

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-
UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

MARIVANIA CRISTINA BOCCA

**A TRANSCENDÊNCIA VIVIDA EM SUA TEMPORALIDADE:
SARTRE E A EXPERIÊNCIA PSICOPATOLÓGICA**

**TOLEDO
2019**

MARIVANIA CRISTINA BOCCA

**A TRANSCENDÊNCIA VIVIDA EM SUA TEMPORALIDADE:
SARTRE E A EXPERIÊNCIA PSICOPATOLÓGICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de doutora em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador(a): Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva e coorientação da Prof.^a Dr.^a Daniela Ribeiro Schneider.

**TOLEDO
2019**

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

BOCCA, MARIVANIA CRISTINA

A TRANSCENDÊNCIA VIVIDA EM SUA TEMPORALIDADE:
SARTRE E A EXPERIÊNCIA PSICOPATOLÓGICA / MARIVANIA
CRISTINA BOCCA; orientador(a), CLAUDINEI APARECIDO DE
FREITAS DA SILVA; coorientador(a), DANIELA RIBEIRO
SCHNEIDER, 2019.

370 f.

Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do
Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e
Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2019.

1. EXISTENCIALISMO. 2. PSICOLOGIA . 3. PSICOPATOLOGIA .
4. SARTRE . I. SILVA, CLAUDINEI APARECIDO DE FREITAS DA.
II. SCHNEIDER, DANIELA RIBEIRO. III. Título.

MARIVANIA CRISTINA BOCCA

**A TRANSCENDÊNCIA VIVIDA EM SUA TEMPORALIDADE:
SARTRE E A EXPERIÊNCIA PSICOPATOLÓGICA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de doutora em Filosofia.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE) -
Orientador

Prof.^a Dr.^a Daniela Ribeiro Schneider (UFSC)
Coorientadora

Prof. Dr. André Barata Nascimento (Universidade Beira Interior/Portugal)

Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva (UFJF)

Prof.^a Dr.^a Sylvia Mara Pires de Freitas (UEM)

Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

**TOLEDO
2019**

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, MARIVANIA CRISTINA BOCCA, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 01 de outubro de 2019.

Assinatura

DEDICATÓRIA

Na antessala desta tese de doutorado homenageio Albina e Benjamim, meus amados pais. Embora não tenham tido a oportunidade de vivenciar o delicioso sabor dos bancos escolares, com muita propriedade, tal qual a de grandes mestres e doutores, me ensinaram o mais importante dos ensinamentos: o respeito ao próximo. A esses meus eternos “professores”, sou grata por tudo.

AGRADECIMENTOS

Sendo a fenomenologia um método de estudo da experiência vivida, nela o pesquisador é sempre consciência posicionada no e do mundo. E, sobre o fundo de mundo, “[...] transcendendo o que me é revelado rumo à possibilidade que tenho-de-ser” (SARTRE, 1943, p. 351; 2005, p. 395). Logo, o conhecimento está intimamente relacionado com a estrutura da cultura, da organização social, com a práxis individual e coletiva. Assim o pesquisador está aí como um que existe no mundo “[...] entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 1947, p. 32; 2005, p. 57). É para esses homens, mulheres, jovens e crianças que fizeram e fazem parte da minha trajetória existencial que quero registrar meu afeto.

Assim, externo meus agradecimentos:

Especialmente ao meu companheiro, **Angelo**, pelos muitos anos vividos juntos e pelos muitos projetos que ainda nos unem. Você é, para mim, modelo de dedicação e de determinação. Sempre na luta em prol da minimização das abismais distâncias entre as diferenças sociais desse gigante país – luta essa que consiste na proteção das garantias constitucionais de cada brasileiro. Eu o admiro muito. MUITÍSSIMO obrigada por seu incentivo, apoio, dedicação e colo. Obrigada por tantas vezes ouvir meus lamentos, dúvidas, medos, desabafos e também minhas alegrias.

À minha irmã, Melânia (carinhosamente conhecida como "Me"), pela torcida de sempre. Saiba que, de todos os presentes que me deu ao longo da vida, o mais valioso foi meu primeiro livrinho de história infanto-juvenil. Lembro-me de tê-lo lido diversas vezes. Aquele seu gesto ajudou na edificação de meu projeto fundamental: o prazer pela busca do conhecimento.

Ao meu irmão, Altair (Chico) (*in memoriam*). A última vez que tivemos a oportunidade de nos falar, você me enviou esta mensagem: “Feliz quinta! Porque a vida é linda!” (Saudades).

Aos meus queridos afilhados: Giúlia, João Paulo, Belinha e Martina. Que cada uma das escolhas feitas por vocês (desde as mais simples às mais complexas) estejam embasadas em uma ética coletiva – pois, como bem atesta Sartre, “[...] nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos”. Eis o preço: somos responsáveis pelo mundo que projetamos. Estarei com vocês sempre. Podem contar com a Dinda.

Ao meu orientador, professor doutor Claudinei, que gentilmente me acolheu no Programa de Doutorado em Filosofia antes mesmo de meu ingresso oficial, respondendo aos meus e-mails e à minha carta de apresentação para o trâmite de seleção. MUITÍSSIMO obrigada pela disponibilidade de orientação e pela riqueza em seus apontamentos teóricos. Saiba que a sua livre práxis, sempre tão comprometida, foi de fundamental importância para que eu tivesse um encontro sólido com a filosofia “concreta” e com as “questões-enigma” em uma

“experiência mundana”, tal qual Gabriel Marcel, Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre têm inspirado você ao longo de sua jornada intelectual. Minha sincera gratidão.

À querida e sempre inspiradora professora doutora Sylvia Mara Pires de Freitas, desde suas aulas na graduação, depois como colega de mestrado, como psicoterapeuta, orientadora e professora em pós-graduação. Obrigada pelas trocas cujas reflexões sempre se deram de forma respeitosa. Agradeço imensamente pela confiança e pelo carinho. Por nossa linda e consistente amizade.

À psicóloga doutora e coorientadora Daniela Ribeiro Schneider. Tive o privilégio de ser sua aluna em duas ocasiões (curso de especialização). Foi em uma de suas belíssimas aulas sobre psicopatologia de verve sartriana que tive a clareza do que eu gostaria de pesquisar no doutorado. Percebi o quanto era necessário melhorar meu conhecimento acerca dessa temática. Agradeço por aceitar ser minha coorientadora, pelas preciosas contribuições e por me receber de forma tão acolhedora em sua casa na Ilha da Magia – Floripa.

Aos professores doutores do Programa de Doutorado em Filosofia, obrigada pela recepção e pelos ensinamentos. Meu especial agradecimento aos professores que fizeram parte da banca do edital de seleção: Claudinei, Wilson e Roberto. Obrigada pela forma como conduziram os trabalhos. Aquele contato permitiu que meu ingresso no programa se abrisse para um futuro de possíveis. Naquele dia (da banca de seleção) sabia que, se eu fosse aprovada, muitos seriam os meus dias de angústia diante do desafio de iniciar um doutorado em Filosofia – área diferente de minha formação, mas naquele momento senti que o desafio seria minimizado pelo acolhimento que recebi de vocês.

A todos os demais professores do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE, meu sincero agradecimento, especialmente aos professores: César, Claudinei, Luciano, Marcelo, Remi, Stefano e Wilson, pelos conhecimentos transmitidos em sala de aula.

Às assistentes Eva Elenita Marangon, Maria Damke Roehrs e Marcilene Aparecida Gomes da Cruz, do Programa de Pós -Graduação de Filosofia da Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE, obrigada pelo auxílio.

Ao professor doutor André Barata Nascimento – coordenador do Programa de Doutorado em Filosofia da Universidade Beira Interior – UBI – na cidade de Covilhã – Portugal, agradeço pela gentileza de seu acolhimento nos meses em que lá estive, pelos ensinamentos, pela disponibilização dos materiais para pesquisa, por se fazer coorientador de forma tão precisa e pelos espaços de troca. Muitíssimo obrigada pela confiança e por aceitar vir ao Brasil para a defesa da tese.

Aos professores doutores Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, Daniela Ribeiro Schneider, Libânio Cardoso, Luciano Donizetti da Silva e Wilson Antonio Frezzatti Jr., pelas riquíssimas contribuições quando de minha

qualificação. Professor Luciano Donizetti da Silva, sem palavras para agradecer as oito intensas páginas de questionamentos e de contribuições – foi uma verdadeira aula o seu parecer.

Aos professores André Barata Nascimento, Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, Daniela Ribeiro Schneider, Luciano Donizetti da Silva, Sylvia Mara Pires de Freitas e Wilson Antônio Frezzatti Jr., por aceitarem fazer parte desta banca examinadora. Obrigada pelas pontuações, sugestões e contribuições.

A todos(as) os(as) colegas de mestrado e de doutorado do Programa de Pós - Graduação de Filosofia da Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE: Anna, Douglas, Fábio, Gilmar, Kátia, Tiago e Neomar. Especialmente a você Tiago, meu colega sartriano, pelas trocas de mensagens de apoio e solidariedade naqueles momentos de mais angústia, quando de nossas produções. Aprendi muito com todos(as), obrigada.

Ao querido Daniel Márcio Pereira Melo, pela receptividade na belíssima Covilhã, em Portugal. Saudades das nossas conversas. Ao Bruno, ao David e ao Ricardo, pelo acolhimento e trocas em Portugal. Saudades de vocês.

Aos meus preciosos amigos e amigas que, de forma genuína, fizeram-se e fazem-se presentes em minha vida: Aracelle, Bel, Cláudia, Eliane (Tica), Helena, Michaela, Édson, Lorí e Nair (mãezuka), Valesca e Alex, Lucília e Manoel, Camila e Jacson, Bruna, Jussara e Doroteu. Lucieli e Giovane, Lisi e Daniel, Andréa e Carlos.

Aos profissionais da área da saúde, em especial aos psicólogos e aos psiquiatras que conseguem compreender que nossos clientes são sujeitos singulares/universais, logo, que precisam de nossa atenção, que é singular. Agradeço, especialmente, aos psiquiatras: Andréa Lise e Rodrigo Sepulcre, pelos encaminhamentos. Pelas trocas tão produtivas em prol de estratégias para a melhoria da qualidade de vida das pessoas que estão enfrentando algum tipo de sofrimento, cujos sintomas se revelam psicofisicamente. Obrigada aos dois por fazerem uma psiquiatria do sujeito e não apenas dos sintomas. Rodrigo, obrigada por confiar a mim o caso clínico de Corda Bamba. Agradeço imensamente pelo auxílio e trocas em relação ao caso dela. Ao meu cunhado Pedro Eugênio, também psiquiatra, pela gentileza de envio de material para pesquisa.

Às psicólogas: Andréa Giroto, Adriana Basseto, Adriana Zílio, Cleina, Eliane (Tica), Eliane Ternes, Fabíola, Geysa, Juliana, Helena, Margarida, Michaela, Queli, Telma, Zuleika e ao psicólogo Alex, por serem exemplos de profissionais cuja ética me faz admirá-los.

A todas e a todos que, em suas práxis profissionais, me auxiliaram em vários momentos ao longo desse período de doutoramento: Dona Isa, Kátia, Marjane, Moacir (taxista), Xavier Acloque (professor de Francês); Thaís Felipe (professora de Inglês), Tânia Bueno (professora de Português). Ao professor Célio Escher, pelas palavras de ensinamentos, apoio e admiração. À Anália (professora de Metodologia), Juliana e Wânia (professoras de Italiano). Ao meu

querido amigo Manuel Custódio, pela ajuda nas leituras dos textos em francês. À minha grande amiga Cláudia Viera, pela contribuição desde a leitura de meu projeto de pesquisa ao texto de qualificação. À querida Queli, pelas contribuições e constantes discussões. Aos meus queridos compadres Michele e Márcio Berclaz, pelo incentivo e pela torcida que nunca me faltaram. Ao Pablo da La Cruz M. Acosta (do México), pelo envio de material para pesquisa. Ao Marcus Macedo. À Dóris Consolata. À Bety Berbel. Ao Fabrício Crescencio. Ao querido colega (futuro psicólogo) Éverton Limberger, pelos momentos de troca de ideias e pelo incentivo. Ao Paulo Dutra, à Marilza (Pati), Romilda e Joremi (Jo). Ao querido Vítor de Souza. Ao João Luís Bandeira. À Larissa e ao Luciano Machado da Silva. Admiração e carinho por vocês.

Aos colegas/professores e alunos do IPOG, especialmente ao meu querido amigo/irmão Lorí Crízel, pelo apoio e pela confiança de sempre, pela sua equipe de trabalho, especialmente Vera Prestes, pelos momentos de socorro nos ajustes de minha agenda IPOG. À Telma, Cristiane e Oliveira pelo apoio e pelo socorro nos momentos em que precisei de ajuda. À Renata e ao Felipe (de Goiânia), pela gentileza e pela prontidão de sempre.

Por fim , em caráter especial , agradeço a todos/as os/as clientes que me confiaram e confiam suas queixas por vezes de dor, de desprazer, de tristeza, de angústia, mas que também dividem comigo momentos de alegria e de muita aprendizagem. Muito obrigada.

À minha cliente Corda Bamba, que tem me ensinado, ao longo desses anos, a lidar com meus sentimentos de impotência na difícil, mas também prazerosa, tarefa de ser psicoterapeuta. Muito obrigada por confiar a mim momentos tão preciosos de sua biografia. Obrigada por ajudar a edificar as páginas de meu conhecimento, aqui simbolicamente impressas em forma de tese. Sem sua ajuda e consentimento, essa tese ficaria incompleta. Eternamente grata.

Há sempre o risco de não nominar pessoas que se fizeram e ainda se fazem importantes na minha trajetória existencial, mesmo assim optei por correr esse risco. De qualquer forma, mesmo que nessa lista tenha deixado de nominar alguém, não deixei de dele lembrar nos momentos oportunos.

“Não é confinando seu vizinho que
alguém se convence de sua própria
sanidade”

Fiódor Dostoiévski

BOCCA, Marivania Cristina. A transcendência vivida em sua temporalidade: Sartre e a experiência psicopatológica. 2019. 370 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

RESUMO

Desde o início de seus escritos filosóficos, Jean-Paul Sartre (1905 -1980) estabelece um importante diálogo com a psicologia e, por consequência, com os fenômenos dela decorrentes, como é o caso da psicopatologia. Esse diálogo se deu de forma crítica. Trata-se, a bem da verdade, de uma aproximação com certo distanciamento. Sartre problematiza essas disciplinas por meio de várias objeções epistemológicas e metodológicas diante dos modelos vigentes à sua época. É tendo em vista esse foco crítico norteador que o filósofo francês percorre, teoricamente, ao longo de sua extensa e complexa obra, seu projeto fundamental, qual seja, o de reformular, para além da psicologia vigente, outro sentido e alcance da experiência da psique - a transcendência temporalmente vivida do ego. Para tanto, esse percurso se desdobra, no interior de sua obra, em várias frentes de abordagem. A primeira delas, exige uma nova problematização da questão do tempo, o que passará a reordenar um novo estatuto da consciência. A segunda frente implica considerar que essa consciência se situa, pré-reflexivamente, como liberdade, como projeto existencial. Uma terceira frente de abordagem constitui uma clara e crítica interlocução com Freud e consiste numa exigência metodológica que Sartre enuncia sob o programa de uma “Psicanálise Existencial”. Quanto a essa exigência, trata-se do procedimento fenomenológico que, anos mais tarde, o filósofo francês rearticula, dessa vez mediante um diálogo com a tradição marxista ao propor um método qualificado como progressivo-regressivo e no qual o ego temporalmente vivido não é estranho às condições históricas. É assim que, uma vez realinhados esses dois processos metodológicos, que se torna plausível, numa perspectiva como a sartriana, investigar a viabilidade de uma práxis clínica psicológica e psicopatológica. A tese passa, então, a narrar um caso clínico atendido em sessões de psicoterapia. Trata-se da trajetória existencial de uma mulher diagnosticada nosologicamente como que acometida de Transtorno de Personalidade *Borderline*. Tal relato ilustra a complexidade que Sartre problematizou em suas obras e métodos sobre a relação dialética entre o sujeito e o campo sociomaterial. Trata-se, ainda, de, hermeneuticamente, situar como essa mulher comunica seus sofrimentos psicofísicos de forma reativa e psicopatológica. Em função disso, pretende-se compreender como os fenômenos se originam sócio-historicamente, vindo a se constituir no e pelo contexto antropológico e sociológico em que esteve e está inserida a cliente.

Palavras-Chave: Sartre; Psicologia Clínica; Psicopatologia.

BOCCA, Marivania Cristina. *Transcendence Experienced in its Temporality: Sartre and the Psychopathological Experience*. 2019. 370. f. Dissertation (Doctorate in Philosophy) - Western Parana State University, Toledo, 2019.

ABSTRACT

From the beginning of his philosophical writings, Jean-Paul Sartre (1905-1980) engaged in a constructive dialogue with psychology and, consequently, with its resulting phenomena, such as psychopathology. This dialogue happened critically. It was, in fact an approximation with a certain distancing. Sartre problematized these disciplines through several epistemological and methodological objections to the theories that were prevailing then. It is from this critical standpoint that the French philosopher covers theoretically, in his extensive and complex work, his cardinal project: to overhaul, beyond existing psychology, a new sense and scope of the experience of psyche- the transcendence temporally experienced by the ego. In order to do this, his journey unfolds into several approaches throughout his work. The first of them demands problematizing the time issue, which will lead to the rearrangement of another status of consciousness. The second one requires the consideration that this consciousness is located, pre-reflexively, as freedom, as an existential project. The third approach constitutes in a clear and critical interaction with Freud and consists in a methodological demand that Sartre calls "Existential Psychoanalysis". Regarding the aforementioned demand, this is the phenomenological procedure that the French philosopher reorganizes years later, from a dialogue with Marxist traditions, by proposing the method characterised as progressive-regressive, in which the ego temporally experienced is not a stranger to historical conditions. By realigning both of these methodological processes, it is feasible, from a Sartrean perspective, to investigate the viability of a psychological and psychopathological clinical praxis. This thesis, therefore, depicts the clinical case of a female, nosologically diagnosed with Borderline Personality Disorder, who attended psychotherapy. This account shows the complexity that Sartre reported in his works and methods on the dialectical relationship between the subject and the socio-material field. Also, it situates, hermeneutically, how this particular woman communicates her psychophysical sufferings in a reactive and psychopathological way. In the light of these analyses, we aim to understand how phenomena originate socio-historically, being constituted in and by the anthropological and sociological context in which the client was and is inserted.

Key words: Sartre; Clinical Psychology; Psychopathology

BOCCA, Marivania Cristina. La trascendenza vissuta nella sua temporalità: *Sartre e l'Esperienza Psicopatologica*. 2019. 370. f. Tesi (Dottorato in Filosofia) – Corso di Post-laurea in Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2019.

RIASSUNTO

Sin dall'inizio dei suoi scritti filosofici, Jean-Paul Sartre (1905-1980) ha instaurato un dialogo importante con la psicologia e, di conseguenza, con i suoi fenomeni risultanti, come la psicopatologia. Questo dialogo si è svolto in modo critico. È, infatti, un'approssimazione con una certa distanza. Sartre problematizza queste discipline attraverso varie obiezioni epistemologiche e metodologiche ai modelli prevalenti del suo tempo. È alla luce di questo orientamento critico che il filosofo francese passa ed attraversa teoricamente, su tutto il suo vasto e complesso lavoro, il suo progetto fondamentale, vale a dire, per riformulare, al di là della psicologia attuale, un altro significato e portata dell'esperienza della psiche: la trascendenza dell'ego vissuta nel tempo. A tal fine, questo percorso si svolge nel suo lavoro su diversi fronti di approccio. Il primo richiede una nuova problematizzazione della questione del tempo, che riordinerà un nuovo statuto di coscienza. Il secondo fronte implica che questa coscienza è situata preresflessivamente come libertà, come progetto esistenziale. Un terzo fronte dell'approccio costituisce un'interlocuzione chiara e critica con Freud e consiste in una richiesta metodologica che Sartre enuncia sotto il programma di una "psicoanalisi esistenziale". Per quanto riguarda questo requisito, è la procedura fenomenologica che, anni dopo, il filosofo francese riorganizza, questa volta da un dialogo con la tradizione marxista proponendo un metodo classificato come progressivo-retrocedente e in cui l'ego vissuto temporalmente non è estraneo alle condizioni storiche. Quindi, una volta riallineati questi due processi metodologici, diventa plausibile dal punto di vista sartriano indagare la fattibilità di una prassi clinica psicologica e psicopatologica. La tesi narra quindi un caso clinico cui hanno partecipato in sessioni di psicoterapia. È la traiettoria esistenziale di una donna la cui diagnosi nosologica di disturbo borderline di personalità. Questo resoconto illustra la complessità che Sartre problematizzò nelle sue opere e nei suoi metodi sulla relazione dialettica tra soggetto e campo sociomateriale. Si tratta anche di situare ermeneuticamente il modo in cui questa donna comunica le sue sofferenze psicofisiche in modo reattivo e psicopatologico. Di conseguenza, intendiamo capire come i fenomeni hanno origine socio-storica, essendo costituito nel e dal contesto antropologico e sociologico in cui il cliente era ed è inserito.

Palavras-Chave: Sartre; Psicologia Clinica; Psicopatologia.

BOCCA, Marivania Cristina, *La Transcendance vécue dans sa temporalité: Sartre et l'expérience psychopathologique*, 2019. 370. f. Thèse de Doctorat en Philosophie, Université Publique de l'Ouest du Parana, Toledo, 2019.

RÉSUMÉ

Dès le début de ses écrits philosophiques, Jean-Paul Sartre (1905-1980) établit un dialogue important avec la psychologie et, par conséquent, avec les sciences qui en découlent, comme c'est le cas pour la psychopathologie. Ce dialogue prit la forme d'une critique. Il s'agit, à dire vrai, d'une approche maintenue à une certaine distance. Sartre étudie ces disciplines au moyen de plusieurs objections épistémologiques et méthodologiques au regard des modèles en vigueur à son époque. C'est en gardant à l'esprit cet axe critique directeur que le philosophe français parcourt, théoriquement, tout au long de son œuvre étendue et complexe, son projet fondamental, celui de reformuler au-delà de la psychologie en vigueur, un autre sens et une autre portée de l'expérience de la psyché - la transcendance temporellement vécue de l'ego. Pour cela ce parcours se déplie, à l'intérieur de son œuvre, selon plusieurs abordages. Le premier d'entre eux exige une nouvelle problématisation de la question du temps qui tendra à redéployer un nouveau statut de la conscience. Le deuxième abordage demande de considérer que cette conscience se donne, avant toute réflexivité, en tant que liberté, en tant que projet existentiel. Un troisième abordage constitue une interlocution claire et critique avec Freud et consiste en une exigence méthodologique que Sartre énonce dans son programme d'une « psychanalyse existentielle ». Quant à cette exigence, il s'agit d'un procédé phénoménologique que le philosophe ré-articule des années plus tard, cette fois à partir d'un dialogue avec la tradition marxiste en proposant une méthode qualifiée de progressive-régressive et dans laquelle l'ego vécu temporellement n'est pas étranger aux conditions historiques. C'est ainsi, une fois ces deux procédés méthodologiques réalignés, qu'il devient plausible dans une perspective à l'image de celle de Sartre de rechercher la viabilité d'une praxis clinique psychologique et psychopathologique. La thèse s'étend alors sur la narration d'un cas clinique suivi en séances de psychothérapie. Il s'agit de la trajectoire existentielle d'une femme dont le diagnostic nosologique révèle un trouble de la personnalité limite. Ce cas rapporté illustre la complexité que Sartre a problématisée dans ses œuvres et ses méthodes sur la relation dialectique entre le sujet et le champ socio-matériel. Il s'agit encore, sur le plan herméneutique, de situer comment cette femme communique ses souffrances psychophysiques de manière réactive et psychopathologique. En fonction de cela, nous prétendons comprendre comment les phénomènes naissent socialement et historiquement, venant à se constituer dans et par le contexte anthropologique et sociologique dans lequel a été et est insérée la cliente.

Mots-clés : Sartre; psychologie clinique; psychopathologie.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
Passos que antecederam a pesquisa	19
Apresentação da tese	23
O problema da pesquisa, seus objetivos e sua relevância	36
Contextualização do tema	38
CAPÍTULO I - A TRANSCENDÊNCIA DO EGO E O FENÔMENO DA TEMPORALIDADE EM SARTRE	49
1.1 As bases da fenomenologia husserliana	49
1.1.1 O método fenomenológico e o ego transcendental	49
1.1.2 O tempo fenomenológico: de Agostinho a Edmund Husserl	54
1.1.3 Henri Bergson e o tempo vivido	65
1.2 Sartre e a transcendência do ego: críticas ao ego formal e material	71
1.2.1 Crítica ao <i>ego a priori</i> na consciência	76
1.2.2 Aproximação e distanciamento do ego transcendental	80
1.3 A transcendência do ego e a intencionalidade da consciência	85
1.3.1 Herança filosófica: Marcel e Heidegger.....	95
1.3.2 <i>Cogito</i> pré-reflexivo: um salto para a reflexão	99
1.4 O problema do fenômeno de ser e o ser do fenômeno	108
1.4.1 O ser-em-si e o ser-para-si	115
1.5 A temporalidade em Sartre	119
1.5.1 O passado como modo de o Para-si existir não-sendo.....	125
1.5.2 O presente como <i>presença a</i>	129
1.5.3 O Futuro como possibilidade do Para-si ser na medida de não o ser	134
CAPÍTULO II- LIBERDADE SITUADA E PROJETO DE SER	137
2.1 O paradoxo da liberdade como destino	137
2.1.1 Se há um fundamento, esse fundamento é a liberdade de escolha	137
2.1.2 Projeto fundamental de ser-Em-si-Para-si	148
CAPÍTULO III- DESDOBRAMENTOS SARTRIANOS NA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA	152

3.1 Categorias de transcendência psíquica	154
3.1.1 Dinamismo da <i>psique</i>	154
3.1.2 A constituição do ego como categoria de transcendência psíquica	156
3.1.3 O fenômeno emoção como uma das categoria de transcendência da vida psíquica	171
3.1.4 A imaginação como categoria de transcendência psíquica.....	174
CAPÍTULO IV- A BASE DA PSICANÁLISE EXISTENCIAL E DO MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO	180
4.1 Incursões primárias acerca da psicanálise existencial.....	180
4.1.1 Uma crítica à psicanálise empírica.....	185
4.1.2 Psicanálise existencial: convergências e divergências com a psicanálise empírica freudiana.....	191
4.1.3 O Para-si em fuga para o <i>em-si</i> – atitude de má-fé.....	196
4.2 Da ontofenomenologia ao agir histórico	200
4.2.1 <i>Questions de méthode</i>	200
4.2.2 Aproximação a distância – o existencialismo de Sartre e o pensamento marxista	209
4.2.3 Henri Lefebvre e seu procedimento dialético, heurístico e regressivo-progressivo.....	222
4.2.4 Sartre e o método progressivo-regressivo	226
CAPÍTULO V- PSICOPATOLOGIA DO SUJEITO: UM FENÔMENO UNIVERSAL- SINGULAR-UNIVERSAL.....	233
5.1 Psicopatologia dos sintomas: uma breve contextualização	237
5.1.1 Da etimologia à “unidade nosológica”	237
5.1.2 A infinita criação de diagnósticos – uma verdadeira epidemia.....	240
5.1.3 Da infinita prescrição medicamentosa, do uso abusivo de substância psicoativa e da finita condição humana	243
5.2 A psicopatologia de Karl Jaspers	248
5.2.1 Jaspers e a experiência psicopatológica.....	252
5.3 Sartre e o fenômeno psicopatológico.....	262
5.3.1 Da dimensão do <i>vécu</i> (vivido)	266
5.3.2 Da consciência irrefletida à compreensão analítica-sintética do <i>vécu</i> : a práxis clínica a partir dos pressupostos sartrianos.....	269
5.3.3 Do método biográfico e progressivo-regressivo aos aspectos metodológicos da intervenção clínica	271

5.3.4 A gênese e a compreensão dos fenômenos psicopatológicos pela lente sartriana	286
CAPÍTULO VI - DESDOBRAMENTOS CLÍNICOS A PARTIR DA PSICANÁLISE EXISTENCIAL E DO MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO: UM ESTUDO DE CASO.....	291
6.1 O ser de qualquer sujeito de biografia é unificar-se no mundo	291
6.1.1 Quem sou eu? a louca? sou a Corda Bamba!	291
6.1.2 Queixa narrada durante o processo psicoterapêutico – descrição fenomenológica.....	296
6.1.3 O que sabemos acerca de Corda Bamba?	302
6.1.4 A trajetória biográfica de Corda Bamba – análise regressiva.....	308
6.1.5 A cliente diante do mundo: relações entre ela corpo-consciência, o outro e o contexto sociomaterial	311
6.1.6 O que Corda Bamba fez do que dela fizeram: síntese progressiva de sua problemática e de sua história.....	317
6.2 Algumas considerações acerca do processo psicoterapêutico de Corda Bamba	329
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS	340
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	347
ANEXOS	363

INTRODUÇÃO

Passos que antecederam a pesquisa

Optei por apresentar esta introdução e as considerações finais deste trabalho na primeira pessoa do singular¹ para melhor descrever o contexto sociomaterial que subsidiou o contorno desta pesquisa de doutorado, já que, em concordância com Sartre (1983, p. 20), “[...] pensamento e ação são uma emanção do temperamento, e este, por sua vez, origina-se [...] na profissão e no meio ambiente, tudo mergulhado em um relativismo universal”.

Meu encontro com os pressupostos teóricos-metodológicos da ontologia-fenomenológica de Jean-Paul Sartre ocorreu em função de um interesse maior, qual seja: a compreensão dos conjuntos de fenômenos socioantropológicos. Trata-se de componentes de um terceiro fenômeno, este intitulado “sofrimento psicofísico”, que, por seu turno, foi a causa específica da minha escolha, tanto na graduação como no mestrado, pela Psicologia e, agora no doutorado, pela Filosofia.

As inúmeras contradições e interrogações acerca do homem sempre me inquietaram. No período em que me graduei, de 1995 a 1999, a ciência psicológica no Brasil tomava as questões sociais com ênfase nos direitos humanos como eixo central de formação e atuação. Apesar desse cunho social, minha formação ainda estava focada nas teorias psicológicas de cunho determinista. No que competia à compreensão do psíquico², predominava, em minha formação, ainda, certa visão dicotômica entre mente e corpo, ao invés de uma lógica que contemplasse a saúde de forma integrada. Era, pois, perceptível, na grade curricular de meu curso, a forte presença das teorias

¹ Como mencionei acima, a escolha pela narrativa em primeira pessoa do singular está feita aqui, na introdução, em alguns trechos do último capítulo e nas considerações finais. Minha intenção é apontar para a experiência vivida por mim em relação aos fenômenos acima abordados na rota de minha formação acadêmica/profissional. No restante do texto, bem como em toda a tese, o estilo que empregarei é o uso da primeira pessoa plural.

² Sartre (1936/1994; 1943/2005) estabelece uma distinção entre o psíquico e a consciência. Seja como for, abordarei esses conceitos, ao longo deste estudo, em especial, quando do tema: a constituição do ego. Nesse primeiro momento quero esclarecer apenas que as palavras “ego, eu, personalidade e psíquico” serão utilizadas por mim, nesta tese, para designar um mesmo objeto, qual seja, o objeto de estudo da ciência psicológica, tal qual proposto por Sartre.

idealistas e realistas, sobre as quais as teorias psicológicas se erguiam, dado que todas tinham o foco centrado no determinismo psíquico, ou seja, o homem 'explicado' por teorias pautadas em uma lógica causal.

O contexto sociomaterial acima descrito estava apresentado no Projeto Político-Pedagógico do Curso (PPPC) da graduação, cujas ementas curriculares contemplavam disciplinas fundamentadas na psicologia desenvolvimentista, focadas na explicação do ciclo do desenvolvimento humano. Também estava presente no corpo docente, que tinha, na sua maioria, formação pautada na perspectiva epistemológica e metodológica do Behaviorismo Radical e da Psicanálise Freudiana, bem como nas atividades de cunho prático, os chamados estágios.

No mesmo sentido, quando cursei a disciplina de Filosofia, no primeiro ano de graduação, foram trabalhados conteúdos programáticos pautados nas teorias idealistas e realistas, deixando, a meu ver, de se converter na possibilidade real de ruptura com a 'tese hegemônica' da perspectiva clínico-médica³ fundada na clássica visão de estado natural de saúde. O cenário acima caracterizou meu processo de formação (graduação) desde o início, até praticamente o penúltimo ano do curso, quando então tive uma única disciplina que apresentou, de forma breve e geral, a abordagem fenomenológico-

³ Relatos históricos apontam o médico grego, chamado Hipócrates, também conhecido como sendo o 'pai da medicina ocidental', nascido na ilha de Cós, na Grécia, como a pessoa que introduziu a observação clínica (do grego *klíne*, que significa leito, cama). Seu objetivo era o de compreender a história da doença, seus principais sintomas em prol da elaboração de um diagnóstico mais preciso possível, para em um segundo momento visualizar o prognóstico. Hipócrates também criou a anamnese (do grego *anámnesis*, que significa ato de trazer algo à memória), como um instrumento para coleta de dados e a considerou como sendo a primeira etapa de um exame clínico médico. O exame clínico médico hipocrático consistia em medir a temperatura do corpo do paciente, por meio da imposição das mãos, observando cuidadosamente e apalpando o corpo, bem como auscultando os batimentos cardíacos, entre outras ações. Foi por meio dos instrumentos de observação, anamnese e exame clínico que o pai da medicina ocidental conseguiu descrever algumas das principais doenças desde seu tempo até o século XVII. Para um entendimento mais preciso acerca dessa temática, consultar: FOUCAULT, (1977; 2001); RIBEIRO, JR, (2005); Foucault (1977) tece duras críticas a esse modelo higienista de clínica, pois, para ele, tanto a clínica médica quanto a psicológica clássica projetam um lugar de saber e poder acerca da constituição e do funcionamento dos sujeitos humanos. A clínica domina um saber que está legitimado pela comunidade científica, de que a natureza humana, precisa corresponder a um estado ideal e saudável/normal diante do mundo. Se, por algum motivo, o sujeito desviar dessa premissa, vista como estado "natural", este está sujeito às intervenções clínicas, de terapia medicamentosa, que será capaz então de 'normalizar' o sujeito (FOUCAULT, 2001).

existencial na área da Psicologia Clínica⁴. Essa aproximação foi suficiente para converter a abordagem, para mim, na real possibilidade de compreender os fenômenos da saúde psicofísica a partir de uma perspectiva do homem sócio-histórico e dialético, que se revela, antes de tudo, como um ser-no-mundo (situado em um contexto); um ser-com (em relação às outras pessoas e às coisas do mundo); um ser-consigo-mesmo (sujeito que pensa, sente e age) e um singular-universal (pois, ao mesmo tempo em que é idiossincrático, também resulta de seu tempo, de sua cultura, de sua história).

Desse modo, a partir deste contexto comecei a dar sentido ao curso de Psicologia, oportunidade em que conheci, mesmo que de forma incipiente, a fenomenologia de Edmund Husserl e a filosofia existencial sartriana ou, parafraseando o próprio Sartre (1983, p. 178): “[...] em outras palavras, minha época, minha situação e minha liberdade decidiram o meu encontro com as teorias mencionadas”.

Um pouco antes de minha formatura oficial de graduação, fiz as provas para ingressar no mestrado de Psicologia Social e da Personalidade, pela Pontifícia Universidade Católica – PUC/RS, curso que conclui em 2002, com a

⁴ A psicologia clínica sempre foi vista no Brasil, pelo senso comum, como sendo a área predominante da ciência psicológica. Vejamos: “quando as pessoas se referem ao psicólogo, concebem-no, em geral, como um clínico, em seu consultório particular” (SCHNEIDER, 2011, p. 13). Qual, então, a razão disso? Segundo Schneider (2011, p. 13), pautado nos informes do Conselho Federal de Psicologia - CFP (1988), isso ocorre pelo fato de o “psicólogo clínico ser, efetivamente, o modelo hegemônico de profissional da psicologia”. Seja como for, importa também compreendermos, além da discussão sobre a atuação do psicólogo, no Brasil, outras questões também pertinentes: o que é a psicologia clínica? Podemos entendê-la como sinônimo de “prática de consultório”? As respostas a essas duas questões são: respectivamente, a psicologia clínica é “herdeira” do modelo clínico médico, logo, lamentavelmente, por um bom tempo, ignoraram-se as questões sócio-antropológicas do sofrimento humano. Foi com o ‘pai da psicanálise’, Sigmund Freud, que a prática psicológica passou a vincular-se a uma demanda do sujeito, e não necessariamente a uma patologia, como afirmava o modelo clínico médico, pois “é certo que a psicologia psicanalítica foi a primeira a pôr o acento na significação dos fatos psíquicos; isto é, foi a primeira a insistir no fato de que todo estado de consciência vale por outra coisa que não ele mesmo” (SARTRE, 1938, p. 34; 2011, p. 49), para tanto, a psicologia clínica passa a ser concebida como campo de produção científica de conhecimentos e elaborações de ações individuais e coletivas. Para Schneider (2011, p. 16), a psicologia clínica “tem por objetivo a situação humana individual e/ou grupal em seu contexto histórico, antropológico (social, cultural), sociológico (familiar, de relações de trabalho, entre outros), bem como em suas condições psicofísicas; quer dizer, implica o estudo da pessoa total”, nas palavras de Sartre (1943, p. 554; 2005, p. 626), em “situação”. A psicologia clínica é uma disciplina que “deve atuar de forma interdisciplinar na área da promoção da saúde, prevenção e remediação do sofrimento psíquico” (SCHNEIDER, 2011, p. 16). Quanto à ideia de a psicologia clínica ser sinônimo de consultório, não, isso não é possível. A psicologia clínica, não se resume apenas a um local de aplicação, tampouco a uma das suas práxis.

apresentação de minha dissertação intitulada: *Adolescentes em Conflito com a Lei: um estudo sobre a produção de sentidos*. Foi, portanto, a partir do mestrado que iniciei minha carreira como docente de graduação e de pós-graduação, bem como professora/orientadora de Estágios Supervisionados/Orientados na Ênfase de Psicologia Clínica, no Curso de Psicologia da Universidade Paranaense, tanto no *Campus* Sede de Umuarama/PR quanto no *Campus* de Cascavel/PR. A abordagem por mim trabalhada centrou-se no enfoque fenomenológico-existencial. Assim, em 2010, cursei uma Especialização em Psicologia Fenomenológico-Existencial pela UNIPAR – *Campus* de Umuarama/PR.

Além da docência, desde que me formei, trabalho como psicóloga clínica e a intenção sempre foi a de me especializar nos pressupostos filosóficos e metodológicos da psicologia existencial via Sartre. Essa, aliás, foi a razão pela qual iniciei uma especialização em Psicologia Sartriana no ano de 2014, na UNISUL, em Florianópolis/SC, tendo a possibilidade de estudar especificamente os fenômenos socioantropológicos que compõem a trama existencial na qual o sujeito está inserido. Assim, essa iniciativa permite-me agora apresentar e, ao mesmo tempo, justificar os motivos que fundamentaram e consolidaram a escolha pela temática pesquisada, aqui brevemente apresentada.

Foi trilhando esse caminho, repleto de adversidades teórico-metodológicas, que tenho refletido sobre os postulados e as questões de minha pesquisa, descortinando-se um intenso universo de dúvidas, de indagações, de medos, de confusões. Isso se deu também ao alcançar píncaros de esclarecimentos cujos efeitos sensitivos de prazerosas descobertas me lançaram no inescrutável abismo do saber, lapidado na socrática premissa de que: “*Só sei que nada sei*”. Tomando, portanto, esse norte, propus-me a atravessar as sendas de uma formação psicológica aliada, por sua vez, à cultura filosófica, tendo como fontes primárias as obras de Jean-Paul Sartre.

Como Dante Alighieri (1991) retrata em a Entrada do Inferno, convidovos, leitores, a abandonar receios e preconceitos, “[...] deixai toda esperança, ó vós, que entrais” (ALIGHIERI, 1991, Inf., III, 9, p. 119), para que, juntos, naveguemos nas linhas desta tese, pelos arcabouços teórico-metodológicos

demarcados nas obras de Sartre ⁵. Fazendo emergir questões sobre fenomenologia, ontologia, antropologia, psicologia e metodologia, esse conhecimento contribuirá para a melhor compreensão dos fenômenos acerca da psicologia fenomenológica sartriana, da psicanálise existencial, do método progressivo-regressivo, bem como de uma possível psicopatologia de inspiração sartriana.

Apresentação da tese

Para uma melhor localização contextual, apresento a tese da seguinte forma: primeiramente elaborei uma breve explanação acerca do problema da pesquisa, seus objetivos e sua relevância, pois, em concordância com Leopoldo e Silva (1994, p. 29), “talvez mais importante que a elaboração da solução seja a elaboração da própria pergunta”.

Na sequência, aponto para a contextualização do tema⁶, que, em linhas gerais, situa, via perspectiva fenomenológico-existencial sartriana⁷, os limites e

⁵ Utilizei ao longo desta tese as principais obras de Sartre, desde seus romances até suas obras filosóficas. Não será minha preocupação usá-las de forma sequencial – ou seja, não respeitei datas/períodos em que foram escritas ou lançadas. O leitor apreciará citações diversas de diferentes obras e de diferentes momentos históricos. Um movimento de vaivém, tal qual a própria dialética sartriana – uma práxis progressiva-regressiva em direção às suas inúmeras teses em prol da construção de uma nova tese.

⁶ O arcabouço teórico da complexa e extensa obra sartriana é composto por variados temas/temáticas, termos e noções. O que pode ser constatado, por meio de seus escritos, desde seus romances, obras literárias, peças de teatro, sua ontofenomenologia, sua psicanálise existencial, seu método progressivo-regressivo e outras publicações, é o amadurecimento do pensamento filosófico de Sartre ao longo de sua jornada intelectual. Dessa forma, destaco que muitos temas, termos e noções reaparecem, por vezes com a mesma “roupagem”, mas em outros momentos, de forma totalmente distinta, inclusive de significados (SASS, 2014). Ao longo desta tese, abordarei, em nota de rodapé, alguns desses temas e termos.

⁷ Ao longo de sua extensa e complexa obra filosófica, literária, política, bem como em sua psicanálise existencial, Sartre aponta a questão acerca da existência humana, como o cerne de suas pesquisas. Em *Qu'est-ce que la Littérature?* (1948, p. 33-34), o filósofo pergunta: “por que escrever?” Em resposta diz: “cada uma de nossas percepções é acompanhada da consciência de que a realidade humana é “desvendante”; isto quer dizer que através dela ‘há’ o ser, ou ainda que o homem é o meio pelo qual as coisas se manifestam; é nossa presença no mundo que multiplica as relações, somos nós que colocamos essa árvore em relação com aquele pedaço de céu; graças a nós essa estrela, morta há milênios, essa lua nova e esse rio escuro se desvendam na unidade de uma paisagem; é a velocidade do nosso automóvel, do nosso avião que organiza as grandes massas terrestres; a cada um dos nossos atos, o mundo nos revela uma face nova”. Em *Les Mots* (1964), seu único registro autobiográfico, Sartre escreve analítica e compreensivamente acerca da história de sua infância. O filósofo aponta para a

os alcances quanto à possibilidade de uma releitura da psicologia. Isso à luz também de uma psicopatologia, em prol da inteligibilidade do 'sofrimento psicofísico' como um fenômeno concreto, sócio-histórico e dialético ou, nas palavras de Anderson (1993, p. 91), "[...] toda história só é intelegível se entendida dialeticamente".

Esse contexto pode ser compreendido em dois momentos-chave iniciais: o primeiro é a influência de Gabriel Marcel ainda no jovem Sartre via o projeto de uma "filosofia concreta"⁸, marcando já aí o impacto de um pensamento existencial. O segundo refere-se ao momento em que Sartre sai de Paris e vai passar um ano em Berlim, a fim de cotejar os manuscritos husserlianos ainda inéditos e, é claro, ter um contato mais próximo com os trabalhos emergentes de Heidegger.

Para construir a argumentação geral com vistas a delimitar a problemática em estudo, discorrerei, ao longo de seis capítulos, sobre os pilares dessa construção teórica.

O primeiro intitula-se A transcendência do ego e o fenômeno da temporalidade em Sartre, subdividido, por sua vez, em cinco partes ou momentos: A primeira parte retoma as bases da fenomenologia husserliana, que versa sobre o método fenomenológico e o ego transcendental. Nesse momento reflexivo, trabalharei, de forma sucinta e via idealismo husserliano, sobre o tempo fenomenológico, tendo como pano de fundo a figura de Agostinho. Abordarei também a noção sartriana⁹ de tempo como

forma como compreendeu seus primeiros doze anos de vida - dando ao leitor um panorama sobre as condições que contribuíram para a "construção de seu projeto filosófico, literário e político" (FREITAS, 2018, p. 33). Assim, como podemos ver em algumas de suas diferentes obras, a realidade humana, que é sócio-histórica e dialética, "figura como ponto irradiante da obra de Sartre" (SASS, 2016, p. 106). Sartre aponta a problemática humana – também em seus romances, por meio de personagens ilustres, tais como: Antoine Roquentin em *La Nauseé* (1938), Mathieu em *L'Agé de Raison* (1945) e outros (personagens e obras). Seja como e onde for, o "homem é o tema da escrita de Sartre, isso significa que ele é antes de tudo um problema [...] que se manifesta na estratégia de perguntar insistentemente pelo sentido de sua existência. Que significado pode ter a palavra homem?" (SASS, 2016, p. 107). Essa interrogação é o cerne do pensamento sartriano.

⁸ Aqui cabe, apenas, registrar que essa noção de uma "filosofia concreta" é um mote que toma impulso, sobretudo, a partir de Gabriel Marcel (1999) e que, por assim dizer, cria uma atmosfera no cenário filosófico (fenomenológico-existencial) e até mesmo da Psicologia na França, como Politzer (1947), por exemplo, na primeira metade de século.

⁹ Interessa mencionar que em *Situations, X – Politique at Autobiographie* (1976, p. 95 - 96), Sartre faz uma distinção entre os termos: conceito e noção. Um conceito, diz o filósofo: "é uma definição na externalidade, e ao mesmo tempo, é atemporal", a ser conhecido numa estrutura

“temporalidade”, a partir das contribuições de Henri Bergson.

No segundo momento será abordado o tópico Sartre e a transcendência do ego: críticas ao ego formal e material. Trata-se de já situar a posição ou a tese ontofenomenológica sartriana propriamente dita, partindo da crítica que o filósofo francês faz a toda forma de Ego, seja formal, num claro distanciamento de Husserl, seja material, numa contraposição radical a toda psicologia empírica como a de Brentano ou até mesmo a de Freud. Essa tese será apresentada mediante os pressupostos de *La Transcendance de l'Ego* (1936). Evidentemente, apresento-a sem deixar de focar a relação paradoxal de aproximação e de distanciamento de Sartre para com a fenomenologia de Husserl. A terceira parte intitula-se: Transcendência do ego e a intencionalidade da consciência. Os subtópicos apontam para: a herança filosófica sartriana de Marcel e Heidegger, bem como a temática sartriana quanto à existência do *Cogito* pré-reflexivo e sua passagem à consciência posicional, preservando sempre seu fluxo fenomenologicamente intencional.

Na quarta parte, será discutido sobre O problema do fenômeno de ser e o ser do fenômeno, cuja compreensão está pautada na problemática do dualismo. Com o advento da fenomenologia, afirma Sartre mais precisamente que, mediante a noção de fenômeno, foi possível eliminar o dualismo entre essência e aparência, bem como compreender que o fenômeno é “absolutamente indicativo de si mesmo” (SARTRE, 1943, p. 12; 2005, p. 16)¹⁰. Sartre, no entanto, tece duras críticas ao pensamento moderno, por este criar um novo dualismo: finito e infinito. Discutirei ainda o ser-em-si e o ser-para-si

argumentativa e causal. Quanto à noção, diz ele: “na minha opinião, é uma definição na interioridade, e que inclui em si não apenas o tempo [...] mas tem seu próprio tempo de conhecimento. Em outras palavras, a noção em Sartre deve ser compreendida na sua relação interna com uma temporalidade viva íntima e não como um conceito cuja estrutura se faz argumentativa, causal, logo explicativa. A partir dessa diferenciação, Sartre afirma que: “quando você estuda um homem e sua história, você só pode prosseguir por noções”. Exemplifica dizendo: “a passividade - que é tão importante em Flaubert - se fizermos dela um conceito, não significa nada porque nos colocamos no plano da externalidade. Se você quiser tomá-lo como um todo histórico, você tem que mostrar de onde vem e como se desenvolve (a passividade de Flaubert) [...] na noção ainda há dois elementos temporais: “a gênese e o desenvolvimento”. Nesse sentido, veremos ao longo desta tese que Sartre diferencia os termos a partir de suas leituras em Henri Lefebvre (1955).

¹⁰ As obras de Sartre (em sua maioria), bem como as de Simone de Beauvoir, também em sua maioria, serão citadas por mim da seguinte forma: primeiramente a original (em francês) seguida da tradução em português. Ocasão em que não houver a obra traduzida para o português, indicarei ano e páginas da original (francês) e farei a tradução para o português. Por vezes, o leitor perceberá que aplicarei a mesma regra para outras obras, de diferentes autores.

como duas regiões ontológicas distintas, embora interdependentes. Por fim, no quinto subtópico, que fecha o primeiro capítulo, versarei sobre um dos temas mais candentes da pesquisa: A temporalidade em Sartre. Para isso, discorrerei sobre a temporalidade como a totalidade dos “elementos” – presente, passado e futuro, todos relativos uns aos outros.

O segundo capítulo versa sobre a temática Liberdade situada e projeto de ser. Subsidiando-me no capítulo *Ter, fazer e ser* de *L'Être et le Néant – essai d'Ontologie Phénoménologique* (1943/2005), procurei reconstituir a premissa sartriana de que o Para-si (a realidade humana) é seu projeto. Minha intenção, com esse capítulo, é apontar a referida temática como a gênese da emblemática noção de “projeto de ser”, noção que passou a ser o cerne da filosofia e também da psicologia sartriana. Assim, o conceito de “consciência intencional”, tal qual propôs Husserl, que se caracteriza por ser um movimento (ação) de deslizamento constante para fora de si, passa a ganhar papel de destaque na teoria sartriana. É que, em Sartre, o “Para-si é o ser que se define pela ação¹¹” (SARTRE, 1943, p. 475; 2005, p. 535). Em outros termos, significa dizer que a consciência (Para-si) é constitutivamente um perpétuo transcender-se. Nessa perspectiva, a realidade humana (Para-si) é, para tanto, liberdade; liberdade essa que, em sentido sartriano, não se definirá como um atributo, conforme a posição clássica metafísica. O que isso significa? Significa, conforme Silva (2004), que a questão não reside no fato de o homem ter ou não liberdade, já que, em sua compreensão, o homem é liberdade. Ora, sendo o Para-si um ser temporal, cuja condição de liberdade o faz escolher a cada

¹¹ O termo “ação” foi utilizado por Sartre em suas descrições ontofenomenológicas, em especial em *L'Être et le Néant* (1943). Mais tarde, quando de sua aproximação com o marxismo, reaparece como práxis mais especificamente em *Questions de Méthode e Critique de la Raison Dialectique* (1960). Práxis, em Sartre, “designa a ação de um indivíduo (organismo prático) ou de um grupo que remodela seu ambiente material para um determinado fim” (CABESTAN; TOMES, 2002, p. 58). O primeiro objetivo visado pela práxis consiste na restauração da unidade orgânica, ameaçada por um ambiente caracterizado pela escassez (*rareté*). A práxis se define pelas seguintes características: 1) pela sua estrutura dialética, logo, será chamada de - toda ação dialética, na medida em que constitui um movimento de totalização; 2) e por ser livre, logo, inventa sua lei em termos absolutos. É a práxis individual que constitui toda a ação do grupo. A noção de práxis une-se assim à do projeto, desenvolvido em *L'Être et le Néant* (1943); mas recebe um tratamento materialista em *Critique de la Raison Dialectique* (1960): a ação é agora considerada por Sartre uma transformação da matéria pelo próprio organismo. Por outro lado, Sartre não retorna ao seu individualismo metodológico: mesmo no grupo, a única práxis constituinte continua sendo a praxis individual, e se a história é dialética, é porque a práxis do organismo prático já é ela mesma dialética. Ora, qualquer ato humano é dialético. A realidade humana é ação prática, atividade totalizadora – ao projetarmos o futuro a realizar, iniciamos nossa práxis (SARTRE, 1960/2002).

momento o que será no momento seguinte, logo, o Para-si é o ser que tem o seu ser fora de si (enquanto projeto de ser). O homem, portanto, é um projeto de ser em direção a um futuro. Esse projeto se caracteriza pela totalização em curso, por meio de seu desejo de ser (falta). Desse modo, faz-se necessário compreender que o “projeto existencial” sartriano não é algo abstrato, mas, sim, um “projeto” que se faz na e pela história¹². É, portanto, um projeto sócio-histórico, concreto e dialético.

