



## **PLATÃO E SARTRE: A DIALÉTICA DO DESEJO E DO OLHAR \***

*Plato and Sartre: the dialectic of desire and look*

Rogério Miranda de Almeida \*\*

**Resumo:** Estas reflexões têm como objetivo principal mostrar as semelhanças que existem entre as concepções de Platão e de Jean-Paul Sartre relativamente ao “conhece-se a ti mesmo” e, principalmente, à questão da dialética do olhar e do desejo. Convém, no entanto, ressaltar que não se trata, de modo algum, de reivindicar a prioridade de Platão e demonstrar que Sartre, afinal de contas, não teria senão retomado e reinterpretado essa problemática adaptando-a à sua própria filosofia. Trata-se, antes, de relevar a convergência de intuições e de ideias em torno de um mesmo tema que, a partir de horizontes e perspectivas diferentes, dois filósofos souberam investigar e aprofundar. Notar-se-á, portanto, que ambos os pensadores recorreram às metáforas do espelho, dos olhos, da pupila e da imagem que, mutuamente, os indivíduos se reenviam quando são contemplados e, portanto, *olhados* face a face. Trata-se, em suma, de analisar o papel que representa a dialética do olhar e do desejo nas relações intersubjetivas tais como Platão e Sartre as consideraram e as examinaram.

**Palavras-chave:** Platão. Sartre. Lacan. Dialética do olhar. Desejo.

**Abstract:** The main goal of these reflections is to show the similarities that exist between Plato's and Jean-Paul Sartre's conceptions regarding the “know yourself” and, principally, the question of the dialectic of look and desire. The

---

\* Artigo recebido em 20.01.2023 e aceito para publicação em 14.06.2023.

\*\* Doutor em filosofia pela Universidade Metz e em teologia pela Universidade de Estrasburgo, professor de filosofia na FASBAM e de teologia sistemática no Claretiano – Centro Universitário.

point, however, is not to claim Plato's priority and, consequently, to demonstrate that Sartre did nothing but to retake and interpret this problematic adapting it to his own philosophy. The question is rather to underscore the convergence of insights and ideas around the same theme that two philosophers, from different horizons and perspectives, have investigated and deepened. One will note that both thinkers made use of the metaphors of mirror, eyes, pupil and image that the individuals send to each other when they feel contemplated and, therefore, *seen* face to face. In short, emphasis is placed on the analysis of the role that the dialectic of look and desire plays through the subjective relations, which Plato and Sartre have considered and examined.

Keywords: Plato. Sartre. Lacan. Dialectic of look. Desire.

## ***Introdução***

**N**a sua obra intitulada, *Platão e o espelho do mito*, Jean-François Mattéi faz, no capítulo VI, uma acurada análise do mito da alma nas suas relações com a deusa Héstia. O pensador franco-argelino enceta suas reflexões evocando o mito da alma tal como ele se encontra no *Fedro* de Platão. Certo, neste diálogo, a alma é considerada como tendo vindo do “outro mundo” (εκεισε), mas ela não *existe* senão “neste mundo” (ενθενδε) e, mais precisamente, através dos ciclos renovados de mortes e nascimentos que não cessam de fazê-la retornar a ela própria e ao corpo que lhe corresponde. Curiosamente, os corpos nos quais lhe ocorre viver, ou reviver, trazem-lhe de volta a imagem de uma dupla face: a sua própria e uma outra invisível, que não é senão a imagem dela mesma, isto é, a Ideia na qual ela se vê refletida e com a qual ela se sente, por assim dizer, aparentada ou assemelhada. É o que acontece, por exemplo, quando um olhar, refletido em outro olhar, reenvia subitamente a um segundo olhar que lhe é conhecido, familiar, e que, portanto, faz reverberar a imagem daquele que contempla.<sup>1</sup>

Em conexão com esta dinâmica, não se pode deixar de pensar na temática fundamental da prescrição délfica do “conhece-te a ti mesmo” que retorna, reinterpretada, no diálogo *Alcibíades*. Neste diálogo, deparamo-nos com a metáfora do espelho e, mais especificamente, do inclinar-se sobre o espelho do outro que paradoxalmente permite ao olhar, que contempla e busca a sua própria imagem, ver-se refletido nesta outra imagem que ele descobre ou, mais exatamente, redescobre, porque nela se reconhece. Efetivamente, em *Alcibíades*, Sócrates tenta induzir o general ateniense a examinar e definir a natureza da alma, no sentido de conhecer-se a si

---

<sup>1</sup> Cf. MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe: De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: PUF, 1996, p. 165.

mesma. Ora, na perspectiva de Platão, o conhecimento de si mesmo e o cuidado (ἐπιμελεία) de si mesmo caminham *pari passu*, melhor, eles não podem ser dissociados um do outro, porquanto o conhecimento de si mesmo necessariamente remete ao governo e à cultura que o indivíduo deve continuamente exercitar sobre si próprio. Alcibíades, porém, não parece entender esta correlação essencial, na medida em que ele pergunta a Sócrates em que finalmente consiste o cuidar de si mesmo, dado que é este o cuidado que importa ter em primeiro lugar. A esta interrogação responde, ato contínuo, o filósofo: é sobre a alma que se deve dirigir, antes de tudo, a própria atenção. Quanto ao cuidado das coisas relativas ao corpo e à riqueza, compete aos outros exercê-lo.<sup>2</sup> Urge, porém, examinar e aprofundar o núcleo mesmo, ou a essência mesma, da questão. Esta é a razão pela qual Sócrates insiste em definir, o mais claramente possível, a natureza deste “si mesmo” (αὐτο), pois a condição para conhecer a nós mesmos remete, em primeiro lugar, ao exame e à elucidação do princípio que constitui o fundamento, ou a essência, de nós mesmos. É o que o filósofo vai tentar fazer com Alcibíades utilizando-se, como ponto de partida, do preceito que se encontrava em Delfos.

