quando tal tema fosse diferenciar-se em um “corpo orgânico” [*Leib*]:

*“Nature pure et simple, ne possède plus ce caractere d’<<être objectif>> et, par consequente, ne doit aucunement être confondu avec une couche abstraite du monde lui-même ou de son <<sens immanent>>. Parmi les corps de cette <<Nature>>, réduite à <<ce qui m’appartient>>, je trouve mon propre corps organique (Leib) se distinguant de tous les autres par une particularité unique; c’est, en effet, le seul corps qui n’est pas seulement corps, mais précisément corps organique;”* (HUSSERL, 1966, p. 80)

Tal distinção, na fenomenologia genética, não se dá por contingência: a possível *organicidade* de uma matéria é dada justamente por sua distinção da objetividade de um ser

objetivo pelas vias de um corpo outrora indistinto. Tal sobreposição de sentidos imanentes constituiria as particularidades que poderiam vir a tornar cada ser um único ser, necessariamente. Embora seja difícil afirmar com precisão, pela ciência, a forma com que tal entendimento impossível ocorre.

Somente um *Eu transcendental* alheio que “lá” reside (um impossivelmente outro) poderia transferir o seu próprio sentido empaticamente para uma nova matéria, que passa a ser apercebida como *similar a partir de mim*: um *alter-ego*, um ser alheio que transcende o ser próprio. Esse processo é traduzido como “emparelhamento” (HUSSERL, 2019, p. 130).

Todavia, o fruto dessa analogia não pode alcançar efetivamente a sua presença de forma livre e plenamente pura, visto que esta *outra coisa* estaria ainda atrelada formalmente com a própria percepção através de uma relação intencional, i.e., com a essência de um *cogito*.

A figura do *alheio* se apresentaria então, finalmente, não como uma experiência estranhamente racional, mas como Maravilha: o *emparelhamento direto* com o impossível a partir de uma autopercepção por espelhamento objetivo de afeto.

É difícil dizer com certeza, porém, todavia, entretanto...



## Referência bibliográfica

ARENDDT, H. **The Human Condition**. Trad. Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

BATAILLE, G. **A estrutura psicológica do fascismo**. Trad. João Gomes da Silva Filho. São Paulo: N-1 Edições, 2022.

\_\_\_\_\_. **Documents: Georges Bataille**. Trad. João Camillo Penna e Marcelo Jacques de Moraes. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

\_\_\_\_\_. **Sobre Nietzsche: Vontade de Chance - Seguido de Memorandum; A Risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o Encantamento do Jogo**. Trad. Fernando Scheibe. São Paulo: Autêntica, 2017.

BENSUSAN, H. **Linhas de animismo futuro**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2017.

BRETON, A. **Nadja**. Trad. Ivo Barroso. São Paulo: 100/cabeças, 2022.

CARDOSO, C. de R. D.; MASSIMI, M. **The corporeity according to Edith Stein: Some implications for Psychology**. Revista Interamericana de Psicología/Interamerican Journal of Psychology, [S. l.], v. 52, n. 1, 2018. Disponível em: <https://journal.sipsych.org/index.php/IJP/article/view/124>. Acesso em: 27 jul. 2024.

CARDOSO, C. de R. D. **Contribuições de Edith Stein para a psicologia científica**. Curitiba: Appris, 2014.

DELEUZE, G. **Lógica do Sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DESNOS, R. **Do erotismo**. Trad. Alexandre Barbosa de Souza

DERRIDA, J. **Adeus a Emmanuel Lévinas**. Trad. Fábio Landa com a colaboração de Eva Landa. São Paulo: Perspectiva, 2021.

GOETHE, J. **A Metamorfose das Plantas**. Trad. Fábio Mascarenhas. São Paulo: Edipro, 2020.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas e Conferências de Paris**. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

\_\_\_\_\_. **Meditações Cartesianas: uma introdução à fenomenologia**. Trad. Fábio Nolasco. São Paulo: Edipro, 2019.

\_\_\_\_\_. **Méditations Cartésiennes – Introduction a la phénoménologie**. Trad. Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin: 1966.

LEVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

SAFO. **Fragmentos completos**. Trad. Guilherme Gontijo Flores. São Paulo: Editora 34, 2017.

SEBBAG, G. **Patíbulo com para-raios: Surrealismo e Filosofia**. Trad. Bruno Costa. São Paulo: 100/cabeças. 2023.

WELLSTONECRAFT, M. **A Vindication of the Rights of Woman and A Vindication of the Rights of Men**. New York: Oxford University Press, 1999.