Diante do exposto, emerge a questão: Era Sartre um marxista? Ao que cabe responder o seguinte: sim, por um lado, mas não, precisamente. Para os marxistas, a realidade humana é reflexo das condições objetivas, com o que Sartre concorda plenamente. Observe-se que os marxistas acreditam que os homens fazem a história, porém não reconhecem o homem como um ser pleno de liberdade num sentido radicalmente sartriano¹³, tampouco como um ser pleno de responsabilidade por suas escolhas. Já, em Sartre (1943/2005), a realidade humana é pura liberdade e, portanto, é também pura responsabilidade.

Assim, o homem é responsável por fazer-se. Cada uma de suas

¹² Em *L'Idiot de la Famille* (1971/2013), Sartre nos orienta que o homem deve ser compreendido e analisado pela sua gênese, em outros termos, pela sua proto-história. Nas palavras de Moura (2017, p. 19), “foi em Flaubert que Sartre procurou estabelecer mais sistematicamente os métodos psicanalíticos e marxistas e tendo em vista elaborar o seu percurso metódico acerca da Psicanálise Existencial”. Em *Psicanálise Existencial, Existencialismo e História* (2017, p. 20-21), Carlos Eduardo de Moura diz que a antropologia defendida por Sartre não se justifica por causas deterministas, pelo contrário, as condições determinadas pela história servirão de “matéria-prima” à práxis livre e criativa do homem. O homem sartriano resgatará a “*transfenomenalidade* da consciência de modo que ela se encontrará perpetuamente diante do *dado* (do objeto, do outro, de si mesma, da materialidade orgânica, da viscosidade do mundo), apreendendo-o de algum modo (engajamento, posicionamento) e permanentemente transcendendo-o: o homem caracteriza-se, antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele”.

¹³ Em Sartre, como veremos mais adiante, a liberdade é sinônimo de consciência, homem, projeto! Ela é uma estrutura ontológica e, portanto, fenomenológica da condição humana e, nessa medida, jamais um atributo. Muitas são as críticas acerca do conceito sartriano de liberdade. Isso talvez se justifique pelo fato de que muitos críticos desconhecem a obra sartriana em sua integralidade, logo, não conhecem os fundamentos teóricos perseguidos por Sartre, ao longo de seu caminho como filósofo. Em 1960, quando a *Critique de la Raison Dialectique* foi publicada, Sartre afirma sua aproximação e também sua concordância com Marx de que as relações entre organismos e mundo são dialéticas. Apesar de Sartre falar sobre a liberdade situada, ele afirma que nada, senão a própria liberdade, pode limitar-se. Esse princípio permite dizer que a liberdade situada encontra limites, mas de modo algum esses limites impossibilitam a práxis livre do Para-si. Se todos os homens “estão lançados numa dada situação no mundo e, desse modo, são responsáveis por seu ser, pode-se perguntar: qual é a situação de cada um?” (DA SILVA, 2010, p. 69).

escolhas implicará aquilo que o outro (consciência) também escolherá para si. Assim, quando escolho para mim, essa escolha possibilitará que o outro também a faça. Escolhendo para mim, escolho para o mundo. Esse aspecto põe em evidência justo o caráter singular/universal que envolve a responsabilidade, conforme bem observa Silva (2004). Dessa forma, esse complexo debate, que envolve as relações entre existencialismo e marxismo, é fundamental para a teoria sartriana. Nela o foco é o campo sociomaterial (prático-inerte), terreno próprio da ação humana (liberdade).

Foi a partir da ideia de limitação da condição de liberdade aliás, sempre contraposta por Sartre, que, durante a Segunda Guerra Mundial, o filósofo foi levado a se aproximar do marxismo. Essa “aproximação” teórica não ocorre também sem certo “distanciamento”, movimento epistêmico comum a Sartre. É matéria com a qual refletirei oportunamente, quando for discutir a problemática do método progressivo-regressivo.

Outra questão se sobressai, a propósito: o caráter paradoxal que envolve, metodologicamente, essa relação entre uma compreensão existencialista e a concepção marxista. Sem dúvida, Sartre reconhece aí um paradoxo, uma vez que, se a consciência (Para-si) é um eterno transcender-se, ela é liberdade. Nesse sentido, a realidade humana é livre para escolher (entre as opções que se apresentam em seu entorno sociomaterial, obviamente) qualquer coisa. O homem jamais pode escolher não escolher, ou escolher deixando de ser livre ao mesmo tempo, já que o próprio homem, longe de ser uma substância, é um movimento.

Franklin Leopoldo e Silva (2004) comenta que, em acepção sartriana, a realidade humana é “condenada” a uma tentativa de libertação. Segundo ele, Sartre não quis dizer que somos livres em termos metafísicos clássicos. A liberdade à qual se refere Sartre é uma liberdade ontológica, como fica bem expresso nessas linhas: “[...] estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres” (SARTRE, 1943, p. 484; 2005, 543).

Nessa direção, pela condição fundamental de a liberdade ser ontológica é que o Para-si consegue, ou pelo menos tenta conseguir, libertar-se do prático-inerte. Essa tentativa é feita por meio de suas livres escolhas, bem

como pela possibilidade que tem de mediar com a materialidade e com outras consciências. No sentido acima, o único modo de o Para-si ser é por meio de sua liberdade. Se há uma essência, essa é a sua essência.

Em *Questions de Méthode*, Sartre (1960, p. 60; 2002, p. 73) se questiona: “Com efeito, como se deve entender que o homem *faz* a História se, em outro contexto, é a História que o faz?”. O filósofo busca a resposta dentro do próprio marxismo. O método regressivo-progressivo de Henri Lefebvre foi o que forneceu a Sartre o melhor procedimento para poder colocar em prática a sua “Psicanálise existencial” (SARTRE, 1943, p. 602; 2005, p. 682). Sartre mostra a aplicabilidade de seu método ao descrever, detalhadamente, por conseguinte, auxiliar na compreensão de como os homens livres, universais/singulares de seu tempo, fizeram-se livremente no mundo. Tal estratégia, por ele utilizada, revelou o potencial clínico de sua psicanálise.

O escritor e filósofo francês põe em prática a sua psicanálise existencial por meio do que se costuma chamar de “analisandos de papel”. Trata-se de personalidades (escritores/poetas) como Baudelaire¹⁴ (1947), Genet¹⁵ (1952),

¹⁴ Charles-Pierre Baudelaire nasceu em Paris, no dia 9 de abril de 1821. De família burguesa, ficou órfão de pai aos seis anos de idade. A partir desse episódio, formou com sua mãe um forte vínculo afetivo. Passado algum tempo, sua mãe casou-se novamente. Nas palavras de Sartre (1963, p.19) houve na existência de Baudelaire um “evento que ele não pode suportar: o segundo casamento de sua mãe”. Isso fez com que o menino Baudelaire mergulhasse em “um sentimento de declínio profundo e de isolamento” (CASTRO, 2016, p. 84). Quando adulto, Baudelaire teve uma vida desregrada. Morreu em 31 de agosto de 1867, aos 46 anos de idade. Considerado um dos precursores do simbolismo e um dos maiores nomes da poesia, Baudelaire é apontado por muitos críticos literários como sendo o fundador da poesia moderna. Em sua obra *Baudelaire*, Sartre (1947/1963) analisa compreensivamente a vida do poeta e, entre várias questões, aborda uma em especial: a contradição. Sartre evidencia, por meio das atitudes de Baudelaire, que este se revelava um homem perverso, porém procurava adotar com certo rigor os princípios morais estabelecidos pela sociedade; era refinado, porém tinha uma vida promíscua; era esforçado, mas não conseguia manter-se por muito tempo em um trabalho regular; era solitário, mas apresentava-se sempre acompanhado (BOËCHAT, 2008). Tudo isso em meio à ideação suicida, conforme as próprias palavras de Sartre (1949, p. 26) “a obsessão pelo suicídio é para ele um meio de proteger sua vida em vez de acabar com ela”. Em suma: por meio da sua psicanálise existencial, Sartre descreveu o “sentido da escolha poética baudelairiana”, juntamente com o “projeto original” dele (CASTRO, 2016, p. 84). Ainda conforme Castro (2016, p. 84), Sartre mostrou, por meio de sua psicanálise existencial, que a “poesia baudelairiana traz na *atitude poética* que ela requer traços fundamentais do projeto original de Baudelaire”, qual seja: “identificar-se com sua liberdade condenada” (CASTRO, 2016, p. 92).

¹⁵ Jean Genet nasceu em Paris, em 19 de dezembro de 1910 e morreu em 15 de abril de 1986. Foi um proeminente e controverso escritor, poeta e dramaturgo francês. Abandonado por sua mãe, foi criado em um orfanato e, depois, por camponeses. Muito jovem começou a roubar e foi preso inúmeras vezes. Aos 18 anos, engajou-se na Legião Estrangeira, da qual desertou durante a década de 30, vivendo do roubo e da prostituição. Genet concebeu boa parte de sua obra literária na prisão. Seus romances estão centrados em sua convivência com marginais e

Mallarmé¹⁶ (1986), Flaubert¹⁷ (1971-2), que foram analisados via o método sartriano. A essa lista, não posso deixar de citar o próprio Sartre, que, em sua

condenados que conheceu. Depois do suicídio de um de seus amantes, Genet tentou matar-se. Na obra *Saint Genet: ator e mártir* - Sartre (1952) diz que Genet acreditava ter recebido de forma pronta seu ser, decidiu ser aquilo que o crime o fizera: “em ser em si e para outrem, mas não é um ser-para-si” (SARTRE, 2002, p.71). Para Schneider (2002, p. 126) Genet sempre vivera em solidão: “sua relação com o mundo da criminalidade era de uso e de vantagens, não tinha ali, efetivamente, tecimento, amigos [...] suas relações amorosas eram passageiras e sem compromisso [...] era um marginal, um excluído. Para Genet só interessava seu mundo particular, individual”. Foi por meio do método da psicanálise existencial que Sartre “procurou reconstituir a escolha original que levou Genet a se tornar escritor” (CASTRO, 2016, p. 88). E qual foi essa escolha original? A identificação de Genet “com o mal por meio das palavras, a fim de encontrar-se como o objeto que ele é para o outro” (CASTRO, 2016, p. 92).

¹⁶ Stéphane Mallarmé nasceu em 18 de março de 1842, em Paris (França) e morreu em 9 de setembro de 1898. Seus críticos literários apontam o poeta francês como sendo autor de uma obra ambiciosa e difícil. Seus escritos apresentam forte influência de Charles Baudelaire. Sua poesia tem como principal característica a musicalidade, bem como um pensamento refinado. Para Puschel (2008, p. 95), Mallarmé “foge, do real, do referencial e do circunstancial”. Diz ainda que: “a técnica” utilizada pelo francês “é de um jogo de puras relações de palavras”. A poesia de Mallarmé não é clara, “não porque Mallarmé seja incapaz de ser transitivo ou comunicativo, mas porque a sua crença poética dá-se em torno da obra autocentrada e fechada em si mesma, como se esta fosse uma coisa-em-si, um todo” (PUSCHEL, 2008, p. 95). Entre inúmeros apontamentos feitos por Sartre a respeito de Mallarmé, no artigo intitulado: *Mallarmé (1842-1898)*, publicado em *Situations, IX* (1972, p. 200), Sartre afirma que: “muito antes de Camus, Mallarmé sentiu que o suicídio é a pergunta original que o homem deve fazer a si mesmo; sua luta diária contra o acaso”. Mesmo diante do sentimento de impotência, Mallarmé, ao invés de se matar, escolheu criar poemas críticos, dando voz e vez às palavras, logo, o suicídio, por meio da poesia, adquiriu uma função simbólica. Para Sartre, Mallarmé revelou em seus poemas a mais absoluta concepção do nada, como motor propulsor da concepção de homem – livre. Sartre diz que os poemas de Mallarmé apontam para o fato de que “a ordem humana é estabelecida pelo não-ser” (SARTRE, 1972, p. 195). Segundo Castro (2016, p. 86), a “análise sartriana está em saber qual é a relação entre a poesia e a atitude poética que a criou, qual a relação entre a vida e a obra do poeta, na unidade de uma escolha fundamental”. E, por meio de sua psicanálise existencial, Sartre mostra que a poesia de Mallarmé “é um reflexo de sua atitude” (CASTRO, 2016, p. 86). Na aplicação de seu método, Sartre aponta que a “escolha original” de Mallarmé foi “preencher seu nada de impotência por um suicídio simbólico” (CASTRO, 2016, p. 92).

¹⁷ Gustave Flaubert nasceu na França, no dia 21 de dezembro de 1821. Filho do médico-cirurgião Achille-Cléophas Flaubert e Justine Caroline Fleuriot, era considerado uma criança distraída e desinteressada. Não gostava de estudar, mas devorava romances. Aos 15 anos foi atraído pelas peças de Shakespeare, Dumas e Vitor Hugo. Gustave Flaubert foi escritor francês. Escreveu o romance *Madame Bovary* (1857/1983), que chocou a sociedade da época por abordar temas como: adultério e suicídio, além de expor duras críticas à burguesia. Essa obra o levou aos tribunais. Foi acusado de ofensa à moral e à religião. Foi absolvido pela Sexta Corte Correccional do Tribunal do Sena e condenado pelos puritanos, pelo tema adultério, pela crítica ao clero e à burguesia. É um dos representantes mais importantes do realismo francês. Gustave Flaubert morreu no dia 8 de maio de 1880. Sartre em sua obra de *L'Idiot de la Famille* (1972/2014), escreveu mais de mil páginas sobre a vida de Flaubert. Entre vários pontos, o filósofo e biógrafo destaca a obsessão de Flaubert por manter um estilo literário detalhista e inédito na literatura francesa da vida real. Sendo a psicanálise existencial um método de investigação da biografia do sujeito, em busca da inteligibilidade de seu projeto original, foi também a partir deste procedimento, além do método fenomenológico e do método progressivo-regressivo, que Sartre analisou a vida de Gustave Flaubert. A análise-compreensiva foi feita, desde a infância até o diagnóstico da doença de Flaubert, a qual o

trajetória literária, utilizou também de seu método de investigação da construção do psíquico para refletir, de forma crítica acerca de sua própria infância, escrevendo sua autobiografia (CANNON, 1991; BARATA, 2014) - intitulada *Les Mots*¹⁸ (1964) - *As Palavras* (2000). Betty Cannon (1991, p. 7) atesta que Sartre, ao escrever sua autobiografia: “demonstra as premissas da psicanálise existencial aplicada à própria vida [...]”.

A elaboração dessas ‘psicanálises existenciais’ possibilitou não apenas a compreensão rigorosa do projeto ontológico-fenomenológico dos seus analisandos, bem como de sua própria infância, mas, fundamentalmente, a proposta de uma psicologia prática. Vejamos:

A Psicanálise Existencial [...] é um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesma aquilo que ela é. [...] Esta psicanálise ainda não encontrou o seu Freud; quando muito, pode-se encontrar seus prenúncios em certas biografias particularmente bem sucedidas. Esperamos poder tentar alhures dois exemplos, acerca de Flaubert e Dostoievski. Mas aqui pouco importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível (SARTRE, 1943, p. 620; 2005, p. 702-703).

Como bem caracteriza Beauvoir (1949/2009), tanto a psicanálise existencial quanto o método progressivo-regressivo partem da experiência da pessoa concreta sempre situada de modo singular em seu tempo e no mundo. Sendo assim, como se daria a aplicabilidade clínica, por exemplo, a partir dessa conjunção metodológica?

Em um tratamento psicoterápico, o psicoterapeuta deverá iniciar a compreensão das queixas do cliente¹⁹ partindo, primeiramente, do movimento

levava à morte. Para Castro (2016, p. 140), “Sartre procurou encontrar o sentido dos sintomas de Flaubert na psicanálise existencial, em vez de classificá-lo e submetê-lo a um diagnóstico”.

¹⁸ Nesta obra Sartre detalha seus primeiros doze anos de vida, “nos dá um panorama das condições que favoreceram a construção de seu projeto filosófico, literário e político” (FREITAS, 2018, p. 33).

¹⁹ Optamos pelo termo “cliente”, ao invés de “paciente”, orientados pela teoria humanista de Carl Rogers, que escolhe não enfatizar papéis hierárquicos em uma relação psicoterapêutica. Rogers optou por não utilizar a palavra “paciente”, cuja origem é utilizada no modelo médico e que agrega a noção de “doente”, de “pessoa passiva” diante do tratamento. Quando nos referimos a um sujeito que está em processo psicoterápico, acreditamos que ele é “ativo”, pessoa que o tempo todo escolhe o que acredita ser melhor para si. Não raro, o termo “cliente”, utilizado em uma perspectiva psicoterápica, acaba criando uma série de

de regressão em direção à biografia dele (passado). Esse movimento possibilitará ao psicoterapeuta a identificação da gênese do modelo de ser, que o cliente apreendeu e que, por vezes, ainda o reproduz.

Em um segundo momento, o psicoterapeuta deverá compreender quais foram as sínteses feitas pelo cliente ao longo de sua existência. Essas sínteses devem ser compreendidas por meio das mediações que o cliente estabeleceu com seu prático-inerte, bem como com outras consciências. O profissional, contudo, compreenderá em qual saber de ser tais escolhas estavam pautadas. Nesse momento da análise compreensiva, o foco será a questão da temporalidade. Importante será compreender se o cliente absolutizou as experiências passadas como verdades ou se optou por temporalizar-se, atribuindo ao futuro um campo aberto de possíveis. Assim, ambos os movimentos (de regressão e de compreensão da síntese pela progressão) permitirão uma análise-compreensiva do projeto de ser do cliente.

Observa-se, nesse capítulo, que a perspectiva sócio-histórica e dialética de uma pessoa²⁰ é a base da filosofia de Sartre. Parece-me evidente que o

questionamentos/críticas, tais como: a ideia de uma visão mercadológica. Afinal, há um termo considerado “correto”, na área da psicologia clínica, para se referir à pessoa que procura por uma ajuda psicoterápica? Não há. Isso dependerá da abordagem teórico-metodológica utilizada pelo profissional. Empregam-se termos tais como “paciente”, “sujeito”, “analisando” e aqui no nosso caso, “cliente”. Conforme o psicólogo norte-americano Carls Rogers (2003, p. 7): “Utilizamos, cada vez mais frequentemente, o termo “cliente”, ao ponto de o introduzirmos no título da obra *Cliente centered therapy*”. Para Rogers, o termo “cliente” indica que uma pessoa age voluntariamente e procura por uma ajuda, em prol da minimização ou resolução de um problema, mantendo-se responsável pela escolha de procurar ajuda. E, ainda, diz ele: “Foi devido a estas conotações do termo que o adotamos, uma vez que evita o sentido de estar doente ou de ser o objecto de uma experiência”. Rogers afirma: “O termo cliente, todavia, tem, infelizmente, determinadas acepções legais e, se surgir um termo melhor, recorreremos a ele. De momento, contudo, parece ser o mais adequado para designar o nosso conceito de pessoa que vem à procura de ajuda”. Para subsidiar essa alteração conceitual, não podemos deixar de citar Betty Cannon. Trata-se do primeiro grande livro na história em que uma autora busca aplicar fenomenológico e existencialmente em sua prática clínica o método sartriano. Sobre o termo “cliente”, vejamos o que Cannon, afirma: “Quanto ao modelo médico, minha solução é mista. Usei o termo rogeriano “cliente” quando me refiro a uma perspectiva existencialista e ao meu próprio trabalho como terapeuta, principalmente porque esse é o termo que emprego em minha prática e porque prefiro suas implicações médicas. Mas usei “paciente” ou “analisando” quando me refiro ao objeto das investigações psicanalíticas tradicionais. Quando me refiro a ambos, usei os dois termos. Não encontrei termos não médicos comparáveis para descrever o sofrimento psíquico ou para referir-me ao êxito da terapia – e, portanto, usei com parcimônia “psicopatologia” (e várias categorias diagnósticas freudianas e pós-freudianas) e “cura”, geralmente entre aspas. O próprio Sartre usa o segundo, mas também utiliza “sujeito” ou “analisando” em vez de “cliente” (CANNON, 1991, p. xiii).

²⁰ O próprio enunciado do problema sugere-nos uma questão: a perspectiva sócio-histórica e dialética de Sartre refere-se a qualquer pessoa? Duas são as respostas para essa questão: respectivamente, nos ensaios descritivos das personalidades de seus analisandos – os poetas/escritores – Sartre optou por apresentar como cada um desses homens representativos

pensador, quando objetivou desenvolver um método que possibilitasse a investigação do homem como ser-no-mundo, um ser-em-situação, um singular/universal tinha, em seu arcabouço teórico-metodológico, uma Investigação hermenêutica²¹ fenomenológica. Já a hermenêutica fenomenológica, como processo de investigação, é notável não só no contexto ontofenomenológico de *L'Être et le Néant*, mas também na descrição analítico-compreensiva, singular-universal e idiossincrática do tempo vivido do poeta Gustave Flaubert, isso tudo expresso na obra intitulada: *L'Idiot de la Famille*²² – *Gustave Flaubert de 1821 a 1857* (1971/2013). Sartre realiza, com essa psicanálise existencial, uma síntese de seu pensamento, levantando, logo, no prefácio, a questão fundamental para uma hermenêutica fenomenológica, qual seja: “O que se pode saber de um homem, hoje em dia?” (SARTRE, 1971, p. 7; 2013, p. 7).

Tomando a mesma direção de Sartre, pareceu-me que só poderia “responder a esta pergunta através” (SARTRE, 1971, p. 7; 2013, p. 7) de um capítulo (que será o último desta tese), que possa revelar fragmentos de um caso clínico “concreto”, atendido em sessão de psicoterapia. “O que sabemos – por exemplo”, como costuma examinar Sartre (1971, p. 7; 2013, p. 7), dos clientes por mim atendidos em sessão de psicoterapia e que são diagnosticados com transtornos psiquiátricos? É sobre uma resposta a essa e a outras questões que os próximos capítulos versarão.

(em seus tempos) escolheram definir-se/fazer-se, livremente. Quando nos referimos a essa mesma perspectiva sócio-histórica e dialética em uma sessão psicoterápica, a resposta é, sim, qualquer pessoa concreta, que livremente em seu tempo busca por ajuda, afinal, diz Beauvoir (1949/2009, p. 15): “se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar:” – essas são minhas escolhas, essa é a minha história, esse(a) sou eu.

²¹ Para Sartre, a psicanálise tem um traço hermenêutico como método. Quando Sartre usa o termo “hermenêutica” é nesse sentido, sem, contudo, deixar de propor uma revisão à teoria freudiana. Eis, portanto, o sentido pelo qual em *L'Être et le Néant* (1943) fala em “psicanálise”, só que de um ponto de vista “existencial”, isto é, de uma perspectiva ontológico-fenomenológica. Sartre chega até mesmo a afirmar, no final do capítulo, que essa “Psicanálise” ainda não encontrou o seu “Freud”. Castro (2016, p. 88) afirma que quando Sartre reconstituiu “a escolha original” de seus analisandos (os poetas/escritores), esse “desafio exigiu novamente uma atividade hermenêutica nos moldes da psicanálise existencial”.

²² *L'Idiot de la Famille* (1971/2013) foi o último trabalho publicado por Sartre em sua vida. De certa forma, essa obra atinge sua *antropologia*/filosofia existencial, sua psicanálise existencial e a sociologia Marxista, por ele defendida em seu método progressivo-regressivo (ANDERSON, 1993).

Nesse momento da tese me proponho, por meio do terceiro capítulo, a situar a amplitude do pensamento de Jean-Paul Sartre, desde *La Transcendence de l'Ego* (1936), *L'Imagination* (1936), *Esquisse d'une Théorie des Émotions* (1939), *L'Imaginaire* (1940), apontando para distintos campos que o ligam à psicologia. Abordarei questões acerca dos desdobramentos sartrianos na psicologia fenomenológica.

Pretendo apontar para o conjunto de proposições sartrianas, em especial no que compete à constituição do ego, aos fenômenos emoção e imaginação, os quais compõem as categorias constituintes da vida psíquica (SARTRE, 1943/2005).

O quarto capítulo tem por objetivo descrever, via perspectiva sartriana, duas abordagens metodológicas: o programa de uma psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo. Ora, ambos convergem para o fato de que Sartre concebe o homem como um ser situado em um contexto social. Do ponto de vista da primeira abordagem, descreverei, a partir do capítulo A psicanálise existencial, em *L'Être et le Néant* –, o método fenomenológico de investigação e compreensão da experiência psicológica, criado por Sartre. O referido método tem por finalidade revelar o projeto²³ do homem, escolha que se expressa por todos seus atos, praticados de acordo com a situação sociomaterial em que está inserido. Trata-se de compreender a existência humana tal qual é construída com base nas relações que estabelece com os demais sujeitos e com as coisas, cujo relacionamento interpessoal é mediado pela materialidade que se circunscreve via sua própria condição, isto é, sua situação no mundo. A psicanálise existencial possibilita aos psicólogos de orientação existencial e, no que concerne ao foco desta pesquisa, aos clínicos, condições de descrever, de forma objetiva, o movimento do cliente no mundo,

²³ Para uma melhor compreensão do homem, Sartre propõe a noção de projeto. Ele parte da ideia de que a pessoa é uma totalidade e que cada uma de suas escolhas, das menores às mais significativas, devem ser consideradas como expressão integral da pessoa em questão, expressando sempre e necessariamente um sentido transcendente. Nessa perspectiva é que se constrói sua proposta de investigação psicológica: a de chegar a um “verdadeiro irreduzível” (SARTRE, 1943, p. 606; 2005, p. 686), uma unificação irreduzível do sujeito, seu projeto de ser. Isso possibilitará ao psicólogo ir além da simples associação de abstrações combinadas e agrupadas por determinismos causais, possibilitando a compreensão (hermenêutica) dos diversos aspectos do psiquismo do sujeito e seu movimento no mundo. Além disso, trata-se de compreender, fenomenologicamente, suas contradições, seus impasses sociológicos e psicológicos que podem levar, conforme as circunstâncias, à constituição de complicações psicológicas reativas e/ou psicopatológicas.

para, em um segundo momento, compreender o seu projeto fundamental. Essa proposta metodológica passou a ser conhecida sob o termo “psicologia existencialista”. Ainda sobre essa temática, apontarei algumas convergências, bem como divergências de Sartre em relação à psicanálise empírica freudiana.

Já no contexto da segunda abordagem, inspirada diretamente na leitura marxista de Henri Lefebvre, trata-se de compreender essa condição humana mediante o reconhecimento de um sujeito singular/universal que se constitui e é constituído nas relações, em um movimento dialético, ou seja, de interiorização do exterior e exteriorização do interior, um fazer-se em curso que só finda com a morte. Pois bem, é precisamente a essa segunda via que Sartre se dirige em *Questions de Méthode*, o texto que antecede as páginas de sua extensa obra intitulada *Critique de la Raison Dialectique* (1960/2002). Nesse robusto trabalho, Sartre critica certa tendência ou corrente marxista que fez escola justamente na contramão das ideias originais de Marx, na medida em que se priva da “[...] mediação privilegiada que lhe permite passar das determinações gerais e abstratas para certos traços do indivíduo singular” (SARTRE, 1960, p. 47; 2002, p. 57). A questão é que Sartre assevera que a psicanálise existencial auxilia a compreensão da história do sujeito, descobrindo muito mais do que dados estáticos, mas também o sentido, a orientação da história (SARTRE, 1943/2005), alcance esse que Henri Lefebvre desenvolve admiravelmente em seu procedimento regressivo-progressivo.

O quinto capítulo intitula-se Psicopatologia do sujeito: um fenômeno universal-singular-universal. Nele, reconstituirei as incursões acerca de uma proposta psicopatológica de inspiração sartriana, perpassando, de forma crítica, pelos pressupostos teóricos da psicopatologia clássica e aprofundando o diálogo com a psicopatologia do filósofo e psiquiatra alemão Karl Jaspers.

No sexto - e último capítulo - apresentarei um relato de caso clínico por mim atendido em psicoterapia, cuja base teórico-metodológica está pautada nos pressupostos da psicologia fenomenológica sartriana, na psicanálise existencial e no método progressivo-regressivo. Esse relato ilustra a complexidade que Sartre problematizou em suas obras e métodos sobre a relação dialética entre o sujeito e o campo sociomaterial. Trata-se, ainda, de hermeneuticamente situar como essa cliente comunica seus sofrimentos psicofísicos (fenômenos) de forma reativa ou psicopatológica. Em função disso,

pretendo compreender, a partir de ‘fenômenos contíguos’, o fenômeno psicopatológico que essa cliente experimenta. Tais fenômenos contíguos se originam sócio-historicamente, vindo a se constituir no e pelo contexto antropológico e sociológico em que ela (cliente) esteve (passado) e está (presente) inserida. Por fim, a análise do caso clínico tem como ponto de partida o entendimento descritivo e comparativo da historicidade universal-singular do sujeito, “[...] universal pela universalidade singular da história humana, singular pela singularidade universalizante de seus projetos [...]”, exigindo, do psicólogo clínico de orientação existencialista, que realize a compreensão “[...] a um só tempo pelas duas pontas” (SARTRE, 1971, p. 7; 2013, p. 7).

O problema da pesquisa, seus objetivos e sua relevância

*“Que do fundo dos meus escritos fala um **psicólogo** [...] talvez seja a primeira conclusão a qual chega [...] um leitor que me lê como os velhos e bons filósofos liam [...]”.*

(Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, 2009).

Quando de seu projeto, o problema de pesquisa expressava-se por meio das seguintes questões norteadoras: (1) de que forma a teoria da transcendência do ego, a psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre podem oferecer à psicologia clínica e à psicopatologia subsídios para a inteligibilidade do ‘sofrimento psicofísico’ por meio do fenômeno da temporalidade? (2) há uma construção do ‘adocimento psicofísico’ enquanto singularidade temporal mediada com a universalidade do sujeito sociocultural em que está inserido? (3) essa relação entre a singularidade temporal e a universalidade ocorre dialeticamente?

Meu esforço, aqui nesta pesquisa, será o de mostrar que a(s) resposta(s) para as questões acima mencionadas, será(ão) empreendida(s), por meio da análise de um caso clínico de um cliente atendido em sessão de psicoterapia, cujas bases teórico-metodológicas estão pautadas na ontogenética sartriana.

Quanto ao pressuposto teórico sartriano, este aponta para a construção da personalidade de um sujeito temporal a partir de seu processo de relações

entre a singularidade e a universalidade sócio-histórica. Logo, parece-me que a produção do ‘sofrimento psicofísico’ configura-se, também, como ocorrência fruto da relação entre o singular e o universal, embrenhados no tempo vivido²⁴.

Falar do tempo é falar da finitude, é colocar todas as demais questões da existência à luz de nossa existência finita. Por isso, Sartre fala em contingência. Por isso, quero apontar que é possível compreender os fenômenos psicopatológicos, à luz do tempo. Mas, qual tempo? O tempo físico, objetivo? Aquele que podemos medir pelo relógio (tempo cronológico)? Não, o tempo de nossa existência, isto é, o tempo vivido! Trata-se de pensar o tempo sob um ponto de vista fenomenológico-existencial, isto é, ontológico.

Em busca de respostas para essas questões, emergiu o objetivo geral desta pesquisa, que foi: investigar a importância e a viabilidade prática dos pressupostos ontofenomenológicos da teoria sartriana, em especial, por meio da crítica de um ego *a priori*, da compreensão da psicanálise existencial e do método progressivo-regressivo em direção a uma psicologia e uma psicopatologia, como um instrumento para a investigação e a compreensão da problemática existencial do homem contemporâneo e seu ‘sofrimento psicofísico’.

Com a pretensão de esclarecer o contexto no qual a pesquisa se insere, bem como a relevância dela, detalharei os objetivos específicos:

- 1) identificar algumas das principais influências teórico-metodológicas no projeto sartriano, tais como: sua inserção na fenomenologia de Husserl, sua compreensão sobre a “filosofia concreta” de Marcel, bem como a questão da temporalidade em Bergson;
- 2) compreender teoricamente a visão crítica que Jean-Paul Sartre faz ao Eu: egológico, psíquico e, sobretudo, “transcendental”, realizando diálogos com diferentes posições que se fizeram pertinentes ao cumprimento deste objetivo;
- 3) aprofundar o entendimento acerca das principais noções da ontofenomenologia sartriana, tais como: a temporalidade, a noção de projeto de ser, a liberdade situada e a alienação;
- 4) contextualizar teoricamente duas abordagens metodológicas via

²⁴ Para Minkowski (1933/1995, p. 79), o “vivido significa diretamente, em certa forma, imediato”.

perspectiva sartriana, quais sejam: o programa de uma psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo, apontando para suas características e possibilidades de utilização na práxis de uma psicologia fenomenológica sartriana e uma psicopatologia clínica;

- 5) identificar, na metodologia e filosofia sartriana, meios e fundamentos para a compreensão do sofrimento psicofísico do sujeito contemporâneo (caso clínico), por meio de uma nova psicologia e uma psicopatologia de verve sartriana.

Para fins de discussão e de análise acerca da práxis clínica psicoterápica e dos fenômenos psicopatológicos aqui elucidados pelo relato de um caso clínico, foi necessário elencar não apenas a noção de temporalidade, mas vários outros temas, como: a consciência, o ego, a reflexão, a subjetividade, a liberdade situada, o projeto fundamental, as escolhas, a responsabilidade, a experiência vivida (*vécu*), a emoção, a imaginação, o corpo, o outro, o prático-inerte, as mediações, o antropológico e outros.

Com base no exposto até aqui, abordarei a seguir, a contextualização do tema.

Contextualização do tema

“[...] para mim, esgotar um filósofo é refletir sobre suas perspectivas, formar ideias pessoais à custa dele, até chegar a um beco sem saída. Foram precisos quatro anos para que eu esgotasse Husserl”.
(Sartre, *Le Carnets de la Drôle de Guerre*, 1983, p. 176)

Conforme Simone de Beauvoir²⁵ (1960, p. 58; 1984, p. 46), Jean-Paul Sartre sempre manifestou, em suas reflexões filosóficas, grande interesse em compreender as pessoas. Era, pois, isso que “[...] o interessava antes de tudo”. Assim, Sartre poderia desdenhar as ciências²⁶ bem como as técnicas vigentes

²⁵ Em concordância com Gerhard Seel (1995, p. 25), em *La Dialectique de Sartre*, mais especificamente nas primeiras linhas do capítulo *La Phase de La Transcendance de l'Ego* – as “razões pré-teóricas” do pensamento sartriano são muito bem desenvolvidas e registradas pelo próprio Sartre em sua “evolução filosófica”, nas mais diferentes obras e especialmente “pelo trabalho biográfico de Simone de Beauvoir. Mais precisamente em *La Force de L'Âge*, que sublinha a importância dessas convicções pré-teóricas, ideológicas da natureza, para a gênese da filosofia”.

²⁶ Revisitemos *La Force de L'Âge* (1960, p. 42-43; p. 1984, p. 34-35), em que Simone de Beauvoir nos conta acerca das proposições “pré-teóricas” de Sartre sobre a ciência: “ele rechaçava a Ciência: seguia o caminho traçado pelos múltiplos herdeiros do idealismo crítico;

da psicologia analítica, “[...] empoeiradas que ensinavam na Sorbonne [...]”, melhor retratando-as. Trata-se de “[...] opor uma *compreensão* concreta, logo sintética, dos indivíduos” (BEAUVOIR, 1960, p. 58; 1984, p. 46). Esse interesse pela noção da compreensão concreta das pessoas, em oposição à explicação nexocausal, oriunda do positivismo e que Sartre tanto criticava, confirmou-se, inicialmente, no fim dos anos 1920, quando ele traduziu o tratado de Psicopatologia Fenomenológica, de Jaspers²⁷.

Conforme volta a atestar Beauvoir (1960, p. 58; 1984, p. 46), Sartre já havia encontrado a noção de compreensão concreta “[...] em Jaspers, cujo tratado de psicopatologia, escrito em 1913, foi traduzido em 1927. Ele, então, corrigira as provas do texto francês com Nizan”. O filósofo Vincent de Coorebyter (2000, p. 15), na introdução, intitulada *Sartre avant Berlin*, de sua obra, *Sartre face à la Phénoménologie – Autor de “L’Intentionnalité” et de “La Transcendance de l’Ego”*, também aponta, tal qual Beauvoir, para um Sartre que já era “[...] praticamente fenomenólogo antes de partir para Berlim”²⁸, no

mas era com excepcional tenacidade que pisoteava todo pensamento do universal; as leis, os conceitos, todas essas abstrações só continham vento [...] em sua verdade imediata; desprezava a análise que só dissecava cadáveres”. Sartre visava uma “inteligência global do concreto, logo individual, porque só o indivíduo existe”. Vale ressaltar que tais proposições foram, ao longo da evolução filosófica de Sartre sendo aprimoradas, por vezes tomando outros sentidos ou simplesmente melhor fundamentadas teoricamente (SEEL, 1995). Seja como for, eis aqui, nas palavras de Sartre, mais um registro tardio de suas premissas “pré-teóricas”. Diz ele em *Questions de Méthode* (1960, p. 23; 2002, p. 29), ao rememorar suas proposições: “queríamos partir do concreto total e chegar ao concreto absoluto”.

²⁷ Para a filósofa Beauvoir (1960, p. 58; 1984, p. 46), “Jaspers opunha à explicação causal, utilizada nas ciências, outro tipo de pensamento que não se assenta em nenhum princípio universal, mas que apreende relações singulares, mediante intuições, mais afetivas do que racionais, e de irrecusável evidência; ele a definia e a justificava a partir da fenomenologia. Sartre ignorava tudo dessa filosofia, mas nem por isso deixara de reter a ideia de compreensão e tentava aplicá-la”.

²⁸ O que cabe notar, mais uma vez, é que, bem antes da ida para Berlim, Sartre é fortemente influenciado não só pelas ideias (posições fenomenológico-existenciais) de Jaspers, mas, sobretudo, de Gabriel Marcel, autor com o qual manterá um vivo colóquio até o início da década de 1970. É oportuno dizer que, apesar da relação de aproximação de Sartre com Marcel, não podemos deixar de apontar que essa relação sela também um acentuado distanciamento, em especial, no tocante a posição marceliana de um existencialismo cristão. Sartre afirma isso em: *L’Existentialisme est un Humanisme* (1970/1978, p. 212), quando aponta para dois tipos de existencialistas: “[...] Gabriel Marcel, de confissão católica; e de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais há que incluir Heidegger, os existencialistas franceses e a mim próprio”. O motivo de ruptura entre Marcel e Sartre não foi apenas de cunho teórico filosófico, mas político. Segundo Thomas C. Anderson (2010), o gatilho para tal ruptura ocorreu, por causa do posicionamento de discordância de Marcel acerca dos expurgos que foram realizados na França após a Segunda Guerra Mundial. Para Marcel, os tribunais de justiça que julgavam as sentenças sobre os acusados de guerra eram, muitas vezes, compostos por homens e mulheres, cujo sofrimento, durante a ocupação nazista, dificilmente

sentido de melhor conhecer os trabalhos fenomenológicos de Husserl, pois

Sartre construía teorias a partir de certas posições em que nos empenhávamos com obstinação. Pelo nosso amor à liberdade, nossa oposição à ordem estabelecida, nosso individualismo, nosso respeito ao artesanato, nós nos aparentávamos aos anarquistas. Mas, a bem dizer, nossa incoerência desafiava todas as etiquetas. Anticapitalistas, mas não marxistas, exaltávamos os poderes da pura consciência e da liberdade e, no entanto, éramos antiespiritualistas; afirmávamos a materialidade do homem e do Universo, desdenhando ao mesmo tempo as ciências e as técnicas. Sartre não se inquietava com essas contradições, recusava até formulá-las: “Não se pensa em nada”, dizia, “quando se pensa por problema”. Ia, de qualquer maneira, de certeza em certeza (BEAUVOIR, 1960, p. 57-58; 1984, p. 45-46).

Assim, com base na exposição de Beauvoir (1960/1984) e de Coorebyter (2000), situaremos, de forma breve, a fenomenologia de Sartre, bem como algumas de suas teses e convicções antes de ele ler Husserl. Conforme Coorebyter (2000), a primeira tese de Sartre, antes de travar um primeiro contato com a fenomenologia husserliana, foi a tese da contingência, que remonta ao ano de 1924²⁹. O universo da contingência não era a última

poderia ser justo e imparcial em seus veredictos. Sartre e outros existencialistas, por sua vez, apoiavam as decisões dos tribunais. Ver ANDERSON, T.C. *Atheistic and Christian Existentialism: A Comparison of Sartre and Marcel*. In: *New Perspectives in Sartre*. Eds. Adrian Mirvish and Adrian van den Hoven. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010: 44-63.

²⁹ Em Cohen-Solal (2008, p. 124), o ano em que Sartre de fato elaborou sua tese sobre a contingência aparece da seguinte forma: “Foi em 1926, parece – segundo lembra Raymond Aron –, que Sartre elaborou, pela primeira vez, ideias sobre a contingência [...]”. Vejamos no diálogo (entrevista) entre Sartre e Simone de Beauvoir, publicado em *La Cérémonie des Adieux Suivi de Entrétiens a Avec Jean-Paul Sartre - Août – Septembre 1974* (1974/1982, p. 189 - 190) sobre a questão da contingência: Simone pergunta a Sartre: “[...] de onde veio a primeira de suas ideias importantes – que sempre me pareceu, sob uma forma ou outra – a ideia da contingência? Sartre responde: [...] estava no metrô [...] me aproximei de um objeto que estava sobre um banco, e era uma caderneta sem nada escrito. Era uma caderneta distribuída pelos Laboratórios Midy e dada a um médico, era por ordem alfabética. Assim, se eu tinha um pensamento que começava por A, anotava-o. Mas o que há de curioso é o início do pensamento sobre a contingência. Pensei sobre a contingência a partir de um filme. Via filmes nos quais não havia contingência, e quando saía encontrava a contingência. Era, portanto, a necessidade dos filmes que me fazia sentir, na saída, que não havia necessidade na rua. As pessoas se deslocavam, eram qualquer um [...]. Sartre continua o diálogo com Simone, dizendo que sempre achou que o tema sobre a contingência era negligenciado e diz: “[...] ao fundo dos pensamentos marxistas, por exemplo, há um mundo necessário, não há contingência, só há determinismos, dialéticas; não há fatos contingentes”. Podemos dizer ainda: que a contingência “se opõe à necessidade e qualifica a existência”. A existência, em seu caráter supérfluo, desperta náusea, “é precisamente este sentimento que invade repetidamente Antoine Roquentin quando as coisas lhe são apresentadas, despojadas do seu significado como utensílio [...] a própria existência que surge e se revela demais, isto é, desprovida da menor necessidade. Notemos que a “gratuidade da existência também se aplica

palavra do jovem Sartre, mas, sim, uma nota preparatória para a elaboração de seu primeiro romance intitulado: *La Nausée* (1938), cujo título inicial era, aliás, *La Mélancolie*³⁰.

Tanto Cohen-Solal (2008) quanto Schneider (2011, p. 236) asseguram que *La Nausée*, fruto de vários outros ensaios, junto com “diferentes manuscritos”, foram, ao longo das reflexões de Sartre, refletindo a ideia do ‘homem isolado’, que, no romance, aparece na figura do personagem “[...] Antonie Roquentin, que vive isolado em Bouville” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 125). Como o próprio personagem relata: “[...] vivo sozinho, inteiramente só. Nunca falo com ninguém; não recebo nada, não dou nada” (SARTRE, 1938, p. 21; 2000, p. 21). Vejamos, em um trecho do romance, como Roquentin, em seu diário, escrito em primeira pessoa, descreve a contingência que o envolve, como um ‘homem isolado’:

Esse momento foi extraordinário. Estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio âmago desse êxtase, algo de novo acabava de surgir; eu compreendia a *Náusea*, possuía-a. A bem dizer, não me formulava minhas descobertas. Mas creio que agora me seria fácil colocá-las em palavras. O essencial é a contingência (SARTRE, 1938, p. 186-187; 2000, p. 193).

Em Berlim, paralelamente ao estudo da fenomenologia de Husserl, Sartre já estava em plena posse da sua teoria da contingência e do plano de seu romance, portanto, essa temática não deve quase nada à descoberta da fenomenologia (COOREBYTER, 2000, p. 12). Ainda conforme o autor, na teoria da contingência, Sartre trata da “presença das coisas e do mundo”. Essa ‘presença’ tem o significado de ‘irreduzibilidade’, ou seja, a gratuidade da existência. Tal irreduzibilidade da existência não deriva de um princípio

ao homem cuja aparência é, da mesma forma, injustificada”. Não é exagero dizem Cabestan e Tomes (2002), que a tese da contingência “está no coração da ontologia de Sartre”. Ora, toda a existência humana, segundo Sartre, é dominada pela busca vã do “em-si-para-si”, isto é, a síntese impossível através da qual a consciência tenta confiar e, ao fazê-lo, escapar sua própria contingência” (CABESTAN; TOMES, 2002, p. 49–50). Sugiro, para maior esclarecimento, acerca do tema contingência, consultar artigo de Daniela Ribeiro Schneider (2006), *A Náusea e a Psicologia Clínica: interações entre literatura e filosofia em Sartre*.

³⁰ Não deixa de surpreender o fato de que a decisão definitiva para o título do romance partira de uma sugestão de Gabriel Marcel, conforme o testemunho de Denis Huisman (1981, p. 27): “Que *La Nausée* (*La Mélancolie* conforme seu primeiro título) tenha sido sugerido por Gabriel Marcel, eis aí uma revelação capital sob o olhar da história das ideias”.

justificável ou explicativo. Para Sartre (1938, p. 187; 2000, p. 193-194), “[...] a existência não é a necessidade [...]”, uma vez que

Existir é simplesmente *estar presente*; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos *deduzi-los*. Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte, a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebemos disso, sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar como outra noite [...]: é isso a *Náusea* (SARTRE, 1938, p. 187; 2000, p. 193-194).

A segunda tese sartriana está pautada na premissa de “[...] um mundo plenamente humano e saturado de sentido [...]” (COOREBYTER, 2000, p. 12) que vai se opor ao mundo desencantado da ciência, bem como aos inconsistentes obstáculos das filosofias idealistas. Nesse momento, a contingência se revela repleta de “[...] janelas de sentidos individuais”.

A terceira e última tese de Sartre, por Coorebyter explicitada, reconhecida por ser a “passagem” de Sartre para a fenomenologia, versa sobre “[...] não acreditar em seu olhar [...]”, fazendo-se necessário, portanto, “[...] suspender todos os filtros culturais e sociais” (COOREBYTER, 2000, p. 13). Sartre, de alguma forma, antecipa sua descoberta sobre a fenomenologia, buscando o significado de objetos³¹ e de seres no regime das aparências.

Assim, mesmo que Sartre ainda não empregasse os pressupostos husserlianos, ele já era, sob certo aspecto, um fenomenólogo, pois, em suas reflexões, exigia a revelação do concreto, tema esse, como vimos, eminentemente marceliano. Foi, contudo, somente no ano de 1930 que o filósofo francês, ainda jovem, teve contato mais sistemático com os princípios da fenomenologia alemã, tanto de Husserl quanto de Heidegger, até então desconhecida, seja por ele, seja por alguns de seus mestres da filosofia francesa³². Sartre então sai de Paris e vai para Berlim (1933/34).

³¹ Etimologia da palavra ‘objeto’ - do latim *objectu* – significa pôr, lançar diante. É o que é posto diante, em frente.

³² No caso de G. Marcel, por exemplo, é bem mais a obra de Heidegger do que a de Husserl, que é frequentemente revisitada. Sobre isso, veja o interessante debate travado com Paul

O contato com a obra de Husserl, uma vez influenciada pela tese de Franz Brentano³³, mostra o quanto a doutrina fenomenológica procurou tornar-se uma ciência pura, no intuito de uma fundação do conhecimento da filosofia e de todas as demais ciências. Husserl, portanto, assume e, ao mesmo tempo, diverge dos posicionamentos de seu mestre Brentano, mas não há dúvida de que a tradição fenomenológica tomou por base metodológica para a compreensão do problema da intencionalidade a tese brentaniana acerca da psicologia empírica.

É o que afirma André Barata (2009, p. 19),

Desde Franz Brentano, quer a fenomenologia quer a filosofia da mente têm procurado esclarecer as relações de implicação entre *mente, consciência e intencionalidade*. É a Brentano que se deve a apresentação da propriedade da intencionalidade como critério para demarcar o mental do não mental. Na sua esteira, a fenomenologia de Husserl, enquanto programa para uma ciência das vivências intencionais, assumiu a mesma intencionalidade como propriedade definidora da consciência.

Tanto a psicanálise freudiana quanto a fenomenologia se referem à intencionalidade, porém,

Ambas as teses [...] não dizem o mesmo. A psicanálise de Freud evidencia-o na sua difícil relação com a fenomenologia – os dois programas são contemporâneos e ambos assumem o critério de Brentano; contudo, enquanto a psicanálise de Freud presumiu um Inconsciente, que tomou como seu objecto de estudo, e que ainda seria mental em virtude da sua natureza intencional, a fenomenologia recusou, particularmente com Sartre, a hipótese do Inconsciente com base na ideia de que a

Ricœur em RICŒUR, P. “Gabriel Marcel et la phénoménologie”. In: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: A La Baconnière, 1976, p. 53-74.

³³ Franz Clemens Brentano nasceu em 1838, em Marienberg-sobre-o-Reno. Estudou teologia e filosofia. Apesar de seu foco de estudo estar pautado nos problemas da existência humana, não abandonou seu interesse pelas questões matemáticas. Brentano fez votos de frade dominicano. Ademais, manifestou forte interesse pela Filosofia grega, especialmente pela obra de Aristóteles. Dedicou particular atenção ao pensamento filosófico e teológico da Escolástica medieval (FONTES, 2007). Para Salanskis (2006, p. 59), Brentano objetivava uma aproximação entre a filosofia e as ciências, “[...] tornando-a mais sistemática e mais rigorosa, e cujo trabalho essencial versou sobre a *psicologia*. Além disso, foi o mestre ou o inspirador de vários membros da corrente chamada *Gestalt*, em parte contemporânea de Husserl”. Franz Clemens Brentano inaugurou as reflexões lógicas e psicológicas nas quais teve origem a fenomenologia de seu ilustre aluno Edmund Husserl. Em sua tese, Brentano sustenta que a intencionalidade é a marca característica do aspecto mental. Para ele, toda experiência psíquica contém um objeto, ou seja, um objeto intencional, que se refere ao pensamento ou àquilo a que ele se dirige. De acordo com a teoria da intencionalidade imanente, o objeto desejado está efetivamente incorporado à experiência psicológica do desejo.

intencionalidade não só seria necessária à consciência mas também exclusiva à consciência (BARATA, 2009, p. 19).

Pedro Alves (2014), em seu artigo intitulado *É a autoconsciência uma forma de intencionalidade?* também aponta para o ponto de vista empírico da psicologia de Brentano, o qual tinha como base o estudo dos fenômenos psíquicos tal qual se mostravam ou tal qual eram vividos pelo próprio sujeito - de forma concreta.

Parafraseando Fujiwara (2014, p. 55), o maior encantamento de Sartre, pela fenomenologia, era a “possibilidade teórica de uma filosofia concreta”³⁴, que fosse capaz de ajudá-lo a construir uma “forma de realismo psicológico”. É o que atesta Cohen-Solal (2008, p. 101), ao observar que, para o pensador francês, a “filosofia seria, de certa maneira, uma introdução à psicologia”.

Ora, foi a partir do tão falado episódio, ocorrido no café *Le Bec de Gaz*, em Paris, em uma conversa entre Simone de Beauvoir e seu amigo Raymond Aron, que Sartre compreendeu que, se ele fosse fenomenólogo, poderia fazer filosofia discorrendo sobre as bebidas servidas à mesa.