Ora, tanto em Platão quanto em Jean-Paul Sartre este conhecimento de si mesmo pressupõe a dialética do olhar e, conseqüentemente, o Outro como uma das condições ou um dos meios pelos quais o sujeito acede a si mesmo. No entanto, deve-se relevar que este voltar-se para o Outro e, em última instância, para si mesmo reenvia a algo mais primordial e mais originário ainda, a saber, a tensão do desejo na sua sempre terminada e sempre recomeçada satisfação-insatisfação. Afinal de contas, o que busca o sujeito no outro, ou no Outro, através deste “espelho da alma” senão a sua própria imagem? Uma imagem que, no entanto, jamais corresponde àquela que ele mesmo procura, constrói e idealiza ou, melhor dizendo, que ele constrói à medida mesmo que a idealiza. É o que eu tentarei mostrar nas reflexões aqui desenvolvidas a partir de alguns diálogos de Platão e de alguns escritos de Sartre. Começamos então pelo autor da *República* e, mais precisamente, pelas análises que ele teceu em torno do preceito délfico: “Conhece-te a ti mesmo”.

### **1. O preceito délfico: “Conhece-te a ti mesmo”**

Com efeito, no *Alcibíades*, é eminentemente significativo o fato de, ao evocar o preceito do santuário de Delfos, Sócrates servir-se das metáforas da visão, do olhar e do espelho. Se aquela inscrição – pondera o filósofo

---

<sup>2</sup> Cf. *Alcibíades*, 132c. Que fique claro desde o presente: todas as citações que faço de Platão são tiradas de: *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge, Harvard University Press. As datas de publicação das respectivas obras são indicadas na bibliografia final (Referências).

diante do discípulo – se dirigisse ao nosso olhar (ομμα) como se fosse a um ser humano e o admoestasse a olhar-se a si mesmo, ela só poderia ser compreendida como uma exortação a olhar um objeto no qual o olho se veria a si próprio. Logo, continua Sócrates a indagar: qual seria o objeto para o qual, ao voltarmos o nosso olhar, estaríamos ao mesmo tempo vendo-o e vendo a nós mesmos? A resposta de Alcibíades não poderia ser outra, senão esta: tratar-se-ia de um espelho ou de algo que se lhe assemelhasse.<sup>3</sup> Sócrates aquiesce a essa afirmação, mas, logo em seguida, contesta o seu interlocutor com a seguinte interrogação: “Contudo, no olho (οφθαλμος) graças ao qual nós vemos, não existe algo de análogo?”<sup>4</sup> À anuência de Alcibíades, o filósofo, não contente, continua a interrogá-lo e a desafiá-lo: “Sem dúvida, já observaste que a figura de uma pessoa que olha outra nos olhos se reflete no olhar (οψις) de quem lhe está diante justamente como num espelho. A isto nós chamamos de ‘pupila’ (κορη), porquanto ela é a imagem daquele que a olha, certo?”<sup>5</sup>

Esta última metáfora que emprega Sócrates (κορη) é prenhe de significações. Sabemos, com efeito, que a κορη quer primeiramente dizer uma menina, uma mulher jovem e, por extensão, uma boneca, que em latim se encontra sob a forma de “*pupa*” e, em francês, “*poupée*”. Ela designa, pois, a “pupila” ou, como se costuma chamá-la: a “menina dos olhos”. Note-se ainda que, com este termo, se exprime também uma imagem votiva, o que, para alguns estudiosos, dotaria o paradigma, ou o modelo, de um caráter divino. Não é, pois, por acaso que esta mesma figura se encontra também no *Fedro*, onde o amante, ao encontrar ou reencontrar aqui na terra o olhar de seu amado, vê-se refletido nele como que num espelho. Com efeito, esclarece Sócrates:

Ele ama, mas não sabe dizer o quê. Ele não compreende o que experiencia e não é capaz de explicá-lo. É como alguém que contraiu de outrem uma oftalmia e não pode efetivamente determinar a causa de sua perturbação, de sorte que ele se vê a si mesmo no amado como num espelho, mas sem sabê-lo.<sup>6</sup>

Poderíamos, contudo, ajuntar: ele sabe, de fato, que se trata de sua própria imagem refletida no olhar do amado como que num espelho, no entanto, *não sabe que sabe*, pois se trata de um saber inconsciente. Isto se verifica na medida em que, um pouco antes desta mesma passagem, Sócrates havia afirmado que quando o amante se aproxima do amado, encontrando-o nos ginásios e em outros lugares de reunião, ele vê, ou melhor, ele *sente*, um fluxo que irradia do olhar do amado, semelhante àquele que Zeus, enamorado de Ganimedes, denominou “fluxo do amor”. Este fluxo – continua Sócrates

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, 132d–e.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 132e.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 132e–133a.

<sup>6</sup> PLATÃO, *Fedro*, 255d.

–, ao escorrer abundantemente em direção do amante, impregna-o de tal modo que, depois de preenchê-lo completamente, transborda e se difunde de maneira incoercível. Destarte, a exemplo de uma ventania ou um som que, ao serem remetidos por objetos sólidos e lisos voltam ao seu ponto de partida, assim também acontece com o fluxo da beleza, que retorna por ricochetes aos olhos do belo amado, lugar de passagem natural para a alma.<sup>7</sup> Mais curiosa ainda é a intuição que, logo em seguida, Sócrates-Platão emite com relação ao desejo: “Quando o amante está presente, o amado cessa, assim como ele, de sofrer; mas quando está ausente, ele também deseja e é desejado, pois carrega consigo uma imagem de amor, que é um reflexo do próprio amor”.<sup>8</sup> Com efeito, só há desejo lá onde há falta, ausência, privação. É o próprio Sócrates quem o declara no *Banquete*: o sujeito que deseja não deseja senão aquilo que lhe falta ou, para dizê-lo de outro modo, ele não deseja nenhum objeto cuja falta não experiencia.<sup>9</sup>

Se agora voltarmos ao *Alcibiades*, encontraremos a seguinte observação de Sócrates: um olho (οφθαλμος) que olha para outro e se fixa naquela parte que é a melhor, isto é, a parte que lhe permite ver, pode também divisar a própria imagem. Todavia, se ele se voltar para outra parte do corpo, ou para outro objeto com o qual não se assemelha, ele não será apto a ver-se a si mesmo. Consequentemente, ele se verá somente se olhar para outro olho e, mais precisamente, para aquela parte do olho onde reside o que ele tem de mais excelente, que é justamente a virtude de enxergar, divisar ou propriamente ver. Portanto, a visão (οψις) é – segundo Platão – a mais nobre e excelente função que encerram os olhos. Mas a que conclusão quer o filósofo finalmente chegar? O que, em última análise, visa Platão ao utilizar-se das metáforas do olho, do olhar e da visão? Ora, aquilo a que ele sobretudo aspira atingir é, por analogia, a maneira ou o caminho pelo qual a alma poderá conhecer-se a si mesma. Com efeito, após perguntar a Alcibiades se, quando o olho quer ver a si mesmo, ele deve ou não deve dirigir seu olhar para o lugar onde se encontra a excelência do olho, que é justamente a visão (οψις), o próprio Sócrates, após a total aquiescência de Alcibiades, ajunta: “Assim também a alma, se ela quer conhecer a si mesma, deverá dirigir seu olhar para outra alma e, principalmente, para o lugar onde reside a sua excelência (αρετη), isto é, a sabedoria (σοφια)”.<sup>10</sup> Após, mais uma vez, receber a pronta e irrestrita anuência de Alcibiades, Sócrates pondera, sob a forma de interrogação: pode existir na alma algo de mais divino que a faculdade de conhecer (ειδεναι) e de pensar (φρονειν)?<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Cf. *ibid.*, 255b–c.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 255d.

<sup>9</sup> Cf. PLATÃO, *O banquete*, 200a. Esta definição do desejo como falta se encontra igualmente no *Lísias* (221e) a partir das análises que desenvolve Sócrates em torno da amizade.

<sup>10</sup> Cf. PLATÃO, *Alcibiades*, 133b.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, 133c.

Esta interrogação e admoestação de Sócrates não deixam de evocar aquele dito de Diógenes Laércio sobre o filósofo, onde entram também em jogo a metáfora do espelho e as noções de beleza física e de educação (*paideia*). Relata, com efeito, Diógenes Laércio que Sócrates costumava recomendar aos jovens o hábito de se mirarem frequentemente num espelho para, no caso em que fossem belos, adquirissem igualmente um comportamento equivalente à sua beleza física. Caso, porém, fossem feios, deveriam empenhar-se em esconder, ou disfarçar, a sua fealdade pela educação.<sup>12</sup>

Ao ler estas considerações sobre a questão do olhar em Platão, não se pode deixar de pensar nas semelhanças e diferenças que existem com relação ao que será explorado e desenvolvido pelo pensamento de Jean-Paul Sartre em torno da mesma problemática. Ressalte-se, contudo, que o meu objetivo não é, de modo algum, o de tentar demonstrar que Sartre teria retomado esta mesma temática platônica, ou dela se teria apropriado e a reinterpretado à sua maneira e para a sua finalidade. Não! O que tenciono fazer é, nomeadamente, relevar a convergência de intuições e de ideias em torno de um mesmo problema que, a partir de horizontes, de personagens e perspectivas diferentes, dois filósofos souberam investigar, sondar e aprofundar. Com efeito, ambos os pensadores recorreram às metáforas do espelho, dos olhos, da pupila e da imagem que, mutuamente, os indivíduos se reenviam quando são contemplados e, portanto, *olhados* face a face. A questão central destas reflexões é, pois – conforme eu avancei no início –, a do papel que representa a dialética do olhar e do desejo nas relações intersubjetivas tais como Platão e Sartre as consideraram e as examinaram. Vejamos, pois, a seguir como se apresenta esta problemática no autor de *O ser e o nada*.

## **2. Sartre: o Outro e a dialética do olhar**

A dialética do olhar é, de fato, explorada por Sartre em *O ser e o nada* e, mais precisamente, no Primeiro Capítulo da Terceira Parte desta obra, que foi publicada em 1943. A Terceira Parte se intitula: *O Para-Outrem* (*Le Pour-Autruï*), ao passo que o Primeiro Capítulo tem por título: *A existência de outrem* (*L'existence d'autrui*). Releve-se ainda que ao título da obra, que parece por demais genérico, Sartre ajuntou um subtítulo: *Ensaio de ontologia fenomenológica*. Trata-se, portanto, de uma ontologia que *aparece*, que *se mostra*, que *se manifesta* ou, numa palavra, que *se faz presente* ou, literalmente, que *se faz ver*. Efetivamente, no caso das relações intersubjetivas, esta ontologia se impõe ao próprio olhar, que supõe necessária e essencialmente

---

<sup>12</sup> Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols. London/Cambridge: Harvard University Press, 1959, I, Chapter 5, 33.

o olhar do outro. Certo, todo olhar dirigido a mim – elucida Sartre – se manifesta em conexão com a aparição de uma forma sensível no âmbito da minha percepção. Todavia, contrariamente ao que habitualmente se crê, o olhar não se liga, não se fixa nem se concentra sobre uma forma determinada de objeto. Ademais, o olhar não é tampouco uma qualidade entre outras do objeto, nem a forma total deste mesmo objeto, nem ainda uma relação “mundana” que se estabeleceria entre ele e o sujeito que o percebe. Isto significa que os olhos, enquanto órgãos sensíveis, são uma coisa, que o objeto é outra coisa e que o *olhar*, por sua vez, é diferente de ambos. Donde o paradoxo desta observação de Sartre: “Se eu apreendo o olhar, cesso de perceber os olhos”.<sup>13</sup> É bem verdade que os olhos estão lá, no campo da minha percepção, impondo-se e fazendo-se presentes enquanto objetos físicos, sensíveis. Mas desses olhos, ajunta Sartre, eu não me utilizo, pois eles são, por assim dizer, neutralizados, encontram-se fora de circuito, fora de jogo ou, mais exatamente, do *meu* jogo de atenção, de *intenção* e interesse. Em outros termos, eu posso perceber ou ver os olhos, mas não posso *ver* o olhar, que foge a toda tentativa de percepção ou apreensão. Donde esta outra afirmação paradoxal do pensador: “O olhar do outro mascara seus olhos, ele parece ir *adiante deles*”.<sup>14</sup> No entanto, o olhar do outro me interpela e me vê, ou melhor, eu *sei* que sou *visto* pelo olhar do outro ou, dito de outro modo, eu tomo consciência de ser visto pelo olhar do outro quando ele me *vê*, ou quando sinto que ele me vê. É que, ajunta Sartre: “O olhar é antes de tudo um intermediário que reenvia de mim a mim mesmo”.<sup>15</sup>