Aron havia retornado de seus estudos no *Institut Français* de Berlim, onde também passara um tempo estudando Husserl, ocasião em que preparou sua tese. Nessa conversa, Sartre falou a respeito de seu “panfleto sobre a contingência” e Aron acerca de suas “[...] últimas leituras, da filosofia alemã” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 128). Aron então argumentou que o método criado por Husserl cumpria exatamente com as expectativas de seu amigo Sartre, ou seja, apontou a fenomenologia como sendo a filosofia voltada para uma realidade concreta, tal qual Sartre tanto almejava e, de certa forma, já concebia, “[...] antes de pressentir a própria fenomenologia” (COOREBYTER, 2000, p. 15). A propósito, vejamos a lendária passagem retratada por Beauvoir, acerca desse episódio:

Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenólogo, podes falar deste coquetel, e é filosofia”. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do

³⁴ Não se pode novamente esquecer, aqui, nesse contexto, o impulso que a noção marceliana de uma “filosofia concreta” exercerá, fortemente, em Sartre. Para tanto, vale a pena consultar, de Marcel, o *Essai de Philosophie Concrète*. Paris: Gallimard, (1967/1999).

idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós (BEAUVOIR, 1960, p. 177; 1984, p. 138).

O interesse de Sartre era tanto que, logo após tal episódio, solicitou, em 1932, uma bolsa de estudos para substituir Raymond Aron dentro do *Institut Français*, em Berlim, a fim de aprofundar suas pesquisas em fenomenologia. A justificativa, ao preencher o formulário de solicitação da bolsa, era estudar as “[...] relações do psíquico com o fisiológico em geral” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 128). E foi assim que ele passou o ano de 1933³⁵ a 1934 investigando a filosofia fenomenológica de Husserl em suas bases originais. Vejamos o que o próprio Sartre escreveu sobre esse período, em seu *Le Carnets de la Drôle de Guerre*:

Na verdade, um pouco antes de minha partida para Berlim, iniciava-se entre os estudantes um movimento de curiosidade em relação à fenomenologia. Participei desse movimento exatamente como participei do movimento parisiense a favor dos esportes de inverno. Isto é, apoderei-me das palavras que andavam para cima e para baixo, li algumas obras raras francesas que tratavam do assunto, sonhei com as idéias que conhecia mal e que decidi conhecer melhor. Então fui para Berlim. Muitos estudantes estavam na mesma situação – e muitos jovens professores (SARTRE, 1983, p. 177).

Percebemos, contudo, que o interesse de Sartre, ainda que remoto, já apontava para um dos mais importantes temas que compõem seu projeto filosófico e psicológico, qual seja, a sua “[...] preocupação com o problema do fundamento” (BORNHEIM, 2007, p. 26). Para tanto, cabe-nos, aqui, a seguinte reflexão: Para que, exatamente, Sartre se interessava por uma “filosofia concreta”? Parece-nos que a resposta está inicialmente fundada no interesse do filósofo em sondar e mais tarde esboçar sua compreensão a respeito da “análise dos comportamentos humanos” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 101). E foi assim que surgiu a paixão do filósofo pelos pressupostos teóricos da psicologia e da psicopatologia, cujo interesse maior seria a possibilidade de pensar uma ‘nova psicologia’.

³⁵ Em *Questions de Méthode* (1960, p. 34; 2002, p. 43), Sartre afirma: “li, pela primeira vez, Husserl, Scheler, Heidegger e Jaspers, em 1933, durante uma estada de um ano na *Maison Française*, em Berlim, e foi nesse momento (portanto, quando Heidegger já deveria estar em pleno “ativismo”) que sofri influência desses autores”.

Dessa forma, se Sartre, por um lado, se inspira³⁶ na fenomenologia de Husserl, por outro, é claro, outra inspiração é fundada nos pressupostos teóricos das “filosofias da existência”, como a de Gabriel Marcel e a de Heidegger, autores dos quais, mais à frente, faremos um sumário recorte.

Da fenomenologia de Husserl, Sartre então extrai os fundamentos para uma descrição fenomenológica da consciência e da intencionalidade, pois só assim seria possível descrever o objeto em sua justa medida. Sartre concorda com Husserl uma vez que, ao estudar a consciência focando nos objetos, seria possível esquematizar os diferentes tipos de objetos intencionais a fim de estudar o homem, a partir da consciência intencional. O próprio fenomenólogo francês reconheceu: “Husserl me envolvera, eu via tudo através das perspectivas da sua filosofia, que, aliás, me era mais acessível por sua aparência cartesiana. Eu era ‘husserliano’ e assim ficaria por muito tempo” (SARTRE, 1983, p. 175).

Apesar de Sartre reconhecer a influência do novo método em seu pensamento, possibilitando com isso a repaginação da filosofia de sua época, a qual se encontrava estagnada, vale lembrar, como bem observa Conceição (2017, p. 254), que “[...] sua adesão ao movimento fenomenológico se faz de uma maneira crítica”. É por isso também, como vimos, a título meramente referencial, que, além de Husserl, Sartre tem um débito incalculável (nem sempre reconhecido pela crítica) com Gabriel Marcel, especialmente no que diz respeito à influência do pensamento existencial.

A ideia de uma “filosofia concreta³⁷”, por exemplo, é uma noção

³⁶ Diferentemente de Husserl, que não trabalhava com o plano da existência, mas, sim, com o sentido/significado das coisas que existem, Gabriel Marcel, Heidegger, Merleau-Ponty e Sartre admitiam que havia um fenômeno da existência humana. Ora, tais autores tinham em comum o interesse em compreender o fenômeno sem abordar as dimensões dos atos tal qual fazia Husserl.

³⁷ O tema da busca por elementos “concretos” é a essência da fenomenologia. Vejamos dois aspectos que interessam saber: primeiro: todos os fenomenólogos, sem exceção, reforçam a tese de que a filosofia (fenomenologia) exprime um “pensamento concreto”. Na França, entre os filósofos que se interessaram por esse tema, destacamos: Gabriel Marcel (1889 – 1973) um dos primeiros filósofos franceses a utilizar essa expressão; aliás, um de seus livros já destacado por nós, ao longo desta tese, tem como título a questão da filosofia concreta - *Essai de Philosophie Concrète* (1967/1999). Com esse estudo Marcel influenciou tanto Sartre quanto Merleau-Ponty. A expressão, “filosofia concreta”, é utilizada por Marcel para designar o cerne de sua própria filosofia, que, entre várias questões, aponta para o fato de que a “Filosofia Oficial” não atende o real, ao contrário, preocupa-se apenas com aquilo que já está estabelecido. Vale destacarmos, ainda, a influência dos estudos de Jean André Wahl, no pensamento sartriano. Jean André Wahl (1888 -1974) foi professor na Sorbonne de 1936 a

particularmente marceliana, além do fato de que Marcel fora um dos autores que mais polemizou a obra sartriana, seja em sua dimensão filosófica, seja dramaturgico-literária. É fato que Sartre frequentou, ainda jovem, o lendário círculo de conversas transcorridas às noites de sextas-feiras na residência de Marcel, na rua Tornon, em Paris, em companhia de outros jovens estudantes, como Paul Ricœur e Merleau-Ponty. Essas reuniões filosóficas informais começaram na década de 1940, após o fim da Segunda Guerra Mundial. Ora, esse convívio intelectual, por vezes esquecido, parece ter sido decisivo na formação do jovem Sartre, como o atestam alguns intérpretes³⁸. Ao mesmo tempo, é também forte a influência recebida de Heidegger, sob o prisma do projeto de uma analítica existencial. Sobre isso, Sartre pautou-se na premissa de que, para alcançarmos compreensivamente o ser, precisamos analisar existencialmente o homem em sua condição fáctica ou, conforme descreve Heidegger, desse ente enquanto *Dasein*. Conforme afirma Sass (2017, p. 188), “[...] não é necessário insistir acerca da influência de Husserl e Heidegger na formulação do pensamento de Sartre nos anos 30 e 40”. Entre inúmeros conceitos, “[...] o conceito de intencionalidade e de *Dasein*, respectivamente,

1967, exceto durante a Segunda Guerra Mundial. De 1941 a 1945, por ser judeu, refugiou-se, nos Estados Unidos, onde também ensinou. Wahl iniciou sua carreira como discípulo de Henri Bergson. Introduziu na França uma nova leitura acerca do pensamento de Hegel. Em *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel* (1951), o filósofo afirma que o que Hegel considera na fenomenologia não são filosofias, mas modos de viver, ou melhor, para Hegel os dois não estão separados. Assim, diz Wahl, a oposição do pensamento e do ser, do essencial e do não essencial, não é segundo Hegel, projetado em um plano abstrato, muito pelo contrário, são estudados na maneira como são sentidos, como são vividos pelo homem. Em outras palavras, a fenomenologia não é uma lógica, mas a observação de uma sucessão de fenômenos – ainda parafraseando Wahl podemos dizer, que quando estudamos fenomenologicamente os fatos, eles aparecem, são revelados, são encontrados na natureza. Em segundo lugar, a ideia de um “pensamento concreto” contagiou também o campo da psicologia. Sobre isso sugerimos a leitura da obra de Georges Politzer, *La Crise de la Psychologie Contemporaine* (1947) em que ele apresenta a ideia de uma “psicologia concreta”. Nesse sentido, parece-nos, oportuno transcrever as palavras do próprio Politzer (1947, p. 91) quando afirma: “nós temos, de fato, muito bem recebido, especialmente na França, a ideia de uma “psicologia concreta””. O filósofo tece uma crítica no que compete ao uso do termo “concreto”. Diz ele que o termo virou “moda” ou “moeda corrente” entre os filósofos e psicólogos. Politzer afirma, ao longo de sua obra, em especial, no capítulo II intitulado – *Ou Va la Psychologie Concrete?* – que muitos psicólogos na França continuaram praticando uma psicologia clássica, porém dizendo ser “psicologia concreta”. “[...] manteremos todas as teorias da alma, mas chamaremos isso de concreto [...] a ideia de uma psicologia concreta é de pouca importância [...] o principal é que [...] o concreto está na moda” (POLITZER, 1947, p. 98). Para Politzer a possibilidade de estabelecer uma psicologia concreta era inicialmente excluir toda visão teórico-prática da psicologia clássica, em prol de uma psicologia cujos parâmetros focavam na concepção do homem como um sujeito prático e social.

³⁸ É o caso, p. ex., de Denis Huisman (1981).

foram essenciais para a elaboração sartriana do conceito de consciência” (SASS, 2017, p. 188). Mais à frente, retomaremos essas fontes.

Vale lembrar que nossa investigação aqui em curso, por razões teórico-metodológicas, não abordará nem a obra de Marcel nem a de Heidegger, mas tão-somente se concentrará mais em um ponto de vista estritamente fenomenológico, na primeira filosofia de Husserl, em que entra em jogo a teoria da intencionalidade e a problemática específica do tempo, um dos temas condutores da presente pesquisa. Nessa direção, nosso intento agora é examinar as bases do método fenomenológico de Husserl, para, em seguida, passar para à tese sartriana sobre a transcendência do ego como aquisição crítica tanto do ego formal quanto do ego material.

CAPÍTULO I

1. A TRANSCENDÊNCIA DO EGO E O FENÔMENO DA TEMPORALIDADE EM SARTRE

1.1. As bases da fenomenologia husserliana

1.1.1. O método fenomenológico e o ego transcendental

“[...] o esforço que despendi para compreender, ou seja, para desfazer meus preconceitos pessoais e captar as idéias de Husserl, a partir dos seus próprios princípios e não dos meus, me esgotara filosoficamente para todo aquele ano”.

(Sartre, *Le Carnets de la Drôle de Guerre*, 1983, p. 175)

Em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, de 1913³⁹, no § 57, Husserl (2006) desenvolveu o conceito de *epoché*, também por vezes caracterizado de redução fenomenológica. O filósofo alemão, ao desenvolver tal conceito, propôs, em seu método fenomenológico, a exigência de “[...] modificação radical da tese natural”⁴⁰. Afinal, no que consiste o método fenomenológico? Para Husserl, a fenomenologia nada mais é do que uma “filosofia das essências”; logo, se o ponto de partida para a compreensão era “partir das coisas mesmas”, tal método fenomenológico consiste, no entanto, em colocar entre parênteses todos os dados de fato, a fim de, em rigor, apreender as essências ideais.

Trata-se, portanto, de um método da eliminação radical de todos os

³⁹ Interessa mencionar que reconhecemos a existência de outras obras influenciadoras na edificação da filosofia sartriana, por exemplo: obras que antecedem *Ideias I* (1913), como é o caso de *Investigações Lógicas* (1900), também de Husserl e *O Meu Caminho na Fenomenologia* (1963), de Heidegger. *Investigações Lógicas* revela-se como uma das principais fontes para a compreensão das filosofias de Sartre e de Heidegger. Vejamos: “desse modo, desde o primeiro semestre, estiveram na minha mesa de trabalho, no lar dos teólogos, os dois volumes das *Investigações Lógicas* de Husserl” (HEIDEGGER, 2009, p. 3). Porém, nesse momento da tese, optamos por contextualizar a fenomenologia de Husserl, a partir de *Ideias I*.

⁴⁰ François H. Lapointe (1970) sustenta, em *Psicología Fenomenológica de Husserl y Sartre*, que, no século XIX, a filosofia tinha uma inquestionável suposição de ‘atitude natural’ a qual sustentava a convicção de que o conhecimento era simplesmente o reflexo passivo da realidade. Assim, interpretava-se a ciência física como um sistema de reflexos objetivos. A ‘atitude natural’ postulava, por exemplo, que o sujeito não tinha nenhuma relação com a realidade.

valores sobre a realidade, quer dizer, de um procedimento *sui generis* que consiste numa espécie de “suspensão provisória” de toda crença ou juízo de valores. De inspiração cética, o método fenomenológico não nega, tampouco ele duvida, mas apenas suspende o conhecimento. É sob esse pano de fundo, por exemplo, que se deve situar a crítica de Husserl à tese cartesiana cujo princípio metodológico é a dúvida. Sob esse ponto de vista, qual é o alcance e o sentido da modificação radical da tese natural? A radicalidade no projeto husserliano consiste em considerar o mundo e a subjetividade a partir da suspensão de toda e qualquer crença existencial que esteja pautada em uma atitude nexó-causal.

Para Husserl, devemos suspender todo conteúdo (biológico e psicológico) empírico acerca do eu e da consciência. Para ele, o lugar do transcendental é sempre neutro. Vejamos por quê: Se o eu e a consciência não são coisas (*res*), e sim fenômenos que se mostram, revelando-se tal qual aparecem, logo, são conhecidos. Faz-se necessária, dessa forma, uma ponte entre a ‘atitude natural’ que substancializa, por exemplo, a ‘alma’, e a ‘atitude que descreve e suspende’ essa substancialização, qual seja: a *epoché*. Esse movimento de transcendência de uma atitude para a outra constitui, em sentido próprio, o foco do método husserliano.

A redução fenomenológica consiste, portanto, em olhar o mundo segundo uma atitude que agrupa o mundo e a natureza, sem deixar de estender sua atenção primordial para atos da consciência. É possível olhar um objeto físico como físico ou, mudando o foco, pode-se olhar o mesmo objeto como fenômeno⁴¹. A fenomenologia de Husserl começou como um método cujo foco eram as essências, bem como uma maneira de descrever a correlação objeto-atitude. Essa atitude não precede a existência do objeto, mas a consciência e seu objeto têm lugar simultaneamente em uma só existência

⁴¹ Barata (2000, p. 31) sustenta, que o “conceito de fenómeno tal como é entendido por Husserl [...] não se identifica com o objecto visado ou tematizado por uma consciência, definida como consciência intencional, mas com o acto pelo qual esse objecto é visado. Assim, a consciência, além de ser consciência temática de um objecto visado, é também, na unidade de um mesmo acto, consciência não temática (ou inactual) do fenómeno ou vivência intencional. E, ainda, diz ele: “tratando-se a fenomenologia de uma investigação que toma por objecto o próprio fenómeno, tal estudo só pode realizar-se reflexivamente, ou seja, através de uma consciência de segunda ordem, pois irreflexivamente o fenómeno é simplesmente vivido, não sendo possível visa-lo”.

vital. Husserl, ao criar esse método, descobriu que as essências podiam ser encontradas nos próprios fenômenos.

Toda a concepção prévia de alguma coisa é colocada “entre parênteses⁴²” ou, ainda, é tirada “de circuito”, possibilitando o contato com o fenômeno em si pela intuição imediata. Fazer a suspensão do juízo não significa converter a tese em antítese, ou a posição em negação; tampouco convertê-la em conjectura ou uma suposição. Segundo ele:

Trata-se, antes, de algo inteiramente próprio. Não abrimos mão da tese que efetuamos, não modificamos em nada a nossa convicção, que permanece em si mesma o que ela é, enquanto não introduzimos novo motivo de juízo: o que justamente não fazemos. E, no entanto, ela sofre uma modificação – enquanto permanece em si mesma o que ela é, nós a colocamos, por assim dizer, “fora de ação”, nós “a tiramos de circuito”, “a colocamos entre parênteses” (HUSSERL, 2006, p. 79).

Pois bem, é nesse contexto, colocando entre parênteses, que o projeto fenomenológico de Husserl implicou, como bem avalia Salanskis (2006, p. 45), “[...] estudar o viver em sua complexidade primeiramente de maneira separada e independente, para só, em um segundo tempo, tratar a questão de sua ‘validade’, de sua correlação com o ‘mundo’”. Logo, foi colocando o ‘mundo natural’ e o ‘eu empírico’ entre parênteses que Husserl (2006, p. 132) apontou para a sua clássica tese da subjetividade transcendental.

É possível, no entanto, perceber que o fenomenólogo não descartou a realidade mundana apenas do exterior, mas também do próprio ego. Husserl sempre objetivou, por meio de seu método, analisar os atos, para não olhar de forma ingênua a realidade, tornando-a seu objeto de pesquisa, por meio da *epoché*, para, enfim, chegar à estrutura última de um eu transcendental purificado. Seus inúmeros questionamentos acerca desse tema aparecem já no título do referido parágrafo: “O eu puro pode ser posto fora de circuito?”

Isso posto:

[...] como fica o *eu puro*? Será que, pela redução fenomenológica, também o eu fenomenológico que encontra

⁴² Salanskis (2006, p. 44-45) observa que a “colocação entre parênteses”, além de tratar o vivido da atitude natural como uma proposição ou como um texto, “faz-nos pensar” nela como uma “fórmula” uma “[...] função lógico-matemática do parêntese, que é a de proteger da circunvizinhança – calculatória ou declarativa – toda uma parte ou uma fase do cálculo ou da asserção, de forma que, apenas em um segundo tempo, aquilo que está entre parêntese intervirá como ingrediente, será lançado nessa circunvizinhança, posto em relação com ela”.

coisas se converteu num nada transcendental? Façamos a redução ao fluxo da consciência pura. Na reflexão, toda *cogitatio* efetuada assume a forma explícita *cogito*. Será que ele perde essa forma, quando praticamos a redução transcendental? (HUSSERL, 2006, p. 132).

Em resposta à ‘questão’, escreve Husserl:

Desde logo, tudo quanto pode estar claro é o seguinte: depois que executamos essa redução, não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo de diversos vividos [...]. O eu parece estar ali de maneira constante e até necessária [...]. Ele faz parte, ao contrário, de cada vivido [...]. O eu puro [...] parece ser algo *necessário* por princípio e, enquanto absolutamente idêntico em toda mudança real ou possível dos vividos, ele não pode, *em sentido algum, ser tomado por parte ou momento real dos próprios vividos* (HUSSERL, 2006, p. 132).

Com o afã de construir uma “filosofia como ciência de rigor” que pudesse ser capaz de superar a ‘crise’ das ciências europeias, urgente se fazia, como visto acima, a criação de um método que fosse capaz de descrever as estruturas (*gestalt*/forma) do eu e da consciência. Husserl acreditava que só por meio de um método⁴³, cujo rigor científico exigisse um objeto a ser observado, descrito e compreendido, seria possível compreender o fenômeno tal qual ele se revela. O filósofo alemão, para tanto, apostou em sua tese do eu transcendental como o meio seguro para poder alcançar a tal ciência.

Veremos, mais adiante, que Sartre tece críticas a essa forma de compreensão husserliana da subjetividade, pois o filósofo francês acredita que Husserl foi, aos poucos, distanciando-se de seu foco original, ou seja, Husserl não foi radical, rigoroso e coerente até o fim à luz de seu idealismo fenomenológico, justamente porque acreditava na existência de um “ego

⁴³ Eugène Minkowski reconhecido como o primeiro psiquiatra a realizar as descrições da experiência vivida, trouxe para o campo da psiquiatria o método fenomenológico. Judeu, de origem russa, teve sua vida perpassada por duas guerras mundiais, o que não o impediu de ser um dos fundadores da Psicopatologia Fenomenológica. Foi aluno de Husserl em Munique e assistente de Bleuler em Zurique no pré-Guerra. Alistou-se como voluntário no exército francês na Primeira Guerra Mundial, recebendo a cidadania francesa. Logo após o período de guerra, Minkowski, fortemente influenciado pelas ideias de Bergson, publica, em 1927, o livro - *La Schizophrenie: Psychopathologie des Schizoïdes et des Schizophrènes* e, em 1933, publica *Le Temps Vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques*. Sua obra tem como fio condutor a proposta de uma investigação fenomenológica da experiência vivida de tempo para o estudo psicopatológico. Para ele o método fenomenológico encontrou um grande impacto nas ciências humanas. A fenomenologia é, em consequência, e ao mesmo tempo, uma ciência das vivências possíveis.

formal” contido na consciência. Husserl defende um recuo interior à consciência, encontrando lá um ego como reduto último irreduzível ou, como bem afirma Conceição (2017, p. 255), esse ego transcendental se revela “[...] como um substrato último da consciência e uma espécie de princípio unificador da consciência e de constituição e significação do mundo”. Aos olhos de Sartre, afirmar isso é uma prova de infidelidade ao princípio mesmo proposto por Husserl em relação à fenomenologia, que consiste em um retorno às coisas mesmas.

Ainda, dentro do contexto da redução da tese natural, interessa-nos saber: – Qual a relação da *epoché* com o princípio da intencionalidade para Husserl? É pela intencionalidade que a *epoché* surge, pois, a partir do momento em que a consciência é consciência de e para alguma coisa, surge uma modificação radical da tese natural, melhor dizendo, uma mudança do ‘olhar’. Husserl menciona que a mudança de ‘olhar’ sobre a ‘tese natural’ é:

[...] precisamente a descoberta de um novo domínio científico [...] colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo mundo natural que está constantemente “para nós aí”, “a nosso dispor”, e que continuará sempre aí como “efetividade” para a consciência, mesmo quando nos aprover colocá-la entre parênteses. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse sofista, *não duvido de sua existência*, como se fosse cético, mas efetuo a *epoché* “fenomenológica,” que me impede totalmente de fazer *qualquer juízo sobre existência espaço-temporal*” (HUSSERL, 2006, p. 81).

Sob esse prisma, Husserl, uma vez orientado pela tese de seu mestre Brentano, reformula o conceito de ‘intencionalidade’ como um princípio nuclear para a fenomenologia. É o próprio Husserl que assim descreve:

A intencionalidade é aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência [...] por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos de “ser consciência *de* algo” (HUSSERL, 2006, p. 190).

Importante mencionar que quando Husserl escreve sobre os “vividos intencionais”, ele está se referindo aos “atos intencionais” (HUSSERL, 2006, p.

190).

É possível compreender, com as palavras de Husserl, que o princípio de intencionalidade é uma propriedade essencial da consciência, vale dizer, de ser consciente de alguma coisa. Afinal, como bem retrata Salankis (2006, p. 59), tal princípio “[...] designa a propriedade que a consciência tem de produzir *acontecimento*, a atividade por excelência da consciência [...] que é, antes de tudo, fluxo dos vividos [...] ela se faz *ato* [...] significa ao mesmo tempo *apontar para, visar*”. O princípio trata da consciência intencional vista como um ato, uma perspectiva, um movimento em direção às coisas. A consciência em Husserl não é um objeto.

Ainda, sobre a noção da intencionalidade da consciência, veremos, ao longo deste capítulo, a importância do referido conceito como pilar de sustentação da compreensão ontofenomenológica de Sartre. Se estamos, portanto, a fim de circunscrever a gênese da consciência e sua estrutura temporal, partamos da interpretação de Husserl acerca dessa problemática, tendo como pano de fundo a figura de Agostinho.

1.1.2 O tempo fenomenológico: de Agostinho a Edmund Husserl

"Que é, pois, o tempo?"

(Santo Agostinho, *Confissões*, Livro XI, §14)

“Naturalmente, o que seja o tempo todos nós sabemos; ele é a coisa mais bem conhecida de todos” (HUSSERL, 1994, p. 37). É assim que Husserl (1994) inicia o segundo parágrafo da introdução de *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*, chamando a atenção para a temática a respeito do ‘tempo’, apresentando-a como uma ordem de experiência familiar a nós, portanto, algo ‘simples’ de ser compreendido. Na sequência, ele, por outro lado, levanta uma curiosa advertência:

Mas assim que tentamos dar-nos conta da consciência do tempo, estabelecer a recta relação entre o tempo objetivo e a consciência subjetiva do tempo e tornarmos compreensível como a objectividade temporal, por conseguinte, a objectividade individual em geral, se pode constituir na consciência puramente subjectiva do tempo, o teor [*Gehalt*]

fenomenológico das vivências do tempo, enredamo-nos nas mais estranhas dificuldades, contradições e confusões (HUSSERL, 1994, p. 37).

Cumpre-nos, então, expandir nossa consciência em direção à reflexão feita pelo próprio Husserl (1994), isso no que compete às dificuldades, contradições e confusões a respeito da relação estabelecida entre o tempo objetivo e a consciência subjetiva do tempo, tema esse amplamente estudado, tanto pela filosofia quanto pela psicologia, bem como por toda a cultura contemporânea (MINKOWSKI, 1995).

O tempo se torna, então, uma questão que é perpassada por inúmeras disciplinas, bem como por inúmeros pensadores, a fim de melhor explorar sua complexidade como um fenômeno central. Husserl (1994, p. 37) ainda escreve que “[...] a análise da consciência do tempo é uma antiquíssima cruz da psicologia descritiva e da teoria do conhecimento”.

Afinal, o que é o tempo ? “[...] se ninguém me perguntar” – observa Agostinho (1980, p. 265) –, “eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”.

Em busca de resposta a essa e a outras questões, que envolvem o problema da temporalidade, Agostinho se insere na história da filosofia como um autor emblemático. Para Husserl (1994, p. 37), Agostinho era um “grande” e “incansável pensador”. Sendo assim, ele foi “[...] o primeiro que sentiu a fundo as poderosas dificuldades [...]” inerentes ao problema da temporalidade e que com elas lutou até quase ao desespero” (HUSSERL, 1994, p. 37). Entre as muitas contribuições desse ‘grande’ pensador, no tocante à questão do tempo, uma delas foi o fato de ele ser o precursor, na história do pensamento, que refletiu a respeito da inexistência de um tempo externo/objetivo⁴⁴ ao sujeito. Sua concepção de tempo está pautada na ideia de uma ‘construção subjetiva’, proveniente, aliás, da figura do “homem interior”, ou seja, a noção mesma de certa interioridade desde onde emana o conhecimento cuja natureza é divina.

⁴⁴ Conforme afirma Carneiro (2004, p. 222), “[...] a concepção subjetiva do tempo refuta as ideias de que o tempo seria uma criação mágica e fenomênica, uma realidade cosmológica, uma medida de movimentos multiformes, uma realidade homogênea e objetiva, na qual as coisas estão inseridas em uma noção derivada das relações espaciais e cinemáticas (velocidades)”.

Podemos, contudo, dizer que Agostinho se apropriou da problemática do tempo apenas sob a ótica psicológica, qual seja, a de compreender como o homem ‘apreende’ o tempo. Em sua tese, o tempo, que é composto por instantes, “[...] presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras” (AGOSTINHO, 1980, p. 270), só pode ser qualificado como longo ou curto, quando experimentado, sentido⁴⁵ por alguém. O tempo revela-se como um fenômeno subjetivo. Isso é o que nos mostra Agostinho nas *Confissões*, apontando para uma “nova terminologia”:

O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três (AGOSTINHO, 1980, p. 270).

É possível perceber que a ‘nova terminologia’ reafirma o empreendimento de Agostinho, que era o de compreender o tempo caracterizando-o como um fenômeno subjetivo, ou seja, como um tempo psicológico. Sua intenção sempre fora, escreve Minkowski⁴⁶ (1995, p. 266), a de compreender como uma pessoa vivencia, em sentido psicológico, o processo de ‘apreensão do tempo’ que, “[...] apesar de seu caráter abstrato, se converteria em um problema mais vivo, o mais pessoal para cada um de nós”. Na sequência, explicitaremos melhor essa “conversão”.

Do ponto de vista psicoterapêutico, quando um cliente fala, por exemplo, no ‘aqui-e-agora’ (presente), descrevendo algo por ele vivenciado (passado), ele está evocando um tempo vivido⁴⁷, revelado por meio de “lembrança

⁴⁵ Para Husserl (1994, p. 40), o ‘sentido’ é “[...] o dado fenomenológico através da apercepção empírica do qual se constitui a referência ao tempo objetivo”.

⁴⁶ Para Minkowski (1933/1995), o problema do tempo é um problema central da psicologia e da filosofia, bem como de toda a cultura contemporânea e afirma: “gerador de conflitos profundos em nossa existência, deveria ser examinado forçosamente com mais atenção por cada um de nós” (MINKOWSKI, 1995, p. 1).

⁴⁷ O vivido, em alemão, *Erlebnis* significa: “aquilo de que se tece a nossa consciência enquanto nela escoa uma vida” (SALANSKIS, 2006, p. 21).

presente das coisas passadas”, é um passado que se revela presentificado ou, conforme Husserl (1994, p. 38), é o “[...] tempo que aparece [*erscheinendeZeit*], a duração que aparece como tal”. O que o cliente em questão revela no ‘aqui-e agora’, em forma de ‘lembrança presente’, são “vivências em que o temporal, no sentido objectivo, aparece [...] são dados fenomenológicos as apreensões do tempo [*Zeitauffassungen*]” (HUSSERL, 1994, p. 39). Isso significa dizer que só são possíveis as apreensões fenomenológicas do tempo, as ontológicas não o são (CARNEIRO, 2004).

Se, para Husserl (1994), foi Agostinho o filósofo precursor dos estudos inerentes ao fenômeno tempo, sabemos que, por sua vez, a teoria da temporalidade é, para Husserl, “[...] a principal maneira de descrever o fluxo em si mesmo” (SALANSKIS, 2006, p. 29). Sua teoria acerca do tempo compõe uma das estruturas da consciência, pois, para ele, “[...] o tempo é o fluxo e o fluxo é o tempo”. Assim, para o filósofo alemão, no campo fenomenológico há “duas ordens de temporalidade” (SILVA, 2009, p. 133). São elas: o ‘tempo objetivo’⁴⁸ (cronológico), assimilado ao espaço (cósmico) e o ‘tempo fenomenológico’⁴⁹ (tempo vivido).

Husserl delimita a temporalidade no “emblemático parágrafo” 81 do segundo capítulo, das *Ideias (I)*. Nesse breve texto, Husserl aponta para as contradições, assim como para o paradoxo do fenômeno tempo, o qual se revela como experiência originária fundamental ou, como afirma Silva (2009, p. 126), trata-se de um “advento [...] que se revela como o acontecimento transcendental e, ao mesmo tempo, inalienável do *cogito*”. O estudo acerca do tempo é, para Husserl (2006, p. 185), referido como uma conquista da fenomenologia, conquista árdua, diga-se de passagem, pois o tempo,

[...] como ressaltará das investigações vindouras, é uma designação para uma *esfera* totalmente *fechada de problemas*, e de excepcional dificuldade. Será mostrado que nossa exposição de certo modo guardou até agora silêncio sobre toda uma dimensão, e teve necessariamente de guardá-lo, para evitar que se fizesse confusão entre aquilo que só é

⁴⁸ Husserl (1994) também utiliza o termo ‘temporal percebido’ para se referir ao ‘tempo objetivo’.

⁴⁹ Ricœur (2009, p. 25-26), diz que: uma vez reduzido “o tempo cósmico, revela-se, então o tempo fenomenológico, que é a forma intuitiva de todos os vividos [vivências]”. Para ele, tal qual para Husserl, “o tempo é a própria consciência”.

primeiramente visível na orientação fenomenológica e aquilo que, sem levar em conta a nova dimensão, constitui um domínio fechado de investigações.

Como bem assegura o autor, ainda no § 81 das *Ideias (I)* (2006, p. 184), “[...] o tempo fenomenológico, como peculiaridade geral de todos os vividos, requer uma discussão específica”, que é a importância de diferenciarmos o ‘tempo objetivo’ do ‘tempo fenomenológico’.

Quando o tema acerca do tempo é posto em questão no cotidiano, ele é abordado invariavelmente como algo passível de mensuração, seja por ocasião de um relógio, seja de um calendário delimitado, portanto, pela condição de durabilidade e de continuidade, mas esse não é o tempo fenomenológico, esse é o tempo real/objetivo. Logo, o “[...] tempo objetivo e [...] mundo objectivo das coisas e processos reais – tudo isso são transcendências”⁵⁰ (HUSSERL, 1994, p. 39), não são dados fenomenológicos, não podem ser objetos para a fenomenologia, ou seja, faz-se necessário colocar em suspensão, entre parênteses, todas as posições da temporalidade objetiva.

É nesse sentido que o ‘tempo objetivo’ é transcendente, ou seja, escapa ao eu puro, à consciência transcendental. O único tempo que é imanente, ao invés de transcendente, é o tempo fenomenológico, que assume em Husserl “[...] maior interesse na medida em que constitui o núcleo da intencionalidade” (SILVA, 2009, p. 133). Desse modo, não pode ser modalmente determinado, “[...] não pode ser e não é medido em geral pela posição do Sol, pelo relógio, nem por meio físico algum”, pois o tempo fenomenológico é uma “[...] unidade

⁵⁰ De acordo com a etimologia latina - o termo é composto por – *trans* que significa – além e *scandere* – que significa - escalar, subir. O conceito de *transcendência*, nesse contexto, aparece como uma crítica que Husserl fez ao realismo, tendência filosófica que atribui transcendência às coisas e aos objetos, como no caso do espaço e do tempo objetivo. Em *Ideias I*, parágrafo 41, ele nega que uma coisa possa ser dada como imanente em qualquer percepção ou consciência. Em Sartre, o conceito refere-se “ao movimento de consciência que sempre o leva além de si mesmo e do que é. Assim, a consciência não apreende o objeto como ele é, mas apreende-o em sua incompletude e além dele para o que não é [...] essa concepção de transcendência encontra seu princípio na concepção husserliana da intencionalidade, segundo a qual toda consciência tem consciência de alguma coisa. Mas a intencionalidade é apenas um aspecto da transcendência: por um lado, a transcendência se refere àquele movimento pelo qual não apenas a consciência almeja um objeto, mas também o transcende para o que não é; por outro lado, essa transcendência resulta do modo de ser da consciência como falta ou desejo de ser e, conseqüentemente, um esforço constante de se superar, ou seja, de não ser o que é e ser o que não é” (CABESTAN; TOMES, 2002, p. 61).

de todos os vividos num fluxo⁵¹ de vivido” (HUSSERL, 2006, p. 184). Por isso que, [...] através da análise fenomenológica não se pode encontrar a mínima porção de tempo objectivo” – o que cabe melhor explicar.

Nas *Lições*, Husserl (1994, p. 42) anuncia que toda a sua investigação acerca da temporalidade partiria da compreensão da gênese do referido fenômeno. Pois bem, vejamos como ele abordou isso logo na Introdução, mais especificamente no § 2º, intitulado: “A pergunta pela origem do tempo” – “[...] a pergunta pela gênese empírica é-nos indiferente, interessam-nos as vivências no seu sentido objectivo e no seu teor descritivo”.

E ainda,

Nós não dispomos as vivências em nenhuma realidade. Com a realidade temos nós de lidar apenas enquanto ela é uma realidade visada, representada, intuída, conceptualmente pensada. Relativamente ao problema do tempo, isto quer dizer: interessam-nos as vivências do tempo. Que elas próprias, objectivamente, estejam temporalmente determinadas, *que elas se incluam no mundo das coisas e dos sujeitos psíquicos* e neste tenham a sua posição, a sua eficiência, o seu ser empírico e a sua gênese, isso nos move, disso nada sabemos. Pelo contrário, interessa-nos que, nestas vivências, os dados objectivamente temporais sejam visados (HUSSERL, 1994, p. 42).

É possível perceber, com a afirmativa acima, que Husserl aponta para um importante domínio da fenomenologia – o movimento da consciência⁵². Para ele, a consciência é sempre *de* e *para* alguma coisa. Essa é a tese mais elementar da intencionalidade. A consciência só é intencional porque é um movimento; movimento esse, em essência, temporal. Em Husserl (1994, p. 43)

⁵¹ Em Silva (2009, p. 127), a concepção clássica acerca do tempo é definida como “uma sucessão de “agoras”: um agora que já foi (passado), o agora que está sendo (presente) e um agora que virá (futuro). Esse modelo linear foi tradicionalmente ilustrado pela metáfora heraclitiana do riacho: a nascente é o passado, o lugar onde me encontro é o presente, a foz é o futuro”. A questão que se coloca frente a isso é se, conforme observa Silva (2009, p. 134), “[...] ao empregar a noção de ‘fluxo’, Husserl não estaria incorrendo na mesma metáfora heraclitiana [...] como expressão ôntica do mundo real?”. Salanskis (2006, p. 21) diz que “o fluxo é fluxo dos vividos”. Quando Husserl fala de vividos e de fluxo de vividos não está apenas dizendo que “temos um teatro íntimo, representações, pensamentos; é o fato de que uma vida primordial da consciência não cessa de se manifestar por vividos atados uns aos outros em um fluxo”.

⁵² Para Husserl (2006, p. 84), o que resta da redução fenomenológica (*epoché*) é a *consciência*. Ora, “[...] a consciência remanesce, assim, como ‘resíduo fenomenológico’, como uma espécie própria por princípio de região do ser, que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência – a fenomenologia”.

busca-se o *a priori* do tempo, “[...] explorando a consciência [...] trazer à luz a sua constituição essencial pondo em relevo os eventuais conteúdos de apreensão e caracteres de acto especificamente pertencentes ao tempo, aos quais pertencem essencialmente as leis *a priori* do tempo”. Em suma, o tempo fenomenológico revela-se, segundo aprecia Silva (2009, p. 134), como uma “unidade em perpétuo fluxo”, um “conjunto de ‘agoras’ e, por princípio, um conjunto das vivências da consciência”. Entende-se, em Husserl, que esse fluxo é atemporal, ou seja, é constitutivo do tempo; logo, esse fluxo nada mais é do que a própria subjetividade.

Demos a palavra ao próprio Husserl no tocante a essa análise:

O vivido tem um horizonte temporal preenchido infinitamente em todos os seus lados. Isso significa ao mesmo tempo: ele pertence a um *único* infinito “fluxo de vivido”. Todo vivido individual, por exemplo, um vivido de alegria, pode tanto ter um começo como um fim e, assim, pode encerrar sua duração. O fluxo de vivido, no entanto, não pode começar nem findar. Todo vivido, como ser temporal, é vivido de seu eu puro. (HUSSERL, 2006, p. 185).

Ainda no § 81 das *Ideias*, Husserl (2006, p. 185) diz que o ‘absoluto transcendental’, “[...] não é, na verdade, o termo último, ele é algo que se constitui a si mesmo, em certo sentido profundo e inteiramente próprio, tendo suas fontes originais num absoluto último e verdadeiro”. Afinal, qual “absoluto” está aqui em questão? Só pode ser a consciência, isso mesmo, a subjetividade, o eu transcendental. Para Husserl, essa é a estrutura última, a fonte de onde emana todo sentido.

É com base na aceção acima que o filósofo professa um ‘idealismo transcendental’, ou ainda um idealismo absoluto, porque tudo se passa como se esse Eu assumisse agora outro estatuto, ou seja, como se ele fosse Deus⁵³! Husserl vai dizer que, em termos fenomenológicos, até Deus pode ser “posto entre parênteses” ou, se quiser, ser neutralizado pela *epoché*; agora, a consciência, o eu transcendental, não!!! Por isso, o Eu é mais absoluto ainda do que Deus. Vejamos: no § 58 das *Ideias*, o que Husserl tem para nos dizer

⁵³ Sobre esse ponto acerca de Deus, em Husserl, sugerimos a leitura do artigo intitulado “O problema de Deus na fenomenologia de Husserl”, no livro de Julio Fragata, *Problemas da fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz, 1962, p. 133-158.

acerca da “transcendência de Deus colocada fora de circuito”.

Depois de abrir mão do mundo natural, deparamos ainda com outra transcendência, que, diferentemente do eu puro, não é dada em união imediata com a consciência reduzida, mas só chega ao conhecimento de maneira bastante mediada, como que no polo oposto da transcendência do mundo. Estamos falando da transcendência de Deus (HUSSERL, 2006, p. 133).

Muito importante para Husserl também é a *análise da consciência do tempo*⁵⁴. O filósofo alemão busca a inteligibilidade da consciência intencional do tempo, partindo da premissa de que a temporalidade objetiva se constitui fenomenologicamente e “apenas através desta constituição ela está aí patente para nós como objectividade ou momento/ de uma objectividade, uma análise fenomenológica do tempo não pode, então, esclarecer a constituição do tempo sem considerar a constituição dos objetos temporais⁵⁵” (HUSSERL, 1994, p. 56).

Husserl (1994) nos diz que o tempo é constituído mediante operações de um sistema de consciências intencionais. Essas operações acabam por constituir passado, presente e futuro. Assim, os momentos presente, passado e futuro são distintos, porém, interdependentes. Esses instantes constituem um único tempo, o qual se expande do passado ao futuro. Como forma de explicitar essa constituição, Husserl apresenta dois conceitos importantes: retenção e protensão⁵⁶. Ora, tais conceitos caracterizam-se como modos da

⁵⁴ Em *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo* (1994, p. 53), Husserl está em busca de respostas a estas e outras questões: (1) como é possível compreender a consciência do tempo? (2) é possível unir dados representantes, decorrentes em sucessão, num momento-agora? (3) como se constitui, ao lado dos objetos temporais, imanentes e transcendentais, o próprio tempo, a duração e sucessão dos objetos? Ele, então, inicia a segunda seção de sua obra, intitulando-a: *Análise da consciência do tempo*. E, ao longo da referida seção, explana acerca dessa temática, dizendo: “estas diversas direcções da descrição [...] devem ser, na análise, postas bem diante dos olhos, se bem que todas estas perguntas sejam intimamente solidárias e não possam ser solucionadas umas sem as outras” (1994, p. 56).

⁵⁵ Por “objectos temporais”, Husserl (1994, p. 56) entende os objetos que contêm em si mesmos “extensão temporal”, ou seja, não são apenas unidades no tempo. Vejamos isso em um exemplo dado pelo próprio Husserl: “quando soa um som, pode então a minha apreensão objectivante fazer do próprio som, que daí dura e ressoa, um objecto e, todavia, não a duração do som ou o som na sua duração”. Para Husserl, o som, conforme exemplificado, “é um objecto temporal”.

⁵⁶ Na obra intitulada *Husserl*, de Jean-Michel Salanskis (2006), traduzida para o português brasileiro, a palavra protensão está escrita com (s). Já na obra *Lições de Husserl*, traduzida para o português de Portugal, por Pedro Alves (1994), está escrita da seguinte forma: protensão com (ç).

consciência intencional temporalizar-se. Podemos, contudo, dizer conforme Salanskis (2006, p. 30), que Husserl identifica uma experiência “primitiva do tempo” e a denomina de retenção ou também chamada de recordação primária (HUSSERL, 1994), ou ainda de memória primária (SALANSKIS, 2006, p. 35).

A retenção “é aquilo pelo qual o tempo nos é dado” (SALANSKIS, 2006, p. 31). Após uma experiência, retemos o fato temporal, em outros termos: o fato temporal que foi anteriormente percebido fica “retencionalmente consciente”. Para tanto, a retenção consiste na possibilidade de recordarmos o tempo vivido.

Tentaremos exemplificar o conceito de retenção a partir de uma queixa em sessão de psicoterapia: uma jovem mulher relata em uma determinada sessão psicoterápica: “Acho que fui violentada sexualmente na minha infância” e ainda, na mesma queixa: “Isso é confuso⁵⁷ para mim, tenho algumas lembranças, mas é algo estranho, como se fosse uma imagem embaçada”, continua: “Lembro do som, dos passos dele entrando em meu quarto, lembro do cheiro e de outras situações que me deixam confusa, lembro-me do som da música, era muito alto, acho que era para ninguém me ouvir” (nesse momento da sessão, a cliente fala com muita dificuldade, coloca as mãos nos ouvidos, como se pudesse diminuir o som da música que rememora, na sequência chora muito e diz sentir-se com náusea⁵⁸).

⁵⁷ Em Husserl (1994, p. 64), há uma “dissipação, empalidecimento [...] dos conteúdos de sensação quando a percepção propriamente dita passa para a retenção”. Isso talvez possa nos ajudar a compreender melhor a sensação de “confusão” de nossa cliente. Pois, o objeto “retencional não é nenhum presente, mas, sim, precisamente, [...] recordado no agora: ele não está realmente disponível na consciência retencional”. Ainda em Husserl, “a consciência retencional contém realmente uma consciência do passado, recordação primária [...], e não deve ser decomposta” em objeto sentido e apreensão, pois é uma recordação. Com isso, encontramos em Husserl os fundamentos para uma melhor compreensão da temporalidade da queixa de nossa cliente, pois quando esta relata em sessão dados de seu passado, podemos dizer que as partes (dados) que não são nítidas a ela, pois estão mais “afastadas” do presente, são “as fases do passado que ficam mais para trás, estão conscientes de um modo totalmente indefinido [*unklar*], vazio [...] o todo desaparece na obscuridade, numa consciência retencional vazia, e desaparece por fim totalmente (se se pode dizer isto) assim que a retenção termina” (HUSSERL, 1994, p. 59).

⁵⁸ Ao relembrar os fragmentos em sessão, a cliente acessa o tempo vivido, suas experiências passadas traumáticas, logo essa lembrança a afeta psicofisicamente, a ponto de sentir náusea. Se para Husserl (1994) cada objeto tem uma extensão temporal, a retenção é para ele, “um operador infinitesimal, mas é também uma função de tipo perceptivo, destituída de pensamento ou de imaginação, que não está à disposição de uma liberdade intelectual” (SALANSKIS, 2006, p. 34). Ela surge em nossa cliente como uma “espécie de visão”.

O que nossa cliente tenta nos mostrar, apesar da dificuldade de expressão dos fatos é que a experiência (de audição e de olfato) de sua infância são de percepção⁵⁹, “porque ouvir é perceber” (HUSSERL, 1994, p. 56). Poder falar dos fragmentos (em sessão de psicoterapia, por mais confusos que sejam) decorridos de suas experiências passadas é, pois, poder acessar dados objetivos, nas palavras de Husserl (1994, p. 56), “ficamos inclinados a dizer” que nossa cliente em sessão teve uma “recordação secundária”, recordou-se de seu tempo vivido. Vale lembrar que, para Husserl (1994), há uma enorme diferença fenomenológica entre os dois modos de vivências – recordação primária (retenção) e recordação secundária (iterativa)⁶⁰.

Nas palavras de Salanskis (2006, p. 30-31):

[...] retemos ainda esse fato temporal mesmo quando seu limite já foi transgredido. Permanecemos atrás do limite após tê-lo transposto, ainda aderimos ao [...] instante terminado, ao “recém passado”. Ao que parece, a presença do radical *ter* na palavra *retenção* tem um duplo sentido: por um lado, a retenção nos liga ao recém passado, nos faz *tê-lo*; por outro lado, na retenção *mantemos* a identidade da recepção terminada [...] como tal, de alguma maneira unificamos e sintetizamos nosso próprio vivido.

Sendo a retenção uma forma de intencionalidade que nos possibilita acessar o “recém-passado” em forma de recordação, a protensão, por sua vez, é um modo de intencionalidade que consiste em antecipar por meio da

⁵⁹ Em Husserl (1994, p. 72), a percepção constrói-se a partir de sensações. Nas palavras dele: “a percepção é aqui o acto que põe diante dos olhos qualquer coisa como [sendo] ela própria, o acto que *constitui originariamente* o objecto”. E, ainda, “para que um agora esteja como tal diante de meus olhos, devo perceber” (HUSSERL, 1994, p. 86), ou seja, a percepção constitui o presente.

⁶⁰ Para Husserl (1994, p. 63), a recordação primária ou, “como nós dizíamos, a retenção”, é “como uma cauda de cometa, que se agrega à respectiva percepção. E, ainda, a recordação primária deve ser inteiramente distinguida da secundária. Vejamos: a recordação secundária, ou também chamada de “recordação iterativa” (repetida), que, segundo Salanskis (2006, p. 35), tem uma função re-presentativa”, consiste na “visada de uma duração” que já terminou, bem como está fora do alcance da retenção, portanto ela é uma “visada do tipo *reprodutivo*”. Quando nossa cliente se recorda dos conteúdos que foram vividos “segundo um campo temporal originário”, o campo temporal originário atual “reproduz traço por traço, retenção por retenção, o campo de ocorrência do *recordado*” (SALANSKIS, 2006, p. 35-36). Para Husserl (1994, p. 66), “o recordado não é, certamente, agora – senão ele não seria passado, mas antes presente e, na recordação (retenção), ele não é dado como agora, senão a recordação ou retenção não seria precisamente recordação, mas percepção”. André Barata também discute essa questão em *Metáforas da consciência* (2000). Sugerimos a leitura.

“expectativa (protensão) do que está para vir” (HUSSERL, 1994, p. 67), em outros termos, é a expectativa das vivências futuras com base nas já vivenciadas.

Na visão de Salanskis (2006, p. 31-32), a protensão “desempenha o mesmo papel que a retenção”. Conclui de forma crítica, dizendo que: tudo indica que a visão fenomenológica de Husserl acerca do tempo, “foi construída sobre a retenção e não sobre a protensão”. Vejamos nas palavras do próprio Husserl (1994, p. 67): [...] cada recordação contém intenções de expectativa cujo preenchimento conduz ao presente. Cada processo [...] está animado por Protenções, as quais constituem de modo vazio o adveniente enquanto tal, o agarram, o levam à realização” (HUSSERL, 1994, p. 82).

Podemos constatar, até aqui, de forma breve, o caminho seguido por Husserl para estabelecer seu empreendimento sistemático que toma a forma de uma doutrina, isto é, uma ciência absolutamente rigorosa, a fenomenologia. Para ele, o que importa é uma ciência que seja capaz de descobrir a subjetividade *na* relação direta entre ela e o tempo fenomenológico e, ainda, uma disciplina que apontasse, de forma crítica, para os riscos dos modelos teóricos universalizantes das ciências naturais, que acabavam por distanciar a realidade concreta dos objetos. Foi a partir dessa crítica que o método fenomenológico restituiu, de forma original, a articulação entre sujeito e objeto, cuja tese se desdobra na verdade última de que o ‘conhecimento’ só ocorre quando a consciência intencional se direciona sobre o mundo concretamente ‘vivido’, ou seja, o sujeito existe a partir da relação direta com o objeto.

Dessa perspectiva, com relação à recepção crítica dos pressupostos fenomenológicos, por parte de Sartre, Conceição (2017) e Lapointe (1970) asseveram que, sendo o eu transcendental de Husserl uma fonte de objetividade, fonte que constitui o mundo por meio dos atos intencionais da consciência e, sendo a consciência, por sua vez, um surgimento a partir de sua inerência ao mundo, então o método fenomenológico deve primeiramente tematizar esse ‘existente’.

Foi a partir da premissa acima que Sartre empreendeu esforços, tanto para criticar o ego transcendental quanto o ego em sua acepção puramente empírica, isto é, psicológica, visando descrever radicalmente a estrutura da consciência, objetivando, por meio dessas teses, corrigir alguns dos

pressupostos que, segundo ele, teriam levado Husserl ou o próprio psicologismo a uma certa “incoerência”. Veremos isso mais adiante, ao abordar esse tema em uma seção que versará sobre a crítica que Sartre dirige a duas figuras de ego: o ego formal e o ego material, opondo-se a ambas. Nosso intento agora é outro.