Sartre – todos sabem – era obsidiado pelo olhar, e isto talvez em virtude do estrabismo que lhe era congênito e tendia a acentuar-se à medida que ele avançava na idade adulta e, principalmente, na velhice. Nas *Palavras*, ele se refere aos inícios do eclipse gradual de sua visão ao relembrar que, desde a infância, já trazia no olho direito a belida que o tornaria lusco e vesgo para o resto da vida.<sup>16</sup> Consequentemente, o defeito nos olhos, a baixa estatura e a fealdade física o condenavam a emparedar-se e, assim, a proteger-se na solidão da leitura e do contínuo escrever. Deste modo, o escritor paciente-mente, dolorosamente, aprendeu a conceber, a gestar e dar à luz uma obra de arte. Cercado de livros e exercitando-se sozinho nos sinuosos e alcantilados meandros da escrita, ele tentava concomitantemente aprender a negociar com a angústia da castração e, portanto, a prolongar indefinidamente o gozo fálico do *ainda não*: ainda não dito, ainda não escrito, ainda não nomeado, ainda não gozado, ou ainda não totalmente gozado. É possível que todos

---

<sup>13</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant* : Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943, p. 304.

<sup>14</sup> *Ibid.* Itálicos do autor.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>16</sup> Cf. SARTRE, Jean Paul. *Les mots*. Paris: Gallimard, 1964, p. 26.

estes fatores tenham também exercido uma influência, conquanto indireta, sobre a sua concepção acerca do ateu. O que é um ateu? perguntava-se Sartre nas suas inquietações e na sua curiosidade de criança. Um ateu era por ele definido assim: “Um maníaco de Deus que *via* em todo lugar a Sua ausência e que não podia abrir a boca sem pronunciar o Seu nome, em suma, um senhor que tinha convicções religiosas”.<sup>17</sup> O próprio Sartre narra ter várias vezes tentado libertar-se de Deus até que, finalmente, lançara mão de um estratagema radical que, segundo ele, veio definitivamente selar a paz entre ele e o Todo-Poderoso:

Eu havia brincado com fósforos e queimado um pequeno tapete; estava tentando maquiagem o meu crime quando, de repente, Deus *me viu*. Eu senti o Seu *olhar no interior de minha cabeça* e nas minhas mãos. Rodopiei no banheiro, horrivelmente *visível*, um alvo vivo. A indignação me salvou: pus-me em cólera contra uma indiscrição tão grosseira. Então eu blasfemei, murmurei como o meu avô: “Maldito nome de Deus, nome de Deus, nome de Deus”! Ele nunca mais me *olhou*.<sup>18</sup>

A partir de então, Deus parece – note-se bem: *parece* – não mais ter olhado para Sartre, pelo menos é o que ele afirma logo em seguida: “Ele nunca mais me *olhou*”. E, de fato, o pensador parece ter persistido inamovível nas suas “convicções religiosas” de um ateísmo zeloso, coerente e intransigente. De resto, esta tendência já se verificara na célebre conferência proferida em 1945 e publicada no ano seguinte sob o título: *O existencialismo é um humanismo*. Neste escrito, Sartre se ufana de pertencer ao rol dos existencialistas ateus, no qual incluíra também Martin Heidegger e outros existencialistas franceses. Curiosamente, ele não menciona os nomes dos outros existencialistas franceses que considerava ateus como ele próprio.<sup>19</sup>

Ora, juntamente com o ateísmo, o fenômeno do olhar não cessará de obsidiar o filósofo, o que se evidenciará em todas as suas obras. Com efeito, já na introdução ao seu tratado de 1936, *A imaginação*, a primeira frase que lemos é a seguinte: “Eu olho para esta folha branca colocada sobre a minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição”.<sup>20</sup> Mais sintomática ainda é a peça intitulada *Huis clos*, redigida em 1943, representada pela primeira vez em 27 de maio de 1944, publicada em 1947 e traduzida para o português sob o título: *Entre quatro paredes*. Nesta peça, mais uma vez, sobressai a questão do olhar juntamente com o papel que desempenha a pupila na dialética da relação com o outro. Ademais, convém lembrar e acentuar aqui o parentesco ou a semelhança que tem esta dialética com a problemática que desenvolvera Platão, por exemplo, no *Alcíbiades* e no *Fedro*. No primeiro diálogo em particular, esta dialética sobressai de ma-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 82. Itálicos meus.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 85-86. Itálicos meus.

<sup>19</sup> Cf. SARTRE, Jean Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p. 26.

<sup>20</sup> SARTRE, Jean Paul. *L'imagination*. Paris: P.U.F., 1983, p. 1.

neira mais explícita, mais tensa e mais premente no momento crucial em que Sócrates – ao tentar fazer o general compreender a essência da alma – se propõe apresentar-lhe a analogia que a alma encerra com relação ao espelho, ao olho e, justamente, à pupila. Mas como se desdobra a dialética do olhar em *Huis clos*? E quais são os principais elementos que marcaram, pontilharam e caracterizaram a cena desta famosa peça sartreana?

### 3. *Huis clos*

Trata-se de três personagens fechadas numa sala mobilhada, estilo burguês do Segundo Império: Garcin, Inês e Estela. Todos eles morreram e devem agora enfrentar o seu inferno, isto é, a relação tensa, pungente e erótica que repentinamente se instaurara entre os três e que, literalmente, se refletia no entrecruzamento de seus olhares e na *candência* de suas palavras. Deste modo, as suas vidas se tornaram insuportáveis, porque radicalmente inextrincáveis e, por conseguinte, inexoravelmente dependentes umas das outras no que diz respeito ao pedido de reconhecimento de seus respectivos desejos. Deviam, pois, continuamente, inevitavelmente, olhar nos olhos uns dos outros ou, em outras palavras, suportar o olhar do outro. “O inferno são os outros”, dirá Garcin.<sup>21</sup>

É, portanto, neste ponto que Estela pergunta a Garcin: “Senhor, você tem um espelho? Um espelho, nem que seja um espelho de bolso. Se você me deixar sozinha, adquira-me pelo menos um espelho”.<sup>22</sup> Inês, cuja inclinação *vis-à-vis* de Estela é patente, mas não retribuída, responde com solicitude: “Eu tenho um espelho na minha bolsa”. Entrementes, após uma frustrada tentativa de encontrar o espelho, é a vez de Estela lamentar-se: “Há seis grandes espelhos no meu quarto de dormir. Eu os vejo. Eu os vejo, mas eles não me veem. Eles refletem a cadeira, o tapete, a janela... como é vazio um espelho onde eu não estou. (...) Não posso ficar eternamente sem espelho”.<sup>23</sup> Neste momento, Inês intervém mais uma vez: “Queres que eu te sirva de espelho? Vem, convido-te para vir ao meu quarto, a sentar-te no meu sofá”.<sup>24</sup> Garcin tenta intervir, mas é interrompido por Inês, que não disfarça o seu ressentimento em relação ao interesse que nutre o rapaz *vis-à-vis* de Estela. Segue-se então um ríspido interlúdio entre as duas mulheres, no qual Estela reprocha a Inês a insinuação de que ambas iriam importunar-se. Inês lhe retruca exprobrando-a da suspeita de que ela poderia prejudicá-la. Nunca se sabe, é a resposta de Estela. Mas Inês

<sup>21</sup> SARTRE, Jean Paul. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1947, p. 93.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>24</sup> *Ibid.* Itálicos meus.

acorre prontamente, redarguindo com resignação: “És tu quem me fará mal. Mas o que é que isso pode significar? Já que é necessário sofrer, que seja antes através de ti. Aproxima-te de mim. Um pouco mais. *Olha nos meus olhos: tu te vês?*”<sup>25</sup> Estela informa-lhe que se vê bem pequena e muito mal, ao passo que Inês se rejubila por vê-la inteiramente. Ao suplicar-lhe que lhe dirija algumas perguntas, ajunta: “Nenhum espelho será mais fiel”.<sup>26</sup>

Após outro interlúdio tenso entre as duas mulheres, pontilhado de declarações mordazes por parte de Inês, Estela acrescenta: “A minha imagem nos espelhos era domesticada. Eu a conhecia bem... Eu vou sorrir: meu sorriso irá ao *fundo de suas pupilas* e só Deus sabe o que se fará dele”.<sup>27</sup> Inês começa então a delirar, perguntando-se o que aconteceria se o espelho se pusesse a mentir, ou se ela fechasse os olhos e recusasse a olhá-la face a face. O que seria, pois, de toda a beleza de Estela sem o olhar direto, apaixonado, erótico, desejoso, de Inês? Mas Garcin volta a intervir: “Vocês estão loucas? Calai-vos. Vamos sentar-nos de novo, bem tranquilamente, fecharemos os olhos e *cada um tentará esquecer a presença do outro*”.<sup>28</sup> Inês lhe objeta pronta e vivamente: “De forma alguma! *Eu quero escolher o meu inferno*; eu quero olhar para vocês com todos os meus olhos e lutar com o rosto descoberto”.<sup>29</sup>

Momento importante: Estela se põe a dançar para tentar seduzir Garcin. Mas interrompe a dança de maneira súbita e exclama com ar desolado e suplicante: “Nunca mais! A terra me deixou. Garcin, olha-me, toma-me nos teus braços”.<sup>30</sup> Garcin, no entanto, recua, aponta para Inês e sugere que Estela se dirija à sua concorrente. Mas Estela o agarra e, desesperadamente, o implora para que ele não a abandone. Fato importante: Estela lhe pede que olhe para ela, que não desvie os olhos para outra direção; caso, porém, não consiga fazê-lo, que, pelo menos, olhe para alguma coisa: para o bronze, para a mesa, para os sofás, desde que tenha o olhar fixo sobre algo. Estela ressalta, contudo, que ela é bem mais agradável de ser vista do que um objeto qualquer. Todavia, Garcin a repele com vigor e insiste para que ela se dirija a Inês, mas Estela se recusa energicamente a fazê-lo e ajunta que Inês não conta, pois é uma mulher. Ao ouvir esta observação, Inês reage com ímpeto e lhe diz com uma indisfarçada ironia: “Eu não conto? Tu, porém, passarinho, pequena cotovia, há muito tempo tens um abrigo no meu coração. Não tenhas medo, eu te olharei sem trégua, sem bater as pestanas. Viverás sob o meu olhar como uma lantejoula sob um raio de sol”.<sup>31</sup> A resistência e as invectivas de Estela são,

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 45-46. Itálicos meus.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 48. Itálicos meus.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 50. Itálicos meus.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 51. Itálicos meus.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 71-72.

contudo, proporcionais às investidas de Inês, que continua a provocá-la e a convidá-la a olhar-se nos seus olhos, de modo a encontrar o seu próprio desejo: “Vem! Tu serás o que bem quiseres: água viva, água suja; *tu te encontrarás no fundo dos meus olhos exatamente como desejas encontrar-te*”.<sup>32</sup> A este repto, Estela reage abrupta e rudemente, lançando contra Inês uma ameaça deveras aterradora: “Deixa-me! Tu não tens olhos”.<sup>33</sup>

Inês não tem olhos? Na verdade, nos olhos de Inês o desejo de Estela não se vê refletido, pois neles ela não encontra a própria boneca, a própria *poupée*, a própria menina ou, numa palavra, a sua *pupila*, a sua imagem. Para dizê-lo de outro modo: o desejo de Inês não é o desejo de Estela, ou melhor, ele não reenvia, não reflete, não manda de volta o desejo de Estela. Pois o que existe da parte de Estela é, simplesmente, a indiferença. Mas pode-se com isto inferir que não existe aqui nenhuma transferência? Tocamos, pois, neste ponto o problema da transferência ou, mais exatamente, da não-transferência. Certo, a transferência é essencialmente ambígua na medida em que ela é pontilhada por uma dinâmica de ódio e amor, de sorte que o sujeito que amamos e idealizamos é o mesmo que invejamos, ou com quem rivalizamos. Mas, afinal de contas, o que é que o sujeito procura no outro ou, no que concerne particularmente à dialética do olhar, o que é que o sujeito  *vê*  no outro?