Neste momento, queremos apontar para “o caráter enigmático do próprio tempo, antevisto pela inquietude agostiniana” (SILVA, 2009, p. 127), isto é, o tempo como uma construção subjetiva, para, mais tarde, ser “reativado radicalmente mediante uma exigência fenomenológica” (SILVA, 2009, p. 127). Ora, essa reorientação programática acerca da temporalidade deve forte inspiração também a outro autor que, em muito, teria influenciado Sartre: Henri Bergson e sua teoria de um “tempo vivido”.

1.1.3 Henri Bergson e o tempo vivido

Nesse contexto significativo sobre a questão do tempo, não se deve desconsiderar a importância de Bergson (1859-1941) na obra de Sartre. É que Bergson⁶¹, na mesma esteira de Husserl, é o primeiro pensador na França que põe em xeque a concepção clássica de tempo, reconfigurando a temporalidade⁶² como uma vivência, como duração, que flui.

Em concordância com Sass (2016, p. 141), a teoria bergsoniana aponta para “um dos postulados mais célebres”, qual seja: “pensar intuitivamente é pensar em duração”. Neste ponto, igualmente, a teoria revela algumas das “noções constituídas” pelo filósofo francês: fluidez e movimento.

⁶¹ Franklin Leopoldo e Silva (1994), em *Bergson: intuição e discurso filosófico*, afirma: “Seja como for, Bergson atravessa a ciência e, no caso que nos interessa aqui, a Psicologia, para reabrir a questão do tempo”. E, ainda, diz que: acompanha as grandes linhas do trabalho bergsoniano “de interrogação do tempo psicológico, que já é em parte a análise crítica das concepções tradicionais de tempo” (SILVA, 1994, p. 119). Entre muitos aspectos interessantes na teoria de Bergson, talvez um dos principais seja aquele “que liga estreitamente a ciência à prática, fazendo daquela um tipo de conhecimento profundamente “interessado” no que Bergson chama “a nossa influência sobre as coisas” (SILVA, 1994, p. 140). Eis, aqui também, uma forte influência bergsoniana no projeto sartriano, a ação do sujeito sobre o mundo, ou nas palavras de Silva (1994, p. 140) “a estrutura da práxis [...] modelará a ciência”.

⁶² Essa reconfiguração da temporalidade é expressa por Minkowski (1933/1995, p. 3), da seguinte forma: “a fenomenologia de Husserl e a filosofia de Bergson”, ambas correntes, “exerceram uma influência profunda sobre todo o pensamento contemporâneo” e ainda: “a primeira propôs como meta estudar e descrever os fenômenos que compõem a vida [...]” e a segunda “opôs-se com uma ousadia admirável, a intuição à inteligência [...] o tempo ao espaço”.

Na visão bergsoniana, o tempo como duração é uma experiência psicológica. A duração, nessa perspectiva, não deve, pois, ser compreendida no sentido de uma sucessão no espaço, mas sim um fluxo contínuo na experiência real (tempo real, da vida prática). Trata-se, nesse nível de um “tempo vivido⁶³”; tempo esse que assumirá, logo mais, no bojo da tradição fenomenológica como um “tempo existencial” e não uma mera concepção teórica.

Passemos a palavra a Bergson (1999, p. 217-218):

A duração em que nos vemos agir, e em que é útil que nos vejamos, é uma duração cujos elementos se dissociam e se justapõem; mas a duração em que agimos é uma duração na qual nossos estudos se fundem uns nos outros, e é lá que devemos fazer um esforço para nos colocar pelo pensamento no caso excepcional e único em que especulamos sobre a natureza íntima da ação, ou seja, na teoria da liberdade.

Bergson afirma que o “tempo vivido”, da consciência, não está constituído de segmentos. Pois bem: esse, é o tempo mecânico, espacializado, que coincide com os ponteiros do relógio. Esse tempo é objeto da ciência, caracterizado por números, logo, mensurável. É o tempo objetivo. Nesse tempo mecânico (objetivo), não há o que Bergson chama de intervalos determinados para a consciência (SILVA, 1994). Ocorre que, no pretenso mundo fenomenal da ciência, as relações que não podem traduzir-se em espaço são cientificamente incognoscíveis (BERGSON, 1999).

É no tempo vivido (subjetivo e não mensurável), que podemos encontrar os intervalos determinados para a consciência. O tempo pode ser apreendido pela consciência, por meio de estados afetivos, corporais e também pela memória. Para Bergson (1999), a consciência vive o tempo de forma contínua (ininterrupta); por isso, não é tão simples separar um episódio de outro, uma emoção de outra.

⁶³ A noção de “tempo vivido”, originalmente, bergsoniana é central nesse debate que começa aqui. Desse modo, fica fácil perceber sobre o quanto a obra de Minkowski, *Le temps vécu* (1933), é fortemente influenciada por Bergson, no tocante, é claro, à experiência do tempo. O médico russo também conhecera os trabalhos de Husserl, mas é de Bergson que ele retira e aplica em sua prática clínica psicopatológica, a noção de tempo vivido. Passemos a palavra ao psiquiatra: “o problema do tempo, apesar de seu caráter abstrato, se convertia em um problema mais vivo, mais pessoal para cada um de nós”. Afirma ainda, que o problema do tempo vivido era “desde muitos anos, o ponto central de minhas preocupações científicas [...] a expressão “tempo-qualidade” demonstra por si mesma a influência que a obra de Bergson havia exercido sobre mim” (MINKOWSKI, 1995, p. 3).

Podemos exemplificar a posição acima da seguinte forma: quando somos afetados psicofisicamente por fortes emoções. No momento em que estamos sob o domínio/efeito de uma forte emoção (amor, terror ou ódio), beiramos o abismo, fica muito difícil (para alguns até impossível) separarmos os fatos, pois estes atravessam o tempo sem limitações, afetando-nos e conseqüentemente nos constituindo humanos.

Bergson nos mostra, em seu texto intitulado: *La Durée Reel et la Méthode* (1975), a natureza da duração, compreendida como sendo: uma “experiência psicológica”. Vejamos o que ele tem a nos dizer sobre isso, ao perguntar-se sobre o sentido da palavra existir:

[...] em primeiro lugar constato que passo de um estado a outro. Sinto frio ou calor, estou alegre ou triste, trabalho ou não faço nada, observo o que me rodeia ou penso em outra coisa. Sensações, sentimentos, volições, representações, são essas as modificações entre as quais a minha existência se divide e que a colorem alternativamente (BERGSON, 1975, p. 7).

E ainda,

Com efeito, falo de cada um dos meus estados como se fosse um bloco. Eu digo, e com razão, que mudo, mas a mudança me parece residir na passagem de um estado para o próximo estado: de cada estado, considerado isoladamente, quero acreditar que permanece o que é durante todo o tempo em que ocorre. Contudo, um leve esforço de atenção revelar-me-ia que não há vontade, não há representação ou volição que não seja modificada em todos os momentos; se um estado de alma cessasse de variar, sua duração deixaria de fluir (BERGSON, 1975, p. 7-8).

O que acima Bergson (1975) menciona acerca da duração como “experiência psicológica” tem relação direta com a forma como ele compreende a noção de consciência. Escreve ele: “[...] a duração apresenta-se assim à consciência imediata.” (BERGSON, 1975, p. 10). Sendo a duração consciência imediata, a consciência é, portanto, memória. Sua tese afirma que se não há memória, não haverá duração. A memória revela-se como uma espécie de retenção dos dados passados, que se sucedem de forma ininterrupta no fluxo da duração. Vemos tempos subjetivos separadamente, porém, interdependentes.

Sim, parece que estamos falando de Husserl! Ora, interessa, portanto,

saber que, apesar de Husserl e Bergson serem contemporâneos e algumas de suas concepções acerca do tempo convergirem, eles não foram interlocutores. Quem nos assegura sobre isso é Roman Witold Ingarden, filósofo polonês, que foi orientando de Husserl acerca de sua tese doutoral sobre Bergson. Ingarden foi o responsável por fazer com que o seu orientador, o filósofo alemão, conhecesse a teoria bergsoniana da “duração real” como “tempo, mas o tempo percebido como indivisível” (BERGSON, 1975, p. 19).

Vejamos nas palavras do próprio Ingarden acerca do episódio:

Husserl não conhecia os trabalhos de Bergson sobre este assunto na primavera de 1915, quando eu o interroguei um dia em seu seminário sobre a consciência do tempo, sem saber que em 1904-5 eu havia feito um curso sobre esse problema. Eu tinha algum conhecimento sobre a base das investigações bergsonianas. Então Husserl leu pela primeira vez Bergson (no que concerne a esse ponto), e verificou que a duração pura coincidia aproximadamente com a consciência constituinte do tempo. No final de 1916, Husserl leu uma parte do meu trabalho sobre Bergson e me disse, a respeito da descrição da duração pura: “É inteiramente como se eu fosse Bergson” (INGARDEN, 1957/1968, p. 233).

É o próprio Ingarden que adverte:

Não houve influência direta de Bergson em Husserl, pelo menos nos primeiros ensaios: posso dar testemunho disso. Quando eu mesmo expliquei certas teses de Bergson, Husserl me perguntou: “De onde tomou essa teoria?” Eu então respondi: “De Bergson”. Alguns dias depois, após uma leitura visivelmente incipiente dos textos de Bergson em tradução alemã, Husserl concordou que, na maior parte das coisas, as teses de Bergson concordavam com os pontos principais de sua própria teoria (INGARDEN, 1957/1968, p. 237).

Seja como for, o que vimos com o testemunho do filósofo polonês é que tanto a filosofia quanto a psicologia fenomenológico-existencial não podem deixar de retornar aos pressupostos bergsonianos quando a questão é falar sobre o “advento do tempo”, uma vez que, em concordância com Silva (2009, p. 126), estamos filiados “às linhas de força desse [...] parentesco”.

Desse modo, afirma Minkowski (1995), um entusiasta leitor de Bergson, há, sem sombra de dúvida, uma intersecção entre a tese bergsoniana e a husserliana, apesar de esses filósofos terem seguido distintas vias. Em concordância com o autor mencionado, também percebemos que há uma

aproximação entre Husserl e Bergson, tanto no caráter intuitivo quanto no temporal da consciência. Assim, ao examinarmos a tese bergsoniana, acerca do tempo, constatamos que o filósofo francês se empenhou em mostrar que o tempo é aquilo que faz com que as coisas apareçam e depois desapareçam. Ora, esse fato fundamental sempre foi uma incógnita para a filosofia, pois o tempo compromete a estabilidade⁶⁴ da realidade. Por isso, quer nos parecer que Bergson opta por enfrentar a efetividade do tempo de maneira realista e positiva, compreendendo seu caráter humano, portanto, transitório.

Uma das críticas de Bergson, vale lembrar, dirige-se à concepção especializada do tempo como mecânico, perspectiva tal que a ciência adota, vindo a concluir: essa maneira de entendimento (da ciência), observa Bergson, em nada contribui para a compreensão da consciência temporal. Para o filósofo, a substância da existência humana é o tempo. Essa descrição bergsoniana acerca do tempo, afirma Silva (1994, p. 144), “tem a finalidade de constituir um modelo simplificado em que se mostra como a ciência não considera a mobilidade ou o fluxo temporal, ignorando completamente a qualidade irreduzível do intervalo como duração específica”.

Um dos pontos de discussão na teoria bergsoniana é o fato de que a realidade humana é composta muito mais por dados da memória do que uma práxis do presente. É que, para Bergson, a inteligibilidade do presente só é possível por meio da memória (passado). Afinal, é essa que esclarece o presente. Em outros termos: “aí está minha memória, que insere algo do passado no presente” (BERGSON, 1975, p. 8).

Para tanto, emerge a questão: o que constitui a realidade humana na perspectiva bergsoniana? A memória. Para Bergson, é por meio da memória que nós nos fazemos sujeitos; é ela que constitui a maior parte da consciência. É por meio da memória que o homem torna-se livre para enfrentar seu “destino”.

Nesse contexto, se é por meio da memória que há a inteligibilidade do passado, por outro lado, é pela intuição (uma espécie de conhecimento) que podemos compreender a realidade humana. Conforme Bergson, a intuição,

⁶⁴ Uma das formas que a filosofia encontrou para minimizar os danos da instabilidade do mundo foi conceber o tempo a partir da visão da “eternidade”. Eis aqui, portanto, uma forma consoladora de enfrentamento. Para uma melhor compreensão crítica acerca deste fenômeno, consultar: (SILVA, 2009, p. 132-133).

diferentemente do conhecimento lógico, é conhecimento por meio de um fluxo contínuo. É, portanto, pela intuição, que apreendemos diretamente a realidade das coisas e dos homens.

Para Silva (1994, p.73), a compreensão daquilo que é apreendido na intuição seria então a confirmação do que Bergson “afirma acerca da concepção como sucedâneo complementar da percepção”. É precisamente pela apreensão intuitiva que alcançamos o mundo.

Com essa exposição a respeito dos principais pontos abordados na perspectiva bergsoniana acerca do tempo vivido, pretendemos, tão somente, examinar sua contribuição (convergências e divergências) teórica nos estudos sobre a temporalidade em Sartre. Sem deixar, é claro, de apontar para a edificação teórica de outros nomes de relevância, como é o caso do psiquiatra Minkowski.

Como vimos ao longo da exposição acerca dessa temática, desde Agostinho, passando por Husserl e, aqui, abordando a teoria bergsoniana, não é e nunca foi, para a filosofia, um empreendimento fácil discutir as questões pertinentes ao fenômeno tempo – de modo geral, os estudos revelam conceitos rígidos, uma visão atemporal de homem.

Parafraseando Simone de Beauvoir (1949/2009), podemos dizer que foi de grande proporção o avanço que o filósofo francês – Bergson – realizou quando se opôs à concepção clássica de tempo. Pois suas impressões teóricas apontam para a premissa de que “nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter adquirido significado humano; [...]”, não é o tempo-objeto “[...] descrito pelos cientistas que existe concretamente [...]” (BEAUVOIR, 1949/2009, p. 71), mas, sim, o tempo “vivido pelo sujeito”. Foi, por e pelo ‘tempo vivido’ que o filósofo francês se debruçou em seus estudos, vindo a influenciar fortemente Sartre acerca da temporalidade.

1.2 Sartre e a transcendência do ego: críticas ao ego formal e material

“O Ego não é proprietário da consciência, ele é objeto dela”.
(Jean-Paul Sartre, 1994, p. 78)

A base para uma psicologia clínica e para uma psicopatologia fenomenológico-existencial é, antes de mais nada, o rompimento com a ideia de uma psicologia cujo modelo estava pautado nas categorias das ciências naturais, tendo como método a análise-explicativa⁶⁵ dos fatos e a concepção da existência de um Ego cuja instância garantiria “[...] a unidade de todas as representações”. Pois bem: é essa premissa que “[...] tornou-se lugar-comum na filosofia” (SILVA, 2004, p. 34).

A ideia de um Eu *a priori*, uma *psique* substancial, era um dos pilares da subjetividade moderna. É, portanto, sob esse viés que, em suas *Meditações Metafísicas*, Descartes, pela primeira vez, na história do Ocidente, define a consciência (*psique, cogito*) em termos substanciais. Para ele, o “Eu penso” é estabelecido como “núcleo essencial” e substancial “[...] a partir do qual se compreendem todas as modalidades de pensamento como variações dessa unidade fundamental” (SILVA, 2004, p. 34). De Descartes a Leibniz, tanto o corpo quanto a alma se tornam substâncias⁶⁶. Essa concepção/verdade sempre foi o ponto de apoio das teses hegemônicas, originalmente difundidas pela psicologia clássica, bem como pela psicopatologia no que compete ao estudo do homem.

É, pois, a partir de Kant que uma reviravolta se opera sob esse aspecto:

⁶⁵ Para Dilthey (2011, p. 23), as ciências naturais são explicativas, pois partem de um modelo teórico-causal como forma de explicar o modo de ser daquilo que se manifesta (fenômeno). A psicologia cujo método seja analítico-explicativo só poderá alcançar suas metas partindo de hipóteses. A psicologia explicativa “[...] apresenta um nexos causal que pretende tornar concebíveis todos os fenômenos da vida psíquica [...], pretende explicar a constituição do mundo psíquico segundo seus componentes, suas forças e leis, exatamente como a física e a química explicam os componentes, as forças e as leis do mundo dos corpos”. Ainda conforme o autor, “explicamos a natureza, enquanto compreendemos a vida psíquica” (DILTHEY, 2011, p. 29).

⁶⁶ Franklin Leopoldo e Silva (2005, p. 10), em *Descartes: a metafísica da modernidade* - diz que: “Costumamos dizer que Descartes é *dualista*, ou seja, admite a existência de duas realidades completamente separadas: a alma e o corpo ou, na sua terminologia, a *substância pensante* e a *substância extensa*”. Tal divisão entre alma e corpo “determina todo o processo de constituição do saber”.

Em Kant, o *Eu penso* aparece como elemento unificador de todas as funções de unidade do entendimento, o que fica patente quando nos damos conta de que as unificações distributivas realizadas pelas categorias dependem formalmente do que Kant denomina apercepção sintética *a priori*, que é o sujeito transcendental unificador de todas as sínteses categoriais. É isso que assegura que as diferentes sínteses categoriais remetam todas a um único sujeito, que assim aparece como pólo unificador de todo conhecimento. O enunciado dessa função da subjetividade transcendental em Kant tornou-se célebre: “O *Eu penso* deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Assim como as categorias da lógica transcendental, esse *Eu penso* é concebido por Kant como formal (SILVA, 2004, p. 34).

Ora, tal virada kantiana passa a assumir, a partir da fenomenologia iniciada por Husserl, outros contornos. Sartre, por sua vez, destrói, por completo, toda interpretação substancialista, “[...] critica a ideia de um sujeito substancial em nome de uma subjetividade sem sujeito, ao fazê-lo, especifica tanto o sentido de nossa vida psicológica quanto a de uma filosofia da liberdade” (MOUILLIE, 2000, p. 5), abrindo espaço para uma compreensão completamente diferente. Heidegger (2013, p. 77), por seu turno, afirma que a ciência natural se pauta no método analítico-explicativo, ao “[...] construir a vida fática, a partir de seus elementos primários, as sensações”. As sensações eram estudadas pela psicologia clássica, bem como pela psicopatologia, como categorias naturalistas. O fato é que, nessa mesma direção, ambas as áreas conceituavam a *psique* como algo substancial, qual seja, uma espécie de consciência (*Bewusstsein*).

A partir de premissas como essas é que a fenomenologia se revela como uma possibilidade concreta na contramão da tradição metafísica, que sempre estabeleceu o ser como substância – ser esse “[...] que subjaz por trás da coisa que nos aparece, que, por sua vez, esconde a ‘coisa em si’ como invólucro, reeditando o dualismo entre a essência da coisa e a aparência que a manifesta” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 255).

Assim, tal como em Husserl, para Sartre tudo está em ato, ou seja, o fenômeno (como aparência) encerra a essência da coisa, pois se o fenômeno (aparência) é revelador do que é a coisa, não há mais uma essência por trás das coisas, aquilo que aparece. Podemos considerar que a problematização radical feita por Sartre enfatiza o fato de que não há dualismo entre essência e

fenômeno (aparência), uma vez que o homem mostra o que é (o que escolhe ser) e o que não é (o que não escolhe ser e que ainda se coloca como possibilidade futura) em todos os seus atos.

Tanto Heidegger quanto Sartre manifestavam, em seus estudos (independentemente de suas divergências), algo em comum: a preocupação em melhor compreender a questão da condição humana como uma possibilidade real no sentido de um novo fazer ou práxis psicológica, visando à estrutura de uma nova forma de compreensão humana.

Diante do exposto, tentaremos demonstrar o quão importante é, em especial para aqueles que trabalham com as questões relativas à subjetividade, ao sofrimento psicofísico, bem como à psicopatologia, como é o caso dos psicólogos e psiquiatras, situar a gênese da psicologia e da psicopatologia aqui, como é o nosso caso, a partir de uma base fenomenológico-existencial sartriana. A questão que nos parece decisiva é que, antes de mais nada, um novo modelo analítico-compreensivo⁶⁷ dos fenômenos aí se institui, abolindo, por completo, a ideia de uma ecologia empírica ou puramente transcendental.

Para Simone de Beauvoir (1960, p. 30; 1984, p. 25), o estudo da existência foi, ao longo dos anos, pautado no “monismo endócrino⁶⁸” do médico e psicólogo Georges Dumas. Para tanto, julga ela, esse monismo:

Em psicopatologia, [...] nos parecia – como à maior parte de nossos colegas – inaceitável. Acolhíamos favoravelmente a ideia de que as psicoses, as neuroses e seus sintomas têm uma significação e que esta remete à infância do indivíduo. Mas parávamos aí; como método de exploração do homem normal, recusávamos a psicanálise. Só tínhamos, por assim

⁶⁷ Ainda conforme Dilthey (2011, p. 23), as ciências humanas, por sua vez, são compreensivas. Para ele, “[...] uma psicologia descritiva e analítica emergiu da natureza de nossas vivências psíquicas, da necessidade de uma concepção isenta e integral da vida psíquica, assim como do nexo entre as ciências humanas e da função da psicologia no interior delas”. A psicologia cujo método seja analítico-descritivo termina suas pesquisas e análises com hipóteses. Interessa mencionar que em nenhum momento, ao longo da extensa obra de Sartre, ele faz referência a Dilthey, mas parece comungar com os mesmos pressupostos no que compete à noção de a “compreensão manter-se como momento indispensável das ciências humanas” (SASS, 2014, p. 237). Em Sartre, o que fundamenta a antropologia é o próprio homem, não como objeto do saber, mas como organismo prático que produz o saber como forma de sua *práxis* (SARTRE, 1960/2002). Para maior esclarecimento, ler o artigo: *A noção de compreensão na filosofia de Sartre* (SASS, 2014).

⁶⁸ Simone de Beauvoir (1960, p. 30; 1984, p. 25) explica: “assim batizamos seu sistema de “explicação”, embora ele alegasse se unir ao dualismo cartesiano”.

dizer, lido de Freud *A interpretação dos sonhos* e *A psicopatologia da vida cotidiana*. E aprendêramos a letra mais do que o espírito desses livros; eles nos haviam desagradado pelo seu simbolismo dogmático e pelo associacionismo de que estavam impregnados (BEAUVOIR, 1960, p. 30-31; 1984, p. 25).

Diante do exposto, pretendemos apresentar uma outra maneira de se compreender o ego, diferentemente da maneira como as teorias (psicológicas e psicopatológicas) objetivistas, reducionistas e também as biologicistas o concebem, pois todas elas estão pautadas em uma epistemologia positivista, cujo método é analítico-explicativo-hipotético, redundando, como bem observa Beauvoir, em uma visão reducionista do fenômeno.

Nosso empreendimento, portanto, consiste em realizar uma investigação da noção do ego tal como compreendida na obra *La Transcendance de l'Ego*⁶⁹ (1936), de Jean-Paul Sartre, enfocando, inicialmente, uma instância que, partindo da fenomenologia de Husserl, assume a figura de um ego transcendental. O ponto fundamental é que, para o pensador alemão, há um lugar preponderante na consciência, logo, a unidade ontológica está no reino transcendental, mas, para Sartre, não.

Para que tal investigação seja possível, tentaremos situar as seguintes questões norteadoras: – Quais são os motivos que tornam, em termos sartrianos, o ego um Ego transcendente e não transcendental? – Como se dá a relação entre o Eu (Ego) e a consciência? – Como a filosofia e a psicologia respondem a essa e outras questões? – E, ainda, o que constitui a unidade da consciência no tempo? Para melhor contextualizarmos esses questionamentos, faz-se necessário destacar que Sartre retoma criticamente, ao longo de sua obra, teorias que afirmam a materialidade do homem e do universo.

Se, num primeiro momento, podemos identificar que o interesse de Sartre por uma “filosofia concreta”, ou seja, pela fenomenologia, é a

⁶⁹ A referida obra foi elaborada em 1934, durante o curso que Sartre fez em Berlim e publicada em 1936, contando com uma reedição, em 1966, pela Vrin, de Paris. O texto em que nos subsidiaremos é a versão portuguesa de Pedro Manuel dos Santos Alves, de 1994, baseada nessa segunda edição, acompanhada, por sua vez, de uma Apresentação crítica do tradutor. Para Bertolino (1996, p. 12), foi com essa “obra técnica inaugural” que o filósofo francês apontou, pela primeira vez na história da Psicologia, a diferença e a separação ontológica entre “consciência” e “personalidade”, desenvolvendo uma “Teoria do Eu-humano”. Ainda conforme Bertolino, esse estudo foi a primeira incursão técnica de Sartre pelos caminhos da *psicologia científica existencialista*, bem como antecedeu as “[...] coordenadas para o restante da obra sartriana”.

possibilidade real de uma nova psicologia, num segundo momento podemos considerar que a sua intenção também é a de radicalizar ontologicamente a própria fenomenologia, como bem esclarece Bornheim (2007, p. 31), dizendo que o fascínio que Sartre tinha pela fenomenologia não se restringia a um mero interesse metodológico, mas em “radicalizá-la ontologicamente”. Ainda segundo Bornheim (2007, p. 31), “[...] no contexto da fenomenologia, dois são os temas a que Sartre se prende de imediato”: a consciência e o fenômeno.

É possível perceber, até o presente momento, que, na antessala de uma proposta de radicalização fenomenológica que fosse capaz de combater a tese do idealismo transcendental (absoluto) de Husserl, Sartre iniciou o caminho que, para Bertolino (1996, p. 13), não foi tarefa difícil, uma vez que “[...] não lhe faltava formação filosófica”. O fato é que Sartre inicialmente estudara a questão do Ego a partir da tese husserliana, ou seja, da ideia de um Ego transcendental, de 1933 a 1934, antes mesmo de iniciar, em 1939, suas leituras de Heidegger. No período em que Sartre esteve em Berlim, dividiu seu tempo escrevendo três obras.

Assim, primeiramente, seu romance *La Nausée* (1938); em segundo lugar, o artigo *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*⁷⁰ (1947/2005) e um artigo maior que leva o nome de *La Transcendance de l'Ego*, sendo escrito entre 1933-34 e publicado em 1936. Foi com esse último artigo que Sartre deu início ao seu projeto (onto) fenomenológico⁷¹, combatendo as teses da presença formal e material do Eu

⁷⁰ Para Conceição (2017), esse artigo de Sartre guarda certa “semelhança” com A transcendência do ego, talvez pelo motivo de terem sido escritos no período em que Sartre estava estudando Husserl em Berlim. Para uma melhor compreensão desse artigo, ver *Situações I* (1947/2005), de Sartre.

⁷¹ Nosso entendimento acerca da proposta de Sartre em *La Transcendance de l'Ego* não reside apenas na radicalização de caráter meramente fenomenológico acerca da consciência e do Ego. Nossa hermenêutica é de que o filósofo francês já inicia ou adota uma compreensão (onto) fenomenológica nesse breve, mas propedêutico texto de 1936 (1936, p. 34; 1994, p. 53). Ora, cabe observar que, em várias passagens da obra, Sartre, aliás, tece críticas a Husserl, afirmando que o filósofo alemão “se bem que mais subtilmente, cai no fundo na mesma falta”. Disso decorre a pergunta de Sartre: “como explicar este tratamento privilegiado do Eu a não ser por preocupações metafísicas ou críticas que não têm nada a ver com a fenomenologia?”. Vejamos mais uma passagem quanto ao mérito dessa discussão em *La Transcendance de l'Ego* (1936, p. 41; 1994, p. 57): “o irrefletido tem prioridade ontológica”. Podemos dizer que seu projeto (onto) fenomenológico já aparece, mesmo que de forma embrionária, em 1936, indo ao amadurecimento à medida em que ele se aproxima dos escritos de Heidegger. Seja como for, tal amadurecimento aparece em vários registros como em *Le Carnets de la Drôle de Guerre*, no período de novembro de 1939 a março de 1940. Escreve ainda ele: “em 1930, li, sem compreender, O que é metafísica?”

na consciência, postuladas, sobretudo, por Kant e Husserl, mas também entre os psicólogos como Brentano e Freud.

Eis o que o próprio Sartre (1983, p. 176) comenta acerca de sua aproximação-distanciamento do pensamento de Husserl: “Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por ele: *O Imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra o mestre. Escrevi também um artigo contra ele: o “Ego transcendental”.

Então, a partir desse distanciamento, o conceito de fenômeno, para Sartre (1943, p. 13; 2005, p. 17), passa a ser compreendido a título de um conjunto (totalidade) de ocorrências articuladas e implicadas entre si. Logo, “[...] se o fenômeno há de se mostrar transcendente, é preciso que o próprio sujeito transcenda a aparição rumo à série total da qual ela faz parte”, fazendo-se necessária, portanto, a compreensão das ocorrências e implicações do fenômeno.

Cabe, em linhas gerais, compreender que a intenção de Sartre era também de refutar a tese kantiana da existência de um Eu *a priori* na consciência; ora, esse *a priori* diz respeito à estrutura do sujeito, a qual torna possível a experiência (KANT, 1974/2001). Aqui, vale retratar, mesmo que provisoriamente, as indagações, bem como as (o)posições a esse respeito do próprio Sartre em relação à forma como primeiramente Kant e depois Husserl conceberam o Eu.

Vejamos.

1.2.1 Crítica ao *ego a priori* na consciência

Na *Kritik der reinen Vernunft*⁷² (publicado em 1781/2001), a tese kantiana tem como ponto de referência a descrição das faculdades que estão presentes de forma *a priori* no sujeito, de modo a tornar possível o conhecimento. Immanuel Kant afirmava que, como condição *a priori*, o Eu

(SARTRE, 1983, p. 175). Foi, porém, em sua obra magna, *L'Être et le Néant* (1943), que “Sartre dá um salto a mais situando a discussão no campo da ontologia existencial, além de estendê-la até territórios como, por exemplo, o da psicanálise existencial, apontando para os seus limites” (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 45). Insistamos nisso: nossa interpretação é de que a apresentação que Sartre faz de seu projeto (onto) fenomenológico já aparece de forma incipiente em *La Transcendance de l'Ego* produzindo eco em *L'Être et le Néant*, e, com isso, “mantendo uma continuidade entre ambas as obras” (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 45). Digamos mais: em todas as suas demais obras.

⁷² Título da obra em português - *Crítica da Razão Pura* (2001).

Penso deveria poder acompanhar as representações; mas, se o Eu de fato as acompanhava, isso não estava em questão, pois o que ele queria discutir era a necessidade lógica do problema e não sua constatação empírica. A *Crítica* de Kant se revela como um método de investigação das condições de possibilidade de a razão produzir conhecimento.

O que Kant visa compreender é se existem certas condições *a priori* para que as impressões sensíveis se convertam em conhecimento. Logo, seus esforços intelectuais estavam todos direcionados nessa busca, pelo *a priori*. Kant simplesmente situou-se no campo da investigação transcendental⁷³. Trata-se, aos olhos de Kant, de “[...] desvendar as condições prévias da experiência [...] investigando a estrutura profunda, ‘pré-empiricamente’ válida de toda experiência, estrutura que ele – conforme ao experimento da razão da revolução copernicana – presume no sujeito” (HOFFE, 2005, p. 59). Tal enfoque transcendental constituiu-se, para Kant, em uma revolução copernicana no interior da filosofia. O que mais lhe interessava, contudo, era descrever as faculdades que se faziam presentes (*a priori*) no sujeito, de modo a tornar possível o conhecimento. Para Kant, o transcendental era todo o conhecimento que, em geral, se ocupava com o modo de conhecimento dos objetos, na medida em que esse modo deveria ser possível *a priori*.

No que compete, mais especificamente, à crítica da presença formal do eu na consciência, Sartre interpreta a máxima kantiana dizendo: “Devemos concordar com Kant que o ‘Eu Penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações” (SARTRE, 1936, p. 13; 1994, p. 43). Para uma melhor compreensão, vejamos as palavras do próprio Kant, em seu emblemático parágrafo 16, intitulado: *Da Unidade Originariamente Sintética da Percepção*, no qual afirma que:

O *eu penso* deve acompanhar todas as minhas representações; pois se fosse de outro modo haveria em mim algo representado que não podia pensar-se e que equivaleria a

⁷³ Como bem nota Otfried Hoffe (2005, p. 58), o conceito de transcendental vem do termo latino *transcendere*, que significa literalmente “ultrapassar um limite”. Se o termo latino sugere um “mundo além do nosso mundo da experiência, Kant refuta a ideia segundo a qual o “além”, o mundo suprassensível, seja algo objetivo para o qual possa haver um conhecimento válido no âmbito do teórico. É verdade também que, na investigação transcendental de Kant, todo conhecimento, escreve ele, começa com a experiência, mas, na sequência, há certa ultrapassagem da própria experiência. O sentido de ultrapassar, porém, se inverte. Pelo menos no início, Kant se volta para trás, não para frente.

dizer: que a representação é impossível ou que pelo menos é para mim igual a nada. A representação que pode dar-se antes de todo pensamento chama-se intuição. Toda diversidade da intuição tem, pois, relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito em quem se encontra esta diversidade. Mas esta representação é um ato da espontaneidade, quer dizer, que não se pode considerá-la como pertencente à sensibilidade. Denomino-a apercepção pura para diferenciá-la da empírica, ou ainda também apercepção primitiva por ser a consciência de si mesmo, que produzindo a representação *eu penso*, que deve acompanhar todas as demais representações, e que em toda consciência é sempre uma e mesma, não outra maior que por seu turno possa acompanhar a este. Denomino também à unidade desta representação, unidade transcendental da autoconsciência, para indicar a possibilidade do conhecimento “a priori” que dali resulta (KANT, 2001, p. 131-132).

Sartre, inicialmente, concorda com a tese kantiana, mas, na sequência, questiona a célebre premissa acerca do eu penso. Avaliemos isso mais de perto: “[...] devemos concluir daí que um Eu habita, *de facto*, todos os nossos estados de consciência e executa realmente a síntese suprema da nossa experiência?” (SARTRE, 1936, p. 13-14 ;1994, p. 43- 44). Em resposta, o filósofo francês observa que “[...] isso seria forçar o pensamento kantiano”. É importante salientar que, “sendo o problema da crítica um problema de direito, Kant nada afirma sobre a existência de facto do *Eu Penso*”, como sendo aquele que acompanha todos os nossos “estados de consciência”, nem que ele realize a síntese da nossa experiência. Isso posto, o problema crítico é de direito e não de fato. Com efeito, o problema de Sartre com relação à existência de um Eu formal quanto material assim se configura e seus argumentos serão todos em prol da negação dessas duas premissas.

Na verdade, o que Sartre enfatiza com isso é que Kant teria visto “[...] perfeitamente que havia momentos de consciência sem ‘Eu’, pois, em sua afirmativa, o filósofo alemão destaca o ‘deve *poder* acompanhar’” (KANT, 2001, p. 131-132). Tratar-se-ia, para Kant, somente de “[...] determinar as condições de possibilidade da experiência” (SARTRE, 1936, p. 14; 1994, p. 44), e uma dessas condições é justamente “[...] que eu possa sempre considerar a minha percepção ou o meu pensamento como *meu*: eis tudo [...]”, ou seja, ao eu penso.

Sartre aponta para uma perigosa tendência cujas marcas estão

impressas na concepção neokantiana, no empírio-criticismo e no intelectualismo, em que certos autores forçam o sentido do pensamento kantiano, que era apenas uma condição de possibilidade lógica ao se perguntarem sobre a “consciência transcendental”, concebendo-a como um ‘inconsciente’ e como uma ‘consciência empírica’. Em discordância a esse tipo de interpretação, o fenomenólogo francês diz que, se a questão for colocada nesses termos, estaríamos “[...] naturalmente coagidos a conceber esta consciência – que constitui a nossa consciência empírica – como um inconsciente” (SARTRE, 1936, p. 14; 1994, p. 44).

A crítica sartriana funda-se na ideia de que o neokantismo “[...] tende a pensar como real aquilo que Kant pensou como possibilidade lógica. Por isso, a consciência transcendental aparece definida como *ser*” (SILVA, 2004, p. 35). Ora, a discussão feita por Sartre objetiva manter a diferença estabelecida por Kant entre a consciência transcendental e a empírica, lembrando que Kant

[...] não se preocupou nunca com o modo como se constitui de *facto* a consciência empírica, ele não a deduziu, ao modo de um processo neo-platônico, de uma consciência superior, de uma hiper-consciência constituinte. A consciência transcendental é para ele somente o conjunto das condições necessárias para a existência de uma consciência empírica. Por conseguinte, *realizar* o Eu transcendental, fazer dele o companheiro inseparável de cada uma das nossas “consciências”, é julgar a respeito do *facto* e não a respeito do direito, é colocar-se num ponto de vista radicalmente diferente do de Kant. E se, todavia, alguém pretende apoiar-se nas considerações kantianas sobre a unidade necessária à experiência, comete o mesmo erro dos que fazem da consciência transcendental um inconsciente pré-empírico (SARTRE, 1936, p. 14-15; 1994, p. 44).

Se há uma distinção entre a existência de um Eu na consciência no que compete à questão de direito e a de fato e se a primeira é concedida a Kant, “[...] a questão de *facto* não está igualmente decidida” (SARTRE, 1936, p. 15; 1994, p. 44), restando, pois, por resolvê-la. Para tanto, Sartre pergunta: “O Eu Penso deve poder acompanhar todas as nossas representações, mas acompanha-as de *facto*?”. Diante dessa complexa discussão, Sartre ainda levanta três outros questionamentos. Um deles surge quando o filósofo supõe a existência de momentos de consciência sem Eu (SANTOS, 2008). Se isso acontecer, resultará alguma modificação na estrutura de uma representação ou

permanecerá inalterada no seu fundo? Na sequência, argumenta que a unidade das representações é “[...] directa ou indirectamente, realizada pelo Eu Penso – ou deve entender-se antes que as representações de uma consciência devem estar unidas e articuladas de tal modo que um ‘Eu Penso’ verificativo seja sempre, a seu propósito, possível?”.

Nesse contexto, o próprio Sartre avalia essa questão, reconhecendo que ela é uma questão de facto e deve ser formulada da seguinte maneira: “O Eu que nós encontramos na nossa consciência é tornado possível pela unidade sintética das nossas representações ou é antes ele que unifica de facto as representações entre si?” (SARTRE, 1936, p. 16; 1994, p. 45).

Para poder resolver o problema da constituição do eu penso na filosofia transcendental, Sartre elabora uma ‘ontologia do Ego’ e, por meio dessa, ele afirma que o ponto de partida para a compreensão do Eu na consciência não poderia ser a tese formal do sujeito kantiano, tampouco “nas posições dos neokantianos” (SASS, 1999, p. 266). Daí resulta a necessidade de se retomar a tese husserliana, embora, mais tarde, ele também refute aspectos dessa mesma tese. De qualquer forma, ele comunga inicialmente com Husserl⁷⁴ no quesito do ‘sujeito de fato/concreto’, conforme vamos descrever a seguir.

1.2.2 Aproximação e distanciamento do ego transcendental

Podemos dizer que a proximidade de Sartre com a tese husserliana se apresenta paradoxalmente, pois é uma proximidade a distância. Seja como for, vejamos mais de perto isso em seus próprios termos:

[...] encontramos no caminho a fenomenologia de Husserl. A fenomenologia é um estudo científico e não crítico da consciência. O seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, segundo Husserl, põe-nos na presença da coisa.

⁷⁴ Como bem assevera André Barata (2000, p. 16), Sartre, ao introduzir “no debate a fenomenologia de Edmund Husserl [...]”, aponta o “fenomenólogo alemão [...] o seu verdadeiro interlocutor em *T. E.*”. André Barata afirma ainda que: “entre Kant e Husserl, os procedimentos metodológicos, um crítico, outro fenomenólogo, são manifestamente diversos: se Kant investigava as condições de possibilidade de uma consciência empírica, tomando por objecto um fenómeno possível, Husserl, pelo contrário, procura realizar uma descrição científica da consciência a partir dos fenómenos na sua *doação* efectiva, na sua presença concreta à consciência. Por isto, Kant jamais poderia ter realizado uma fenomenologia, porque tal é impossível sem partir de um *factum*, sem que se ultrapasse a consideração de condições possibilitantes”.

Deve entender-se que a fenomenologia é, portanto, uma ciência de facto e que os problemas que ela põe são problemas de facto, como aliás se pode ainda perceber considerando que Husserl a denomina uma ciência *descritiva* (SARTRE, 1936, p. 16-17; 1994, p. 45).

Vimos, conforme a afirmativa acima, que Sartre acena para uma fenomenologia husserliana como uma ciência que descreve as estruturas do ego e da consciência, cujo ponto de partida é a intuição perante as “coisas mesmas”, as quais são colocadas ‘entre parênteses’ a fim de acessar as “essências ideais”. Quando Husserl opta por tomar as vivências unicamente como “coisas mesmas”, refutando qualquer pressuposto transcendente, essa postura “[...] transcendental da fenomenologia se abstém de qualquer referência à existência real do mundo objetivo ao se limitar unicamente em buscar a evidência pura” (CONCEIÇÃO, 2017, p. 254).

Sendo assim, a fenomenologia viabilizará, para os estudos de Sartre, uma compreensão científica e não crítica acerca da consciência. Pois bem: Era isso que ele almejava. E é exatamente por a fenomenologia revelar-se uma “ciência de fato”⁷⁵, que Husserl

[...] reencontra e apreende a consciência transcendental de Kant através da *epoché*⁷⁶. Mas esta consciência já não é um conjunto de condições lógicas, é um facto absoluto. Não é já também uma hipóstase do direito, um inconsciente flutuando entre o real e o ideal. É uma consciência real, acessível a cada um de nós a partir do momento em que executa a “redução” (SARTRE, 1936, p. 17-18; 1994, p. 45-46).

Segundo Sartre, a fenomenologia, como método de estudo, além de descrever, compreende os problemas acerca das “relações do Eu com a consciência” como “problemas existenciais” (SARTRE, 1936, p. 17-18; 1994, p. 45). Logo, tal doutrina se ocupa dos fatos, ou seja, da realidade, na contramão da tese kantiana, que se ocupa do direito. A fenomenologia descreve o eu e a consciência, sem analisá-los ou explicá-los, enquanto a tese kantiana

⁷⁵ Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 36) diz que Sartre esclarece que “[...] o que está chamando de ciência dos fatos é a mesma coisa, nesse caso, que Husserl denomina ciência de essências. Compreenda-se: Sartre não quer dizer que a Fenomenologia seja a ciência dos fatos empíricos, nem está, muito menos, ignorando a diferença entre fatos empíricos e essências. O que ele deseja estabelecer é que a Fenomenologia se preocupa com o que é dado na intuição, seja real, seja ideal, e não, como Kant, com as condições de possibilidade do conhecimento”.

⁷⁶ Suspensão do juízo, também conhecida pelo termo grego *epoché* ou *epokhé*, que significa colocar entre parênteses.

inventaria as possibilidades lógicas *a priori* (SILVA, 2004).

Em concordância com a tese husserliana, o filósofo francês diz seguir e, portanto, acreditar nas “admiráveis descrições” de seu mestre alemão, afirmando a “existência de uma consciência constituinte”, bem como apontando a consciência transcendental constituindo o mundo e se aprisionando na consciência empírica. Retrata ele: “[...] estamos persuadidos tal como ele que o nosso eu psíquico e psicofísico é um objecto transcendente que deve ficar ao alcance da *εποχή*” (SARTRE, 1936, p. 18; 1994, p. 46).

Apesar de tantas concordâncias com seu mestre, fez-se necessário, para Sartre, o seguinte questionamento: Não é suficiente o eu psíquico e psicofísico? “Será preciso duplicá-lo por um Eu transcendental⁷⁷, estrutura da consciência absoluta?” (SARTRE, 1936, p. 19; 1994, p. 46). Vejamos que, segundo a posição sartriana, as consequências de uma resposta negativa contestam a existência de um Eu transcendental (um habitante da consciência) vindo a fundamentar a concepção fenomenológica impessoal da consciência transcendental sem Eu. Ora, tais consequências não podem ser negligenciadas:

[...] 1) se o campo transcendental torna-se impessoal ou, se se prefere, “pré-pessoal”, ele *não tem Eu*; 2) que o Eu não aparece senão ao nível da humanidade e não é senão uma face do eu, a face activa; 3) que o Eu Penso pode acompanhar todas as nossas representações porque surge sobre um fundo de unidade que ele não contribui para criar e que é esta unidade prévia que, ao contrário, o torna possível; 4) que seria lícito perguntar se a personalidade (mesmo a personalidade abstracta de um Eu) é um acompanhante necessário de uma consciência ou se se não pode conhecer consciências absolutamente impessoais (SARTRE, 1936, p. 19; 1994, p. 46).

O que Sartre quer dizer com campo transcendental? Vale ressaltar, como bem afirma Silva (2004, p. 37), “[...] que a expressão ‘campo transcendental’, utilizada por Sartre, indica a separação entre a consciência e o *Ego*, o que implica que a consciência é *constituente* e o Eu é *constituído*”. Assim, portanto, o “campo transcendental” é definido “sem Ego”. Dessa forma, a contestação de Sartre é no sentido de mostrar que é o Ego que aparecerá como um objeto

⁷⁷ Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (2018, p. 359), diz que “a crítica de fundo de A Transcendência do Ego não deixa a menor sombra de dúvida” acerca do diagnóstico feito por Sartre, qual seja: “[...] que o Eu transcendental postulado por Husserl, via a *εποχή*, como reduto último irreduzível, é “supérfluo” e “nocivo”.

psíquico transcendente e que o caráter impessoal da consciência é correlato da sua imaterialidade. Só faria sentido postular uma consciência pessoal se seu caráter estivesse pautado na materialidade. Ora, como não está, não é possível!

Franklin Leopoldo e Silva (2000, p. 169), observa, contudo, que, “em Husserl, isso constitui um problema”:

Nas "Investigações Lógicas" Husserl havia concebido o *Eu* como uma "produção sintética e transcendente da consciência"; nas "Ideias" ele concebe um *Eu transcendental* como estrutura necessária anterior a cada consciência. Seria o *Eu puro* que resiste à redução", que permanece idêntico e que não pode ser considerado no mesmo plano do vivido, mas deve ser visto como *dado fenomenológico*. Sartre interpreta a posição de Husserl como uma duplicação transcendental do *Eu* psíquico, procedimento que ele considera desnecessário e um retrocesso em relação à concepção anterior de consciência transcendental.

Entender a noção de campo transcendental em *La Transcendance de l'Ego* é fundamental para que possamos compreender a realidade humana, pois se o ser humano é o único 'animal' que pode ter consciência de ser consciente, isso implica dizer que os seres humanos “[...] são capazes de serem conscientes *de ...* ou *que ...* [...]” (MORRIS, 2009, p. 83). Pois bem: Isso só acontece porque “[...] a intencionalidade nos faz entender que a consciência é *de si* na medida em que é consciência *de* um objeto que a transcende” (SILVA, 2004, p. 39).

Uma das críticas de Sartre à tese de Husserl é que, num primeiro momento, o filósofo alemão apresenta suas ideias elencadas nas *Investigações Lógicas*, onde o “[...] Eu [*Moi*] era uma produção sintética e transcendente da consciência” (SARTRE, 1936, p. 20; 1994, p. 46). Já num segundo momento, responde a partir de sua fundamentação teórica das *Ideias I*, optando por um retorno “[...] à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária das consciências”. Sartre não compactua com a mudança no pensamento de Husserl, ao dizer que não há razão que possa justificar a reintrodução desse Eu na consciência, uma vez que o próprio Husserl já havia recusado isso em seu primeiro momento.

Na tentativa de entender tal mudança de perspectiva husserliana, Sartre diz que um dos argumentos utilizados para a existência de um Eu transcendental se justificaria a partir da “[...] necessidade de unidade e de individualidade da consciência [...] ora, é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a este Eu [...]” para realizar a síntese das consciências, uma vez que a consciência se define pela intencionalidade. É que, “[...] pela intencionalidade, ela transcende-se a si mesma, ela unifica-se escapando-se” (SARTRE, 1936, p. 21; 1994, p. 47). Sob essa perspectiva, não há compatibilidade entre a intencionalidade e a presença do Eu transcendental. Dito de outro modo, para Sartre, a fenomenologia poderia, a partir do conceito de intencionalidade, dispensar a ideia de um Eu opaco como habitante da consciência.

Vimos, até aqui, que Sartre recorreu à fenomenologia com a intenção clara de contrapor-se à necessidade de um Eu Penso que acompanhe todas as nossas representações, opondo-se, assim, à tese kantiana. Em seguida, o filósofo francês criticou a tese husserliana, opondo-se claramente ao pressuposto formal do Eu como garantia da unidade da experiência. Assim, de acordo com Coorebyter (2000), o projeto sartriano consistia em diagnosticar o risco da redução de um ‘universo externo’ para uma ‘experiência interior’, bem como postular que a consciência não precisa de um polo unificador que a individualize. Ocorre que, em Sartre, a experiência da consciência é desprovida de ‘interior’, ela é reduzida a ‘fugir’, deslizando para ‘fora de si mesma’.

Sartre (1936, p. 23-24; 1994, p. 48) então conclui sua crítica, alegando que é a consciência

[...] que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser. Mas, além disso, este Eu supérfluo é nocivo. Se ele existisse, arrancaria a consciência de si mesma, dividi-la-ia, insinuar-se-ia em cada consciência como uma lamela opaca. O Eu transcendental é a morte da consciência. Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência está consciente dela mesma. Isto quer dizer que o tipo de existência da consciência é o de ser consciência em si. E ela toma consciência de si *enquanto ela é consciência de um objeto transcendente*.

E ainda,

[...] uma consciência pura é um absoluto muito simplesmente porque é consciência dela mesma. Ela permanece, portanto, um “fenômeno” no sentido muito particular em que “ser” e “aparecer” são apenas um. Toda ela é ligeireza, toda ela é translucidez. É nisso que o Cogito de Husserl difere do Cogito cartesiano. Mas se o Eu é uma estrutura necessária da consciência, esse Eu opaco é, de um mesmo lance, elevado ao nível de um absoluto. Eis-nos, portanto, na presença de uma mónoda. E é precisamente essa, infelizmente, a orientação do novo pensamento de Husserl [...]. A consciência tornou-se pesada, ela perdeu esse carácter que fazia dela o existente absoluto à *força de inexistência*. Ela é pesada e *ponderável*. Todos os resultados da fenomenologia ameaçam entrar em ruína se o Eu não é, do mesmo modo que o mundo, um existente relativo, quer dizer, um objeto *para* a consciência (SARTRE, 1936, p. 25-26; 1994, p. 49).

Acompanhando a discussão de Sartre em relação às críticas dirigidas aos filósofos alemães, para Kant, o Eu Puro fora compreendido como uma necessidade/presença formal, como uma condição de possibilidade da experiência e, para Husserl, o Eu era condição de fato da ocorrência da consciência e sua tese também aponta para um Eu transcendental, que estaria por detrás de cada consciência. Percebemos, entretanto, que o que Sartre (1936, p. 37; 1994, p. 55) indica como oposição aos filósofos alemães em suas teses é o fato de que o “Eu não é nunca puramente formal, que ele é sempre, mesmo abstractamente concebido, uma contracção infinita do Eu (*Moi*) material”.

Sartre, decidido a refutar aquela fenomenologia que fora a tese na qual ele havia se apoiado de forma posicionalmente crítica, dedicou-se, ao longo de seu artigo, intitulado *La Transcendance de l'Ego*, ao desenvolvimento de uma (onto) fenomenologia do Ego, a fim de esclarecer os mal-entendidos conceituais acerca da constituição do ego e da consciência. É o que passaremos em revista, agora.