#### **4. Lacan: a transferência, o objeto e a pulsão escópica**

Ao analisar a dinâmica da pulsão escópica, Lacan assegura que aquilo que o sujeito procura ver no outro é, paradoxalmente, um objeto ausente, ou um objeto que se dá como ausência. Em outras palavras, o gozo do sujeito é proporcional à ausência mesma daquele objeto que, em última análise, ele não quer ver, não quer encontrar, não quer constatar. Com efeito, caso encontrasse o objeto da busca, cessaria toda procura e, consequentemente, todo desejo, porquanto toda busca pressupõe, ou implica, um desejo, uma falta, uma resistência e, consequentemente, a angústia do gozo fálico do ainda não. O olhar manifesta, portanto, na perspectiva lacaniana, este objeto perdido e subitamente reencontrado na conflagração do pudor que introduz a presença do outro. Neste sentido, o que o *voyeur* procura e encontra não é senão uma sombra, mas uma sombra por trás da cortina, do véu, da vergonha ou do pudor, na medida em que as partes pudendas como tais nada poderiam revelar senão a decepção de um vazio que incitaria a uma nova busca. Esta é a razão pela qual o *voyeur*

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 72. Itálicos meus.

<sup>33</sup> *Ibid.*

continua a fantasiar, a sonhar, a imaginar e, assim, a urdir a magia de uma presença, mesmo se, por trás do biombo, ao invés de uma bela, sensual e sedutora jovem, ele simplesmente constataste a presença de um atleta peludo. Neste caso, é provável que ele pusesse ainda mais empenho em procurar. Daí a conclusão a que chega Lacan: “O que ele procura não é, como se costuma dizer, o falo – mas justamente a sua ausência, donde a preeminência de certas formas como objetos de sua busca”.<sup>34</sup> Poderíamos também juntar: o que se procura ver, ou melhor, o que se está realmente a olhar é paradoxalmente aquilo mesmo que não se pode ou talvez não se deseja ver, ou encontrar.

Segundo Lacan, o objeto do desejo, considerado pelo senso comum, ou é um fantasma que sustenta o desejo, ou é um engodo. Certo, na medida em que o próprio sujeito é determinado pelo fantasma, este se apresenta como aquilo que sustenta e anima o desejo. Por conseguinte, não é o objeto que mantém ou sustenta o desejo – o objeto é sempre parcial, porque sempre parciais são também as pulsões – mas é o sujeito que se sustenta como desejante dentro e através de uma cadeia significante que não cessa de se desdobrar, porque ela não cessa de terminar e de recomeçar. É, pois, neste sentido que se pode entender a ponderação de Lacan, segundo a qual o que o sujeito finalmente busca não é, como habitualmente se pensa, o *phallus* enquanto tal, mas justamente a sua ausência.<sup>35</sup> Esta é, talvez, a razão pela qual existe a preeminência de certas formas como objetos de sua procura que, no entanto, continua a impor-se como uma hiância que nenhum objeto poderia jamais colmatar.

Se agora voltarmos a Sartre e a Platão, conviria fazer um cotejo entre a peça *Huis clos* (*Entre quatro paredes*) e *O banquete* para elucidar, ressaltar e compreender a semelhança, e também as diferenças, que existem entre a relação Estela–Garcin–Inês e aquela que se dá com Sócrates–Agatão–Alcíbiades.

## 5. *Huis clos* e *O banquete*

Convém primeiramente lembrar que em ambas as situações a relação é triangular e igualmente tensa, na medida em que Garcin e Agatão literalmente se *inter-põem* entre seus respectivos amantes (Inês e Alcibíades) e seus respectivos amados (Estela e Sócrates). Isto significa que eles elevam, por assim dizer, uma barreira ante a transferência imaginária que Inês alimenta

---

<sup>34</sup> LACAN. Jacques. *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973, p. 166.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 168.

com relação a Estela e Alcibíades desenvolve com relação a Sócrates. Na peça *Huis clos*, Inês tenta, em vão, encontrar desejo no olhar de Estela, porquanto ela se esforça para que Estela se *veja* nos seus olhos e, assim, se *reconheça* no seu desejo de amante. Mas Inês é frustrada pela indiferença da amada e pela presença invasiva, indiscreta, de Garcin que se inclina para Estela e dela recebe um tratamento antes ambíguo, isto é, entremeado de hostilidade e atração. Quanto ao *Banquete*, Alcibíades é confrontado com Agatão, seu rival e anfitrião da festa, e com Sócrates, que é o seu amado (*erômenos*).<sup>36</sup> Com efeito, no final do *symposion*, Alcibíades, completamente bêbado, bate inesperadamente à porta e, após ser recebido por Agatão e os demais convivas, põe-se a provocar e invectivar Sócrates que, curiosamente, não se fizera notar pelo general à sua chegada tonitruante. Assim, na presença de todos, narra Alcibíades a experiência frustrante que certa vez tivera com Sócrates ao convidá-lo para jantar e passar a noite com ele. Tinha o general a esperança de seduzi-lo e, conseqüentemente, dele receber uma demonstração de amor. Em outros termos, Alcibíades esperava que Sócrates o *desejasse*, ou seja, tivesse por ele uma ardência, uma comichão, uma ereção, mas Sócrates, baldando todas as expectativas do amante (*erastés*), fez pouco caso de sua renomada beleza, desprezando-a e, pior ainda, ludibriando-a ou dela escarnecendo.<sup>37</sup>

Evidentemente, na sua perplexidade, Alcibíades não podia senão lançar a si mesmo esta interrogação: por que, afinal de contas, Sócrates não me deseja, justamente a mim, que sou considerado o mais belo, o mais bravo e garboso dos estrategos atenienses? Simultaneamente, ele devia perguntar-se também pelo motivo, ou pelos motivos, que levavam Sócrates a desejar precisamente Agatão. Sócrates, por sua vez, não compreendia, não podia compreender, por que toda a transferência de Alcibíades girava em torno dele, justamente este Sócrates que, de resto, era chamado pelo próprio Alcibíades de sátiro e sileno.<sup>38</sup> O que Alcibíades vê em mim? Devia perguntar-se Sócrates. O problema – diz Lacan – é que Sócrates sabe; ele

---

<sup>36</sup> Note-se o emprego que faz Platão destes dois termos no *Banquete*: amante (*erastés*) e amado (*erômenos*). Para Lacan, o *erastés*, ou o amante, se caracteriza essencialmente por uma falta, por aquilo que ele não tem e, mais precisamente, por aquilo que ele *não sabe* que *não tem*. E, pondera o analista: esta insciência da sua falta é ela própria modulada, determinada, condicionada e acentuada como insciência do próprio inconsciente. Em contrapartida, o *erômenos*, que é o objeto amado, *não sabe* o que *tem*, ou o que traz escondido dentro de si; e é nesta insciência que reside o segredo de sua atração, ou de sua sedução. Consequentemente, o que ele tem, e que até agora era apenas possível, apenas provável, é o que, na relação amorosa, é chamado a manifestar-se, a corporificar-se, a materializar-se, ou a tornar-se presente. Donde a conclusão de Lacan: *o amado também não sabe*. “Mas trata-se aqui de outra coisa: ele não sabe o que ele tem”. LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert*. Paris: Seuil, 1991, p. 52-53.

<sup>37</sup> PLATÃO, *O banquete*, op. cit., 217c–219c.

<sup>38</sup> Cf. *ibid.*, 216c–d. Para a questão da relação Agatão-Sócrates-Alcibíades, veja: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007, Cap. II, seção 1, c.

sabe aquilo que Alcibíades não sabe, e esta é a razão pela qual ele não ama. Mas o que é que Sócrates sabe para que, nele, não se produza a metáfora do amor, isto é, para que nele não haja a substituição do *erômenos* pelo *erastês* e, assim, ele continue a *representar* o papel de *erômenos*? Em que, pois, consiste, a ciência de Sócrates relativamente ao amor, a Eros? Será que ele realmente sabe que nele nada existe de *amável*? Qual é, pois, a essência do seu saber? Segundo Lacan: “A sua essência é este *οὐδέν*, este vazio, este oco e, para empregar um termo que foi utilizado ulteriormente pela meditação neoplatônica e agostiniana, esta *kénosis*, que representa a posição central de Sócrates”.<sup>39</sup>

Ao comentar as análises de Lacan, Philippe Julien observa que se Sócrates tivesse positivamente respondido aos apelos de Alcibíades, a metáfora do amor teria falhado o seu alvo, pois o general passaria a ocupar não mais o lugar do *erastês* de Sócrates, mas o do seu *erômenos*. Consequentemente, o que procura Sócrates em Alcibíades não é tanto o *desejável*, mas, antes, o *desejante*, isto é, a *falta* que está em Alcibíades, uma falta que ele próprio urde, alimenta e entretém. Paradoxalmente, Sócrates deseja Alcibíades como *desejante*, e não como o *desejante*, pois, neste caso, o estrategista ainda se amaria em Sócrates.<sup>40</sup> Assim, quanto menos Sócrates cede ao desejo e aos apelos de Alcibíades, tanto mais se torna ele desejado. Alcibíades continua, portanto, a ocupar o lugar do *erastês*, tal como – lembra-nos Julien – o amante que, no *Fedro*, reencontra o objeto de seu amor, mas sem saber de que amor se trata, ou melhor, a quem ou a qual sujeito este amor finalmente reenvia. Com efeito, elucida Platão: “Ele ama, mas não sabe dizer o quê. Ele não compreende o que experiencia e não é capaz de explicá-lo, (...) de sorte que ele se vê a si mesmo no amado como num espelho, mas sem sabê-lo”.<sup>41</sup>

Daí poder-se também inferir que o sujeito ama no outro ou procura no outro somente aquilo que ele não tem ou, mais precisamente, aquilo que ele tem, mas *não sabe* que tem. O que finalmente está em jogo é a construção da própria imagem, isto é, de uma imagem ideal que o sujeito não cessa de edificar, de embelezar e exornar a partir e através do Outro. No caso específico da relação entre os “prisioneiros” de *Huis clos*, vimos como Inês, ao tentar seduzir Estela, diz-lhe com desenvoltura: “Vem! Tu serás o que bem quiseses: água viva, água suja; *tu te encontrarás no fundo dos meus olhos exatamente como desejás encontrar-te*”.<sup>42</sup> Mas Estela, ressentida, responde-lhe de maneira abrupta, dando-lhe claramente a entender que todas as portas lhe estão preclusas: “Deixa-me! Tu não tens olhos. Mas o

<sup>39</sup> LACAN, J. *Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert*, op. cit., p. 185.

<sup>40</sup> Cf. JULIEN, Philippe. *Le retour à Freud de Jacques Lacan: L'application au miroir*. Toulouse: Érès, 1986, p. 122.

<sup>41</sup> PLATÃO, *Fedro*, 255d.

<sup>42</sup> SARTRE, J.-P. *Huis clos*, op. cit., p. 72. Itálicos meus.

que devo fazer para que me deixes?” Ao terminar estas palavras, Estela cospe-lhe no rosto, bradando: “Toma!”<sup>43</sup> Ora, se se tratasse de uma situação menos tensa, Estela poderia, talvez, dizer a Inês: teus olhos não são aptos a refletirem a minha imagem, pois neles eu não me encontro, não me vejo, não me reconheço, em suma, não me *desejo*.