1.3 A transcendência do ego e a intencionalidade da consciência

A recusa de Sartre (1936, p. 24; 1994, p. 48) em relação às teses de Kant e de Husserl faz com que ele se pergunte: “Há lugar para um Eu numa tal consciência? A resposta é clara: evidentemente não”. Para Sartre, o Ego (Eu) não está em nenhum lugar (dentro) do homem, muito pelo contrário, o “Ego não é proprietário da consciência” (SARTRE, 1936, p. 77; 1994, p. 78), ele está

(fora) do homem, logo, no mundo! O Ego é um existente, é um objeto transcendente do ato reflexivo ou, se quiser, um objeto do mundo, como qualquer outro. Nas palavras de Barata (2000, p. 15), “com efeito, não basta afirmar que o Ego não está na consciência, mas que não está nem formal nem materialmente” na consciência. Vejamos a posição literal de Sartre nas primeiras páginas da obra *La Transcendance de l'Ego*, (1936, p. 13; 1994, p. 43):

Para a maior parte dos filósofos, o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no seio das “*Erlebnissen*” como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos na maior parte – pensam descobrir sua presença material como centro dos desejos e dos actos, em cada momento da nossa vida psíquica. Nós queremos mostrar aqui que o Ego não está *na* consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem.

Em última análise, o que Sartre quer dizer nas primeiras páginas de seu escrito é que ele rejeita a forma como respondem, tanto a filosofia quanto a psicologia, acerca da dimensão da subjetividade. Melhor contextualizando, trata-se de reconhecer a forma sobre como ambas as áreas compreendem a questão do ego e da consciência.

Para Sartre, tanto a filosofia quanto a psicologia concebem a noção do ego como habitante da consciência, agindo, pois, como se a consciência ‘não’ fosse um fluxo, um para fora, para o mundo. Sabemos que ser consciente de algo é estar diante da presença concreta do que não é a consciência. Logo, para ele, não faz sentido explicar a consciência tal qual a filosofia e a psicologia clássica a concebem. Noutras palavras, em sentido radicalmente fenomenológico, inexistente ego no interior da consciência; inexistente, portanto, qualquer conteúdo, seja ele ôntico ou formal na consciência, uma vez que todo conteúdo está fora, no objeto.

Sartre observa que não há necessidade de um ego transcendental como unificador dos conteúdos da consciência. Sendo o ego um objeto transcendente, aparecendo, como qualquer outro objeto aparece no-mundo, pelo ato da reflexão, logo, o ego não pode ser unificador da consciência, tampouco do mundo. Assim, em vez de um ego transcendental, o que há é a transcendência do ego. Pensar o ego “como transcendente significa pensá-lo

em relação a algo que transcende, a que não é imanente, em relação ao que permanece fora e não dentro” (BARATA, 2000, p. 14). Logo, afirma o autor, o ego em Sartre não pode ser idêntico tampouco imanente a consciência. Em virtude disso, emerge a questão: – O que constitui a unidade da consciência?

A resposta dessa emblemática questão é, segundo Sartre, o objeto (*noema*), pois, para ele, o homem, como sujeito sócio-histórico e dialético, está submerso no mundo dos objetos. Assim, portanto, são os objetos que constituem a unidade da consciência, “[...] o objeto é transcendente às consciências que o apreendem e é nele que se encontra a sua unidade” (SARTRE, 1936, p. 22; 1994, p. 47). Para tanto, podemos dizer que o ego, como objeto, é visado pela consciência ou, conforme as palavras de Silva (2004, p. 38),

[...] se há alguma unidade das *consciências* que tenho do mundo, esta se encontrará muito mais do lado do objeto do que do lado da consciência. Se os objetos fossem *conteúdos* da consciência (da representação), então seria necessário um princípio unificador para dar conta da diversidade das operações e das consciências operantes. Mas a fenomenologia mostrou justamente que a consciência não assimila o objeto; pelo contrário, ela sai de si para ir ao encontro do objeto, ela se transcende para encontrar o objeto transcendente.

Quando Sartre almeja desenvolver uma investigação acerca da consciência, como caráter fundamental de sua ontologia, ele a fez partindo da noção de *intencionalidade* de Husserl. Vale ressaltar que, conforme ele, a intencionalidade não é apenas um aspecto da consciência como era em Husserl. Para o fenomenólogo francês, a intencionalidade⁷⁸ não é uma mera determinação psicológica, mas define o ser da consciência, em outros termos, é a própria consciência. Com isso, Sartre dá um significado ontológico fundamental para essa questão (LAPOINTE, 1970; CABESTAN; TOMES, 2002).

⁷⁸ Katherine J. Morris (2009, p. 86) assegura que “[...] além da “intencionalidade, Sartre toma de Husserl uma série de termos relacionados: “posição”, “posicional” e “tético”. Ou seja, em Husserl e Sartre, “posicional” é sinônimo de “tético”: do grego *thetikós*, que significa “próprio para colocar ou estabelecer”. Em Schneider (2011, p. 88) consta que “[...] é preciso destacar que toda consciência é posicional do objeto, quer dizer, toda consciência é consciência de alguma coisa”.

As asserções de Sartre comportam, sem dúvida, uma radicalidade *sui generis*, que aparecem em seu pequeno, porém belíssimo, texto introdutório acerca da teoria husserliana da intencionalidade, intitulado *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité* (1947/2005). Nesse primoroso ensaio, Sartre, em poucas palavras, explica o que é a teoria husserliana da intencionalidade. Inicia opondo a fenomenologia husserliana ao que ele denominou de “filosofia alimentar”, dizendo:

“Ele comia com os olhos”. Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo, a filosofia francesa ainda não saiu disso. Todos nós líamos [Léon] Brunschvicg, [André] Lalande e [Émile] Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência,” uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! (SARTRE, 1947, p. 29; 2005, p. 55).

Podemos, entretanto, compreender que a crítica feita por Sartre (1947/2005) à “filosofia alimentar” francesa tinha, única e exclusivamente, a intenção de referendar sua admiração para aquilo que Husserl já fazia em sua teoria acerca da intencionalidade. Ora, “[...] por intencionalidade entendíamos aquela propriedade dos vividos, quer dizer, de ‘ser consciência de algo’” (HUSSERL, 2006, p. 190). De igual forma, “[...] contra a filosofia digestiva do *empiriocriticismo*, do neokantismo, contra todo o ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (SARTRE, 1947, p. 29-30; 2005, p. 55).

O que podemos compreender por intencionalidade a partir de *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité* de Sartre? Em concordância com Cabestan e Tomes (2002, p. 35), podemos dar ao termo intencionalidade “três significados complementares”.

Vejamos o que esses comentadores dizem:

[...] a intencionalidade designa antes de tudo a relação original da consciência com um ser que não é ela. A consciência existe imediatamente como consciência de algo diferente de si mesmo, e não pode ser comparada a uma caixa ou uma cápsula que teria, a partir de então, um dentro e um fora. A

consciência não tem interior. É por isso que é estritamente impossível penetrá-la e, da mesma forma, é por isso que a consciência não pode abrigar nada nela.

E mais,

A intencionalidade também significa que a consciência não é algo que, à maneira de uma substância, existe por si só e que viria depois, perguntando-se como - em relação a um objeto. A consciência é, ao contrário, à medida que as imagens da explosão ou do redemoinho são enfatizadas, puro movimento de modo que, ao contrário das coisas que são o que são, a consciência é mais uma recusa de. Finalmente, a intencionalidade da consciência significa para Sartre que toda consciência é intencional e, conseqüentemente, que sentimentos como vividos na consciência também possuem uma estrutura intencional. Assim, amar ou odiar é voltar-se para um ser e descobrir sua amabilidade ou seu caráter odioso. Será notado que, para Sartre, essas são qualidades objetivas que pertencem a "objetos".

Em concordância com Cabestan e Tomes (2002, p. 35), para Sartre a consciência é definida pela intencionalidade, logo, é a própria consciência intencional que realiza a síntese do vivido. Com efeito, “poder-se-ia perguntar até que ponto o tratado” sartriano acerca da intencionalidade “ainda seria fiel à concepção de intencionalidade de Husserl”? Vejamos por quais razões Sartre não se mantém fiel à noção de intencionalidade husserliana.

Primeiramente, porque em Husserl, respectivamente em *Ideas I* (1913/2006), há um “Eu” puro como polo unificador das vivências, logo, a intencionalidade inicia-se a partir do “Eu”, de tal forma que o ato de conhecer encontra-se, fenomenologicamente, submetido a esse vínculo. Ou melhor, em termos husserlianos, a consciência é descrita como uma estrutura noético-noemática; ela integra, numa só unidade, um ato (*noesis*) e um respectivo correlato (*noema*) como polos ideais e, portanto, absolutamente, *a priori*. O ego transcendental é a origem de todo sentido; ele é a fonte de onde emanam as significações. Nesse modelo reflexivo, o *noema* é o objeto enquanto intencionado no ato; é abstrato e, apesar de abstrato, não é distinto do objeto. Ainda em *Ideas I*, § 88, o filósofo alemão afirma que o *noema* é um componente não real da consciência.

Sartre, em *La Transcendance de l'Ego*, reorienta criticamente esse debate teórico visando situar a intencionalidade sob outro viés, qual seja, a de um

realismo fenomenológico. O que isso significa? Significa, como nota Alves (1994, p. 37), que “o *Ego* se apresenta à consciência como uma unidade *concreta* e não como uma simples forma vazia, por outras palavras, como uma *mônada*”. Em Husserl, a consciência é “pesada”, monadológica. Ora, Sartre quer, ao máximo, afastar-se da tese de princípio husserliana de um Eu transcendental intencionalmente unificado a título de uma consciência posicional. Fato é que a redução fenomenológica estabelecida por Husserl nunca é perfeita. O *Ego* é uma “unidade noemática e não noética [...] ele só aparece quando não o olhamos [...] Ele não é visto senão pelo canto do olho” (1994, p. 74). Esse *Ego* é fugidio; daí porque Sartre descreve que justamente não há necessidade de um “Eu” como polo unificador. Como Coorebyter (2000, p. 58) observa, Sartre “ignora essa tendência da fenomenologia para melhor desenvolver uma visão purificada da intencionalidade que serve de antídoto ao subjetivismo” husserliano.

Vincent de Coorebyter (2000, p. 62) diz que Sartre, ao revisitar a fenomenologia de Husserl, “intencionalmente apresenta uma versão corrigida da fenomenologia: para que a intencionalidade coloque fim às filosofias da imanência é necessário evacuar as temáticas indissociáveis da *hyle*, do noema e da noese, ou seja, o avanço decisivo de Husserl em relação a Brentano”. Escreve ainda Coorebyter (2000, p. 63):

Sartre prolonga e decápita o pensamento de Husserl através de um único movimento: ele negligencia [...] a fenomenologia transcendental e a multiplicidade das relações intencionais constituintes, pois elas conduzem Husserl a se aproximar das filosofias imanentistas que ele havia começado a dissolver graças ao princípio da intencionalidade entendido em seu sentido primeiro da consciência de qualquer coisa.

Sartre em *Les Carnets de la Drôle de Guerre* (1983, p. 176), afirma: “[...] pouco a pouco, sem que eu percebesse, as dificuldades se acumularam, um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia, no fundo evoluía para o idealismo [...]” e,

Como todo idealismo ou como toda doutrina simpatizante, sua filosofia tinha sua *matéria passiva*, sua “*Hylé*”, que uma forma vem determinar (categorias kantianas ou intencionalidade). Eu pretendia escrever sobre essa ideia da *passividade* tão essencial à filosofia moderna. Ao mesmo tempo, à medida que me afastava de *A psique*, ela deixava de me satisfazer. Em

primeiro lugar, por causa de numerosas fraquezas pelas quais eu era responsável. Voltei a procurar uma solução *realista*. Principalmente, embora eu tivesse inúmeras ideias sobre o conhecimento dos outros, só podia desenvolvê-las se estivesse solidamente seguro de que duas consciências distintas percebiam o *mesmo* mundo.

Voltemos para a questão da intencionalidade da consciência. Sartre também escreve acerca desse tema, em seu ensaio ontofenomenológico *L'Être et le Néant – Essai D'Ontologie Phénoménologique* (1943/2005). Logo na introdução ele diz:

Uma mesa não está na consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está no espaço, junto à janela, etc. A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; seria necessário um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa [...] o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo [...] ela esgota-se nessa posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa [...] (SARTRE, 1943, p. 17-18; 2005, p. 22).

Foi, no entanto, em seu texto introdutório *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité* que Sartre deixa claro que não há objeto que possa entrar na consciência, muito simplesmente porque não é da mesma natureza que ela. Ora, “[...] vêem esta árvore [...] a vêem no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não conseguiria entrar em suas consciências, pois não é da mesma natureza que elas” (SARTRE, 1947, p. 30; 2005, p. 55-56).

Com isso se destaca a questão: o que é a consciência? Parafraseando Agostinho (1980, p. 265), podemos dizer que “[...] se ninguém me perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei”. É assim que Morris (2009, p. 83) nos convida a refletir criticamente sobre o “misterioso e inefável” conceito de consciência em Sartre. Ora, para a comentadora “há muitos preconceitos intelectuais” que interferem na compreensão desse conceito. Não raro, nós nos referimos à consciência como se ela fosse algo. E não é? Não, para Sartre não é! Assim, Sartre parte da famosa premissa

husserliana de que “[...] toda consciência é consciência de alguma coisa [...]” ou, em outras palavras, “[...] toda consciência ‘põe’ um objeto, ou que toda consciência é uma consciência ‘posicional’ ou ‘tética’ – de um objeto” (MORRIS, 2009, p. 83).

Em resumo, o que Sartre quer dizer, em sua tese, de forma mais radical, é que não há o menor conteúdo, tampouco a menor possibilidade de uma interioridade na consciência. Em outras palavras, “[...] significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente ou, se preferirmos, que a consciência não tem ‘conteúdo’” (SARTRE, 1943, p. 17; 2005, p. 22).

Diante disso, cabe a pergunta: – O que podemos fazer para ‘romper’ com os “preconceitos intelectuais” que dificultam nossa compreensão sobre o fenômeno consciência? Morris (2009, p. 83) sugere que devemos mudar a forma de questionamento, perguntando: “O que é ser/estar consciente?” ou “O que é ser/estar consciente de algo?” em vez de “O que é consciência?”. Desse modo, podemos remover a tentação de pensar a consciência como uma coisa, de reificá-la. Seja como for elaborada a pergunta, o que importa é saber que: “foi somente a partir” da questão acerca da intencionalidade da consciência, “que Sartre pôde estudar fenomenologicamente a realidade-humana” (BARATA, 2000, p. 13).

O conceito de consciência em *La Transcendance de l’Ego* é transcendental sem sujeito, logo, impessoal. Vejamos nas palavras do próprio Sartre (1936, p. 19; 1994, p. 46): é “pré-pessoal”, *não tem* Eu [...] “o Eu só aparece ao nível da humanidade”. Eis aqui a originalidade, bem como a radicalidade da noção de consciência, qual seja: a retirada do Ego transcendental e toda a ideia da existência de um sujeito psicológico, interiorizado ou substancial. Ora, o filósofo francês deixa o “campo transcendental” limpo⁷⁹, sem Eu.

Como vimos, se a consciência se dá em ato, como bem descreve Schneider (2011, p. 87), um “estouro para o mundo”, como apontou Husserl,

⁷⁹ Jean-Marc Mouillie (2000, p. 14) fala sobre as consequências positivas para a psicologia quando se trabalha com a ideia de um “campo transcendental” limpo, “*sans sujet*” (sem sujeito). Com efeito, “[...] a psicologia muda de estatuto [...] não é mais o estudo introspectivo da alma ou o exame dos fatos psíquicos, mas é de uma lógica reflexiva”, isso tudo, porque a consciência em Sartre não “abriga nenhum polo de identidade”.

logo, “[...] a consciência não é possível antes de ser; ela só é na medida em que *existe* [...] é, assim, uma plenitude de existência, posto que só existe na medida em que aparece”. É assim que se estabelece a relação fundamental entre a consciência e o mundo: “A consciência e o mundo” – escreve Sartre (1947, p. 30; 2005, p. 56) – “são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode exprimir. A não ser, talvez, a imagem rápida e obscura da explosão”. Nesse sentido é que a fenomenologia-existencial sartriana afirma que conhecer é resultado da relação entre a consciência e o mundo, isto é, um movimento de “explosão para” ou, ainda, um “[...] arrancar-se do solo seguro do sujeito e pôr-se lá fora, junto das coisas, no mundo”, observa Conceição (2017, p. 257).

A consciência é, a essa maneira, um vazio total, no sentido de ser pura transparência. Ora, ela não pode ser em-si, ela nada mais é senão um movimento que a lança para fora de si. Se ela fosse em-si, então “[...] teria o mesmo estatuto do objeto, seria substância, coincidiria consigo mesma” (SCHNEIDER, 2011, p. 87) ou, nas palavras de Sartre (1947, p. 31; 2005, p. 57): “Se a consciência tentar se reconstituir, coincidir enfim consigo mesma, então, imediatamente, a portas fechadas, se aniquilará. Essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de intencionalidade”.

Quando em *L'Être et le Néant* Sartre afirma que a consciência é “nada”, parte do que ele está dizendo é que a consciência não é algo, ou uma coisa, mas, sim, uma relação. Para o fenomenólogo francês, o que caracteriza a consciência é ser relação a. O que, afinal, Sartre problematiza é o fato de que a fenomenologia ontológica, tal qual descrita por ele, pode, sim, fundar o conhecimento a partir da relação estabelecida entre consciência e objeto. Como ele próprio retrata: “[...] a filosofia francesa que nos formou não conhece quase nada além da epistemologia. Mas, para Husserl, [...] a consciência que tomamos das coisas não se limita em absoluto ao conhecimento delas” (SARTRE, 1947, p. 31; 2005, p. 57).

Em outras palavras, o conhecimento, conforme Sartre, caracteriza-se como forma de expressão da consciência. Como visto até aqui, foi de Husserl que Sartre incorporou a noção de intencionalidade e seu maior interesse era o

de assegurar a transcendência do mundo e a absoluta purificação e translucidez/esvaziamento da consciência. Veja-se como ele mesmo se expressa sobre isso:

[...] de um só golpe a consciência está purificada [...] clara como a ventania [...] não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência (SARTRE, 1947, p. 30; 2005, p. 56).

Com a noção de intencionalidade como fundamento último da consciência, reconhece Sartre (1947, p. 32; 2005, p. 57): “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu um mundo dos artistas e dos poetas: assustador, hostil, perigoso [...], ele limpou o terreno para um novo tratado [...], eis-nos libertados de uma ‘vida interior’”. Não obstante, Heidegger também cumpre um papel significativo de contribuição no âmbito da reelaboração crítica sartriana acerca da constituição do ego e da consciência. Fica evidente, nesse texto acerca da intencionalidade, um movimento de distanciamento da tese original da fenomenologia husserliana e uma aproximação e concordância de Sartre em relação à perspectiva heideggeriana (SPOHR, 2009).

Sartre afirma seu distanciamento de Husserl e aproximação com Heidegger em *Les Carnets de la Drôle de Guerre* (1983, p. 176): “[...] as obras publicadas de Husserl não me davam nenhuma resposta. E sua refutação do solipsismo era pouco conclusiva e pobre. Certamente foi para me evadir desse impasse husserliano que me voltei para Heidegger”.

A fim de compreender a gênese dos pressupostos teórico-metodológicos que compuseram o arcabouço da ontofenomenologia proposta por Sartre, abordaremos, de forma bem sumária, a herança filosófica, seja de Marcel⁸⁰, seja de Heidegger.

⁸⁰ Sartre, em uma carta inédita dirigida a Marcel, reconhece a importância da obra desse último sobre sua filosofia. Eis a referência completa, em francês, seguida do artigo de Anne Verdure-Mary: VERDURE, MARY, Anne. “Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel: ‘le point de divergence, c’est le fait même de Dieu’”. In: *Revue de la BNF* 2014/3 (n° 48), p. 52-61.

1.3.1 Herança filosófica: Marcel e Heidegger

De Gabriel Marcel, Sartre retém as noções de existência ou situação humana a fim de situar o projeto de uma filosofia concreta. Anne Mary Verdure (2014) aponta Marcel como sendo o primeiro filósofo na França a mostrar interesse na utilização do termo 'existencial' desde 1927 em seu *Journal Métaphysique*, como uma forma de rejeição à visão idealista. A constatação mais precisa contida na herança filosófica de Marcel para a tão desejada filosofia concreta, que Sartre tanto estimava, aparece em vários momentos da tese marceliana, apesar das inúmeras divergências entre os dois teóricos.

Assim, sem pretender estender-se ou esgotar a riqueza dessas mútuas relações entre Marcel e Sartre, nossa narrativa acerca dessa temática consiste em trazer ao leitor algumas breves impressões das últimas páginas do texto intitulado, *Essai de Philosophie Concrète* (1999) - onde, de um lado, o pensador francês caracteriza o seu projeto fenomenológico de "filosofia concreta". Marcel inicia o parágrafo se perguntando: "O que é filosofar concretamente?"

Sua resposta revela uma crítica àqueles filósofos que se apropriam tão somente da história da filosofia e afirma: "[...] temos assistido, [...] como uma reação que se configura [...] uma renúncia da filosofia em prol da história da filosofia; [...] que não deixa de ter, para a história em si-mesma, as mais perigosas repercussões" (MARCEL, 1999, p. 4-5). Sua crítica aponta para a diferença entre o filósofo "conhecer" a história da filosofia e "tornar-se escravo" dessa mesma história. Segundo ele, a escravidão impossibilita a criatividade: "[...] o filósofo que recapitulou a história da filosofia, já não é, portanto, um filósofo". Além do exposto, Marcel também toma, como ponto de partida de reflexão, os aspectos concretos de uma filosofia espaço-temporal e aponta para a verdade como algo que pode ser encontrado no aqui-e-agora: "é filosofar *hic et nunc*".

Parece-nos com isso que o ponto de partida para uma "filosofia concreta", conforme Marcel, é a vivência e seu ponto de apoio é uma análise fenomenológica. Por isso, Marcel parte de uma importante distinção: a distinção entre problema e mistério:

O problema é alguma coisa que se encontra, que barra o caminho. Ele está, completamente, diante de mim. O mistério, ao contrário, é alguma coisa em que me encontro engajado (*engagé*), cuja essência consiste, por conseguinte, em não estar inteiramente diante de mim. É como se, nessa zona, a distinção entre o *em mim* e o *ante mim* perdesse a sua significação (MARCEL, 1935, p. 145).

Como vemos nessas breves passagens, as asserções de Marcel no que compete a uma filosofia concreta apontam, sem dúvida, para a desmitificação do conceito de “mistério” em oposição à noção de “problema”, noção essa recorrente no discurso filosófico. Em matéria de filosofia, julga o pensador francês, não existem, a rigor, problemas a serem tratados (isto é, a serem “resolvidos”). É rigorosamente a ciência que se ocupa de problemas, uma vez que o cientista opera sempre tecnicamente, visando a um resultado imediato. Não é o que ocorre com o filósofo: este não visa obter soluções imediatas, mas, por um trabalho incansável, vê-se envolto em mistérios, ou seja, situa-se em meio a uma experiência real e, portanto, concreta, no sentido daquilo que o toca mais intimamente. Reconhecer o mistério é o gesto filosófico por excelência, como um ato de engajamento em que o filósofo vive intensamente a experiência como algo real/concreto/efetivo e vivido no “*hic et nunc*” – na presença viva, real e concreta, a única capaz de afetar um sujeito.

Além disso, outro tema marceliano é caro a Sartre: a noção de corpo. É originariamente de Marcel, e não somente de Husserl, a concepção fenomenológica de corpo em que, aliás, o próprio Merleau-Ponty, como se sabe, fortemente também se inspira: “Não tenho meu corpo”, mas, antes, “estou” ou “sou meu corpo próprio”: “meu corpo não é algo que eu tenho, pois *eu sou meu corpo*” (MARCEL, 1959, p. 250-251). Essa é a mesma noção que Sartre desenvolverá, no capítulo 2, da terceira parte de *L’Être et le Néant*.

Além disso, a problemática da liberdade é outra questão de fundo sobre que tanto Marcel e Sartre, além de Merleau-Ponty, é claro, produzem um colóquio consideravelmente fecundo⁸¹. Na carta escrita pelo jovem Sartre enviada a Marcel, em 1943, retrata-se, de certa forma, o interesse do primeiro em estabelecer um diálogo com Marcel. Anne Mary Verdure (2014), em seu artigo: “*Les Rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel: ‘le point de*

⁸¹ Cf. Marcel (1981) e Merleau-Ponty (1945).

divergence, c'estle fait même de Dieu”, aponta para esse fato, afirmando que a tentativa de diálogo proposta por Sartre era a de uma aproximação. De todo modo, em resumo, essas e outras são contribuições marcelianas acerca da “compreensão concreta” que Sartre tanto almejava alcançar, apesar de não mencionar Marcel como sendo o precursor dessas fecundas elaborações conceituais.

Retratemos agora a influência de Heidegger. Apesar das inúmeras contestações e críticas feitas por Sartre em relação à analítica existencial de *Ser e Tempo*, ainda assim o filósofo francês se pautou na premissa de que, para compreender a consciência, faz-se necessário analisar o ser-no-mundo, em sua condição fáctica, como um homem situacional-relacional, portanto, sócio-histórico e dialético. Sartre, em *Le Carnets de la Drôle de Guerre* (1983), diz que:

Se quisermos compreender a parte da liberdade e do destino naquilo que chamamos de “sofrer uma influência”, posso refletir sobre a influência que Heidegger exerceu sobre mim. Algumas vezes essa influência me pareceu, nestes últimos tempos, providencial, pois me ensinou a autenticidade e a historicidade no momento exato em que a guerra ia fazer com que esse conhecimento fosse indispensável. Se tento imaginar o que teria sido o meu pensamento sem esses utensílios, sinto um medo retrospectivo. Quanto tempo eu ganhei! Estaria agora tentando ainda desvendar as grandes ideias fechadas, a França, a História, a morte; sentindo-me talvez indignado com a guerra, recusando-a com todo o meu ser (SARTRE, 1983, p. 174-175).

Na filosofia heideggeriana, um dos conceitos mais marcantes é, sem dúvida, o conceito de *Dasein* (*ser-aí*), que permite uma compreensão acerca do sentido do ser a partir do próprio ente interpelante. O homem é um ser que se mostra no tempo e, por ser dotado de linguagem, tem a condição necessária para a manifestação do próprio ser no tempo. O ser-aí não é simplesmente presença, mas um ser que se apresenta no mundo e para o mundo em situação, com a possibilidade de atuar, cabendo a ele fazer escolhas. Este era, portanto, o ponto de partida da tentativa de Heidegger em mostrar que o existir humano, em seu fundamento essencial, não era, jamais, o sentido do ser do ente em geral, mas, sim, o homem como *ser-aí*. De todos os entes, o homem é o único ao qual é, de fato, exigida uma solução para a questão do existir.

É nesse contexto específico que Sartre dá vazão à ideia de ser-no-

mundo, sempre em situação - de Heidegger (*ser-aí*) - em detrimento da redução fenomenológica husserliana. Podemos dizer, contudo, que a noção de situação revela-se como uma alternativa encontrada pelo filósofo francês para escapar da redução. Para Heidegger, o *Dasein* é sempre situado em um mundo concreto, permeado por uma trama existencial, uma situação hermenêutica. Tal hermenêutica parte da facticidade em que o *ser-aí* se encontra, levando sempre em questão sua rede de relações, a trama de significados que permeia tais relações, bem como seu campo de possibilidades.

Como forma de escapar do idealismo husserliano, Sartre (1983, p. 175), confessa: “[...] quando comecei a ler Heidegger, no mês de abril, eu já estava saturado de Husserl”. Isso ocorre na exata medida em que ele atribui à filosofia da transcendência uma liberdade ameaçadora e que “[...] nos joga na via expressa, entre ameaças, sob a luz ofuscante” (SARTRE, 1947 p. 31; 2005, 56). O homem em situação é uma abertura com e neste mundo.

Sobre a influência de *Ser e Tempo* (1927/1988), nas reflexões de Sartre, ele reconhece que “[...] estar-no-mundo [...] é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-se-come-consciência-no-mundo” (SARTRE, 1947, p. 31; 2005, p. 56-57). Desse modo, se, para Sartre, o Ego é constituído pela consciência (constituente), logo, “[...] tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros [...]”. Então, onde nos descobriremos? Nós nos descobrimos “[...] na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 1947, p. 32; 2005, p. 57). Eis, portanto, aqui o motivo pelo qual, em sua filosofia, o ego é transcendente e não transcendental.

Com o intento de responder à questão que emergiu nos primeiros passos deste nosso estudo, questão que busca compreender o ego nos fundamentos da filosofia sartriana como um ego transcendente e não transcendental, podemos considerar que, quando Sartre parte do princípio husserliano de intencionalidade, apontando que a consciência precisa do objeto para existir, para ele, a consciência é um deslizamento, um movimento de explosão. Essa metáfora apenas evoca uma resistência no sentido de a consciência tornar-se um ser substancial, pois sentimentos, significações e o próprio ego não aparecem como mera soma de reações subjetivas. Logo, são

todos atos intencionais dirigidos ao mundo pela consciência, que parte de e em direção às coisas, que podem ser reais ou imaginárias. Dessa forma, a transcendência, no discurso sartriano, não tem nenhum significado metafísico ou espiritual, mas tem a ver com a intencionalidade pela qual o ego é lançado para fora e estudado pela consciência como um objeto do e no mundo (SPHOR, 2009).

Com base no exposto acima, faz-se urgente compreender a distinção realizada por Sartre entre os diferentes “modos/níveis” de a consciência estabelecer relação (de existir) no e com o mundo. Conforme Rodrigues (2012), essa distinção é a “chave” para a compreensão da constituição do Ego.

Stephen Priest (2000, p. 18), atesta: “Sartre oferece uma fenomenologia da consciência pré-reflexiva baseada na memória e argumenta que” essa “consciência pré-reflexiva não contém nenhum Eu”.

Vejamos.

1.3.2 *Cogito* pré-reflexivo: um salto para a reflexão

Se, aos olhos de Sartre, a concepção fenomenológica pode dispensar o papel de um ego unificador, uma vez que a própria consciência, como fluxo intencional, se unifica a si mesma e se um ego transcendental unificador, tal qual Husserl acreditava, é “supérfluo” e “nocivo”, resta afirmar que quem unifica a consciência persiste única e exclusivamente no mundo. Logo, o unificador é o objeto que está, por natureza, fora da consciência e é por isso que ela o “põe” e o “apreende”. Nessa relação posto-apreendido, a consciência exerce dupla tarefa: ela é consciência do objeto e consciência de ser consciência do objeto. Isso não quer dizer que ela se divide em duas, mas que ela é, ao mesmo tempo, consciência de alguma coisa (objeto) e de si.

O filósofo francês diz que o modo primeiro de existir da consciência é existir sem conhecimento de si, uma vez que esta não se tornou cognoscente dela mesma, somente do objeto. Eis aqui, mais uma vez, Sartre retomando sua interpretação acerca da tese kantiana, cuja premissa reside no fato de que pode haver momentos de consciência sem ‘Eu’.

Com efeito, Sartre descreve esses momentos em que há consciência sem Eu, logo, não-posicional (sem conhecimento) de si, de *cogito* pré-reflexivo. Vejamos o que ele próprio admite sobre a primazia do *cogito* pré-reflexivo, na

conferência intitulada *Conscience de Soi et Connaissance de Soi*, cuja sessão ocorreu em 2 de junho de 1947:

Se considerarmos, portanto, a *consciência* como *modo de ser*, em vez de procurarmos conferir-lhe um ser, poderemos talvez remediar as imperfeições do *cogito*, tal como praticaram Descartes e Husserl; poderemos talvez encontrar nele a possibilidade dele sair, quer dizer, de sair da instantaneidade, do idealismo e do solipsismo (SARTRE, 1994, p. 86).

Ainda na *Conferência* de 1947, ele argumenta:

[...] 1. Há um *cogito pré-reflexivo* que é a condição do *cogito* cartesiano. Toda a consciência posicional de objeto é necessariamente consciência não-posicional de si. 2. O exame da consciência não-tética revela um certo tipo de ser a que chamaremos “existência”. A existência é distância relativamente a si, deslocação. O existente é o que não é e não é o que é. Ele “nadifica-se”. Ele não é coincidência consigo, mas é *para-si*. 3. O *para-si* tem a ser o que é. Ele é, portanto, *falta*. Esta falta exprime-se pelos três êxtases temporais. O *cogito*, longe de nos encerrar na espontaneidade, arranca-nos a nós mesmos para nos lançar na duração: não há consciência instantânea. Uma estática e uma dinâmica da temporalidade fundamenta-se na descrição do *cogito*. 4. Apenas o *cogito pré-reflexivo* fundamenta os direitos do *cogito* reflexivo e da reflexão. É a partir dele que se poderá formular o problema ontológico da aparição da consciência reflexiva [...]. 5. [...] descobriremos que a consciência é consciência a qualquer coisa. Pode mostrar-se que, aqui, Husserl foi infiel ao seu princípio e que a “redução fenomenológica” o conduziu ao idealismo. Se a consciência é transcendente, isso significa que ela nasce *voltada para* um ser que não é ela [...] a consciência implica no seu ser não consciente e transfenomenico de que ela é consciência. 6. [...] o abandono do *cogito reflexivo* – formação segunda – em prol do *cogito pré-reflexivo* permite-nos reencontrar o *ser* do *percepi*, quer dizer, da consciência, o ser do mundo e a existência de outrem – visto que o ser do fenómeno é, por princípio, distinto do seu ser conhecido – e do realismo – visto que a consciência está articulada com o mundo no seu ser [...] (SARTRE, 1994, p. 86-88).

Sartre parte da descrição de que o *cogito* pré-reflexivo possui uma prioridade ontológica em relação à consciência reflexiva. Tal *cogito* é fundamento, no sentido de preceder o ato de reflexão. Como bem afirma Schneider (2011, p. 88), “[...] o existencialista concebe, dessa forma, consciências que são *pré-reflexivas*, ou seja, anteriores ontologicamente à *reflexão*”. Para Sartre, o princípio para que haja tal consciência pré-reflexiva

consiste na premissa de que não pode haver primazia da reflexão sobre a consciência refletida. A consciência não-reflexiva é que torna possível a reflexão, passando a existir o *cogito* pré-reflexivo, condição do *cogito* cartesiano (SARTRE, 1943/2005). Afinal, esse “[...] *cogito* não é nada mais, com efeito, do que a manifestação da consciência” (SARTRE, 1994, p. 86).

Em *L’Être et le Néant* (1943/2005), o filósofo se questiona: “Que será esta consciência de consciência?” (SARTRE, 1943, p. 18; 2005, p. 23). Sartre, então, responde:

Tanto nos iludimos com a primazia do conhecimento que estamos prontos a fazer da consciência de consciência uma *ideia ideae* à maneira de Spinoza, quer dizer, um conhecimento de conhecimento. Alain, para expressar a evidência de que “saber é ter consciência de saber”, traduziu-a nestes termos: “Saber é saber que se sabe”. Assim, estaria definida a reflexão ou consciência posicional da consciência ou, melhor ainda, o conhecimento da consciência. Uma consciência completa e dirigida para algo que não ela, ou seja, a consciência refletida (*réfléchi*). Portanto, ela se transcenderia, e, como consciência posicional do mundo, esgotar-se-ia visando seu objeto. Só que este objeto seria uma consciência.

Sartre, visivelmente, faz uma crítica às filosofias que contemplam a “primazia do conhecimento”, como é o caso de Alain, que entende que todo conhecimento necessariamente tem como base uma consciência reflexiva (cognoscente) do próprio conhecimento. Ora, nem sempre isso acontece; só eventualmente paramos para refletir. Para Sartre (1943/2005), a consciência não pode posicionar a si própria como objeto; portanto, ela é não posicional de si, visto que nada é segundo o que colocamos. Isso posto, cabe-nos a questão: – Como se dá, então, a estrutura do modo de a consciência existir? Para Sartre, essa estrutura se realiza de dois modos: o primeiro modo é chamado de consciência irrefletida⁸² (ou de primeiro grau).

Trata-se da consciência que estabelece uma relação imediata com seu objeto; ela se põe a ele e o apreende. Para tanto, isso se dá por meio de uma

⁸² Na tradução por nós utilizada do texto *A Transcendência do Ego*, de Pedro M. S. Alves (1994), os termos: 1) consciência irrefletida (*conscience irréléchi*); 2) consciência reflectinte (*conscience réfléchissante*) e 3) consciência reflectida (*conscienc eréléchissante*), já traduzidos do francês para o português de Portugal, ao longo de nosso texto, aparecerão em português brasileiro, respectivamente, como: 1) consciência irrefletida; 2) consciência reflexionante e 3) consciência reflexiva, tal qual encontramos na obra de Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 40-41).

vivência espontânea e não posicional⁸³ ou, nas palavras de Sartre (1936, p. 30; 1994, p. 51), “[...] não-tética dela mesma”. Assim, não há um Eu que se presentifique na estrutura desse modo de consciência. Para Sphor (2009), é uma vivência sem reflexão. Uma consciência voltada para as coisas é o modo mais comum de a consciência aparecer. Dela fazemos uso cotidianamente, quando pensamos nisso ou naquilo, pois, na maioria das vezes, agimos de forma irrefletida (*cogito* pré-reflexivo).

Vejamos o que Sartre tem mais a dizer a esse respeito:

Tudo é portanto claro e lúcido na consciência: o objeto está face a ela com a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei da sua existência. É preciso acrescentar que esta consciência de consciência [...] não é posicional, o que quer dizer que a consciência não é para si mesma o seu objecto. O seu objeto está, por natureza, fora dela e é por isso que, por um mesmo acto, ela o põe e o apreende. Ela mesma não se conhece senão com interioridade absoluta. Designaremos tal consciência como consciência do primeiro grau ou irrefletida (SARTRE, 1936, p. 24; 1994, p. 48).

Sartre descreve que a consciência irrefletida não pode posicionar a si própria como objeto; portanto, ela “[...] só pode ser consciência dela mesma no modo não-posicional [...] é em primeiro lugar consciência *do mundo*” (SARTRE, 1938, p. 70; 2011, p. 56). Em suma: Essa consciência é, pelo princípio da intencionalidade, posicional de algo (objeto) e não posicional de si; não posiciona o Eu. Em outras palavras, o Eu não aparece; é o sujeito concreto de forma passiva (*Moi*), absorvido no objeto em situação, logo, uma consciência não-tética, não crítica. Por essa razão é que, em sessão de psicoterapia, dentro de uma compreensão da psicanálise existencial, inicialmente o cliente chega apenas com o registro de suas vivências/experiências. Ele se vê completamente absorvido nelas, sem um posicionamento frente a elas, somente posicionando o ‘mundo’, que, por vezes, se revela “[...] assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor” (SARTRE, 1947, p.

⁸³ Para Perdigão (1995, p. 56), “[...] em Husserl e Sartre, ‘posicional’ é sinônimo de ‘tético’: do grego *thetikós*, que significa ‘próprio para colocar ou estabelecer’”. Em Schneider (2011, p. 88) “[...] é preciso destacar que toda consciência é *posicional do objeto*, quer dizer, toda consciência é consciência de alguma coisa”. Também em Franklin Leopoldo e Silva (2004, p. 40) consta que “[...] a isso Sartre chama de *ato tético*: significa que a consciência *põe* a consciência (a consciência afirma a tese da consciência)”.

32; 2005, p. 57).

A consciência desse cliente visa, única e exclusivamente, “ressuscitar detalhes exteriores” das pessoas que estão no mundo (família, relações de trabalho, amigos). Ela aponta muitas vezes para um movimento de afastamento, de rejeição, de abandono, do quanto as pessoas são grosseiras ou amáveis, acolhedoras ou não, enfim, um discurso voltado para um outro/mundo que o rejeita, que o ama, etc.

Quando o cliente, em sessão, nos conta sobre cada uma dessas ações pelo/s outro/s praticada/s, ele tem consciência de cada ação, bem como de estar contando ao psicoterapeuta cada uma das ações do outro em formato de queixa, sem, contudo, conseguir questionar suas próprias ações em relação ao outro e ao mundo. Nesse exemplo, o cliente não posiciona um ato de reflexão para compreender de que forma ele dialeticamente (no mundo), contribui para que o outro o rejeite ou o ame.

A exposição, mesmo que não-tética, por parte do cliente ao relatar as ações dos outros, é o que unifica a sua consciência. Se, ao relatar suas queixas em sessão, o cliente tivesse consciência de cada ação do outro e não tivesse consciência de estar contando/relatando ao psicoterapeuta, cada consciência particular se esgotaria nela mesma sem que ele pudesse unificar tais atos de consciência. Ele teria, por assim dizer, uma consciência inconsciente de suas queixas, algo inconcebível e incoerente em relação ao conceito de consciência para Sartre.

Pautaremos nossa interpretação acima, acerca desse tema, em outras duas obras de Sartre. A primeira é o *Esquisse d'une Théorie des Émotions* (1938/2011), na qual Sartre nos diz que:

O que importa aqui é apenas mostrar que a ação como consciência irrefletida constitui uma certa camada existencial no mundo, e que não há necessidade de ser consciente de si como agente para agir – muito pelo contrário. Em suma, uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciente dela mesma não-teticamente, e sua maneira de ser teticamente consciente dela mesma é transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade de coisas (SARTRE, 1938, p. 42; 2011, p. 61-62).

E ainda, em *L'Être et le Néant*, ele afirma:

[...] a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento *de* seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento. É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferimos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente – o que é absurdo. É uma condição suficiente: basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela. Não basta, decerto, para que eu possa afirmar que esta mesa existe *em si* – mas sim que ela existe *para mim* (SARTRE, 1943, p. 18; 2005, p. 23).

O que queremos evidenciar, aqui, com o exemplo do cliente em sessão de psicoterapia, é que a consciência dele é ‘espontânea’, ou, se quiser, não crítica, uma consciência não temática. Ele atribui ao outro que está “fora, no mundo, entre os outros” a experiência ruim ou boa, de abandono ou de acolhimento. Trata-se, conforme os termos de Sartre, de uma consciência irrefletida. Sobre ela ele diz que não se deve pô-la como objeto de reflexão “é preciso que [...] dirija a [...] atenção para os objetos ressurgidos, mas *sem a perder de vista*, mantendo com ela uma espécie de cumplicidade e inventariando o seu conteúdo de modo não-posicional” (SARTRE, 1936, p. 30; 1994, p. 51). Em outros termos, a consciência de nosso cliente existe sem maiores reflexões.

Recorremos a mais um exemplo daquilo que Sartre entende por modo irrefletido de a consciência se revelar no mundo. Vejamos: Quando tenho consciência da chuva que cai lá fora, “no mundo”, o objeto intencionado por minha consciência é a chuva, o trovão, o relâmpago, o raio – que estão localizados no mundo. Todos esses objetos se situam ‘fora da consciência’, pois são fenômenos naturais que ocorrem no e pelo mundo. Minha consciência desse fenômeno – chuva, é consciência posicional (ato tético) desses objetos/fenômenos naturais (chuva, trovões, etc.) e consciência não posicional (não-tética) de si.

Dito de outra forma: temos, no exemplo acima, uma consciência irrefletida (de primeiro grau), pois, quando me absorvo na contemplação da ‘chuva’, não há Eu! O que há é a consciência de chuva (objeto) que me impede de sair sem guarda-chuva, etc. É consciência não-posicional da consciência. Ora, nesse exato momento estou mergulhada no mundo dos objetos naturais

que se revelam lá fora (BELO, 2014), uma vez que “[...] são eles que constituem a unidade das minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atractivas ou repulsivas, mas *eu* desapareci, eu me anulei. Não há lugar para *mim* [...] e isto não provém [...] de uma falha de atenção momentânea, mas da própria estrutura da consciência” (SARTRE, 1936, p. 32; 1994, p. 52-53).

Em ambos os exemplos, a ‘operação’ efetuada consiste em inventariar os objetos percebidos pela consciência irrefletida, e não o contrário, pois a consciência irrefletida não é passível de ser posicionada como objeto. Assim sendo, o resultado dessa afirmação aponta para a inexistência do Eu nesse modo de a consciência existir. O que há, tão somente, é a consciência dos objetos percebidos. Como sabiamente esclarece Belo (2014, p. 164), uma “*Egologia*” só pode existir, “[...] precisamente a partir do *cogito*, que é uma *consciência reflexiva* e inegavelmente pessoal”. Ou seja, o Eu é um elemento constituído apenas posteriormente, por ocasião de um ato de reflexão. Em outras palavras, é a consciência reflexiva que põe a consciência refletida como objeto. Só assim poderemos ver surgir o Eu, o qual é fruto constituído pela reflexão.

Não nos resta, contudo, acerca do resultado dos nossos exemplos acima, nenhuma dúvida, pois, “[...] enquanto [...] havia consciência *do* [...]” mundo, o “*Eu* não habitava esta consciência, ela era somente consciência de objecto e consciência não-posicional dela mesma” (SARTRE, 1936, p. 30; 1994, p. 51). Assim, podemos afirmar que a psicoterapia existencialista pode, como no exemplo acima, revelar-se como uma ‘via’ onde o cliente /sujeito em questão poderá, por meio de um ato de reflexão, salvaguardar o “princípio essencial da fenomenologia”, qual seja, o de que toda a consciência é de algo, portanto a consciência reflexionante do cliente não pode, em hipótese alguma, pôr-se como objeto quando ele executa o *cogito*. Pois bem: O que a consciência reflexionante afirma “[...] diz respeito à *consciência reflexiva*” (SARTRE, 1936, p. 28; 1994, p. 50).

Nesse sentido, reforça o filósofo, a consciência reflexionante, por ser não-tética, só receberá o estatuto de posicional quando ela visar a

[...] consciência reflectida, a qual, ela mesma, não era consciência posicional de si antes de ser reflectida. Assim, a consciência que diz: “Eu penso” não é precisamente aquela que pensa. Ou antes, não é o *seu* pensamento que ela põe através deste actotético. Temos, portanto, razões para perguntar se o *Eu* que pensa é comum às duas consciências sobrepostas ou se ele não é antes o da consciência reflectida. Toda consciência reflectinte é, com efeito, nela mesma, irreflectida e é preciso um acto novo do terceiro grau para a pôr. Não há aqui, por outro lado, regressão ao infinito, já que uma consciência não tem, de modo nenhum, necessidade de uma consciência reflectinte para ser consciência dela mesma. Simplesmente, ela não se põe a ela mesma como seu objeto” (SARTRE, 1936, p. 28-29; 1994, p. 50-51).

A fim de elucidarmos o segundo modo de a consciência se relacionar com o mundo, que é chamado por Sartre de consciência reflexionante ou de segundo grau (*cogito* reflexivo), daremos continuidade com o exemplo do nosso cliente em psicoterapia.

Nosso cliente é consciente de algo (dos atos dos outros, ou seja, de suas queixas em sessão) e, ao mesmo tempo, é consciente de ser consciente de suas queixas. Perceptível é, entretanto, que o modo de existir da consciência (irrefletida) é de não se pôr como tema. Para que consciência (irrefletida) se coloque como tema, faz-se necessário que outra consciência (reflexionante/de segundo grau), se dirija sobre a consciência (irrefletida), a qual toma consciência de si, ou seja, faz da consciência irrefletida seu objeto de conhecimento. Ela toma a consciência anterior como objeto, estabelecendo, sobre ela, uma posição refletida e crítica. Isso significa que essa consciência de segundo grau é posicional (tética) de alguma coisa (objeto) e consciência de si, tal como toda e qualquer consciência.

Assim, podemos dizer que a consciência refletida (objeto) só aparece quando visamos nossos próprios pensamentos, no caso do nosso cliente, quando este posiciona sua consciência voltando-se para si de maneira pessoal, fazendo, com isso, surgir o Eu, enquanto, no primeiro momento, ao falar dos e sobre os outros, a consciência dele se faz ‘pré-pessoal’, por não intencionar um Eu. O Eu, portanto, é o objeto de um ato refletido e a reflexão é o ato fundante do Eu. Para Sartre, muitas pessoas confundem a questão do Eu; elas pensam que este produz os estados que emanam da consciência. Ora, para o Eu, o processo é ao contrário, a consciência constitui os estados e,

por meio deles, o Eu. O Eu é, portanto, produto da consciência e não o produtor. O Eu nada mais é do que um objeto para essa consciência (de segundo grau) que o reflete, de modo que a consciência irrefletida (de primeiro grau) dá sustentação ontológica ao Eu. Nessa perspectiva, pelas ações espontâneas, o sujeito/cliente vive concretamente.

O cliente se experimenta 'vítima' das ações desse outro, do mundo. Nesse plano irrefletido da consciência, o cliente é psicofisicamente afetado pelas experiências negativas ou positivas da e na vida, ou seja, do outro que 'não gosta, ou gosta dele'. Sartre chamará esse aspecto do Ego de *Moi* ('Mim'), que nada mais é do que sua face passiva. *Moi* é o estado que fundamenta a ação. Em nosso exemplo, refletir sobre as ações dos outros exige que o cliente assuma sua face ativa – o Eu (*Je*), que concretiza a unidade das ações, isto é, fazer a experiência da angústia frente à liberdade de suas escolhas e, por consequência, a responsabilidade. Estamos em face de um ideal de responsabilidade que não é meramente subjetivo, mas, sim, intersubjetivo ou, numa melhor dicção, uma ação responsável que se assume e se engaja universalmente diante de outros sujeitos. Nesse propósito, Sartre (1936, p. 27; 1994, p. 50) afirma que “[...] eu posso sempre operar uma qualquer lembrança sob o modo pessoal e o *Eu* aparece no mesmo instante”. A operação referida é a de segundo grau e somente ela permitirá que o nosso cliente em psicoterapia tenha consciência tética enquanto ser-no-mundo.

Diante disso, podemos dizer que há, em um primeiro momento, no processo psicoterápico, uma consciência (do cliente) de que alguém o 'abandona ou o acolhe'; ora, essa consciência é não-tética de si. Na sequência do processo poderá surgir uma outra consciência que põe como objeto aquela primeira, que era tão somente consciência de um objeto transcendente, tornando-se, dessa forma, objeto para a consciência reflexiva.

Quer dizer, trata-se da consciência reflexionante, aquela que posiciona uma consciência irrefletida como objeto, e que muda de estrutura e passa a ser refletida. Dessa forma, teremos a operação reflexiva (BELO, 2014). Eis aqui o 'salto' da consciência irrefletida (*cogito* pré-reflexivo) para a consciência reflexionante (*cogito* reflexivo), sendo que esta última, respectivamente, reflete sobre a primeira (SILVA, 2004). Sob esse prisma, a consciência reflexionante é posicional do Eu. Em outras palavras, o Eu aparece em sua face ativa (*Je*). É o

sujeito abstrato, distante de sua ação, colocando-a em questão, fora da situação, logo, é tética e crítica.

Como vimos até aqui, Sartre problematizou, de forma radical, as condições para uma melhor compreensão da personalização de um sujeito, personalização que ocorre no mundo a partir das relações concretas que o sujeito estabelece com as coisas (objetos) e com os outros. Focando, contudo, na distinção entre a consciência e o Eu, liberto da interioridade do *Eu*, Sartre trouxe para a psicologia, e para a psicopatologia, outra possibilidade, qual seja, a de conhecer uma pessoa de forma objetiva, enquanto corpo/consciência e temporalidade.

Em suma: a ontofenomenologia de Sartre afirma que, pelo princípio da intencionalidade, a consciência é relação direta com o objeto e que este se impõe a ela se agrupando com outros objetos por correlação noemática. Assim, a materialidade tem função sobre o sujeito. Ele afirma ainda que há um único e mesmo Eu, porém, com duas faces: *Je* (face ativa) e *Moi* (face passiva), que esse Eu é objeto para a consciência e, ainda, que a unificação da unidade das consciências é realizada pelo objeto, que é sempre transcendente (SPHOR, 2009).

Esclarecidas as bases para a compreensão da constituição da unidade da consciência, bem como da recusa do caráter transcendental do ego, podemos partir para a compreensão acerca da problemática do fenômeno do ser e do ser do fenômeno.

1.4 O problema do fenômeno de ser e o ser do fenômeno

No primeiro parágrafo da Introdução de *L'Être et le Néant*, publicado em 1943, Sartre nos chama a atenção para um 'problema': "[...] a ideia de fenômeno". Ele então aponta para uma mudança, no sentido de avanço da racionalidade do pensamento grego para o pensamento moderno⁸⁴, cujo foco era a 'visão hegemônica' do pensamento científico, concepção essa que sempre foi a "[...] problemática do conhecimento" (SCHNEIDER, 2002, p. 67).

⁸⁴ De Descartes até Husserl.

Nosso ponto de partida será a compreensão dessa questão trazida pelo filósofo, qual seja, a de saber se a filosofia teria feito, de fato, algum tipo de mudança/avanço no sentido de supressão dos diversos dualismos existentes. Vejamos o que o próprio Sartre constata e, ao final, pergunta: “O pensamento moderno realizou progresso [...] ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir [...] dualismos que embaraçam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno. Isso foi alcançado?” (SARTRE, 1943, p.11; 2005, p.15). Sua resposta é positiva, pois, sim, a filosofia, por meio da noção de fenômeno (o que aparece) inaugurada pela fenomenologia de Husserl, alcançou mudanças.

Certo é que se eliminou em primeiro lugar esse dualismo que no existente opõe o interior ao exterior. Não há mais um exterior do existente [...] as aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada [...] segue-se, evidentemente, que o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar legitimidade na filosofia. A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o ser do existente [...] ao mesmo tempo vai acabar a dualidade entre potência e ato. Tudo está em ato [...]. Por isso, enfim, podemos igualmente rejeitar o dualismo da aparência e da essência. A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência (SARTRE, 1943, p. 11-12; 2005, p. 15-16).

Para Sartre, trata-se de pensar, no sentido de Gabriel Marcel, uma “filosofia concreta”, capaz, como bem argumenta Schneider (2011, p. 77), de “[...] questionar seus próprios rumos, exigindo-lhe uma revisão das teorias do conhecimento vigentes”. Ora, pois é tendo em vista esse alcance que Sartre visava, como volta a observar Schneider à fenomenologia de Husserl, bem como à obra de Marcel e de Heidegger: “[...] novas soluções para a questão do conhecimento, distantes do idealismo e do realismo que dominavam a filosofia, ao romper com os dualismos” (SCHNEIDER, 2011, p. 78). É Sartre mesmo que afirma isso quando, ainda sobre o problema da “[...] relação original entre a realidade humana e o ser dos fenômenos” (SARTRE, 1943, p. 207; 2005, p. 232), escreve: “[...] desde a Introdução, com efeito, vimo-nos obrigados a rejeitar tanto a solução realista quanto a solução idealista” (Ibidem).

Sartre aponta a fenomenologia como a responsável pelo avanço filosófico no que compete à superação das dualidades da física aristotélica, e

também da tradição cartesiana, principalmente. É contra essa tradição, em especial, que Sartre se volta em direção a uma solução da problemática do conhecimento, saindo do dualismo – interior/exterior, mente/corpo, essência/aparência – e abrindo espaço ao “monismo do fenômeno” (SARTRE, 1943, p. 11, 2005, p. 15). A propósito, Sartre tece uma crítica ao pensamento moderno, em especial à fenomenologia husserliana e seu professo idealismo, dizendo que esta não conseguiu avançar até romper, por definitivo, com a metafísica no que compete à existência dos dualismos, e se pergunta: “Conseguimos suprimir *todos* os dualismos ao reduzir o existente às suas manifestações?” Sartre responde dizendo que esses dualismos foram convertidos pela fenomenologia “[...] em um novo dualismo: o do *finito e infinito*” (SARTRE, 1943, p. 13; 2005, p. 17).

Como bem apresenta Sphor (2009, p. 36), a “conta” pela não superação do dualismo “foi cobrada do próprio Husserl”, pois o filósofo alemão acabou por cair no “recurso ao infinito” (SARTRE, 1943, p. 13; 2005, p. 17), uma vez que manteve certo equívoco da epistemologia. Quer dizer, ao afirmar que, diante da impossibilidade de se conhecer a realidade pelo recurso do objeto, ele opta por deixar a realidade transcendente “entre parênteses” e recorre ao mesmo recurso a que a metafísica havia recorrido, ele busca resolver a questão do conhecimento, apoiando-se na realidade humana (no sujeito) e não no objeto, caindo no idealismo (SCHNEIDER, 2002).

Para a ontologia sartriana, é um absurdo pensar a essência das coisas tal qual Husserl e outros idealistas postulam, isto é, partindo das ideias ou, como o próprio Sartre (1943, p. 17; 2005, p. 21-22) destaca em sua manifesta crítica a Husserl, dizendo que o filósofo alemão teria, depois de efetuado a redução fenomenológica, considerando o ‘objeto’ (noema) “como irreal” em detrimento da ‘essência’ (noese), a qual seria vista como a verdadeira realidade. Argumenta ainda Sartre: “[...] foi o que compreendeu Husserl: porque, se o noema é para ele um correlato irreal da noese [...] a noese, ao contrário, surge-lhe como a *realidade* [...]”.

Sartre (1943, p. 16; 2005, p. 21), em sua crítica, também faz referência à máxima de Berkeley, dizendo que isso é “[...] apenas uma maneira de escolher palavras novas para revestir [...]” a velha e “célebre fórmula de Berkeley”, qual seja: *Esse est percipi* (ser é ser percebido). Noutros termos, o que Sartre quer

dizer é que a sua ontologia não compactua com a premissa reducionista de que o ser da realidade só existe se for percebido pelo sujeito a partir do ato da percepção.

Diante do exposto, podemos afirmar que o fundamento do conhecimento, para Sartre, reside na relação, que é dialética, entre sujeito e objeto, uma vez que, para ele, toda consciência, como “[...] mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Isso apenas significa que não há consciência que não seja posicionamento” (SARTRE, 1943, p. 17; 2005, p. 22), de algo (objeto) como existente no mundo. O filósofo francês então observa:

O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série *finita* de manifestações, porque cada um delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança [...] se a série de aparições fosse finita, as primeiras a aparecer não poderiam *reaparecer*, o que é absurdo, ou então todas seriam dadas de uma só vez, mais absurdo ainda. Sabemos bem, com efeito, que nossa teoria do fenômeno substituiu a *realidade* da coisa pela *objetividade* do fenômeno e fundamentou tal objetividade em um recurso ao infinito. A realidade desta taça consiste em que ela *está aí* e *não é* o que eu sou [...] a série de suas aparições está ligada por uma *razão* que não depende de meu bel-prazer (SARTRE, 1943, p. 13; 2005, p. 17).

Sartre atesta que a realidade objetiva é infinita e que não é possível conhecer a totalidade da série, uma vez que ela é sempre infinita, mas, apesar dessa infinitude, o homem conhece perfeitamente os fenômenos que são singulares e finitos. Logo, em Sartre (1943, p. 12; 2005, p. 16): “[...] o fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, ele o é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*”.

Podemos, contudo, admitir que, se, para Sartre, a ciência teria abandonado a ideia da metafísica, logo, ela não precisaria lançar mão de fenômenos divinos para explicar a realidade mundana num sentido muito próximo da metáfora nietzschiana do ilusório “trás-mundos”. “Isso tudo” – admite ele – “se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava ‘a ilusão dos atrás-mundos’ e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, [...] plena positividade, e sua essência um ‘aparecer’. E é assim que

‘chegamos à ideia de *fenômeno*’” (SARTRE, 1943, p. 12; 2005, p. 16), renunciando a fenômenos divinos (trás-mundos) pelo caminho do fenômeno.

Para Sartre, uma das consequências da “teoria do fenômeno” é o fato de que, para ela, “[...] a aparição não remete ao ser do fenômeno kantiano, ao númeno. Já que nada tem por trás e só indica a si mesma (e a série total das aparições), a aparição não pode ser sustentada por outro ser além do seu” (SARTRE, 1943, p. 14; 2005, p. 18). Foi a partir da constatação acima que o filósofo foi em busca de outras investigações sobre o ser e o nada, afirmando que o ser que primeiro encontramos em nossas investigações ontológicas é o ser da aparição. Sartre questiona: “Será ele mesmo uma aparição”? Responde que sim, que o ser assim aparece, que há “[...] um fenômeno de ser, uma aparição do ser, descritível como tal” (SARTRE, 1943, p. 14); 2005, p. 18 - 19), pois é assim que acessamos o ser, por meio do fenômeno, daquilo que nos aparece de imediato (SCHNEIDER, 2002).

Melhor explicando. O ser da aparição é também chamado de fenômeno de ser. É, portanto, a partir do fenômeno singular (da aparição) que conseguimos conhecer ou acessar o ser, isto é, quando acessamos o fenômeno, alcançamos, ao mesmo tempo, o singular e o universal, o finito e o infinito, a existência e a essência. Nas palavras de Sartre (1943, p. 14; 2005, p. 19): “[...] o fenômeno é o que se manifesta, e o ser manifesta-se a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão”. Parece-nos, no entanto, que as reflexões do filósofo francês o lançam para mais longe. Ele quer esclarecer a relação existente entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno.

Primeiramente, faz-se necessário compreender que o ser não se encontra oculto/escondido por detrás do fenômeno (aparência), pois este não oculta nenhuma essência. Sobre isso, Schneider (2002, p. 73) comenta que Sartre não vislumbra dois tipos de seres, uma vez que se trata do mesmo ser. O mais importante é

[...] compreender que o ser do fenômeno (universal = essência = razão da série) não se reduz ao seu aparecer (fenômeno = objeto = singular); dessa forma, o fenômeno exige um fundamento que seja transfenomenal, ou seja, que vá além de si próprio, mas, no entanto, só é possível atingir esse fundamento através do fenômeno; não se conhece o ser a não

ser através daquilo que aparenta. Isto significa que o fenômeno de ser e o ser do fenômeno são coextensivos.

É com base no contexto teórico acima que podemos pensar, para tornar tudo isso mais concreto, em uma prática clínica psicológica e psicopatológica na qual o cliente manifesta sua queixa em ato. Então os fenômenos – as emoções, as dúvidas, os medos, os conflitos, a sensação de abandono – que por ele são revelados aparecem (ao psicoterapeuta) em-si mesmos. Não se trata de uma essência oculta, não há nada por detrás da aparência. Assim, o que há é revelador de si mesmo. Eis aqui, portanto, o fenômeno a ser trabalhado em psicoterapia. Assim, o psicoterapeuta cuja base teórico-metodológica está apoiada nos fundamentos da filosofia sartriana precisa deixar de ‘procurar’ na queixa do cliente um ser que esteja por detrás do aparecer. Ou, nas palavras do filósofo: “O ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta” (SARTRE, 1943, p. 12; 2005, p. 16). Isso, contudo, não autoriza o psicoterapeuta a acreditar que a queixa (fenômeno) que o cliente traz e que é por ele percebida se confunda com o ser propriamente dito, pois a essência de algo é muito mais do que sua aparição.

O ser da referida queixa, portanto, não se reduz às descrições feitas pelo cliente, pois o ser é sempre mais do que essa mera descrição, uma vez que “[...] o objeto não remete ao ser como se fosse uma significação: seria impossível, por exemplo, definir o ser como uma presença – porque a ausência também revela o ser, já que não estar aí é ainda ser” (SARTRE, 1943, p. 15; 2005, p. 19).

Em suma, a essência da queixa como ‘objeto’ do suposto cliente é muito mais do que aquilo que ela revela (aparições). O ser da queixa não se reduz às descrições que dela são feitas. Noutros termos, o ser nunca se reduz ao conhecimento que dele se tem. A queixa, nesse caso, “[...] é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado” (SARTRE, 1943, p. 15; 2005, p. 19-20). Parafrazeando Schneider (2002), podemos reconhecer que nosso cliente em psicoterapia se revela por perfis (ou aparições) por meio de suas queixas. Dessa maneira, cada um dos perfis o remete aos demais, isso assim sendo porque cada perfil já é, por si só, um ser transcendente.

Vimos, até aqui, que, em Sartre, o homem é sujeito ativo no processo de

conhecimento, já que ele precede esse conhecimento. É evidente que as coisas já estão postas no-mundo independente do homem, formando aquilo que chamamos de realidade. Por outra parte, o homem, ao se relacionar dialeticamente com essa realidade (bruta), é quem a destaca como fenômeno, como aparição, produzindo, dessa forma, o conhecimento.

O pensador francês, como visto anteriormente, em *La Transcendance de l'Ego*, reconhece a existência de um *cogito* pré-reflexivo. Ele descreve que há uma vida real e concreta que possibilita o pensamento. Em outras palavras, Sartre simplesmente constata, com isso, que há consciências que têm prioridade ontológica em relação à consciência de reflexão, precisamente porque não há consciência ignorante de si.

Ao longo da obra sartriana, bem como da de seus comentadores, o discurso sobre uma teoria do conhecimento acaba por ser pouco difundida ou, como afirma Pereira (2015, p. 82), o que ocorre é o desconhecimento a respeito de “[...] um Sartre da teoria do conhecimento [que é] pouco visto, estudado ou mostrado”. Por outro lado, com o que expusemos acima, sobre a problemática da ‘ideia de fenômeno’ e, como bem esclarece Schneider (2011), em *L'Être et le Néant* (1943/2005), Sartre traz uma ampla “discussão crítica das teorias do ser da realidade” (ontologias) e das “teorias do conhecimento” (epistemologias) que fundam o pensamento moderno.

Nosso intento não é, pelo menos neste estudo, aprofundar essa temática. Apenas a trouxemos, de forma breve, para mostrar que, em termos sartrianos, a possibilidade de conhecimento só ocorre pela existência do fenômeno, uma vez que este apresenta características de singularidade e de finitude, podendo, para tanto, ser conhecido de forma objetiva.

No curso de nossa pesquisa, introduziremos uma alternativa teórica proposta por Sartre para a compreensão do ser em geral, dividindo-o em dois modos de ser: o “em-si” e o “para-si”. Diante do exposto, resta salientar que, em Sartre, faz-se necessário compreender epistemologicamente a discussão sobre o nível ontológico do objeto, o em-si, e da consciência por ele, chamada de para-si, bem como a relação estabelecida entre eles.

1.4.1 O ser-em-si e o ser-para-si

Em sua ontofenomenologia, Sartre descreve que há duas regiões ontológicas que compõem a realidade, o ser e o nada, as coisas e a consciência ou, ainda, o “Em-si” e o “Para-si”, que são dois “absolutos indescartáveis” (SPHOR, 2009, p. 38), duas regiões distintas do ser, porém relativas umas às outras. Para tanto, temos, segundo Sartre, de um lado, o ser Em-si como absoluto de objetividade, como ser das coisas, que existe por si, como objeto, coisa, a realidade bruta, cuja existência independe da consciência (Para-si). E, de outro lado, o ser Para-si, como pura relação às coisas, um deslizamento para fora de si, como um acontecimento absoluto que advém ao ser, uma presença ao ser. Trata-se do modo de ser da consciência ou, ainda, o Para-si como pura negatividade.

Quanto ao Em-si, o filósofo afirma que “[...] há certo número de características a serem determinadas de imediato”, como forma de defini-lo (SARTRE, 1943, p. 30-31; 2005, p. 37).

As características apontadas por Sartre (1943/2005) são: a) o ser-Em-si é incriado, mas não no sentido de que ele se cria a si mesmo, ele é si mesmo, significa dizer que não é nem passividade nem atividade; é inerente a si; b) o ser não é ativo; ele não é relação a si – ele é si; c) o ser é em si; d) o ser é o que é, por ser opaco a si mesmo, por estar pleno de si; e) é um princípio contingente do Em-si, que quer dizer que o ser é plena positividade; f) o ser-Em-si não tem segredo: é maciço, não tem fora, nem dentro; g) é uma síntese de si consigo mesmo; h) está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é, portanto desconhece a alteridade, não se coloca jamais como outro a não ser si mesmo; i) é plena positividade; j) é indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo, k) escapa à temporalidade; l) simplesmente é, jamais é possível ou impossível.

Após elencar todas as características do ser-Em-si, Sartre finaliza afirmando: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (1943, p. 33; 2005, p. 40).

Segundo Almeida (2016, p. 33), quando Sartre caracteriza o ser-Em-si, ele o faz com a intenção de “[...] demonstrar que o Ser-Em-si nada tem de misterioso”. Isso é muito diferente de quando o filósofo aborda a outra região ontológica, essa “indescartável da realidade”, o Para-si (consciência), que

aparece sob certa complexidade. Tal complexidade, para descrever o para-si (consciência), já se revela no momento em que Sartre aponta esse conceito como uma possibilidade para refutar o postulado kantiano, segundo o qual “[...] todo conhecimento começa com a experiência” (KANT, 2001, b1, p. 62). Parece que Kant continua enredado no problema clássico da teoria do conhecimento, sem superá-lo, a saber: a relação sujeito-objeto. Já para Sartre (1943, p. 208-209; 2005, p. 233-234):

Só existe conhecimento intuitivo. A dedução e o pensamento discursivo, chamados impropriamente de conhecimentos, não passam de instrumentos que conduzem à intuição. Quando alcançamos a intuição, os meios utilizados para isso desaparecem diante dela; no caso em que não podemos atingi-la, razão e pensamento discursivo ficam sendo como placas indicativas que apontam em direção a uma intuição fora de alcance; se, por fim, ela foi alcançada, mas não é uma modalidade presente de minha consciência, as máximas que utilizo permanecem como resultados de operações anteriormente efetuadas, tal como o que Descartes denominava “recordações de ideias”. E, se indagarmos o que é intuição, Husserl responderá, de acordo com a maioria dos filósofos, que é a presença da “coisa” (*Sache*) em pessoa na consciência. O conhecimento, portanto, pertence ao tipo de ser que descrevemos [...] com o nome de “presença a ...”. Mas concluímos, precisamente, que o Em-si jamais pode ser presença por si mesmo. De fato, ser-presente é um modo de ser ek-stático do Para-si. Logo, somos obrigados a inverter os termos de nossa definição: a intuição é a presença da consciência à coisa.

Em última análise, o que é conhecimento para Sartre? Segundo ele, todo conhecimento é intuitivo e, se intuição nada mais é do que a presença da consciência à coisa, podemos admitir que o conhecimento consiste em um dos modos de existir do Para-si. E esse modo do Para-si se revelar é oriundo de um ato de reflexão, portanto “[...] é apenas uma das formas possíveis de ser da consciência do sujeito se relacionar com o mundo, mas não a única” (SCHNEIDER, 2011, p. 88). Para Sartre, “o conhecimento nada mais é”

[...] do que a presença do ser ao Para-si, e o Para-si nada mais é que o nada que realiza esta presença. Assim, o conhecimento é, por natureza, ser ek-stático, e por isso confunde-se com o ser ek-stático do Para-si. O Para-si não existe primeiro para conhecer depois, e tampouco pode-se dizer que somente existe enquanto conhece ou é conhecido, por isso o faria desvanecer em uma infinidade determinada de conhecimentos particulares. Mas é o surgimento absoluto e

primeiro do Para-si em meio do ser e para-além do ser – que constitui o conhecimento (SARTRE, 1943, p. 253; 2005, p. 284).

Como desdobramento dessa concepção, cabe reconhecer que a ontofenomenologia, tal qual descrita por Sartre, pode, sim, fundamentar o conhecimento a partir da relação estabelecida entre o Para-si (consciência) e o Em-si (objeto). Ora, essa é a resposta de Sartre à questão epistemológica, pois, no texto intitulado *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'Intentionnalité*, atesta Sartre (1947, p. 31; 2005, p. 57):

Comecei pelo conhecimento para melhor me fazer entender: a filosofia francesa que nos formou não conhece quase nada além da epistemologia. Mas para Husserl e os fenomenólogos a consciência que tomamos das coisas não se limita em absoluto ao conhecimento delas.

Após essa breve exposição de que o conhecimento se caracteriza como forma de a consciência (Para-si) se expressar, cabe-nos dizer, para encerrar a exposição a respeito dessa temática, que, em Sartre, os termos “consciência” e “conhecimento” não são abordados como “[...] normalmente considerados, por quase toda filosofia e epistemologia, como sinônimos” (SCHNEIDER, 2011, p. 87).

Para o pensador francês, o conhecimento objetivo é possível à medida que “[...] a consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 1943, p. 17; 2005, p. 22). A consciência é o polo da subjetividade, constitutiva da realidade. Para tanto, é fundamental superar a ideia difundida, tanto pela filosofia quanto pela psicologia, de consciência como sinônimo de conhecimento. O fato é que reduzir a consciência a conhecimento é, com efeito, permanecer na dualidade sujeito-objeto, máxima que sustenta as teorias do conhecimento. Como bem afirma Sartre, faz-se necessário fundamentar o ‘conhecimento’ ontologicamente, ou seja, a consciência como região constitutiva da realidade e epistemologicamente.

Dito de outro modo, o ‘conhecimento’ é visto como resultado e produzido pela relação dialética entre sujeito e objeto, partindo sempre das propriedades, dos perfis do objeto e não da ideia que se faz dele. Sartre enfatiza que não é

necessário recorrer à metafísica para conhecer o ser da realidade. A essência desse ser revela-se na realidade concreta. O ser é alcançado a partir das “coisas mesmas” ou, se quiser, da realidade concreta, pois é partindo das singularidades que se pode chegar ao ser. Dito de outra forma, do singular posso atingir o universal. O filósofo francês afirma ainda que “[...] toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, ela esgota-se nesta posição mesma” (SARTRE, 1943, p. 18; 2005, p. 22).

Vejam os isso, mais uma vez, com o exemplo da prática psicoterapêutica: o cliente em sessão de psicoterapia, ao descrever suas queixas (fui abandonado pelo outro ou por ele acolhido), as queixas existem em-si (uma vez que são expressas, relatadas pelo cliente durante a sessão de psicoterapia). Faz-se necessário que as ‘queixas’ existam para o cliente de tal forma que, durante a sessão de psicoterapia, que se caracteriza por ser um processo analítico-compreensivo, o profissional, bem como o cliente, possam entender como essas queixas ‘afetam’ o cliente psicofisicamente e como ele se percebe nessa relação dialética. É importante também diferenciar o que de fato aconteceu, a ‘queixa’ (fenômeno/objeto) e a “função noemática” (afetação do cliente) manifestada pelos sintomas (SCHNEIDER, 2011, p. 125).

Com o exemplo acima, queremos apontar para a premissa sartriana de que “[...] tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior” (SARTRE, 1943, p. 18; 2005, p. 22). No exemplo em questão, a intenção do cliente está dirigida para as ‘queixas’, bem como para a ‘experiência psicofísica’ delas decorrentes. Parafraseando Sartre, todas as atividades avaliativas ou de ação prática desse ‘cliente’, toda a “[...] afetividade do momento, transcendem-se, visam as ‘queixas’ e nelas se absorvem” (SARTRE, 1943, p. 18; 2005, p. 22). A consciência é intencional, ou seja, transfenomenal, ela não contém nada de substancial, pois só existe à medida que aparece. É, portanto, pura aparência, um vazio total, uma vez que o mundo (objetos e os outros) está no-mundo, logo, fora dela.

Sendo a consciência aquela que funda o conhecimento, podemos dizer que a consciência do nosso cliente em questão, no exato momento do relato das suas queixas, acaba por ser todas as coisas que contempla e que aparecem nas e das suas próprias ‘queixas’. Essa é a condição para que o

cliente possa posicionar uma consciência que conhece, uma consciência que também pode ser considerada, segundo Sartre, de “absoluto”. Essa é a possibilidade para que o “fundamento ontológico do conhecimento” seja alcançado. Trata-se “[...] da própria subjetividade, imanência de si a si” (SARTRE, 1943, p. 23; 2005, p. 29).

Nosso empreendimento agora será sobre outra problemática trazida por Sartre à luz de *L'Être et le Néant*, qual seja: a dimensão do tempo vivido. Segundo essa dimensão, o homem está inserido em um processo de relações com o corpo (Em-si), seu primeiro contato com o mundo e com a consciência (Para-si), sua condição de estabelecer mediações com outras consciências e com a materialidade. Essa materialidade é composta por condições socioeconômicas e culturais que cercam o homem desde o seu nascimento, com o outro como experiência concreta e com o fenômeno da temporalidade.

Será sobre a condição da temporalidade, como uma ‘estrutura organizada’ da consciência, que esta última parte do nosso primeiro capítulo versará.

1.5 A temporalidade em Sartre

“É com certa reserva que abordo o exame da temporalidade. O tempo sempre me pareceu um quebra-cabeça filosófico, e eu construí sem lhe dar atenção, uma filosofia do instante [...] por não compreender a duração [...] sinto-me embaraçado ao expor minha teoria. Sinto-me como um garoto.

(Sartre, *Le Carnets de la Drôle de Guerre*, 1983, p. 198)

Antes de explicitarmos a tese sartriana acerca da temporalidade, interessa lembrar que essa temática vem sendo estudada ao longo dos tempos, como destacamos anteriormente, focando na perspectiva husserliana acerca da questão peculiar relativa à ideia de um “tempo fenomenológico”. Seja como for, podemos dizer que, ao longo desses incansáveis estudos, duas posições filosóficas ganharam destaque.

A primeira entende o tempo como a soma de instantes, os quais devem ser vistos pela sua ‘permanência’ e individualidade. Destacamos Descartes como autor que representa essa posição. Da Silva (2008, p. 235) sustenta que,

para Descartes, faz todo sentido “[...] a primazia do instante [...]”, pois “[...] é no instante que se dá a certeza de ser [...]”, o *cogito* “penso, logo sou é indubitável quando” enunciado.

A segunda nega a tese da permanência e seu argumento reside no fato de que o tempo se caracteriza por um fluir contínuo. Dessa forma, portanto, os instantes devem estar ligados por uma síntese comum, caracterizando-se por ‘mudança’. Assim, para fins aqui de nossa pesquisa, situaremos Leibniz entre os pensadores dessa segunda premissa.

No capítulo 2, intitulado “A temporalidade”, em *L’Être et le Néant* (1943, p. 142; 2005, p. 158), Sartre inicia observando que a temporalidade é uma “estrutura organizada”, portanto não pode ser compreendida em uma relação causal ou como uma soma de fatos e datas (em-si) que ocorrem na história de uma pessoa. Sua tese versa fundamentalmente sobre o fato de que a questão do tempo não deve ser compreendida, como bem apresenta Da Silva (2008, p. 229), “unicamente” como “o tempo do mundo”, mas como temporalidade, sendo esta uma dimensão do Para-si. Logo, o tempo ‘vivido’ é, única e exclusivamente, uma atividade exercida pelo Para-si, “em sua constância temporal”. Não cabe pensarmos a temporalidade na existência Em-si, uma vez que está no tempo, mas não se temporaliza.

Por isso que, em Sartre, a temporalidade precisa tanto da permanência dos instantes quanto da mudança do fluir contínuo, dado que “[...] os três pretensos ‘elementos’ do tempo [passado, presente e futuro são] momentos estruturados de uma síntese original”. Não podem, porém, ser encarados como uma expressão matemática, cuja soma de ‘agoras’ pudesse identificar os que “ainda não são” e outros que “não são mais”. Para que a temporalidade seja compreendida como uma totalidade, o ponto de partida não pode ser o isolamento dos três elementos do tempo, pois, se assim procedermos, vamos nos deparar com o seguinte “paradoxo:”

O passado não é mais, o futuro não é ainda; quanto ao presente instantâneo, todos sabem que não existe: é o limite de uma divisão infinita, como o ponto sem dimensão. Assim, toda a série se aniquila, e duplamente, já que o “agora” futuro, por exemplo, é um nada enquanto futuro e se realizará em nada quando passar ao estado de “agora” presente (SARTRE, 1943, p. 142; 2005, p.158).

Nesse sentido, o filósofo francês (1943/2005) propõe que o único método possível para melhor compreender a condição da temporalidade é abordando-a como

[...] uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação. É o que nunca esqueceremos. Contudo, não podemos nos lançar em um exame do ser do tempo sem elucidar previamente, por uma descrição pré-ontológica e fenomenológica, o sentido geralmente obscuro de suas três dimensões. Será preciso somente considerar esta descrição fenomenológica como um trabalho provisório, cujo fim é apenas nos dar acesso a uma intuição de temporalidade global (SARTRE, 1943, p. 142; 2005, p. 158).

No intento de compreender como se dá a ‘síntese original’ das três dimensões temporais, abordaremos primeiramente a dimensão “passado”, a fim de, logo mais, abordarmos as demais. Cumpre destacar o comentário do próprio Sartre (1943/2005), quando este tece críticas às teorias sobre a memória, apontando para elas como pressuposições que acabam por obscurecer tanto o problema da memória quanto o da temporalidade. Escreve Sartre (1943, p. 143; 2005, p. 159): “[...] é preciso, [...] de uma vez por todas, colocar a pergunta: Qual é o ser de um ser passado?” Para ele, “[...] o senso comum oscila entre duas concepções [...] vagas [...]”. A primeira versa sobre o passado:

[...] diz-se, não é mais. Desse ponto de vista, parece que se quer atribuir o ser somente ao presente. Esta pressuposição ontológica engendrou a famosa teoria das impressões cerebrais: já que o passado não é mais, pois desvaneceu-se no nada, se a recordação continua existindo, é preciso que seja a título de modificação presente de nosso ser; por exemplo, uma impressão marcada agora em um grupo de células cerebrais (SARTRE, 1943, p. 143; 2005, p. 159).

A segunda concepção, igualmente vaga, versa sobre o presente. Passo a palavra novamente a Sartre:

[...] tudo é presente: o corpo, a percepção presente e o passado como impressão presente no corpo; tudo está em ato: porque a impressão não tem existência virtual enquanto recordação; é integralmente impressão atual. Se a recordação ressurgir é no presente, em consequência de um processo presente, ou seja, como ruptura de um equilíbrio protoplasmático no grupo celular considerado [...] mas, se tudo é presente, como explicar a *passividade* da recordação, ou seja, o fato de que, em sua intenção, uma consciência que se

rememora transcende o presente para visar um acontecimento lá onde ele foi? (SARTRE, 1943, p. 143; 2005, p. 159).

Ora, se há, na tese sartriana, uma “síntese original” entre passado, presente e futuro, faz-se necessário compreender o homem em sua relação originária com o passado e não “[...] encerrado na ilha instantânea de seu presente” (SARTRE, 1943, p. 144; 2005, p. 160). E, sendo a temporalidade uma relação fundamental do Para-si com o mundo, podemos, contudo, afirmar que a condição humana, como ser-relacional-situacional, é uma totalização em curso⁸⁵, haja vista que o homem está localizado no tempo, logo é o único que pode produzir a “síntese original”, que é dialética.

Todas as ações (práxis individual) do homem são demarcadas temporalmente. São, portanto, históricas: “O homem só existe para o homem em circunstâncias e em condições sociais dadas” (SCHNEIDER, 2011, p. 122). Para tanto, o passado se apresenta como uma dimensão temporal absoluta (substancialidade). Ele é o que é, determinação. E o futuro, por sua vez, como abertura, como um ‘campo de possíveis’. Assim, o futuro é o que a realidade humana tem-de-ser na medida em que pode não sê-lo (SARTRE, 1943/2005); ambos, passado e futuro, estão imbricados em uma passagem chamada ‘presente’. Este se “[...] opõe ao ausente tanto quanto ao passado”, ou seja, o presente é um não-ser, “é presença a ...” (SARTRE, 1943, p. 156; 2005, p. 174).

Diante do exposto, cabe-nos, agora, a seguinte questão: – Afinal, como se dá a constituição da temporalidade na perspectiva ontofenomenológica de Sartre? Vejamos o que o próprio filósofo argumenta sobre isso:

[...] o tempo dialético penetrou no ser, uma vez que o ser vivo não pode perseverar a não ser renovando-se; essa relação *temporal* do futuro com o passado através do presente nada mais é do que a relação funcional da totalidade a si mesma: ela é seu futuro para além de um presente de desintegração reintegrada. Em poucas palavras, a unidade viva caracteriza-se pela descompressão da temporalidade do instante; [...] a nova temporalidade é uma síntese elementar da mudança e da identidade, uma vez que o futuro governa o presente na medida em que esse futuro identifica-se rigorosamente com o passado (SARTRE, 1960, p. 167-168; 2002, p. 198).

⁸⁵ “Totalizar-se significa temporalizar-se” (SCHNEIDER, 2011, p. 122).

Como visto, a realidade humana é, concretamente, passado, presente e futuro. Trata-se, por meio dessa dinâmica temporal, de reconhecer três dimensões imbricadas, ao mesmo tempo e de uma só vez, em cada ato, em cada situação ou, conforme Schneider (2011, p. 122), trata-se de “[...] uma síntese dialética das experiências passadas, presentes e futuras que definem os contornos de quem é o sujeito, produzindo-o”. Em outras palavras, o homem, ao perceber-se alguém, perceberá que seu ser é um processo temporal que é próprio da realidade humana, dado que “[...] o Para-si só pode ser sob a forma temporal”. Sartre explica:

A temporalidade não é. Só um ser com certa estrutura de ser pode ser temporal na unidade de seu ser [...] a temporalidade só pode designar o modo de ser de um ser que é si-mesmo fora de si. A temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade. Com efeito, somente porque o si é si lá adiante, fora de si, em seu ser, pode ser antes ou depois de si, pode ter, em geral, um antes e um depois. Não há temporalidade salvo como intra-estrutura de um ser que tem-de-ser o seu ser, ou seja, como intra-estrutura do Para-si. Não que o Para-se tenha prioridade ontológica sobre a Temporalidade. Mas a Temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo ek-staticamente. A Temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo (SARTRE, 1943, p. 172; 2005, p. 192).

Temporalizar-se, portanto, é estar localizado no tempo, ou seja, é realizar-se e, ao mesmo tempo, realizar acontecimentos (que são históricos), tanto no presente quanto no passado, aceitando e também renunciando fatos. Significa ainda ter se experimentado amado e odiado, sentido prazer e desprazer, enfim, ter se constituído determinada pessoa e não outra. Temporalizar é planejar executar certas coisas, projetar-se para e em direção a algo (futuro).

É a partir desse movimento dialético que Sartre compreende a temporalidade, quer dizer, um movimento do Para-si, cuja consciência intencional se projeta ao futuro, tendo como ponto de apoio o passado, realizando escolhas no presente e, com isso, sintetizando os três elementos do tempo (FREITAS, 2011; SCHNEIDER, 2011). Nesse mesmo sentido, podemos afirmar que o homem é seu projeto na exata medida em que a síntese dialética, ou seja, a temporalização se dá do futuro rumo ao passado, uma vez que

[...] o futuro é revelado ao Para-si como aquilo que o Para-si ainda não é, na medida em que o Para-si constitui-se não-teticamente para si como um ainda-não na perspectiva desta revelação e faz-se ser como um projeto de si mesmo fora do Presente rumo ao que não é ainda [...] tudo que o Para-si é para além do ser é o Futuro (SARTRE, 1943, p. 161; 2005, p. 180-181).

Ocorre, no entanto, que nem sempre essa temporalização antropológica (real) é experimentada tal qual Sartre menciona, do futuro ao passado. Muitas vezes o sujeito pode experimentar psicofisicamente o passado como determinante de seus pensamentos, emoções e ações (presente). Eis aqui a temporalização aparente (SCHNEIDER, 2011). Aparente, porque, como vimos, a temporalização real em Sartre se dá do 'futuro' ao 'passado' e não o contrário. Pois bem, passaremos agora a elucidar a temporalização aparente com um exemplo de um caso clínico em psicoterapia.

O cliente foi diagnosticado psiquiatricamente com Transtorno de Pânico (TP). A explicação nosológica do DSM-5 (2014), no que compete ao Transtorno de Pânico (TP), caracteriza-se por ataques de ansiedade que acabam por provocar intenso medo, além de outros sintomas psicofísicos, como: vertigem, náusea, ondas de frio e calor, medo de enlouquecer, de morrer, entre outros. Na história pregressa do cliente em questão, o episódio que demarcadamente disparou os primeiros sintomas (medo excessivo, sudorese excessiva, frio, náusea, vertigem e sensação de desmaio), provocando a crise de ansiedade, foi a necessidade de o cliente cancelar uma viagem para o exterior, pois teve uma "crise minutos antes de embarcar no avião". A partir do episódio narrado, em todas as vezes que o cliente se programa para viajar, ele experimenta novamente os sintomas de ansiedade, de tal forma que acaba por ter, paradoxalmente, uma nova antiga crise. Em sua autoanálise, o cliente tem certeza de que seu medo e demais sintomas advêm do episódio vivido (crise de ansiedade diante da viagem para o exterior) que ocorrera há mais de dez anos. Para ele, foi o episódio passado que faz com que hoje (presente) os sintomas reapareçam. Ele simplesmente não consegue identificar o "[...] conjunto de elementos que o remetem a essas experimentações psicofísicas" (SCHNEIDER, 2011, p. 124).

Nosso cliente não compreende que, ontologicamente, a realidade humana se define "[...] como *falta de ser*, e o possível pertence ao Para-si

como *aquilo que lhe falta* [...]” (SARTRE, 1943, p. 610; 2005, p. 691). Não consegue ver que seu desejo (falta) de ficar bem, de não ter que cancelar as viagens programadas, de poder ir e vir sem ter nenhum dos terríveis sintomas psicofísicos, é tão forte que, a cada vez que ele está diante de uma nova experiência de viagem, começa a prestar atenção em como ele estava antes de se posicionar para a viagem. Sua percepção o remete para o atual estado em que se encontra, ou seja, no exato momento em que começa a pensar na experiência da viagem e constata o desconforto diante de tal comparação, já que está certo de que algo ruim vai acontecer, gerando sintomas psicofísicos. O futuro, como falta, desejo de não ter sintomas, fez com que o cliente injetasse forças na sua história pregressa daquele que se sabe sendo o que tem transtorno de pânico, potencializando a propriedade noemática de afetá-lo (SCHNEIDER, 2011).

Embora a relação entre as três dimensões temporais seja dialética, faremos, abaixo, uma cisão entre elas, objetivando facilitar a compreensão do fenômeno temporalidade, tal qual compreendida por Sartre (1943/2005) como uma dimensão de fundo ontológica e como uma totalidade em curso.

1.5.1 O passado como modo de o Para-si existir não-sendo

Sartre (1943/2005), ao explanar sua concepção acerca do elemento passado, faz isso com uma crítica à tese cartesiana e bergsoniana, constatando que, tanto uma como a outra incidem na mesma objeção. Ambas fizeram uma separação entre passado e presente, atribuindo ao passado um destino à parte. Afirma, então, que nada se ganha ao atribuir “o ser ao passado”, pois o passado consiste no modo do Para-si existir como “não-sendo”.

Por isso, diz o filósofo: “[...] que o passado *seja*, como querem Bergson e Husserl, ou *não seja mais*, como quer Descartes, isso carece de importância se começamos por cortar as pontes entre ele e o nosso presente” (SARTRE, 1943, p. 145; 2005, p. 161). Isso posto:

Não há porque se admirar depois que tenham fracassado na tentativa de religar o passado ao presente, pois o presente assim concebido irá negar com todas as forças o passado. Se

houvessem considerado o fenômeno temporal em sua totalidade, teriam visto que meu passado é antes de tudo “meu”, ou seja, existe em função de certo ser que eu sou (SARTRE, 1943, p. 145; 2005, p. 162).

Quando nos referimos, por exemplo, ao passado de nosso cliente em tratamento psicoterápico, esse passado que é ‘dele’ versa sobre fatos que lhe ocorreram e que, de alguma forma, houve por parte dele uma apropriação, afetando-o psicofisicamente tal qual a crise de pânico. Ou seja, o passado existe em função de certo ser que ele é, neste caso, aquele que sofre de pânico, sem qualquer alternativa de não sê-lo. Nas palavras de Sartre: “[...] ‘meu’ passado é, antes de tudo, ‘*meu*’ [...]” (SARTRE, 1943, p. 145; 2005, p. 162). Nessa perspectiva sartriana, o cliente é seu passado e, se não o fosse, não existiria nem para ele nem para ninguém (SARTRE, 1943/2005).

Sendo a realidade humana (Para-si) a única forma de existência possível de ‘ter’ passado, este, por sua vez, se caracteriza como já tendo ‘sido’. Logo, por essência, é inalterável, revela seu modo de ser ou, nas palavras do cliente em sessão, quando retoma sua história em forma de queixa: “Eu estava na sala de embarque do aeroporto internacional, quando senti meu peito apertado (angústia) e, na sequência, senti muito medo [...]”. O cliente nos revela, por meio dessa fala, que ele não ‘tem’ um passado, mas que ele (cliente) é o próprio passado, e que tal episódio (passado) o impregna de todos os lados, das mais diversas formas, portanto esse passado é experimentado de forma não-tética, porém com inúmeros sintomas psicofísicos.

O cliente jamais poderá modificar o conteúdo, os acontecimentos de seu passado, pois o passado não é uma representação feita pelo cliente em relação à sua história, tampouco algo do mundo de suas ideias. O passado não pode ser outra coisa senão aquilo que é, em-si. Trata-se não de um em-si no presente, pois não age sobre o presente, mas um em-si para o presente (DA SILVA, 2008). Ora, o cliente tem-de-ser-o-seu-próprio-passado.

O cliente não pode deixar de ser aquele que, no passado, teve a primeira crise diagnosticada como pânico. Poderá até retomar tal situação, arrepende-se de ter “cancelado a viagem” por conta do episódio, de “não ter procurado por uma ajuda profissional” logo depois do ocorrido. Pode até pensar que, se tivesse se observado melhor, teria identificado os sintomas

antes de a crise acontecer. Nesse sentido, o passado tem uma consistência de ser que não depende de o sujeito querer ou não mudá-lo. O ser do passado não depende de coisa alguma para ser o que é; ele permanece inteiramente indiferente de nossa consciência posicioná-lo ou não. Sartre (1943, p. 151; 2005, p. 169) explica:

[...] conservamos continuamente a possibilidade de modificar a *significação* do passado, na medida em que este é um ex-presente *que teve um futuro*. Mas, do conteúdo do passado enquanto tal, nada posso subtrair, e a ele nada posso adicionar. Em outros termos, o passado que *eu* era é o que é, é um Em-si como as coisas do mundo. E a relação de ser que tenho de sustentar com o passado é uma relação do tipo do Em-si. Ou seja, de identificação consigo mesmo.

Em concordância com Da Silva (2008, p. 240), “[...] o passado faz parte do campo de presença do para-si”. Por isso podemos dizer que a relação estabelecida entre o cliente (Para-si) e seu “[...] passado é justamente [...] a estrutura ontológica” (SARTRE, 1943, p. 153; 2005, p. 171). O que Sartre quer dizer é que tudo o que pode ser um Para-si deve sê-lo lá, no passado, ou seja, “[...] é o Em-si que sou, *ultrapassado*”.

O cliente chega então ao consultório narrando a sua experiência psicofísica da crise de pânico que o afetou (passado). Nesse ato (presente) já se faz cliente a partir de uma queixa-narrada (passada). Ao narrar sua queixa, o cliente já surge com um passado que é em-si (fora diagnosticado como sendo aquele que sofre de Transtorno de Pânico), sobre o qual o cliente não pode mais agir (DA SILVA, 2008). Em outros termos, o passado como “Em-si ultrapassado permanece e o impregna como sua contingência original” (SARTRE, 1943, p. 153; 2005, p. 171). O que cabe observar é que o cliente não é fundamento da experiência de sua crise de pânico e não pode mais alterar tal experiência (passado). A crise está ‘tatuada’ no seu ser. Vejamos isso nas palavras do próprio cliente: “[...] tenho crise de pânico”.

Assim, o cliente revela-se sendo seu passado. Se não o fosse, seu passado não existiria nem para ele nem para o outro (psicoterapeuta). Não teria nenhuma relação com o momento (presente) da sessão de psicoterapia, não seria revelado em forma de queixa. Logo, o passado que nosso cliente é tem-de-sê-lo:

Tenho-de-ser aquilo que já não depende de modo algum de meu poder-ser, aquilo que já é em si tudo o que pode ser. O passado que sou, tenho-de-sê-lo sem nenhuma possibilidade, como se pudesse modificá-lo, e, todavia, não posso ser outra coisa senão ele (SARTRE, 1943, p. 151; 2005, p.168 - 169).

Dessa forma, sendo seu passado, o cliente não pode deixar de sê-lo tal qual é, pois, na medida em que já ocorreu, é um fato, torna-se um Em-si. O passado é o Em-si que nosso cliente tem-de-sê-lo, sem nenhuma possibilidade de não o ser. A ocorrência passada é a sua história, e esta, em psicoterapia, revela-se como um dado/fato concreto, uma possibilidade real de o cliente nos remeter à sua biografia. Para Sartre (1971, p. 8; 2013, p. 8), “[...] o que se precisa tentar conhecer é a origem dessa chaga [...] e que, *de todo modo*, tem origem [...]” em seu passado.

Embora o cliente seja seu passado, paradoxalmente ele não o é mais. Seu passado foi/era. O cliente pode estabelecer uma distância daquilo que ele foi/era com o momento atual. Ele não se reduz a ser o seu passado, pois hoje pode ser diferente do que foi e pode evocar as três dimensões temporais, uma vez que a crise de pânico já ocorreu (em-si superado) e, com isso, poderá lançar-se rumo ao que não é (futuro), que se abre para um campo de possíveis (EHRlich, 2002; SARTRE, 1943/2005; SILVA, 2008; SCHNEIDER, 2011).

Exatamente por se saber sendo aquele que pode fazer (liberdade) algo diferente é que o cliente se lança (futuro) para um processo de psicoterapia, buscando ser diferente do que foi/era. É sob esse aspecto que podemos tomar a emblemática premissa sartriana de que o importante não é o que fizeram de mim, mas o que faço com isso. Pois bem: O episódio da crise de pânico vivenciado pelo cliente é fato. Esse episódio jamais deixará de ser um fato/acontecimento. Podemos, paradoxalmente, afirmar que o cliente é sua crise de pânico Em-si, ao mesmo tempo que não o é. O cliente jamais poderá regressar ao passado e vivenciar aquela mesma crise, a primeira, pois, por óbvio, ela já ‘era’. Nosso cliente, sendo sua crise, é o que é sem poder vivê-la. Nesse sentido, afirma Sartre (1943/2005), “[...] o passado é substância [e o] *cogito* cartesiano deveria ser formulado assim: ‘Penso, logo era’” (SARTRE, 1943, p. 154; 2005, p. 173). Por isso o Para-si jamais escapará à facticidade de seu ser passado, mas sempre terá que escolher o que fará com ele. Não podendo alterar o conteúdo do passado, o cliente, com efeito,

Não pode alcançá-lo jamais, nem pode captar-se como *sendo* isso ou aquilo, mas tampouco pode evitar ser à distância de si aquilo que é. Esta contingência, este peso à distância do Para-si, que ele não é jamais, porém, tem-de-sê-lo como peso ultrapassado e conservado na própria ultrapassagem, é a *facticidade*, mas também o passado. Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. O passado, com efeito, tal como a facticidade, é a contingência invulnerável do Em-si que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo [...] é o ser de fato que não pode determinar o conteúdo de minhas motivações, mas as paralisa com sua contingência, por que elas não podem suprimi-lo nem modificá-lo: ao contrário, é o que levam necessariamente consigo para alterar, o que conservam para evitar, aquilo que tem-de-ser em seu próprio esforço para não ser, aquilo a partir do qual elas se fazem o que são [...] se não posso voltar ao passado, isso não ocorre por um poder mágico que o coloque fora de alcance, mas simplesmente porque ele é Em-si e eu Para-mim; o passado é o que sou sem poder vivê-lo (SARTRE, 1943, p. 153-154; 2005, p. 171 - 172).

Podemos, contudo, admitir que, se, para Sartre (1943/2005), não há possibilidade de o nosso cliente modificar o conteúdo de seu passado, simplesmente porque ele é Em-si, por sua vez, poderá modificar a significação desse passado (Em-si). Se a relação de ser que o cliente tem que sustentar com seu passado é uma relação do tipo do Em-si, ou seja, de identificação consigo mesmo (SARTRE, 1943/2005), a psicoterapia de base sartriana se apresenta como uma via tanto de compreensão da função dessa identificação, quanto de alteração dela. Como bem afirma Schneider (2011, p. 125), “[...] alterando a função, modifico a inteligibilidade⁸⁶”.

1.5.2 O presente como *presença a...*

Sartre (1943, p. 156; 2005, p. 174) inicia sua reflexão acerca da dimensão temporal presente apontando para a “díade indissolúvel: o Ser e o Nada”. Ao fazer isso, o filósofo francês descreve que o presente é facilmente definido pelo ser; “[...] é presente aquilo que é, em contraste com o futuro, que não é ainda, e com o passado, que não é mais”.

⁸⁶ “A inteligibilidade dos processos prático-inertes repousa, portanto, em alguns princípios simples e claros que, por sua vez, são a contração sintética dos caracteres evidentes da relação unívoca de interioridade como fundamento da *práxis* individual e da pluralidade dos agentes no interior do campo prático. Com efeito, toda objetivação comporta, diretamente, uma *alteração*” (SARTRE, 1960, p. 359; 2002, p. 423).

O presente, portanto, difere do “Passado, que é Em-si, o Presente é Para-si” (SARTRE, 1943, p. 156; 2005, p. 174). Quando Sartre afirma isso, ele o faz partindo de uma análise rigorosa, que pretende “[...] desembaraçar o presente de tudo o que não o seja, quer dizer, do passado e do futuro imediato, só encontraria de fato um instante infinitesimal” – “um nada”. Nas palavras de Silva (2004, p. 115), “[...] é bem conhecida a dificuldade de apreender o puro presente, porque ele está sempre invadido pelo passado e pelo futuro”. Assim, o presente caracteriza-se em um nada, ele não é, pois, ao ser, já é passado.

Sartre (1943, p. 156; 2005, p. 174) pergunta-se: “Qual é a significação primeira do Presente?”. E responde: “Aquilo que existe no presente se distingue de qualquer outra existência por seu caráter de presença”. Melhor dizendo: se a consciência (Para-si) existe fora de si junto às coisas, se ela não é algo, ou uma coisa, mas sim uma relação, faz-se “presença a ...”. A quê? Ao mundo! Diante disso, o “[...] sentido do presente é presença a ...” (SARTRE, 1943, p. 156; 2005, p. 174). Por sua vez, conclui Sartre: “[...] precisamente, que o Em-si jamais pode ser presença por si mesmo. De fato, ser-presente é um modo de ser ek-stático do Para-si” (SARTRE, 1943, p. 209; 2005, p. 234).

Sendo o Para-si presença a ..., podemos dizer que, nesse momento, sou presente a este computador, aos livros que estão abertos sobre a minha mesa e, você, leitor, é presente a este capítulo; em suma, somos todos presentes ao “ser-Em-si”. É dessa forma que nos apropriamos do mundo, sendo presença a ele, a algo. A realidade humana está ‘condenada’ a se fazer presente sempre, pois não pode escapar à relação com outras consciências e com a “materialidade” (prático-inerte) (SARTRE, 1960, p. 252; 2002, p. 295). Ou, conforme Silva (2004, p. 116), “[...] o para-si está sempre estruturalmente presente a todos os seres”.

As asserções de Sartre (1943/2005), acerca do Para-si ser, o único cuja possibilidade de consciência visa a um objeto, ficam evidenciadas ao afirmar que o presente só pode ser presença do Para-si ao ser-Em-si. Os seres Em-si (objetos/coisas) se revelam apenas copresentes em um mundo onde a realidade humana os une pelo ek-stático de si que Sartre (1943/2005) denomina de presença. Se, em Sartre (1943, p. 157; 2005, p. 175), o “Para-si é o ser pelo qual o presente entra no mundo” e, sendo os “seres do mundo” apenas “co-presentes”, podemos afirmar que a temporalidade é levada ao

mundo pelo Para-si, bem como é a sua presença no mundo, constatando/atestando a existência do Em-si que a dimensão temporal do presente se institui (SILVA, 2004; DA SILVA, 2008).

Dessa forma, o Para-si é presente ao ser na exata medida em que intencionalmente se dirige para fora, rumo a este ser (SARTRE, 1943/2005). Vejamos em um exemplo do nosso cotidiano. Quando você, leitor, der uma pausa na leitura deste capítulo, ausentando-se da presença dele, então esse capítulo, a caneta e a mesa que serve como apoio para os demais objetos continuarão existindo no mundo, obviamente! Como condição de ser-Para-si, você, leitor, é presente ao mundo sem que a realidade dependa de sua presença em seu ser para existir. O que se faz necessário é a sua presença como consciência para que haja uma totalidade organizada do mundo. Nessa perspectiva, “[...] o que se chama ordinariamente Presente, para os Em-si, se distingue claramente de seu ser, embora não seja mais que seu ser: é somente sua co-presença na medida que um Para-si lhes é presente” (SARTRE, 1943, p. 157; 2005, p. 175). Nas palavras de Franklin Leopoldo; Silva (2004, p. 116):

Somente se pode falar de presente em relação ao em-si na medida em que um para-si esteja presente ao em-si. Mas, sendo a presença consciência *de*, ela se dá fora: a consciência é o seu próprio movimento para fora, para as coisas, para o em-si que ela não é. Já vimos que o para-si é na forma de não ser; conseqüentemente, nessa relação de presença entre o para-si e o em-si, aquilo que é, verdadeiramente, é o em-si. O ser do para-si consiste em estar presente ao em-si. Logo essa presença não emana de um ser, ela é a relação ontológica do para-si ao em-si, na medida em que o para-si se faz negando o ser. Nada mais adequado para conceber o presente, então, do que o realismo do instante: o presente *não é*; quando afirmamos o seu ser estamos na verdade afirmando o ser da coisa à qual o para-si está presente.