## Conclusão

As considerações que acima desenvolvi levam assim a concluir que, mesmo ao ver-se refletido nas pupilas do outro, o sujeito sente, ou intui, a ambivalência *fundamental* que o olhar do outro exprime. Pois o espelho dos olhos do amado reflete uma espécie de dualidade, ou de ambiguidade, mesclada de satisfação e insatisfação, de ódio e amor, que reconduz a algo ainda mais primordial, mais elementar, mais originário ou, enfim, a algo inconfortavelmente enigmático. Trata-se da luta e do entrelaçamento radical das pulsões de construção e destruição, de agregação e desagregação, de associação e dissociação. De vida e de morte. O autor de *Huis clos* soube captar, com uma inigualável e inolvidável acuidade, esta ambiguidade *fundamental* que atravessa o olhar do ser humano. Neste sentido, não é sem razão que, assim como Platão já o fizera no *Alcibiades*, ele também irá acentuar a distinção entre os olhos (*yeux*) e o olhar (*regard*). Na perspectiva de Sartre, eu posso fixar os meus olhos nos olhos de outrem, mas não posso ver, mirar ou captar o seu olhar, pois nele continuam veladas uma intencionalidade e uma intensidade que, paradoxalmente, expressam o desconhecido do desejo daquele que, justamente, me olha. É que o olhar, à diferença dos olhos, não se deixa apreender ou identificar por nenhuma forma particular. Para Sartre, o que mais frequentemente manifesta um olhar é a convergência, na minha direção, de dois globos oculares que podem inquietar-me, ou apaziguar-me, ou despertar-me interesse, desejo etc. Mas estes dois globos não são a condição *sine qua non* para que eu possa ser olhado, pois, independentemente da presença física de alguém que esteja a olhar-me, eu sei que sou *olhado*. Pode-se, consequentemente, afirmar – utilizando-se dos exemplos que o próprio Sartre evoca – que os objetos físicos no meu campo de percepção reveam o olhar somente a título de probabilidade, isto é, na medida em que, por trás do rumorejar de um arbusto, de uma cortina ou de um postigo que se estejam abrindo, possa encontrar-se alguém que esteja a espreitar os meus passos e as minhas atitudes. Ora, por um lado, tanto o arbusto quanto os outros objetos mencionados não constituem o olhar enquanto tal, por outro lado, o rumorejar que deles provém não reenvia aos olhos de carne do espreitador ou do espectador que estaria posicionado por

---

<sup>43</sup> *Ibid.*

trás do arbusto, da cortina ou do postigo. Dito sob a forma de resumo: o *olhar* não consiste nem numa qualidade qualquer do objeto que exerce a função de olho, nem na forma total deste objeto, nem tampouco numa relação “mundana” que se estabeleceria entre mim e o objeto. Destarte, a minha apreensão de um olhar voltado para mim mesmo, que surge a partir de um pano de fundo indefinido, não me conduz aos objetos que o exprimem, pois estes, paradoxalmente, se elidem enquanto meios que despertaram a minha curiosidade ou a minha tentativa de apreender o olhar que eu represento no fundo desta ausência. Portanto, se eu apreendo o olhar, eu cesso de perceber não somente os objetos que se acham ao seu redor, mas também os próprios olhos de quem me olha. É que os olhos são também objetos que conduzem – eclipsando-se – a este estofo indefinido, insondável, abissal, que é o olhar. É isto que fazem ressaltar as palavras de Sartre: “O olhar do outro mascara seus olhos, ele parece ir *adiante deles*”.<sup>44</sup>

Certo, perceber é *olhar*, todavia, captar um olhar é diferente de apreender um objeto qualquer situado no meu campo de visão. É que, na perspectiva de Sartre, a minha consciência passa necessariamente pela consciência do outro, pelo olhar do outro, na medida em que ele se apresenta como um espelho no qual eu vejo refletida a minha própria imagem; uma imagem boa ou má, pouco importa. Esta é a razão pela qual o filósofo assevera com tanta ênfase: “O olhar que os *olhos* manifestam, de qualquer natureza que eles sejam, é puro reenvio a mim mesmo. (...) Assim, o olhar é antes de tudo um intermediário que reenvia de mim a mim mesmo”.<sup>45</sup> Mas, de um ponto de vista psicanalítico, isto se dá de maneira inconsciente. Certo, Inês procura a si mesma nos olhos de Estela, mas sem o saber. De igual modo, o amante do *Fedro* vê nos olhos do amado, no espelho do amado, a sua própria imagem, ou seja, a sua pupila, a sua boneca, a sua *poupée*, mas também sem o saber. Quanto ao *Banquete*, desnecessário é ajuntar que Alcibiades procura-se a si mesmo em Sócrates, no ágalma que é Sócrates, sem, no entanto, saber aquilo mesmo que somente Sócrates, talvez, soubesse: que nele nada existe de *amável*, que ele nada pode dar a Alcibiades daquilo mesmo que Alcibiades, na condição de *erastés*, está tentando encontrar. A essência de Sócrates, tal como ele próprio a considera, é – conforme as palavras de Lacan que acima eu aduzi – este οὐδέν, este vazio, este oco ou esta *kénosis* que antes aponta para uma falta, uma hiância ou uma incompletude que não cessa de se significar e de se simbolizar...

<sup>44</sup> SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 304. Itálicos do autor.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 305. Itálicos do autor.

## Referências

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Eros e Tânatos: A vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols. London/Cambridge: Harvard University Press, 1959.

JULIEN, Philippe. *Le retour à Freud de Jacques Lacan: L'application au miroir*. Toulouse: Érés, 1986.

LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre VIII: Le transfert*. Paris: Seuil, 1991.

\_\_\_\_\_. *Le Séminaire, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1973.

MATTÉI, Jean-François. *Platon et le miroir du mythe: De l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: PUF, 1996.

PLATÃO. *Alcibiades I*. In *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Phaedrus*. In *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge, Harvard University Press, 1977.

1947

\_\_\_\_\_. *Symposium*. In *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *Lysis*. In *Plato in Twelve Volumes*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.

SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.

\_\_\_\_\_. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1947.

\_\_\_\_\_. *L'imagination*. Paris: P.U.F., 1983.

\_\_\_\_\_. *Les mots*. Paris: Gallimard, 1964.

Endereço do autor:

Faculdade São Basílio Magno  
Rua Carmelo Rangel, 1200 (Batel)  
80440-050 Curitiba — PR

E-mail: r.mirandaalmeida@gmail.com