Tal qual citação de Leopoldo e Silva (2004), Luciano Donizetti da Silva (2008) atesta que todas as relações estabelecidas pelo Para-si são negativas. Melhor dizendo: “É a negação que garante a relação interna entre a consciência que nega e o ser negado” (DA SILVA, 2008, p. 243). O fato é que, a partir da perspectiva acima, podemos afirmar que: ser presente a esse capítulo de tese de doutorado (materialidade) significa estar em relação com ele, não na imanência, mas aqui, no mundo, cuja época de qualificação e a de término da construção da tese estão datadas, agendadas, em um tempo e

espaço/local. Assim, portanto, o leitor tem uma relação com o capítulo, *não sendo* o capítulo. O leitor é presente ao capítulo na exata medida em que é consciência dele, sendo consciência de não sê-lo (EHRlich, 2002). Conforme Sartre (1943, p. 157-158; 2005, p. 176),

O Para-si nasce a si em uma conexão originária com o ser: é para si mesmo testemunha de si como *não sendo* este ser. E por isso está fora de si, rumo ao ser e no ser, como não sendo este ser. É o que poderíamos deduzir, por outra parte, da própria significação de Presença: Presença a um ser implica estar em conexão com este ser por um nexo de interioridade, senão nenhuma conexão do Presente com o ser seria possível; mas esse nexo de interioridade é um nexo negativo: nega ao ser presente que seja o ser ao qual se está presente. Caso contrário, o nexo de interioridade desvanecer-se-ia em pura e simples identificação. Assim, a presença do Para-si ao ser pressupõe que o Para-si seja testemunha de si em presença do ser como sendo o ser; a presença ao ser é a presença do Para-si na medida que este não é. Porque a negação não recai sobre uma diferença de maneira de ser que distinguisse o Para-si do ser, mas sobre uma diferença de ser. É o que exprime sucintamente dizendo que o Presente *não é*.

Após a passagem acima, em que Sartre (1943/2005) afirma o modo de existir do Para-si como não-sendo, bem como aponta para o não-ser do Presente, surge a “[...] célebre fugacidade do presente” (SILVA, 2004, p. 116). Em Sartre, o presente é fuga constante, ele não tem ser, é precisamente fuga de ser o que é. Dito de outra forma, “[...] o presente é precisamente esta negação do ser, esta evasão do ser, na medida em que o ser está aí como sendo aquilo de que se evade. O Para-si é presente ao ser em forma de fuga; o Presente é uma fuga perpétua frente ao ser” (SARTRE, 1943, p. 158; 2005, p. 177).

Sartre observa que o que é tradicionalmente chamado de presente é o ser ao qual o presente é presente. Para o filósofo, não é possível captar o presente na forma de instante, pois o instante se revelaria como sendo o momento em que o presente é; contudo, o presente não é, senão que se presentifica na forma de fuga (SARTRE, 1943/2005). Essa perpétua fuga do Para-si ser-o-que-não-é significa, no processo de temporalidade, que o Para-si nega ser o passado e afirma ser o que será, no futuro, como um campo aberto em possíveis. Por sua vez, se o Para-si fosse, esse não teria futuro. Sobre a fuga perpétua do presente, Sartre observa que:

O presente não é somente não-ser presentificante do Para-si. Enquanto Para-si, este tem seu ser fora de si, adiante e atrás. Atrás, *era* seu passado; adiante, será seu futuro. É fuga do ser co-presente e do ser que era, rumo ao ser que será. Enquanto presente, não é o que é (passado) e é o que não é (futuro). Eis-nos, portanto, remetidos ao Futuro (SARTRE, 1943, p. 159; 2005, p.177).

Como vimos até aqui, a dimensão temporal presente é presença a ... é o modo de ser *ek-stático* do Para-si. Logo não tem ser, uma vez que é exatamente a fuga de ser. É negação do ser-em-si. Vimos, também, que a dimensão passado é o que é, porém nunca de modo isolado. O passado só aparece a partir do presente, quando o Para-si “[...] transcende-se para trás de si” (SILVA, 2004, p. 114) e depara-se com o que já foi/era (vivido), mas que permanece em si como tendo-de-ser (SARTRE, 1943/2005).

E foi nessa mesma direção, partindo dos pressupostos acima mencionados, que Schneider (2011, p. 125) aponta a “psicologia existencialista de Sartre” como uma abordagem que compreende o presente apenas como uma “passagem” entre passado e futuro. Logo, “[...] não o toma como eixo central de sua análise [...]”, tal qual ocorre com outras abordagens fenomenológicas, em que o passado é presentificado no “aqui e agora”.

Para os psicólogos clínicos que atuam com a abordagem sartriana, a dimensão temporal passado deve ser descrita fenomenologicamente tal qual ocorreu, pois o passado é fundamental para a inteligibilidade do ser. Quando retomamos ao passado do nosso cliente, cujo diagnóstico é de Transtorno de Pânico, o que queremos, em sessão de psicoterapia, é “remontar o passado, em suas diferentes dimensões” (temporal, sociomaterial, antropológica, sociológica e psicológica), diferenciando, contudo, por um lado, o que de fato ocorreu (como foi a crise) e, de outro, o que o cliente elaborou como função noemática (como o cliente foi afetado psicofisicamente pela crise) (SCHNEIDER, 2011).

Esclarecendo as diferenças entre o episódio em-si (as ocorrências passadas) e a função noemática é que nosso cliente poderá retomar a relação originária com seu projeto de ser. Nosso cliente só terá futuro se puder revelar-se a si mesmo como projeto, como aquilo que ainda não é (aquele que não sofre mais dos sintomas de ansiedade). A dimensão temporal futuro revelar-se-á naquilo que a realidade humana se fará como projeto de ser.

1.5.3 O Futuro como possibilidade do Para-si ser na medida de não o ser

Quanto ao futuro, observemos que o Em-si não pode temporalizar-se. Logo, não pode ser futuro. Somente a realidade humana (Para-si) pode ser, “[...] um ser que tem-de-ser o seu ser, em vez de sê-lo simplesmente, pode ter um porvir” (SARTRE, 1943, p. 159; 2005, p. 178).

Sendo a realidade humana presença a (algo), perpétua fuga de ser, negação do ser em-si, o seu sentido (sua essência, por assim dizer) é a sua liberdade. É por meio dessa liberdade, a de transcender-se, que o Para-si escapa de si, isto é, que o seu “[...] sentido possível escape de sua apreensão presente” (SILVA, 2004, p. 117). O Para-si está sempre a distância, lá adiante, fora de si, rumo ao que lhe falta. Com efeito, afirma Sartre (1943/2005), somente pelo fato de ter consciência, os “[...] motivos já constituem objetos transcendentais para a minha consciência, já estão lá fora [...] estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência [...]” (SARTRE, 1943, p. 484; 2005, p. 543).

A realidade humana está exposta ao paradoxo, pois, em sua ‘essência’, é plena de futuro, abertura (liberdade) e, ao mesmo tempo, limitação (contingências do campo prático-inerte). Essa síntese paradoxal (liberdade-limitação) é angustiante. Sendo o sentido da realidade humana a sua própria liberdade e caracterizando-se pela falta, faz-se necessário transcender-se para ser. Lançando-se em busca do possível, cuja aparição se dá a distância daquilo que se é, Sartre (1943/2005) afirma, contudo, que o Para-si é um ser cujo sentido é sempre problemático.

Explicando: O futuro não é, “[...] o Futuro se *possibiliza* (*possibilise*). Futuro é a contínua *possibilização* (*possibilisation*) dos Possíveis como sentido do Para-si presente, na medida em que esse sentido é problemático e escapa radicalmente, como tal, ao Para-si presente” (SARTRE, 1943, p. 164; 2005, p. 183). O futuro é o que devo ser na medida em que posso não sê-lo. Significa dizer que o Para-si se encontra presente ao futuro em uma presença que é fuga. Não uma simples fuga, mas uma fuga dupla, uma vez que foge ao ser que não é, e foge também ao ser que foi/era.

Nas palavras de Sartre (1943, p. 161; 2005, p. 179 - 180), faz-se necessário recordar que

O Para-si se faz presente frente ao ser como não sendo este ser e tendo sido seu ser no passado. Esta presença é fuga. Não se trata de uma presença demorada e em repouso junto ao ser, mas sim de uma evasão fora do ser rumo a... E esta fuga é dupla, porque, fugindo do ser que ela não é, a Presença foge do ser que ela era.

Como vimos anteriormente, o Para-si, na exata medida em que se faz presente ao ser para dele fugir, é falta, é nadificação. Ele não é pleno de ser, ao contrário, é pleno de futuro – uma verdadeira espera pelo porvir (SARTRE, 1943/2005). O futuro, portanto, é um nada que define o ser da realidade humana. E, sendo a realidade humana uma totalização-em-curso, logo, inacabada, faltante, encontra no futuro o preenchimento de sua falta. O futuro revela-se como sendo uma aparição do ser a distância, a totalidade que falta ao homem. O Para-si está em constante movimento para o futuro, objetivando com isso suprir a falta.

Como é possível perceber, *L'Être et le Néant* (1943/2005) tem sido, para nós, a fonte principal para compreender a problemática da temporalidade em Sartre. É importante mencionar que Sartre escreve acerca do tema em questão em vários momentos de sua filosofia, tais como: Em seu *Le Carnets de la Drôle de Guerre*, que antecede *L'Être et le Néant*, e, anos mais tarde, na *Critique de la Raison Dialectique*. Para um melhor entendimento da continuidade de seu projeto ontofenomenológico, aqui em especial acerca da temporalidade. Vejamos.

Em seu *Le Carnets de la Drôle de Guerre*, Sartre (1983, p. 204) diz: “Ainda que seja uma poltrona que “nos estenda os braços”, projetar sentar-se nela é projetar-se nessa poltrona como o existente que determina a si mesmo a existir como sentado em uma poltrona e que existirá como sentado, com a plenitude do em-si. Significa dizer que, se o Para-si fosse pleno de ser, seria como a ‘poltrona’, que simplesmente é o que é. A realidade humana, por sua vez, é o projeto de sua possibilidade, é o seu “por-vir”. Ela pode projetar tudo à sua frente, ela será aquela realidade que existe sentada na ‘poltrona’.

Já na *Critique de la Raison Dialectique* (1960, p. 195; 2002, p. 195), ele inicia a reflexão acerca da práxis individual, dizendo: “se a dialética é possível, devemos poder responder [...]” algumas questões, entre elas, esta: “se a dialética é uma compreensão do presente pelo passado e pelo futuro, como

pode haver um futuro histórico?”.

Vale ressaltar que, para Sartre, faz-se necessário renunciar à ideia de futuro como representação. O futuro é o que faz com que o Para-si aja, é o que o Para-si é no modo de ainda não-ser. É o futuro que gera a força da realidade humana (SCHNEIDER, 2011). Em suma, diz Sartre (1943, p. 164; 2005, p. 183): “[...] sou meu futuro na perspectiva constante da possibilidade de não sê-lo”.

As concepções sartrianas acerca do futuro revelam uma “decepção ontológica” todas as vezes que o Para-si “desemboca no futuro”. Cabe interrogar: –Por que ocorre essa decepção ontológica? Porque, segundo o filósofo, o futuro não se realiza, pois, quando o atingimos, ele se converte em passado: “O futuro não se deixa alcançar, desliza ao Passado como ex-futuro, e o Para-si presente revela-se em toda a sua facticidade, como fundamento de seu próprio nada e, outra vez, como falta de novo futuro” (SARTRE, 1943, p. 163; 2005, p. 182). Ora, se o futuro não é passível de realização, o que se realiza? O que se realiza é uma realidade humana designada pelo futuro e que se constitui em conexão com esse futuro. Isso significa dizer que a realidade humana é um eterno vir-a-ser que está perfilado no “[...] horizonte do mundo, só pode ser um ser que é seu próprio porvir [...] um vir-a-si de seu ser” (SARTRE, 1943, p. 159; 2005, p. 178).

Como vimos até aqui, a temporalidade, em Sartre, transcende a simples soma de instantes/agoras. O três pretensos elementos do tempo (passado, presente e futuro) são entendidos, fenomenologicamente, como estrutura organizada e totalitária do Para-si (SARTRE, 1943/2005). Ao tratar da temporalidade, vimos que a realidade humana é uma totalização-em-curso, um desejo de totalidade plena e acabada. Seu *projeto de ser* se caracteriza pela busca de ser-Em-si-Para-si. Almeja ser-Em-si (pleno de ser), sem perder-se como consciência (Para-si).

Será sobre essa temática que o segundo capítulo, intitulado Liberdade situada e Projeto de Ser, versará.

CAPÍTULO II

2. LIBERDADE SITUADA E PROJETO DE SER

2.1 O paradoxo da liberdade como destino

2.1.1 Se há um fundamento, esse fundamento é a liberdade de escolha

O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu “ser-livre”

(Sartre, 1943, p. 68)

Pretendemos, com este capítulo, enfatizar a premissa sartriana de que o Para-si (a realidade humana) é seu projeto e, como tal, é *liberdade* situada-histórica (toda situação é sempre histórica e temporal), pois “nosso ser está imediatamente “em situação”, ou seja, *surge* no meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete” (SARTRE, 1943, p. 74; 2005, p. 83).

Importa destacar que, em Sartre, a noção de situação é ampliada, para além do contexto social. A situação para ele compreende também o corpo, os arredores, o passado e o outro. Por essa razão, essa noção é tão importante em sua ontofenomenologia.

Em Sartre, a consciência está ciente de algo sobre a base do mundo, logo,

[...] a situação designa o mundo como ele é concretamente revelado à luz de um projeto livre. Embora a situação varie de um período para outro e de projetos individuais [...] há certos elementos tais como a necessidade do homem estar no mundo, no trabalho, no meio de outros homens e ser mortal [...] isso constitui a situação fundamental do homem, ou então o que é chamado de condição humana. Sartre enfatiza o caráter objetivo e subjetivo de toda situação cujas características fundamentais estão em toda parte e que não são nada além do significado que a liberdade lhes confere [...]. Porque a liberdade está na raiz de todo significado, tem sido dito que a situação é, em parte, o próprio trabalho da liberdade (CABESTAN; TOMES, 2002, p. 60).

Assim, nota o filósofo francês: “[...] minha liberdade está perpetuamente em questão em meu ser; não se trata de uma qualidade [...] ou uma propriedade de minha natureza; é bem precisamente a textura de meu ser; [...] meu ser está em questão em meu ser”, logo, “devo [...] possuir certa compreensão da liberdade” (SARTRE, 1943, p. 484; 2005, p. 543).

É sobre essa compreensão acerca da liberdade, “que tentaremos explicitar agora” (SARTRE, 1943, p. 484; 2005, p. 543). Faremos isso, partindo da suposição ateia de Sartre de que, se não há Deus, não há nenhuma essência dada *a priori*. O que há é a possibilidade de compreensão do Para-si apenas no plano de sua existência concreta – é a condição de existente que nos permite conhecer o Para-si.

Nosso norte, portanto, é a premissa de que a existência do homem precede a sua essência. Isso significa dizer, conforme o próprio Sartre (1978, p. 213), que há pelo menos um ser no qual “a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjectividade”, um ser que existe antes de poder ser definido por um conceito, sendo este ser o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana. Vale ressaltar que o filósofo francês não repudia a ideia de uma essência acerca da realidade humana, muito pelo contrário, para Sartre a essência é de fato a grande questão com que se “debate cada um na sua existência” (BARATA, 2014, p. 363).

O que exatamente a premissa fundamental do existencialismo - a existência precede a essência significa?

Vejamos a explicação do próprio Sartre (1978, p. 213-214):

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

Como vimos acima, na proposição sartriana, se o homem existe-no-mundo e é definido posteriormente, isso implica dizer que não há uma natureza humana no sentido de um núcleo permanente que fundamente seu existir, à maneira dos objetos. Logo, o Para-si está condenado a sua condição de liberdade e, por consequência, de responsabilidade⁸⁷. Não havendo, portanto, uma natureza humana como fundante do agir humano, também não há uma ordem, uma tábua de valores pré-existentes. Assim, conforme o juízo de Sartre, o valor encontra a sua origem na livre práxis, logo escolher é criar/inventar. Noutros termos, a proposta sartriana repudia a ideia

⁸⁷ Podemos dizer que, em Sartre, não há uma ética universal que possa respaldar o agir humano. Para o filósofo, o homem está condenado a manifestar-se de forma concreta. Logo, ele precisa atuar por sua inteira e absoluta responsabilidade. Eis aqui, portanto, a fonte de sua ética. Em *Engajamento e projeto: a dupla raiz de uma possível ética da liberdade*, Luciano Donizete da Silva (2014, p.12), aponta para a necessidade de se compreender, via pressupostos da “filosofia da liberdade”, como essa ética que “nasce do homem no mundo, em sua situação”, pode ser por ele praticada em seu cotidiano. Vejamos como os temas acerca da liberdade, da angústia e da responsabilidade são recorrentes nas obras de Sartre, não só nas filosóficas, mas também em seus romances e peças de teatro. O filósofo francês discute o dilema do personagem Mathieu, frente à sua condição paradoxal de liberdade-situada e responsável. Mathieu é o principal personagem no ciclo de romances intitulado *Les Chemins de la Liberté*. O primeiro volume é *L'Age de Raison* (1945/1976), seguido *Le Sursis* (1949/1976) e *La Mort dans l'Âme* (1950). No primeiro volume, o personagem é descrito como sendo aquele que, ao deparar-se com a fatalidade de ser livre, encontra-se condenado a decidir. Da mesma forma, Sartre em *Les Mouches* (1943) contextualiza Orestes, angustiado por ter que criar/inventar seu próprio caminho, uma vez que não há regras/leis a serem seguidas, logo terá que exercitar sua condição de liberdade. Vejamos um pouco mais sobre isso, em um breve recorte da conversa/entrevista entre Sartre e Simone de Beauvoir publicada em *La Cérémonie des Adieux* (1974/1982): “[...] fale um pouco sobre as circunstâncias em que escreveu a peça”. Sartre responde: “*Les Mouches* era como meus velhos temas! Uma lenda a desenvolver e à qual era preciso dar um sentido atual. Eu conservava a história de Agamenon e de sua mulher [...] na verdade, dei-lhe um sentido que dizia respeito à ocupação alemã [...] eu queira falar da liberdade, de minha liberdade absoluta, minha liberdade de homem e sobretudo da liberdade dos franceses sob a ocupação perante os alemães”. Franklin Leopoldo e Silva (2010, p. 273), em seu artigo - *Sartre e a ética* afirma que, o filósofo francês ao radicalizar a noção de liberdade (liberdade radical significa - criação/invenção) “elevou às últimas consequências a ética da responsabilidade”. Mesmo não tendo escrito o tratado sobre ética, toda a obra de Sartre inclusive os textos que antecedem *L'Être et le Néant* (1943) apontam para um sentido ético, ou nas palavras de Franklin (2010, p. 269) “até porque seria difícil perseguir uma elucidação da conduta humana – ou uma ontologia da subjetividade – sem que a perspectiva ética estivesse presente”. Interessa mencionar uma passagem de uma conversa entre Sartre e Simone de Beauvoir (1974/1982), acerca da posição ateia de Sartre a qual expressa também seu posicionamento crítico sobre a moral: “[...] então as palavras de Dostoiévski: “Se Deus não existe, tudo é permitido”. Você não pensa assim, não é?” (BEAUVOIR, 1974/1982, p. 570). Sartre (1974/1982, p. 570) responde: “em certo sentido, entendo bem o que ele quer dizer, e é abstratamente verdadeiro, mas, por outro lado, vejo bem que matar um homem é mau [...] para um outro homem, [...] não é mau para uma águia [...] é mau para um homem”. Sartre diz que a moral e a atividade moral do ser humano “são como um absoluto no relativo. Há o relativo, que, aliás, não é o homem todo, mas que é o homem no mundo, com seus problemas dentro do mundo. E depois há o absoluto, que é a decisão que ele toma, no que se refere a outros homens, a respeito desses problemas, que é então um absoluto que nasce dele, na medida em que os problemas que ele se coloca são relativos”.

essencialista de homem pré-definida “cujo conteúdo não estivesse ao alcance das escolhas e dos actos de cada indivíduo humano” (BARATA, 2014, p. 363).

Segundo Sartre em: *L'Existentialisme est un Humanisme* (1970/1978, p. 212-213), há duas escolas/ “espécies” de existencialistas: “de um lado há os que são cristãos [...] incluirei Jaspers e Gabriel Marcel [...] de outro lado, os existencialistas ateus [...] que eu represento [...]”. Declara ainda que: “Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito, e que este ser é o homem” (SARTRE, 1970/1978, p. 216).

Podemos, contudo, afirmar que a visão sartriana ateia de existência humana, à qual se opõe a visão determinista de conceitos de essência ou de natureza humana preexistente, carece, portanto, de toda e qualquer necessidade, logo é contingente e gratuita. Para Sartre (1970/1978, p. 215), a ideia de uma natureza humana, ou seja, de uma essência *a priori* é encontrada nos filósofos do século XVIII, tal como: “Diderot, em Voltaire e até mesmo num Kant”.

Afirma Sartre (1970/ 1978, p. 215):

Esta natureza, que é o conceito humano, encontra-se em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal – o homem; para Kant resulta de tal universalidade que o homem da selva, o homem primitivo, como o homem burguês, estão adstritos à mesma definição e possuem as mesmas qualidades de base. Assim pois, ainda aí, a essência histórica que encontramos na natureza.

Na verdade, a oposição ao essencialismo proposta por Sartre é uma oposição ao idealismo, o qual “nos compromete com essências transcendentais e que, assim, entrava a assunção emancipadora das condições da existência humana” (BARATA, 2014, p. 363). Ou, ainda, “é, pois, relativamente a homens e mulheres concretos para quem a questão sobre o que são permanece em aberto, que se assinala a precedência da existência”, em um eterno movimento de essências, que estão em criação, nas escolhas e nos atos de cada pessoa.

Afirmar que a *existência precede a essência* significa dizer que Sartre recusa a ideia de uma essência alienada, determinada por uma espécie de um ser superior, de uma entidade maior – de um Deus – em outras palavras –

Sartre “recusa alienar a essência numa transcendência” (BARATA, 2014, p. 363).

Seja qual for a nomenclatura dada a essa transcendência,

Deus, um genoma, uma classe social, um *statu quo*, seja uma qualquer outra forma de tutela das consciências, e reivindicar a *humanização* da essência no duplo sentido de um reconhecimento da inerência às pessoas da resposta à questão sobre o que são e, além disso, do reconhecimento a si mesmas sobre a questão das suas essências. Fundamentalmente, essas são as razões para que, segundo Sartre, o existencialismo seja um humanismo, mas igualmente um movimento intelectual marcado pelo ideal da emancipação (BARATA, 2014, p. 364).

Emancipação essa exercida pelo “homem sartriano”, o qual é compreendido, “enquanto *processo e liberdade* (e não como coisa, entidade ou substância)” (MOURA, 2017, p. 20).

Sartre enfatiza: “O homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (SARTRE, 1943, p. 598; 2005, p. 678). O Para-si é, portanto, livre no sentido de não ser predeterminado, livre (condenado) para escolher e ser responsável pelo que fará de si. Podemos dizer, contudo, que a existência do homem é contingente e gratuita, uma vez que só podemos constatar sua existência no-mundo. Ora, o Para-si existe de forma contingente, não há uma razão, não há uma essência que o preceda, logo não está determinado a ser alguma coisa, nada o explica.

Sendo livre e responsável, o Para-si será aquilo que fará de si por meio de suas ações (práxis). Diante dessa precisa afirmativa sartriana, podemos dizer que a realidade humana define-se pela sua liberdade, o que, aliás, é o cerne da perspectiva existencialista, quer dizer, a noção de liberdade originária, a qual é situada, logo *histórica*. Essa liberdade só pode ser exercida pelo Para-si no mundo, em uma dada situação, que é concreta, definida e também delimitada.

Simone de Beauvoir (1974/1982), em entrevista⁸⁸ com Sartre, diz, referindo-se à concepção de liberdade trabalhada por ele em *L'Être et le Néant*:

⁸⁸ Em *La Cérémonie des Adieux* (1974/1982, p. 171), Simone de Beauvoir escreve no prefácio: “estas entrevistas realizaram-se durante o verão de 1974, em Roma, depois no início do

“sua concepção de liberdade era, no fundo, a liberdade estoica: o que não depende de nós não é importante e o que depende de nós é a liberdade; por conseguinte, somos livres em qualquer situação, em qualquer circunstância”.

Em resposta, o filósofo aponta, para o momento em que precisou recorrer ao problema social e também político que envolve o tema da liberdade, momento esse em que ele se aproxima da perspectiva marxista. Sobre isso, vejamos o que ele responde a Simone de Beauvoir 1982, p. 460-461):

[...] Para mim, liberdade e consciência eram o mesmo. Ver e ser livre eram o mesmo. Porque era algo que não era dado; vivendo, criava sua realidade [...]. A dificuldade que essa ideia enfrentou depois, em minhas relações com os homens, com as coisas, comigo mesmo, levaram-me a precisá-la e a dar-lhes outro sentido; compreendi que a liberdade encontrava obstáculos e foi nesse momento que a contingência me apareceu como oposta à liberdade. E como uma espécie de liberdade das coisas, que não são rigorosamente necessitadas pelo instante precedente.

E o diálogo entre eles prossegue. Beauvoir (1982, p. 460-461) instiga: “Quando deixou de acreditar” que “podíamos ser livres em qualquer situação”? E, “Como foi que passou de uma teoria muito individualista, muito idealista, para a ideia de que era preciso engajar-se numa luta social e política?”

Sartre diz: “Muito cedo” e continua:

[...] o que queria dizer é que somos responsáveis por nós mesmos, ainda que os atos sejam provocados por algo exterior a nós ... Toda ação comporta uma parte de hábitos, de ideias transmitidas, de símbolos, e, por outro lado, há algo que vem do mais profundo de nós mesmos e que se liga a nossa liberdade essencial [...] tive essa ideia muito mais tarde. Não esqueça que, até 1937-1938, eu atribuía muita importância ao que chamava então o homem só. Ou seja, no fundo, o homem livre, na medida em que vive fora dos outros porque é livre e faz com que as coisas ocorram a partir da liberdade.

outono, em Paris. Às vezes Sartre estava fadigado e me respondia mal; ou era eu que estava sem inspiração e fazia perguntas ociosas: suprimi as conversas que me pareceram sem interesse. Agrupei as outras por temas, sem deixar de seguir, mais ou menos, a ordem cronológica. Tentei dar-lhes uma forma legível; sabemos que há uma grande diferença entre palavras registradas por um gravador e um texto corretamente redigido. Mas não tentei escrevê-las no sentido literário da palavra: quis conservar sua espontaneidade. Encontrar-se-ão aqui passagens descosidas, estagnações, repetições e até contradições; é que eu temia deformar as palavras de Sartre ou sacrificar suas nuances. Elas não trazem nenhuma revelação inesperada a respeito dele; mas permitem acompanhar os meandros de seu pensamento e ouvir sua voz viva”.

Ainda acerca da explicação do amadurecimento da noção de liberdade, podemos recorrer a *Situations*, IX (1972), em que o próprio filósofo francês comenta:

Saint genet é talvez o livro em que melhor expliquei o que quero dizer com liberdade. Para Genet ser feito ladrão, ele disse: “Eu sou o ladrão”, e esta pequena mudança foi o início de um processo pelo qual ele se tornou um poeta e, finalmente, um ser que não está mais realmente à margem da sociedade, alguém que não sabe mais onde está e quem é [...] (SARTRE, 1972, p. 102).

Diferentemente da compreensão individualista e idealista acerca da noção de liberdade em *L'Être et le Néant*, Sartre evidentemente precisou reavaliar seu entendimento acerca da realidade humana. Tal mudança de paradigma se fez necessária em especial após sua vivência durante a Segunda Guerra Mundial.

Sem pudores, o filósofo assume que *L'Être et le Néant*

[...] traça uma experiência interior sem relação com a experiência externa – num determinado momento, eu era historicamente catastrófico-pequeno-burguês. Pois escrevi *L'Être et le Néant*, não nos esqueçamos, após a derrota da França. Mas os desastres não envolvem lições, a menos que sejam a culminação de uma práxis e se alguém puder dizer: “minha ação fracassou” (SARTRE, 1972, p. 102).

Fez-se necessário engajar-se na luta social e política, bem como na reformulação da noção de liberdade. Portanto, em Sartre, liberdade é sempre situada e histórica. Primeiro o homem interioriza as determinações sociais, internaliza a “família de sua infância”, seu passado histórico e em seguida exterioriza via ações suas escolhas, responsabilizando-se por elas. “Não havia nada disso em *L'Être et le Néant*” [...] assim, em *L'Être et le Néant*, o que poderíamos chamar de “subjetividade” não é o que seria hoje para mim: a pequena mudança em uma operação pela qual uma interiorização do intelectual é redefinida em ação (SARTRE, 1972, p. 102-103).

Vejamos um exemplo em uma sessão de psicoterapia, sobre as questões acima mencionadas, em especial acerca do conceito de liberdade situada e de responsabilidade: quando atendemos um cliente, localizamos, por meio do movimento regressivo, via “queixa”, a sua época, o lugar onde nasceu,

viveu e vive, seu idioma, a estrutura familiar (quantas pessoas compõem aquele núcleo familiar, qual a origem, qual a rotina), a classe social, enfim, dados concretos, que compõem a sua história.

É sabido que muitos dados circunstanciais não foram escolhidos pelo cliente. Esses, portanto, não podem ser retirados ou modificados por ele. É a partir dessas e sobre essas condições (dadas) que nosso cliente exerce sua liberdade de escolha, a qual é limitada, mas também possibilitada por tudo que o circunscreve na sua história, no mundo – entre as coisas, entre os homens. Como anota Sartre (1943, p. 74; 2005, p. 83): “descobrimo-nos, pois, em um mundo povoado de exigências, no seio de projetos “em curso de realização”.

Nesse curso de realizações, nosso cliente não poderá alterar as condições ‘dadas’ (cor da pele, sua altura, sua descendência familiar, a época em que nasceu, as condições políticas, econômicas e outras), mas poderá escolher – atribuindo os mais diversos sentidos aos fatos (dados concretos/existentes). É nisso que reside o exercício de sua liberdade. Haverá por parte dele uma escolha, que será mediada pelos fatores que constituem sua história-no-mundo – esse é o paradoxo – ele é livre para escolher o sentido que dará, mas esse sentido será a partir de uma situação dada. Assim, portanto, sua liberdade não é incondicional, mas, sim, situada, logo, limitada – ser para-si é ser livre no mundo, sem perder de vista sua condição de transcendência e de temporalidade.

Isso implica em dizer que, sendo nosso cliente ou qualquer outra pessoa, um existente é condenado ao exercício de sua liberdade, e tal condenação o ancora a assumir toda e qualquer responsabilidade pelas suas escolhas. Eis o peso da gênese humana – o de estar abandonado – no mundo, para carregar, sozinho, sem auxílio de outrem, a responsabilidade de escolher a cada minuto o que fará consigo, no minuto seguinte (SARTRE, 1943/2005).

Assim, “vou emergindo sozinho, e, na angústia⁸⁹”, tomo a consciência de minha liberdade:

⁸⁹No capítulo sobre *Le problème du néant* em *L'Être et le Néant* (1943, p. 64; 2005, p. 72), Sartre define angústia (*angoisse*) “como o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão [...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade”. Diz ainda: “me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de *possíveis*, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos para repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes” (SARTRE, 1943, p. 66; 2005, p. 75).

[...] frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas (SARTRE, 1943, p. 74; 2005, p. 84).

A partir da descrição acerca do abandono, podemos, portanto, afirmar que, para Sartre, sempre haverá tensão entre o Para-si e o Em-si (condições objetivas/determinadas da história). Essa tensão (entre esses dois polos) implicará o surgimento da livre experiência do Para-si, seu fazer (como ação livre). Essa tensão lhe dará condições de existir e de significar, bem como de expressar o resultado dessa oposição, como sendo constitutiva de si e de sua história. Isso porque o Em-si não é impeditivo do agir humano, pelo contrário, indica possibilidade de ação.

Voltemos a mais um exemplo de cliente em sessão de psicoterapia. Ao se descrever no passado, localizando seu contorno situacional e relacional, diz: “Eu era uma criança muito doente e frágil, todos (família) temiam pela minha morte prematura”. E ainda: “foi assim que eu cresci, de casa para o hospital, do hospital para casa. Eu me via como uma criança muito frágil, que não podia pegar chuva, que não podia brincar da mesma forma que as outras crianças, enfim, cresci acreditando que não aguentaria as ‘tempestades’ da vida”, que não teria futuro, pois estava fadado a morrer a qualquer momento [...] e agora, veja, aqui estou ajudando a salvar vidas [...] embora temo perdê-las pela minha incompetência [...] às vezes penso que não faz sentido viver, porém, temo cometer suicídio e, por isso, sofro”.

A partir do relato de nosso cliente, podemos afirmar que: ao regressar, em sua história, retoma a situação (o de saber-se doente/frágil) e a transcende, por meio de sua práxis livre, rompendo com o paradoxo da verdade absolutizada segundo a qual morreria a “qualquer momento”. Foi, pois, a partir da condição de liberdade que nosso cliente pode retomar seu ser-Em-si (passado – o doente) e transcendê-lo, isto é, fazendo um caminho diferente do previsto (a morte dada como certa – pois era doente).

Com o exemplo acima, intencionamos mostrar que a noção sartriana de liberdade é histórica e dialética, quer dizer, ela é capaz de inventar

saídas/caminhos/possibilidades, o que, da mesma forma, a temporalidade é afirmada como liberdade.

Nosso cliente expressa sua condição de liberdade, ao negar o ser-doente. Ele foge do passado, lançando-se em direção ao futuro, que, sem dúvida, abre-se como campo de possíveis. Essa negação do ser-Em-si se dá como abertura temporal⁹⁰. O cliente é seu passado (é em-si) sem sê-lo (é o que não é) e é seu presente não sendo. Ser o “doente” é fazer parecer ser, logo precisa escapar dessa reificação. Ora, isso só é possível sendo livre - o Para-si é em fluxo, portanto, um fluxo temporalizante.

Sendo seu passado (sem sê-lo) e sendo projeto (futuro) – “*tenho-de-ser* na medida em que posso não sê-lo” (SARTRE, 1943, p.161; 2005, p. 179), o futuro de nosso cliente não é um mero prolongamento de sua situação (passada) por meio do presente, mas está sustentado⁹¹ na sua condição de liberdade. O Para-si é o ser que pode fazer a experiência das possibilidades; ele ainda poderá transcender as condições determinadas historicamente, pois só existe na exata medida em que se realiza, em outros termos: o Para-si é o conjunto de suas práxis.

Aí emergem as questões: afinal, qual o objetivo do Para-si? Para onde suas *práxis* o levarão? Qual a razão de projetar-se⁹²? Ora, em *L'Être et le Néant*, Sartre mostra que o objetivo do Para-si é alcançar o *status* ontológico de ser-Em-si-Para-si. Almeja, com suas práxis, conquistar a plenitude de ser, porém sem perder-se como fluxo temporal. Melhor explicando: o Para-si é

⁹⁰ Em Da Silva (2014, p. 6), essa negação revela-se como a instauração da temporalidade, como consciência em fluxo e, como tal, fluxo temporal “[...] o homem é lançado ao passado e ao futuro, que ele é ou foi, que não pode deixar de ser nem sê-lo definitivamente”.

⁹¹ Carlos Eduarado de Moura (2017, p. 53) afirma que o elemento futuro está “sustentado e realizado sob o pano de fundo de uma camada de imprevisibilidade e a partir de um presente que é pura gratuidade, de maneira que o mundo se dê historicamente estruturado a partir da invenção de ferramentas, de técnicas [...] de “verdades”, de discursos [...] de ideias, de contradições e de soluções político-econômicas – jamais por uma Natureza Humana ou por uma Essência *a priori*: a contingência e a gratuidade das estruturas do mundo é o reflexo da contingência e da gratuidade da práxis humana”.

⁹² Luciano Donizetti da Silva (2014, p. 6), em resposta às questões acima, afirma: “Sartre mostra que ontologicamente busca-se ser-em-si-para-si, ou seja, o objetivo fundamental do homem é coincidir consigo ao mesmo tempo em que se mantém consciente (distante de si, portanto), projeto fadado ao fracasso. É esse projeto que fundamenta toda e qualquer ação imediata à qual o homem pode se dedicar; o projeto está sempre aberto, há sempre possibilidade de reformulá-lo, de reconduzi-lo”. Nas palavras de Neide Coelho Boëchat (2011, p. 59), os objetivos do Para-si residem nos “limites de um projeto sempre em construção [...] que se manifesta pelo livre exercício da liberdade individual”.

essencialmente desejo de ser, primeiro existe, depois lança-se para um futuro, sendo consciente de seu projetar-se. Assim, podemos dizer que em Sartre a realidade humana será antes de mais nada o que tiver projetada ser.

Tentamos mostrar, até aqui, que a liberdade humana resulta da suposição ateia existencialista de que o homem precede a sua essência. Significa dizer que o Para-si é livre, no sentido de não estar determinado. Não estando determinado por nenhuma essência *a priori* tampouco por uma natureza humana, o Para-si é o que fará de si, por consequência, é responsável. É por meio de sua livre práxis que o Para-si exercerá sua condição temporal de liberdade. Projetando-se em direção ao futuro, consolidará seu projeto de ser.

Tal qual nosso cliente em sessão de psicoterapia, Sartre tenta explicar a Simone que, na obra sobre Jean Genet, a liberdade revela-se na transformação de Genet: de ladrão torna-se escritor. Nosso cliente de doente torna-se médico.

Vejamos como isso aparece no diálogo entre os dois existencialistas. Simone fala:

Também em *Saint Genet*. O que é espantoso nesse livro é que quase já não há um mínimo de liberdade concedida ao homem. Você dá uma importância extrema à formação do indivíduo, a todo o seu condicionamento. Fala de várias pessoas, não apenas de Genet, e não há praticamente nenhuma que surja como um ser livre (BEAUVOIR, 1982, p. 464).

Sartre responde à Simone (1982, p. 464):

Ainda, assim, esse menino homossexual agredido, violado, conquistado por jovens pederastas, tratado um pouco como um brinquedo pelos valentões de seu meio, torna-se o escritor Jean Genet. Houve aí uma transformação que é obra da liberdade. A liberdade é a transformação de Jean Genet, menino homossexual e infeliz, em Jean Genet, grande escritor, pederasta por opção e, se não feliz, seguro de si. Tal transformação poderia muito bem não ter ocorrido. A transformação de Jean Genet se deve verdadeiramente ao uso de sua liberdade. Ela transformou o sentido do mundo, dando-lhe um outro valor. Esta liberdade e somente ela foi a causa dessa reviravolta, a liberdade escolhendo-se ela mesma operou tal transformação.

Vimos até aqui que Sartre, de fato, tinha muito interesse em “possuir certa compreensão da liberdade” (SARTRE, 1943, p. 484; 2005, p. 543) e mais uma vez, o filósofo é questionado por Simone (1982, p. 464), “levou [...] trinta anos para definir o que entendia por liberdade?”

Sartre em resposta à Simone (1982, p. 464) diz: “Dediquei-me muito a isso em *L'Être et le Néant* e em *Critique de la Raison Dialectique*”.

2.1.2 Projeto fundamental de ser-Em-si-Para-si

À luz de um fim, o Para-si engaja-se no mundo. Com efeito, é:

Um ser cujo ser está em questão em seu ser em forma de projeto de ser. Ser Para-si é anunciar a si mesmo aquilo que se é por meio de um possível, sob o signo de valor. Possível e valor pertencem ao ser do Para-si. Pois o Para-si se define ontologicamente como *falta de ser*, e o possível pertence ao Para-si como aquilo que lhe falta, assim como o valor impregna o Para-si como a totalidade de ser faltada. Aquilo que exprimimos [...] em termos de falta também pode se exprimir perfeitamente em termos de liberdade [...] a liberdade identifica-se com a falta, pois é o modo de ser concreto da falta de ser (SARTRE, 1943, p. 610; 2005, p. 691).

É por isso, que em Sartre, o Para-si, por ser falta, escolhe. Logo, é pelo e no engajamento (compromisso de sua *práxis*) que o Para-si torna-se consciente de sua condição de liberdade, que é sempre situada, logo nenhuma ação é gratuita, mas oriunda de um projeto⁹³. Em *Situations III* (1949, p. 208),

⁹³ Como bem esclarece Simeão Donizeti Sass (2016), em seu artigo intitulado “A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre”, o conceito de “projeto” (*Entwurf*) foi resgatado por Sartre, a partir dos estudos de Karl Jaspers, em especial na obra *Psicopatologia Geral*, bem como nos estudos de Heidegger, mais precisamente no que compete ao conceito de *Dasein*, o qual Sartre chamava de realidade humana. Sass comenta, ainda, que, diante da inegável herança dos autores mencionados, a concepção da noção de *projeto fundamental* para Sartre é diferente - as características próprias da abordagem ontofenomenológica de *L'Être et le Néant* – contribuíram para uma transformação significativa na noção de *projeto*. Ainda conforme o autor, a referida noção, no pensamento sartriano, aparece em diferentes obras e momentos “tal noção encontra-se dispersa em diversas fases e obras [...] fato que dificulta nossa tarefa” (SASS, 2016, p. 106). Em *L'Être et le Néant* – ela é indispensável no que se refere ao método compreensivo sua - *psicanálise existencial*. Mais tarde, em sua famosa conferência *L'Existencialisme est un Humanisme* – Sartre reafirma a relevância da noção de projeto, estabelecendo uma relação direta entre as “ações e as escolhas subjetivas de cada pessoa” (SASS, 2016, p. 105). E, finalmente, o conceito de projeto aparece em *Questions de Méthode* (1960, p. 106; 2002, p. 128), da seguinte forma: “projeto existencial estará na palavra que o denotará, não como o significado – que, por princípio está fora -, mas como o seu fundamento original e sua própria estrutura [...] a palavra “projeto” designa, originalmente, uma certa atitude humana (“fazem-se” projetos) que pressupõe como seu fundamento o pro-jeto, estrutura existencial; e essa palavra, como palavra só é possível em si mesma como efetuação particular da realidade humana enquanto esta é pro-jeto. Nesse

Sartre afirma que: “a liberdade é uma estrutura do ato humano e só aparece no engajamento” (compromisso). Para Sartre (1949), é pelo engajamento que o Para-si poderá construir seu futuro. Engajando-se o homem entenderá e poderá mudar seu presente. Para tanto, é pela *práxis* que o Para-si revela qual é sua eleição originária de si – seu “projeto fundamental” (*projet fundamental*) (SARTRE, 1943, p. 610; 2005, p. 691).

O projeto define e, ao mesmo tempo, atualiza o Para-si. A liberdade não é algo incondicional, mas sim, limitada, em outros termos, liberdade em condição. Condição essa inerente à situação criada pelas ações. Embora o projeto não possa ser reduzido aos atos, são esses atos que revelam o projeto.

A partir da descrição acima, emerge a questão: o Para-si é conhecedor de seu projeto? Sartre afirma que o homem vive seu projeto de forma consciente, mas isso não significa que tenha conhecimento deste. Para ele, o projeto é vivido plenamente pelo Para-si, porém por meio de uma consciência não-tética (BOËCHAT, 2011). Com efeito, diz Sartre em *Critique* (1960, p. 105; 2002, p. 127) “a realidade humana, na medida em que se faz, escapa ao saber direto”. E na sequência, o filósofo aponta para duas características fundamentais do “*projet personnel*”. Vejamos: o projeto pessoal, (a) “não pode definir-se, em caso algum, por conceitos” e; (b) “como projeto humano é sempre compreensível (de direito, senão de fato)”.

Em Sartre, apesar de o projeto ser eleito pelo Para-si, como fundamento da condição de liberdade, este não guarda nenhuma relação com a vontade do Para-si, muito pelo contrário, o projeto antecede o “querer” (vontade). Eis o que diz Sartre em *L’Existencialisme est un Humanisme* (1946/1978, p. 217):

O homem primeiro existe, ou seja, que o homem antes de mais nada é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projectar no futuro [...] é antes de mais nada um projecto que se vive subjectivamente, em vez de ser um creme, qualquer coisa [...] nada existe anteriormente a este projecto; nada há no céu inteligível, e o homem será antes de mais o que tiver projectado ser. Não o que ele quiser ser.

sentido, a palavra não manifesta por si mesma o projeto de onde emana a não ser à maneira como a mercadoria retém em si e nos reenvia o trabalho humano que a produziu”. Como vimos, a noção de projeto em Sartre “constitui-se dos momentos de: a) projeto inicial, b) realização concreta de escolhas e ações e c) projeto fundamental quando expressa o sentido e os fins que tomam a liberdade humana” (SASS, 2016, p. 105).

De fato, afirma Sartre, a vontade

É uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação de uma escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade (SARTRE, 1946/1978, p. 217-218).

Notemos que, para Sartre, o projeto está, portanto, intimamente vinculado com o ser do Para-si, pois, sendo o Para-si um ser incompleto, logo, uma falta, age no mundo em prol de seu acabamento. Portanto, uma totalização-em-curso, cujo desejo é o de efetivar sua completude. Sartre nos mostra que o empreendimento humano é de atingir o *status* ontológico de ser-Em-si-Para-si, sem que isso comprometa sua condição de sujeito consciente. Todos os nossos atos estão fundamentados na escolha original que fazemos de nós. Melhor explicando: a realidade humana, em seu modo fundamental, realiza seu projeto por meio de seu desejo de ser. Em outras palavras, o Para-si se revela como desejo de ser (BOËCHAT, 2011; SCHNEIDER, 2011; SASS, 2016).

A filosofia sartriana parte do pressuposto de que toda realidade humana tem um projeto, e que esse projeto é aberto, que se caracteriza pela totalização-em-curso. Que o “projeto se dá sob o pano de fundo da relação do acaso (do imprevisto) com o fim proposto” (MOURA, 2017, p. 67). Em outras palavras, Sartre em *L'Idiot de la Famille* afirma que:

O fim, por si mesmo, já é contestação da realidade, pois se manifesta numa superação do campo prático e só pode realizar-se por meio de uma reorganização desse campo. Assim, como mostrei alhures, o real se revela a partir desse não-ser que é o futuro prático, ou seja, o fim proposto como algo *por atingir* – portanto, como ainda não sendo – por meio da reorganização daquilo que já é. Essa relação – que constitui a estrutura fundamental do projeto – continua na origem de toda e qualquer tentativa [...] a reorganização do real, ou seja, a unidade como *possível*, ou seja, a unidade sintética dos meios como algo que define o fim – se dá em princípio como *possível*, ou seja, como *realizável*. Nesse sentido, a realidade do futuro manifesta-se a nós – embora a organização futura do campo ainda não tenha passado do não-ser ao ser (SARTRE, 1972, p. 192; 2015, p. 192).

Sendo o modo de ser o Para-si, o projeto em Sartre manifesta-se pela busca de seus fins, possibilitando um contorno concreto à realidade humana.

Vimos até aqui que o empreendimento de Sartre, em *L'Être et le Néant*, foi de investigar e compreender ontologicamente acerca do modo de ser do Para-si – nessa investigação o filósofo constatou que a realidade humana se revela em seu modo de ser fundamental - como desejo de ser. Esse empreendimento não resultou apenas na constatação de que o Para-si se revela como desejo de ser. Surge um novo objeto a ser investigado – compreender a forma pela qual a realidade humana revela seu desejo, em outros termos: “o que deseja a realidade humana?” (SASS, 2016, p. 109). Logo, faz-se necessário “um método fenomenológico especial [...] para explicitar esse projeto inicial”. Esse método “é o que denominamos psicanálise existencial” (SARTRE, 1943, p. 525; 2005, p. 591).

O terceiro capítulo versará acerca dos campos distintos que ligam o pensamento de Jean-Paul Sartre à psicologia.

CAPÍTULO III

3. DESDOBRAMENTOS SARTRIANOS NA PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Gostaríamos de ver, num caso preciso e concreto, o da emoção, justamente se a psicologia pura pode obter um método e ensinamentos da fenomenologia. Permanecemos de acordo que a psicologia não coloca o homem em questão no mundo entre parênteses. Ela toma o homem no mundo, tal como ele se apresenta através de inúmeras situações: no café, em família, na guerra. De uma maneira geral, o que interessa é o homem em situação.

(Sartre, 1965, p. 17; 2011, p. 27)

Neste momento da tese, propomo-nos, situar os campos distintos que ligam o pensamento de Jean-Paul Sartre à psicologia. Isso se dá a partir de seus estudos desde *La Transcendence de l'Ego* (1936), *L'imagination* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *L'imaginaire* (1940), passando por *L'Être et le néant* (1943) até *Questions de Méthode* (1960), a saber: 1) a *psicologia fenomenológica sartriana*; 2) a *psicanálise existencial*; 3) o *método progressivo-regressivo*; 4) as possibilidades para uma *práxis clínica* e 5) para uma *psicopatologia* (BARATA, CAMPOS, ALT, 2012).

No primeiro capítulo, percorremos o caminho feito por Sartre em relação ao seu pensamento “pré-berlinense⁹⁴” (COOREBYTER, 2000) ou, conforme Castro (2016), “pré-fenomenológico”, bem como sua “entrada na fenomenologia⁹⁵” (COOREBYTER, 2000, p. 19). Vimos que foi com a descoberta da fenomenologia que o pensamento sartriano passa a sustentar a premissa de uma consciência em relação com o mundo ou, nas palavras de Vincent de Coorebyter (2000, p. 667), Sartre “expande o campo de aplicação

⁹⁴ Para Coorebyter (2000, p. 16), antes de Sartre ir para Berlim, ele não era um discípulo, tampouco um leitor ortodoxo de Husserl. O que Sartre fez foi aproximar-se da “fenomenologia para poder avançar em seus estudos”.

⁹⁵ Castro (2016, p. 53) observa que: “a descoberta da fenomenologia marcou uma primeira virada no pensamento sartriano, permitindo a Sartre iniciar uma nova reflexão sobre a moral”. Enfatiza o comentador, dizendo que os textos de Sartre da década de 30 estão concentrados em “três eixos”, sendo eles: “(1) a consciência irrefletida e o ego; (2) a fenomenologia das emoções; e (3) a fenomenologia da imagem”. Dessa forma, assevera Castro (2016, p. 53), “o plano das descrições fenomenológicas sartrianas é o de *consciência no mundo*”.

da fenomenologia, estendendo-a à esfera mundana, entendida como um universo de significado do qual Sartre empreendera a exploração da pré-berlinense sob a égide de sua busca por elementos concretos”.

Em *L'Imagination* (1936; 2008 p. 119), Sartre, em seu capítulo intitulado *Husserl*, afirma:

O grande acontecimento da filosofia, de antes da guerra, é certamente a publicação do primeiro tomo da *Revista anual de filosofia e de pesquisas fenomenológicas* que continha a principal obra de Husserl: *Esboço de uma fenomenologia pura e de uma filosofia fenomenológica*. Tanto quanto a filosofia, esse livro estava destinado a revolucionar a psicologia.

Na sequência, o filósofo francês aponta para a diferença aos olhos de Husserl, entre a psicologia e a fenomenologia:

Para Husserl, a psicologia continua sendo, como a física ou a astronomia, uma “ciência da atitude natural”, isto é, uma ciência que implica um realismo espontâneo. Ao contrário, a fenomenologia começa quando “colocamos fora de jogo a posição geral de existência que pertence à essência da atitude natural” (SARTRE, 1936, p. 139; 2008, p. 119).

Nessa mesma toada, advoga a favor da fenomenologia de Husserl, em prol do desenvolvimento de uma psicologia fenomenológica, ao afirmar que:

[...] o método da fenomenologia pode servir de modelo aos psicólogos. Certamente, o procedimento essencial desse método continua sendo a “redução”, a *epoché*, ou seja, a colocação entre parênteses da atitude natural; e está bem entendido que o psicólogo não efetua essa *epoché* e permanece no terreno da atitude natural [...] o fenomenólogo tem meios de pesquisa que poderão servir ao psicólogo: a fenomenologia é uma descrição das estruturas da consciência transcendental fundada na intuição das essências dessas estruturas [...]. Essa descrição opera-se no plano da reflexão [...] o que vale para o fenomenólogo vale também para o psicólogo (SARTRE, 1936, p.140 - 141; 2008, p. 119-120).

Percebemos que Sartre, tal como Husserl, interessa-se em estabelecer “dois planos de investigação”, quais sejam: 1) “uma *fenomenologia transcendental*, claramente dirigida às estruturas últimas da consciência [...] através dos seus recursos [...] *epoché*, *reflexão* [...] e *descrição*” e 2) “uma *psicologia fenomenológica*”, cujo interesse está na “multiplicidade das vivências intencionais”, objetivando a apreensão destas em “seu sentido essencial”

(BARATA; CAMPOS; ALT, 2012, p. 707). Sartre se revela também um defensor das proposições husserlianas acerca da psicologia. Vejamos: a “Psicologia é um empirismo que busca ainda seus princípios eidéticos” (SARTRE, 1936, p. 142 - 143; 2008, p. 122).

Husserl, muitas vezes acusado, sem razão, de ter uma hostilidade de princípio contra essa disciplina, propõe-se, ao contrário, a prestar a ela uma serviço: ele não nega que haja uma psicologia de experiência, mas pensa que, para atender o mais urgente, o psicólogo deve constituir antes de tudo uma psicologia eidética. Essa psicologia, naturalmente, não tomará seus métodos das ciências matemáticas que são *dedutivas*, mas das ciências fenomenológicas que são *descritivas* (SARTRE, 1936, p.142 - 143; 2008, p. 122).

Em *L'Imagination* e também em *La Transcendence de l'Ego*, Sartre demonstra que, ao se aproximar de Husserl, seu interesse visa à psicologia fenomenológica constituída pelo filósofo alemão como ciência fenomenológica. Sartre pensa sua psicologia fenomenológica a partir do próprio método fenomenológico husserliano, mas guardando, é claro, como vimos noutro capítulo, diferenças. Nas palavras de Cohen-Solal (2008, p. 88), “Sartre se torna filósofo por fervor [...], compreendendo que tem nas mãos um instrumento muito [...] poderoso”. Sartre inventa “para seu uso pessoal, uma definição da filosofia estrita e exclusivamente subjetiva”. Cohen-Solal cita o próprio filósofo: “o que eu chamava de ‘filosofia’ [...] era pura e simplesmente psicologia” (COHEN-SOLAL, 2008, p. 88).

Diante dessa breve contextualização, podemos afirmar que, em seus estudos e publicações dos anos 30, Sartre manifesta sua genuína preocupação “em demarcar, seja quanto objeto, seja quanto ao método, o âmbito preciso de uma psicologia fenomenológica” (BARATA; CAMPOS; ALT, 2012, p. 708).

3.1 Categorias de transcendência psíquica

3.1.1 Dinamismo da *psique*

As obras: *L'Imagination* e *La Transcendence de l'Ego* (ambas publicadas em 1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938) e *L'Imaginaire* (1940) evidenciam a desistência de Sartre em concluir seu livro que se intitularia *La*

*Psyché*⁹⁶. Vejamos o que Sartre tem a nos dizer sobre seu interesse pela psicologia: “[...] depois da genial síntese *universitária* de Husserl [...], encorajado, tentei expor minhas ideias começando um grande livro, *A psique*, no outono de 1937. Escrevi quatrocentas páginas em três meses [...] depois parei porque queria terminar meu livro de contos” (SARTRE, 1983, p. 175 - 176).

As produções dos anos 30 resultam da estada de Sartre em Berlim e sublinham o caráter reflexivo da psicologia fenomenológica, cujas bases estão nas descrições de fatos fenomenológicos. Com efeito, tais produções, especialmente *La Transcendence de l'Ego* – demarcam historicamente a distinção e a cisão ontológica entre a noção de *consciência* e *ego* (*psíquico*).

Simone de Beauvoir (1960, p. 235; 1984, p.181) compartilha, em *La Force de l'Age*, momentos da produção de Sartre a partir dos estudos de Husserl: “durante minha estada em Berlim [...]”, Sartre

Trabalhava muito; continuava a história de Roquentin; lia Husserl; escrevia o *Essai sur la transcendance de l'Ego*, que apareceu 1936 em *Recherches philosophiques*. Aí descrevia, dentro de uma perspectiva husserliana, mas em oposição a algumas das mais recentes teorias de Husserl, a relação do Eu com a consciência, entre a *consciência* e o *psíquico*, ele estabelecia uma distinção que manteria sempre; enquanto a consciência é uma imediata e evidente presença ante si, o psíquico é um conjunto de objetos que só se apreendem mediante uma operação reflexiva e que, como os objetos da percepção, só se dão de perfil; o ódio, por exemplo, é um transcendente que se apreende através de *erlebnissen* [...] (BEAUVOIR, 1960, p. 237 - 238; 1984, p. 183 – 184).

Sartre, observa ainda Simone,

[...] expôs-me em suas grandes linhas o sistema de Husserl e a ideia de *intencionalidade*; essa noção trazia-lhe exatamente o que havia esperado dela: a possibilidade de superar as contradições que o dividiam então e que indiquei; sempre tivera horror à “vida interior”: ela achava-se radicalmente suprimida a partir do momento em que a consciência se fazia existir através de uma superação perpétua de si mesma para um objeto; tudo

⁹⁶ Com base em *Situations I* (1947/2005, p. 11), podemos dizer que *La Psyché* – foi a obra inacabada “de quatrocentas páginas, cuja redação é terminada em 1938, mas do qual será publicada apenas uma pequena parte, em 1939”, sob o título de *Esquisse d'une Théorie des Émotions*. Quanto ao *L'Imagination*, esse texto era apenas uma introdução e que depois, em 1940, foi publicado sobre o título de *L'Imaginaire* – “Um tratado de psicologia”. Essa dispersão de títulos é que levaria o nome de *La Psyché*.

se situava fora, as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio eu [...] a consciência conservava a soberania, e o universo, a presença real a que Sartre sempre pretendia garantir-lhe. A partir daí, cumpria revisar toda a psicologia e ele já começara, com o ensaio sobre o Ego, a atacar essa tarefa (BEAUVOIR, 1960, p. 244; 1984, p. 188).

Como bem esclarece Beauvoir (1960/1984), Sartre, ao revisar a psicologia existente, aprofundou a edificação de sua psicologia fenomenológica.

Nosso empreendimento agora é aprofundar teoricamente o conjunto de proposições sartrianas, em especial no que compete à constituição do Ego a partir das noções de: *estado*, *qualidade* e *ação*, bem como de *emoção* e *imaginação*, que juntas configuram aquilo que Sartre denominou de vida psíquica. Vejamos:

3.1.2 A constituição do ego como categoria de transcendência psíquica

Constatamos até o presente momento que, para Sartre, o ego é um objeto transcendente que somente aparece por meio de uma operação reflexiva, crítica e distanciada do objeto. Para tanto, consciência e ego são distintos.

Em *La Transcendance de l'Ego* (1936), o filósofo constata a necessidade dessa distinção, afirmando que o psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, bem como objeto de estudo da ciência psicológica. Assim, podemos dizer que, em Sartre, a consciência é o absoluto e o ego é o produto de um ato reflexivo. A consciência ilumina o psíquico.

Em *L'Être et le Néant* (1943, p. 197; 2005, p. 221), o ego aparece como vida psíquica ou *psique*. Vejamos:

Por Psique entendemos o Ego, seus estados, qualidades e atos. O Ego, sob a dupla forma gramatical do Eu e do Mim, representa nossa pessoa, enquanto unidade psíquica transcendente. [...] É enquanto Ego que somos sujeitos de fato e de direito, ativos e passivos, agentes voluntários, possíveis objetos de um juízo de valor ou responsabilidade.

O ego, descreve Sartre (1936, p. 44; 1994, p. 59), é, portanto, constituído pela unidade dos estados, das ações e das qualidades. O ego é composto pelo *Je* (Eu), que designa a personalidade em seu aspecto ativo, e pelo *Moi* (Mim) que é, entendido, como uma totalidade concreta e psicofísica da mesma personalidade, portanto o ego é “unidade de unidades transcendententes e é ele mesmo transcendentente”.

Quantas e quais são essas ‘unidades transcendententes’? São três: os estados, as ações e as qualidades. O que, porém, são essas unidades? Como elas se constituem? Qual a relação delas com o ego? Como podemos compreendê-las? E, de que forma essas unidades transcendententes constituem o ego?

Seria “conveniente” diz Vincent de Coorebyter (2000, p. 402), responder a essas perguntas, “trocando *La Transcendance de l’Ego* por *L’Être et le Néant*, que define esses termos em quatro parágrafos sucintos, enquanto *La Transcendance* se dá por um longo e confuso desenvolvimento”.

Seja como for, vamos examinar, sucessivamente a constituição dos estados, das ações, das qualidades, fazendo uso das duas obras de Sartre, respectivamente *La Transcendance de l’Ego* e *L’Être et le Néant*. Tal qual Sartre fez em *La Transcendance de l’Ego*, iniciaremos falando sobre o estado.

O estado é uma unidade (objeto) transcendentente que aparece à consciência reflexiva (de segundo grau), mas se dá pela espontaneidade, pela consciência irrefletida (de primeiro grau) ou, conforme as palavras do próprio Sartre (1943, p. 197; 2005, p. 221), o estado é “acidental e contingente: é algo que me acontece”. Para fins de ilustração, Sartre (1936; p. 45; 1994, p. 59) utiliza o seguinte exemplo: “se odeio Pedro, o meu ódio de Pedro é um estado que posso apreender pela reflexão. Este estado está presente diante do olhar da consciência reflexiva, ele é *real*”. Na sequência, surge a questão: neste caso, o estado de ódio é imanente e certo? Sartre responde: “certamente que não”, pois a reflexão é apenas “uma consciência que põe uma consciência”, logo ela “tem limites de direito e de facto”. Sartre dá continuidade ao exemplo dizendo: “Consideremos uma experiência reflexiva de ódio. Eu vejo Pedro, sinto uma profunda perturbação de repulsão e de cólera ao vê-lo (estou no plano reflexivo): a perturbação é consciência. Não posso enganar-me quando digo: experimento neste momento uma violenta repulsão por Pedro”.

Com base no exemplo acima, podemos dizer que o estado de ódio é a experiência de repulsão? Sartre responde, dizendo que não. Isso implica dizer que o estado de ódio, neste caso, para existir, precisa de permanência, de duração. O sujeito que odeia precisará passar por muitas experiências de repulsão para poder constituir nele o estado de ódio. Quando odeio Pedro, qualquer ato dele, a sua voz, seus gestos, tudo me irrita, sou tomada espontaneamente pelo estado de ódio.

Ainda acerca do exemplo de Sartre, o meu ódio por Pedro, se impõe cada vez que o vejo, ou cada vez que o torno presente em meus pensamentos. Neste caso, meu estado de ódio medeia minha relação com Pedro, sempre que o vejo ou todas as vezes que penso nele, capto-o por meio de meu ser odiante. O ódio que sinto por ele faz parte do meu ser.

Segundo Vincent de Coorebyter (2000), o estado atravessa a instantaneidade, o imediatismo do *cogito* para abraçar as três dimensões temporais (passado, presente e futuro). Vejamos: se afirmo que odeio Pedro, isso equivale a dizer que sempre odiei (passado) e continuo odiando (presente), incluindo os momentos em que nenhuma experiência específica vem reafirmar esse sentimento. Meu ódio por Pedro sobrevive como uma realidade presente, embora meu pensamento esteja ocupado com outro objeto (SARTRE, 1936/1994), ou seja, já estava com ódio ontem quando pensei em Pedro, quando lembrei de seu tom de voz, quando o imaginei próximo a mim e sei que esse estado de ódio aparecerá novamente amanhã (futuro).

O estado não se limita a nenhuma experiência imanente e pura. Nesse caso, uma

[...] consciência instantânea de repulsão não poderia ser, portanto, meu ódio. Se eu a limitasse ao que ela é, a uma instantaneidade, não poderia mais falar de ódio. Eu diria: tenho repulsão por Pedro *neste momento* e, dessa maneira, eu não comprometeria o futuro. Mas, precisamente por essa recusa de comprometer o futuro, eu cessaria de odiar (SARTRE, 1936, p. 46; 1994, p. 60).

O estado, portanto, se constitui ao longo de um processo de historização, não se caracterizando por uma emoção momentânea; pelo contrário, o estado transcende uma situação específica rumo ao futuro. Quando amamos alguém, qualquer ação da pessoa amada nos afeta, pois,

como nota Schneider (2011, p. 138), “a paixão não é só uma experiência momentânea – ela nos remete ao futuro, ao ser que queremos ser”. Ora, examina Sartre (1936, p. 46; 1994, p. 60): “o meu ódio aparece-me ao mesmo tempo que a minha experiência de repulsão”, porém,

[...] ele aparece *através* dessa experiência. Ele dá-se precisamente, como não estando limitado a essa experiência. Ele dá-se *em e por* cada movimento de descontentamento, de repulsão e de cólera, mas, ao mesmo tempo, ele *não* é nenhum deles, ele escapa a cada um deles afirmando a sua permanência. Ele afirma que aparecia quando, ontem, pensei em Pedro com tanta fúria e que aparecerá amanhã.

Vejamos, também, por meio de uma perspectiva psicológica, como o estado se consolida. Como psicóloga existencialista Daniela Schneider (2011, p. 137-138) afirma que, em episódios “emocionadores”, o que ocorre, com o sujeito é

Um conjunto de afetações psicofísicas que se dão espontaneamente. Essas afetações, que se dão como *experimentações de ser*, serão, aos poucos, apropriadas por ele e, na medida em que isso vai ocorrendo, o sujeito se reconhece como aquele que teve tais experiências. Quando essa consciência espontânea (irrefletida) da afetação não se limita a um dado instante, mas ganha em duração, compromete o ser do sujeito no futuro, passa a constituir um estado.

Voltemos ao exemplo dado por Sartre (1936/1994). Ao descrever o estado de ódio, sentido por Pedro, a teoria sartriana aponta para modos distintos de reflexão. Vejamos: embora esteja certo da repulsa que tenho por Pedro, é e sempre será “duvidoso que eu o odeie”. Essa dúvida, afirma Sartre, decorre da própria característica da reflexão, que tem um domínio certo e um duvidoso.

Interessa mencionar que Sartre problematiza a noção de reflexão em vários momentos de sua filosofia, desde as suas obras da década de 1930, até as mais tardias (SOUZA, 2009). Para tanto, seguiremos a mesma lógica utilizada por ele em *La Transcendance de l'Ego*. Faremos uma breve⁹⁷

⁹⁷ Certamente esse tema acerca do “estatuto da reflexão em Sartre” é demasiadamente amplo e complexo – matéria para uma outra tese. Apesar de ser um assunto de suma importância para a pesquisa em questão e, por seu uso ser recorrente ao longo dela, não empreendemos um único capítulo que verse acerca dele. Em vários momentos, no decorrer da pesquisa abordamos a noção de reflexão, especialmente quando articulamos com a prática clínica. Para

contextualização acerca da noção de reflexão, para, na sequência, darmos continuidade à constituição dos estados, das ações e das qualidades.

Em concordância com Barata e Campos (2017, p. 45), é, pois, em *La Transcendance de l'Ego e l'Être et le Néant* que o filósofo aborda “[...] este tema complexo, que envolve pensar na possibilidade de apreensão de uma consciência sobre ela mesma”. Nas referidas obras, a noção de reflexão aparece de “modo direto e, de certa forma, encadeado”. Em outros termos, “a apresentação que Sartre faz do tema da reflexão” em *La Transcendance de l'Ego* “ecoa” em *L'Être et le Néant*, “mantendo uma continuidade entre ambas as obras”.

Em *L'Être et le Néant*, mais especificamente no capítulo 2, “*La Temporalité*” (“A Temporalidade”), na seção III, sob o título: “Temporalidade original e temporalidade psíquica: a reflexão”, o filósofo francês problematiza a questão afirmando que “a reflexão é o Para-si consciente de si mesmo” e que toda a sua “[...] ontologia tem seu fundamento em uma experiência reflexiva (*réflexive*)” (SARTRE, 1943, p. 186; 2005, p. 208). O apelo à experiência reflexiva na obra de 1943 “[...] situa a discussão no campo da ontologia existencial, além de estendê-la até territórios como, por exemplo, o da psicanálise existencial, apontando para os seus limites” (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 45) – como veremos, mais ao final desta tese.

Sendo a reflexão o método fundamental da fenomenologia, logo, a filosofia sartriana se faz possível também por esse método (HUSSERL, 2006; SOUZA, 2009). Sartre concorda com os princípios estabelecidos pelo método reflexivo de Husserl e atesta: “[...] a reflexão é dada por Descartes e Husserl como um tipo de intuição privilegiada, porque capta a consciência em um ato de imanência presente e instantâneo” (SARTRE, 1943, p. 185-186; 2005, p. 208). Em *Ideias*, no § 101, “*Características dos diferentes níveis. “Reflexões” de diferentes espécies*”, Husserl (2006) confere à reflexão o estatuto de uma

tanto, sugerimos, para melhor compreensão desse complexo tema, as seguintes leituras: Tese de doutorado de Luiz Henrique Alves de Souza, intitulada: *O Estatuto da reflexão em Sartre* (2009). Sugerimos também o artigo intitulado: *Discutindo o lugar da reflexão e seus desdobramentos na psicanálise existencial*, dos autores André Barata e Carolina Mendes Campos (2017). E, para fins de leitura, com outros matizes de reflexão, sugerimos o capítulo “Interrogação de dialética”, de *O visível e o invisível*, do filósofo francês Merleau-Ponty (1964/2000), que tece críticas justamente à maneira como Sartre aborda a noção de reflexão.

“fenomenologia em geral” (SOUZA, 2009, p. 1). No § 111, o fenomenólogo atesta:

[...] todo o vivido em geral [...] é vivido “existindo presentemente”. Faz parte de sua essência a possibilidade de reflexão sobre ele, na qual ele é necessariamente caracterizado como sendo de maneira certa e presente. A todo vivido, como a todo ser individual de que se é originariamente consciente, corresponde uma série de modificações de recordações idealmente possíveis (HUSSERL, 2006, p. 246).

Assim, podemos dizer que a fenomenologia husserliana, ao retornar, bem como ao descrever adequadamente o vivido, garante seu caráter de ciência de rigor (HUSSERL, 2006; SOUZA, 2009). Embora Sartre não atribua a existência da consciência à atividade reflexiva, ele acredita que é pela reflexão que podemos acessar e “formular os problemas filosóficos” (SOUZA, 2009, p. 1) e, por que não dizer, problemas psicológicos e problemas psicopatológicos, como também veremos mais adiante, nesta tese. Antes, porém, faz-se necessário apontar para os elementos acerca do método reflexivo de Husserl. Eis o que Barata e Campos (2017, p. 46-47) revelam:

Se a fenomenologia heideggeriana põe a ênfase numa circularidade hermenêutica entre um horizonte de compreensão e um movimento de interpretação, antes a fenomenologia husserliana afirma-se como método reflexivo pelo qual uma consciência decide atravessar a atenção aos objetos de que vai sendo consciência na sua atitude natural, para se debruçar sobre as suas próprias vivências emocionais (*Erlebnis*) desses mesmos objetos. Essa atitude fenomenológica é reflexiva enquanto exige à consciência ser tema e sujeito, desdobrada na forma de uma consciência de si mesma, que explora a vivência intencional fazendo a descrição da sua explicitação.

Sabedor de que o método reflexivo husserliano não é infalível e de que a redução fenomenológica não é perfeita, Sartre avança, de forma crítica, acerca dessa discussão. Em *La Transcendance de l'Ego*, mais especificamente ao examinar a constituição dos estados, o filósofo questiona a reflexão:

Nós não devemos fazer da reflexão um poder misterioso e infalível, nem acreditar que tudo o que a reflexão atinge é indubitável *porque* é atingido pela reflexão. A reflexão tem limites de direito e de facto. É uma consciência que põe uma consciência. Tudo o que ela afirma sobre esta consciência é certo e adequado. Mas se outros objetos lhe aparecem através desta consciência (reflexiva), esses objetos não têm nenhuma

razão para participar nas características da consciência (SARTRE, 1936, p. 44-45; 1994, p. 59).

Sartre atribui à reflexão a constituição de objetos/elementos transcendentais, objetos que não são percebidos de forma adequada, porém são visados pela experiência vivida.

Não se deve, alerta Sartre:

[...] concluir que o ódio seja uma simples hipótese, um conceito vazio: é deveras um objecto real, que eu apreendo através da “*Erlebnis*”, mas este objecto está fora da consciência e a própria natureza da sua existência implica a sua “dubitabilidade”. Desse modo, a reflexão tem um domínio certo e um domínio duvidoso, uma esfera de evidências adequadas e uma esfera de evidências inadequadas (SARTRE, 1936, p. 47-48; 1994, p. 60-61).

Vejamos isso também nas palavras de Souza (2009, p. 25):

Sartre irá mostrar que a redução é uma forma específica de estrutura reflexiva que procura recuperar os fenômenos em sua originalidade. Sartre irá substituir a redução fenomenológica enquanto procedimento original da fenomenologia, esclarecendo a própria atividade reflexiva na revelação desses fenômenos originais. Assim, no lugar de opor uma atitude reduzida a uma atitude natural, Sartre estabelecerá uma distinção entre a reflexão pura e a reflexão impura.

Diante dessa breve contextualização sobre “[...] o lugar da reflexão no pensamento de Sartre” (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 46), emerge a questão: Quantos e quais são os distintos modos de reflexão no entender de Sartre? São dois: (1) a reflexão pura (descritiva e adequada), que tem como característica ater-se ao dado sem manifestar pretensões quanto ao futuro e (2) a reflexão impura ou também chamada de cúmplice (inadequada, que age de forma brusca), que se caracteriza pela operação imediata.

Diante dessa distinção, cabe questionar: – Qual é a relevância da distinção metodológica dos modos da reflexão para a teoria sartriana? A resposta é simplesmente que a distinção entre os dois modos de reflexão é o cerne da fenomenologia sartriana. Esses dois modos de reflexão aparecem como um instrumento operatório, capaz de identificar, ou não, a gênese transcendental de um estado. Nesse sentido, Barata e Campos (2017, p. 47) questionam o motivo pelo qual Sartre “qualifica sugestivamente” a reflexão

impura, de cúmplice: “Por que cúmplice?”

A esta reflexão Sartre [...] chama também de reflexão impura de forma a fazê-la contrastar com uma outra reflexão, que qualifica como pura. Entre as duas, a diferença reside nas pretensões de uma e de outra [...] a reflexão impura opera uma passagem ao infinito pela qual constitui uma vivência em objeto transcendente [...] a reflexão impura vai além da pura [...] a impureza da reflexão está no incluir de outros elementos além da pura espontaneidade da consciência irrefletida.

Vejamos o exemplo: Diante de uma situação emocionadora de fúria, a pessoa afetada psicofisicamente, cuja pele está ruborizada, com as mãos trêmulas, com a voz exaltada, diz: “Odeio você” e, na sequência, cai em si, dizendo: “Não, isso não é verdade, eu não te odeio, falei isso no momento em que estava com raiva, sob o calor das emoções”. É possível identificar, no exemplo, que a primeira reflexão que aparece é a impura (cúmplice); ela opera, de imediato: “Odeio você”. Aqui, o estado de ódio aparece pela “vivência” (*Erlebnis*) como seu objeto transcendente. Há uma fuga do instante, ocorre uma operação fenomenológica imediata que afirma mais do que sabia, não se limitou aos dados certos da consciência espontânea. Então se questiona: “Mas onde está a cumplicidade” da reflexão impura? (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 47-48).

Como visto no exemplo, a reflexão impura ultrapassa e confunde a imanência do vivido. Constitui, pela passagem ao infinito, um sentido transcendente, ou seja, “uma transcendência psicológica” (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 48). Há nessa reflexão, além da constituição, uma determinação dos entes psicológicos. Assim, portanto, afirmam os autores:

[...] não são apenas suas sombras passivas, mas assombradas do puro vivido. Por exemplo, a cólera é vivida alegadamente *porque* um estado de ódio a determinava. Os entes psicológicos constituídos pela reflexão impura tomam, assim, parte da ação de um outro que transcenderam e que é a própria consciência, assumidos como seus cúmplices efetivos e, por isso, também, seus co-responsáveis [...] (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 48).

E, ainda, de maneira

[...] esboçada, em *A Transcendência do Ego* já está contida a compreensão da reflexão cúmplice como fenômeno de má-fé [...] a reflexão impura, com o seu modo de proceder cúmplice, é essencial na tarefa de apreensão do psíquico. Este se organiza enquanto transcendência objetiva que se deixa apreender através da reflexão. Estados psíquicos, qualidades pessoais, o próprio Ego enquanto unidade da vida psíquica são transcendentais ao puro fluxo vivencial da consciência e, conseqüentemente, à apreensão proporcionada pela reflexão pura. Esses objetos psíquicos transcendentais são realidades incertas, com a mesma condição de opacidade e de dubitalidade das coisas exteriores. A apreensão desta realidade psíquica só pode ser alcançada reflexivamente e a partir de uma reflexão impura (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 48).

Voltemos ao exemplo da situação emocionadora de fúria. O que aparece, logo na sequência, é uma reflexão que se atém ao que é percebido adequadamente, “[...] ao dado vivencial, não o extravasando” (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 47). Sartre qualifica esse tipo de reflexão de pura (que não é a reflexão fenomenológica). Quando a pessoa diz “Odeio você” (reflexão impura/cúmplice) e, na sequência, diz “Não, isso não é verdade, eu não te odeio, falei isso no momento em que estava com raiva, sob o calor das emoções”, o que há, por último, é uma reflexão pura, reflexão que apreende o vivido, no caso, a raiva vivenciada, porém sem manifestar pretensões quanto ao futuro. Enfim, atesta Sartre:

Vemos aqui duas reflexões: uma, impura e cúmplice, que opera de imediato uma passagem ao infinito e que constitui bruscamente o ódio, através da “*Erlebnis*” como seu objeto transcendente; a outra, pura, simplesmente descritiva, que serena a consciência irreflectida, restituindo-lhe a sua instantaneidade. Estas duas reflexões apreenderam os mesmos dados certos, mas uma afirmou *mais* do que sabia e dirigiu-se, através da consciência reflectida, para um objecto situado fora da consciência (SARTRE, 1936, p. 48; 1994, p. 61).

Vimos, até aqui, o tema da reflexão tratado por Sartre em sua obra de 1936. Em *L'Être et le Néant* o tema reaparece, da mesma forma que aparecem algumas distinções. Logo, fazem-se aqui necessários alguns esclarecimentos, objetivando prevenir equívocos futuros acerca dessa complexa temática. Iniciaremos com o seguinte questionamento: – O que é efetivamente a reflexão pura? Podemos dizer que é uma tentativa fracassada da consciência temporal

de se apreender em sua translucidez como objeto. Apesar de a reflexão pura ser (per)seguida ontologicamente, ela é uma contradição. Melhor explicando: uma coisa é conceber o que poderia ser a reflexão pura, outra, bem diferente, é acreditar que seja possível atingi-la/alcançá-la efetivamente. Visando a “[...] presença concreta e realmente vivida, a reflexão pura, que talvez melhor teria sido designada de quase-reflexão, revela a temporalidade original do para-si” (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 55).

[...] importa, desde logo, evitar um equívoco possível alimentado por este enquadramento tão hegemônico: A reflexão pura ser um ideal irrealizável que implicaria uma coincidência impossível entre o para-si reflexivo e ele mesmo enquanto refletido não é exatamente a razão por que a razão em geral (e não particularmente a pura) fracassa. Na realidade, quando falamos do tema da reflexão em *O Ser e o Nada*, identificam-se pelo menos três temas, que devem ser considerados cada um com relativa autonomia face aos restantes: saber o que é a reflexão em geral; o que é a reflexão pura; o que é a reflexão impura (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 50).

Voltemos à constituição do estado. Como vimos até aqui, o estado não é uma emoção momentânea, mas, sim, permanente. O estado define como uma pessoa é afetada diante de determinado episódio, objeto ou de determinadas pessoas. Ele se consolida por meio de experimentações espontâneas, irrefletidas (consciência de primeiro grau).

Ilustremos a unidade transcendente do estado, por meio de um exemplo de caso clínico psicoterápico. Sabemos que, em Sartre, o movimento humano ocorre a partir da temporalidade, da materialidade, bem como do corpo. Quando criança, nosso cliente revelava-se ao mundo por meio de um corpo que tinha um “defeito”, uma “deficiência”. Sabemos que o corpo é a “mediação essencial do sujeito com o mundo”, comenta Schneider (2011, p. 118) ou, como atesta Sartre (1943, p. 365; 2005, p. 411), o corpo “é o que sou imediatamente; em outro sentido, estou separado dele pela espessura infinita do mundo; o corpo é-me dado por um refluxo perpétuo é um perpétuo transcender”.

Essa criança experimentava seu corpo de forma estranha, diferente dos corpos das demais crianças. Ora, isso fazia com que ela sentisse vergonha e repulsa. Isso ocorria de forma espontânea, não-tética de si. Tais experiências

ocorreram ao longo dos tempos (infância, juventude e também hoje na vida adulta) e sempre houve permanência dessas emoções. Tratava-se, pois, de um corpo diferente, deficiente, vivido todos os dias, isto é, em uma dada situação, localizado em um determinado tempo e espaço, em movimento contínuo em direção ao futuro. Era o corpo tomado pela experimentação psicofísica concreta, o qual era acessado pela consciência perceptiva e espontânea, ou seja, pela consciência irrefletida.

Schneider, por sua vez, menciona que o corpo, como ser-Para-si, é no mundo e, ao mesmo tempo, meta de nossas ações, configura-se em uma relação de experimentação de ser e não de uso. A autora afirma que “não somos primeiro dotados de um corpo, para depois captar o mundo, já que ele não é uma tela entre nós e as coisas [...]. O corpo é nossa relação originária com as coisas, é a revelação de nossa relação com o mundo” (SCHNEIDER, 2011, p. 120). Assim, com o passar do tempo, nosso cliente fora retomando suas experiências de forma reflexiva (consciência de segundo grau), e acabou por se reconhecer como aquele que sentia desprezo pelo próprio corpo, logo sentia vergonha, sentia-se feio, triste e desanimado diante da vida. Estava “comprometido com aquela situação” (SCHNEIDER, 2011, p. 138). Esse comprometimento de si, permanente, constitui-se em um estado depressivo por parte de nosso cliente.

Para Schneider (2011), esse estado depressivo não guarda nenhuma relação com aquela pessoa que tem uma emoção de tristeza momentânea diante de determinada situação de sofrimento. Isso porque essa pessoa, volta a sentir desejo de fazer as coisas, de fazer parte do mundo, diferente de nosso cliente, que foi absolutizando, como verdades, os sentimentos vividos.

Com o exemplo de nosso cliente em estado de depressão, tentamos salientar o caráter de passividade do estado, mas também de força concomitantemente. Por ser um objeto passivo, o estado não é um absoluto aos moldes da consciência, pois a “passividade de uma coisa espaço-temporal constitui-se a partir da sua relatividade existencial” (SARTRE, 1936, p. 49; 1994, p. 62), logo o estado caracteriza-se por ser um objeto: passivo, inerte e forte.

Sartre indica, ainda, que o estado é um intermediário entre o corpo (a “coisa” imediata) e a consciência. Diz também que há, por parte do estado,

uma ação diferente quando este está do lado do corpo e quando está do lado da consciência. Ao lado do corpo, o estado age como se fosse a causa das expressões corporais, o estado (depressão) é a causa da expressão do choro de nosso cliente, de seu corpo arcado, retraído, de sua voz fraca, como se fosse um sussurro, logo, o estado é a “causa da minha mímica, causa de meus gestos” (SARTRE, 1936, p. 50; 1994, p. 62).

E quanto a consciência, como o estado age em relação a ela? O estado neste caso é a gênese (ser primeiro, ser origem), ou seja, a consciência deve aparecer à reflexão como emanando do estado. Parece que o próprio Sartre se surpreende com seu “achado”. Diz ele: “Vemos aqui, pela primeira vez, esta noção de *emanação*, que é tão importante cada vez que se trata de ligar os estados psíquicos inertes às espontaneidades da consciência” (SARTRE, 1936, p. 50-51; 1994, p. 62). É o que se pode ver, com o exemplo de nosso cliente, cujo estado é de depressão. Na relação entre a depressão e as consciências instantâneas de ser triste e de esmorecimento diante da vida aparece à reflexão como uma *emanação* espontânea da depressão (estado como origem/gênese).

Desanimado diante da vida, logo experimentando-se e sabendo-se o depressivo – a consciência desse saber aparece primeiro, como sendo produzida por ocasião da depressão e à custa da depressão (estado). A depressão aparece por meio da tristeza e do desânimo, como sendo aquilo de onde a tristeza emana. Em suma, as consciências, em Sartre (1936/1994), são as primeiras, uma vez que o estado é sempre a síntese das experimentações (dos vividos) espontâneas. Parfraseando o filósofo, podemos dizer que a relação da depressão à *Erlebnis* particular de tristeza e de esmorecimento diante da vida “não é lógica. É um laço mágico, certamente” (SARTRE, 1936, p. 51; 1994, p. 62-63). A depressão aparece a fim de possibilitar a ligação entre ela (estado), que é inerte, e a consciência espontânea (tristeza, desânimo e esmorecimento diante da vida), sem, contudo, ignorar que é o estado a gênese das consciências.

Falemos agora das ações.

As ações, da mesma maneira que os estados, são transcendências que constituem o ego. A diferença entre estado e ação reside no fato de que o primeiro permanece vivo nos momentos em que não se manifesta e a ação é

delimitada claramente por um início e um fim, são unidades das consciências ativas.

Sartre, em *L'Être et le Néant* (1943/2005), escreve que os atos manifestam a dimensão sintética da pessoa. Para tanto, as ações (os atos) têm papel de destaque no pensamento sartriano, pois o “ato representa uma síntese psíquica transcendente que o Para-si deve viver [...]”. Representa, ainda, diz ele: “a face objetiva da relação entre o Para-si e o mundo” (SARTRE, 1943, p. 198; 2005, p. 222), ou seja, se, em Sartre, *ser é agir*, agir é objetivar nossa subjetividade no mundo.

Em *La Transcendance de l'Ego* (1936), o filósofo faz uma distinção entre as ações físicas e psíquicas, dizendo que identificar a ação de “tocar piano” ou de “conduzir um automóvel” como um ato transcendente é algo evidente, porém não tão evidentes são as ações puramente psíquicas, que também são transcendentais – “como duvidar, raciocinar, meditar, pôr uma hipótese” (SARTRE, 1936, p. 52; 1994, p. 63). Nesse sentido, a ação não é um absoluto, pois é relativa às consciências ativas das quais se constitui.

Parece óbvio que a ação física é inscrita no transcendente quando é tomada no mundo das coisas, “no reino do corpo e da matéria, da práxis” (COOREBYTER, 2000, p. 404), mas quanto ao caráter transcendente das ações psíquicas, o que dizer dessa análise sartriana?

Sartre parece responder a essa questão quando assume que a ação caracteriza-se por constituir-se paulatinamente, exige tempo para praticar. Portanto “o que engana aqui”, diz ele:

É que a ação não é simplesmente a unidade noemática de uma corrente de consciência: é também uma realização concreta. Mas não se deve esquecer que a ação pede tempo para se consumir. Ela tem articulações, momentos. A esses momentos correspondem consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a ação total, numa intuição que a dá como unidade transcendente das consciências ativas (SARTRE, 1936, p. 52; 1994, p. 63).

A fim de explicitar o fundamento ontológico da realidade humana, que se dá na dialética entre a dimensão da objetividade (Ser) e da subjetividade (Nada), Sartre aponta o contexto material e social que envolve cada situação humana, na qual o sujeito terá que escolher, por meio de suas ações, o que

fará de si no momento seguinte. A maneira de agir de uma pessoa “é construída ao longo de sua história, assim como o foram seus estados” (SCHNEIDER, 2011, p. 139). Em Sartre, vimos que essa construção ocorre, primeiramente, pela perspectiva ontológica, para depois ser antropológica, sociológica e, por último, psicológica.

Por qualidade, Sartre (1943, p. 197; 2005, p. 221) entende aquilo que representa o “conjunto das virtualidades, latências, potências que constituem nosso caráter e nossos hábitos”. A qualidade também pertence ao processo de constituição do ego, porém em menor escala. A qualidade não é impreterível, pois o ego pode se constituir sem qualidade, por meio exclusivo dos estados e das ações: “o ego é directamente [...] a unidade transcendente dos estados e das ações” (SARTRE, 1936, p. 52; 1994, p. 63). Por isso a qualidade, que é unidade facultativa do ego, dá-se como uma força potencializadora.

Sartre diz que: a qualidade deve ser entendida como sendo “um intermediário” entre os estados e as ações, a qualidade que pode passar ao ato. Vejamos:

Ao experimentarmos várias vezes ódio a diferentes pessoas, rancores tenazes ou longas cóleras, nós unificamos essas diversas manifestações tentando numa disposição psíquica para produzir. Esta disposição psíquica (eu sou muito rancoroso, sou capaz de odiar violentamente, sou colérico) é, naturalmente, mais e outra coisa que um simples termo médio. É um objeto transcendente. Ela representa o substrato dos estados, tal como os estados representam o substrato das “*Erlebnisse*” (SARTRE, 1936, p. 53; 1994, p. 63-64).

Como vimos, os “estados” e as “ações” são experienciados concretamente: “sou depressivo” (estado) e, no caso das ações, sou aquele que “toca piano”, que “lê”, que “reflete sobre esses conceitos”, etc. A qualidade, por sua vez, revela-se por abstrações, por totalizações dos estados e das ações. Da mesma forma que as demais unidades, a qualidade é objeto transcendente, mas não experimentada concretamente em uma relação.

A qualidade, portanto, é uma disposição psíquica que contribui para qualificar a pessoa – “sou triste, sou aquele que “desisti de viver”, sou “rancoroso”, sou “colérico”, portanto, a qualidade é a unificação dos estados. Por exemplo, para dizer que nosso cliente é depressivo (estado), faz-se necessário que ele tenha manifestado, com certa frequência, ao longo de sua

vida, estado(s) de depressão, pois esse estado pode tornar-se uma qualidade objetiva de ser (de revelar-se depressivo) de nosso cliente. Em suma: os estados e as ações não decorrem das qualidades, muito pelo contrário, podemos dizer que as qualidades são totalizações de estados e ações. Tanto os estados quanto as ações já se encontram diretamente no ego, logo poderão ou não ser totalizados como qualidades.

A vida psíquica se constitui primeiramente pelas experiências e estas, uma vez totalizadas, constituem os estados e as ações e as totalizações destes possibilitam as qualidades. Logo, é resultante da objetivação do homem no mundo. É um movimento que vai do concreto ao abstrato, logo, em Sartre,

Não há um “dentro” ou “interior” da consciência, ela é inteiramente o seu exterior, e lhes são tão transcendententes os traços do seu mundo como os do seu Ego, jogando-se sempre “fora” de si a significação da sua vida consciente. E é, portanto, nas coisas aí fora que as significações aparecem. É nas coisas, nas próprias coisas, que uma consciência encontra a sua vida emocional (BARATA; CAMPOS; ALT, 2012, p. 711-712).

Em outras palavras, é pela ação concreta/real, datada histórico e temporalmente, bem como na relação com as coisas, com os outros e com o mundo, que construímos nossas emoções e, nesse mesmo mundo, as encontramos. Ora, “a emoção não é um acidente, é um modo de existência da consciência, uma das maneiras que ela *compreende* [...] seu “ser-no-mundo” (SARTRE, 1938, p. 62; 2011, p. 90). Nesse sentido, o objeto de estudo da psicologia, ou seja, a *psique* - encontra-se no mundo, nas relações concretas imediatas, onde nos deparamos com os outros, com os utensílios, com as coisas por fazer e com um futuro a ser per(seguido).

O que Sartre concebe por emoção? E qual a possibilidade de ela ocorrer?

3.1.3 O fenômeno emoção como uma das categorias de transcendência da vida psíquica

Sartre, em *Esquisse d'une Théorie des Émotions*⁹⁸ (1938, p. 38, 2011, p. 56), aponta para uma importante crítica às teorias psicológicas clássicas acerca do fenômeno emoção

[...] tudo se passa para a maior parte dos psicólogos como se a consciência *da* emoção fosse primeiramente uma consciência reflexiva, isto é, como se a forma primeira da emoção enquanto fato de consciência fosse mostrar-se a nós como uma modificação de nosso ser psíquico, ou, para empregar a linguagem comum, fosse ser apreendida primeiro como um *estado de consciência* [...] é sempre possível tomar consciência da emoção como estrutura afetiva da consciência, dizer: estou com raiva, tenho medo [...] mas o medo não é originariamente consciência *de* ter medo, como tampouco a percepção deste livro não é consciência *de* perceber o livro.

O que Sartre esclarece, com a crítica às teorias clássicas acerca da emoção, consiste em reconhecer que a consciência emocional é, num primeiro momento, sempre consciência irrefletida, logo só pode ser consciência dela própria no “modo não posicional”. Ora, bem observa ele: “A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência do mundo” (SARTRE, (1938, p. 38 - 39; 2011, p. 56). Não é necessário, admite o filósofo, ter conhecimento de toda a teoria da consciência para “compreender claramente esse princípio [...] observações simples podem ser suficientes, e é curioso que os psicólogos da emoção nunca tenham pensado em fazê-las” (SARTRE, (1938, p. 39; 2011, p. 57).

Que “observações simples” são essas? Expliquemos: quando um cliente em sessão de psicoterapia nos relata que “sente medo”, evidentemente, esse medo é de alguma coisa ou de alguém. Mesmo sendo uma daquelas “angústias indefinidas” que se sente na “escuridão, numa passagem sinistra e deserta [...], é ainda *de* certos aspectos da noite, do mundo”, que nosso cliente relata sentir medo. Logo, avalia Sartre: “os psicólogos notaram que a emoção é

⁹⁸ Depois da publicação de *Esquisse d'une Théorie des Émotion* (1938), Sartre envia uma carta a Simone de Beauvoir, em 03 de março de 1940, dizendo ter relido o próprio texto acerca da “*Teoria das Emoções*, que reli com certa decepção. A teoria está mostrada, mas não demonstrada. O melhor é o prólogo” (SARTRE, 1983/1987, p. 73).

desencadeada por uma percepção, uma representação-sinal”. A crítica decorre no fato de que esses profissionais acreditam que a emoção se afasta do objeto “para se absorver nela mesma”. Para Sartre, o que ocorre é o contrário: “a emoção retorna a todo instante ao objeto e dele se alimenta”. Em outros termos: “descreve-se a fuga no medo”, porém, nosso cliente tenta fugir do objeto que provoca o medo, a fuga é sempre “*diante de* um certo objeto” (SARTRE, (1938, p. 39; 2011, p. 57).

Com isso, emerge a pergunta: em que consiste o fenômeno emoção? Em resposta, Sartre (1938, p. 43; 2011, p. 63) define: “agora podemos conceber o que é uma emoção. É uma transformação do mundo”. Melhor explicando: para compreender uma emoção, faz-se necessário, antes de mais nada, compreender que o homem é/está em relação com o mundo. Logo, o mundo, como organização da realidade, só existe pela ação humana. Portanto, o homem é situacional-relacional.

Em Sartre (1939, p. 38; 2011, p. 57), “o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel”. Dizendo de outro modo, indissolúvelmente, os polos noético e noemático afetam, sobretudo, a forma como se vive. O mundo se apresenta ao homem como uma via repleta de obstáculos a serem transpostos, o caminho traçado, envolve sempre “algum coeficiente de adversidade” e, não sendo possível dissolver tal síntese, “a vida emocional [...] introduz um ingrediente de *magia* nas relações com os objetos do mundo” (SARTRE, 1938, p. 39; 2011, p. 57). As emoções introduzem, nesses caminhos bloqueados pelos obstáculos, “um elemento de modulação nas significações com que os objetos mundanos se apresentam a uma consciência, ‘temperando’ a adversidade”, como ilustram Barata, Campos e Alt (2012, p. 709). É o que nos mostra o filósofo francês:

Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não vemos caminho algum, não podemos mais permanecer num mundo tão urgente e tão difícil. Todos os caminhos estão barrados, no entanto é preciso agir [...] tentemos mudar o mundo [...] vivê-lo como se as relações das coisas com suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia (SARTRE, 1938, p. 43; 2011, p. 63).

Podemos, entretanto, compreender que o “ingrediente de *magia*” não se revela como “um jogo”; pelo contrário, estando acuado o sujeito, este se lança em uma nova atitude com toda sua força. Também não se trata de uma tentativa consciente como tal, pois, se fosse, seria o “objeto de uma reflexão” já que, na verdade, não é, pois ocorre no plano irrefletido. Significa que para constatar as adversidades, os obstáculos e tensões do mundo, faz-se necessário permanecer no irrefletido. Pois bem, essa tentativa de transformação

[...] é antes de tudo, a captura de relações novas e de exigências novas. Só que, a captura de um objeto sendo impossível ou engendrando uma tensão insustentável, a consciência capta-o ou tenta captá-lo de outro modo, isto é, transforma-se precisamente para transformar o objeto (SARTRE, 1938, p. 43; 2011, p. 63).

Reconhecer a plasticidade da consciência de transformar-se para poder transformar o objeto é fundamental para que possamos compreender como ocorre um fenômeno emotivo. Tal plasticidade nada tem de estranho. Encontramos inúmeros exemplos de “tais transformações na atividade e na percepção” (SARTRE, 1938, p. 43; 2011, p. 64).

Vejamos um exemplo simples, porém recorrente, nos discursos de alguns de nossos clientes em sessões de psicoterapia: quando a percepção de que o relacionamento amoroso não está bom, ou quando se está chateado com uma pessoa e não se está conseguindo resolver o impasse na relação, a consciência transforma a sua relação com o mundo/com o outro emocionalmente. A relação que está conflituosa ou o outro que é o objeto do desprazer torna-se irrefletidamente menos interessante – “Vou bloqueá-lo no meu celular.” ou ainda “Apaguei todos os contatos dele (a)”. Essa mudança de intenção resulta magicamente na minimização da adversidade, “fica, assim, amenizada pelo desinvestimento emocional” como voltam a mostrar Barata, Campos e Alt (2012, p. 709). Ou retomando as próprias palavras de Sartre (1938, p. 56; 2011, p. 81): “todas as emoções têm em comum fazerem aparecer um mesmo mundo, cruel, terrível, sombrio, alegre [...] mas no qual a relação das coisas para com a consciência é sempre e exclusivamente mágica”.

Desse modo, se, para Sartre (1938, p. 54; 2011, p. 79), a gênese da “emoção é a degradação espontânea e vivida da consciência diante do mundo”, logo a perturbação do corpo, diz ele, “não é senão a crença vivida da consciência, enquanto ela é vista do exterior”. Em função disso, Sartre afirma que o fenômeno da emoção é psicofísico. Podemos dizer que a “teoria da emoção que acabamos de esboçar destinava-se a servir de experiência para a constituição de uma psicologia fenomenológica” (SARTRE, 1938, p. 65; 2011, p. 92), sartriana.

3.1.4 A imaginação como categoria de transcendência psíquica

Em Sartre (1936/2008), não há imagem *na* consciência, pois a imagem é um tipo de consciência. Ela é ato e não coisa inerte no mundo. Logo, é consciência *de* alguma coisa.

O pensador francês aborda o fenômeno *imaginação* (imagem) em dois momentos distintos de sua psicologia fenomenológica: primeiramente, em *L’Imagination* (1936/2008) e, depois, em *L’Imaginaire* (1940/1996). No primeiro, Sartre recusa veementemente a tese dos “grandes metafísicos”, que, por meio de uma “ontologia ingênua”, advogam a premissa de que, ao imaginar, a pessoa estaria vendo tais imagens (como cópias/retratos das coisas) dentro da consciência. A essa concepção ingênua, Sartre denomina “ilusão de imanência”, cuja gênese advém do “nosso hábito quase invencível de constituir todos os modos de existência segundo o tipo da existência física” (SARTRE, 1936, p. 3; 2008, p. 9).

Isso posto, *L’Imagination*⁹⁹ (1936, p. 6; 2008, p. 11) se revela como uma “pesquisa crítica” feita por Sartre acerca do “grande sistema metafísico”, representado por Descartes, Leibniz e Hume.

⁹⁹ Em *La Cérémonie des Adieux* (1974/1982), Simone de Beauvoir, ao entrevistar Sartre, esclarece pontos importantes com relação à gênese das obras acerca do fenômeno imaginação. Vejamos, a propósito, alguns trechos da belíssima e esclarecedora entrevista: “[...] você estava muito interessado pela filosofia, já que, para a conclusão do curso, fez um trabalho muito difícil, muito sério, sobre o imaginário”. Sartre diz: “foi Delacroix quem me disse: faça então um livro sobre o imaginário para minha coleção [...] o imaginário estava ligado à literatura, posto que as obras de arte têm uma relação com o imaginário; e, [...] eu tivera [...] ideias sobre as imagens, era preciso clarificá-las”. Simone pergunta: “então, *L’Imaginaire* era um livro encomendado; houve dois livros: *L’Imagination* e *L’Imaginaire*. Qual deles era

Nas primeiras linhas da introdução de *L'Imagination*, Sartre (1936, p. 6; 2008, p. 11) esclarece, por meio de um exemplo simples, porém didático, acerca da diferença abismal entre sua ontofenomenologia da imaginação (imagem) em detrimento da “ontologia ingênua da imagem”, adotada pela filosofia e pela psicologia clássica. E atesta: os psicólogos, “todos ou quase todos [...] fizeram uma confusão [...]” construíram a teoria da imagem *a priori*, ou seja, tomaram como base “o que chamaremos de metafísica ingênua da imagem [...]”, que consiste em fazer da “imagem uma cópia da coisa, existindo, ela própria, como uma coisa” e não como consciência de alguma coisa [...]. Essa metafísica, ou melhor, essa ontologia ingênua é a de todo o mundo” (SARTRE, 1936, p. 4; 2008 p. 9).

Na verdade, o que filósofo enfatiza inicialmente, com o exemplo – é a descrição da coisa, cuja existência é em si. E é exatamente a sua condição de coisa inerte que a salvaguarda e conserva em sua autonomia. Vejamos:

Olho esta folha em branco, colocada sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características comuns: em primeiro lugar, elas se oferecem ao meu olhar como existências que posso apenas constatar e cujo ser não depende de modo algum do meu capricho. Elas são *para* mim [...] estão presentes e inertes ao mesmo tempo. Essa inércia [...] é a existência *em si* [...]. Essa forma inerte, que está aquém de todas as espontaneidades conscientes, que deve ser observada, aprendida aos poucos, é o que chamamos uma *coisa* (SARTRE, 1936, p. 1; 2008, p. 7).

Sartre segue ilustrando: “[...] eis que agora viro a cabeça” e olho para a parede; nesse instante, não vejo mais a folha em branco, uma vez que ela deixou de ser *para* mim, não está mais presente, porém sei que “ela não se aniquilou: sua inércia a preserva disso” (SARTRE, 1936, p.; 2008, p. 7 - 8). Ora, mesmo sem dirigir meu olhar para a folha em branco, ela novamente aparece para mim, com todas as suas qualidades: forma, cor e posição. Descreve uma vez mais Sartre (1936, p. 2; 2008, p. 8):

encomendado”? Sartre responde: *L'Imagination* [...] *L'Imaginaire* [...] era uma consequência de *L'Imagination*. Simone questiona: “havia uma espécie de dialética da obra?”. Sartre: “lembro-me de haver concebido *L'Imaginaire* enquanto escrevia *L'Imagination*; não eram dois volumes, era pois a obra completa; primeira parte, *L'Imagination*, segunda parte, *L'Imaginaire*; como tinha que dar alguma coisa para a coleção de Delacroix, dei-lhe *L'Imagination* (BEAUVOIR, 1982, p. 213-214).

[...] sei muito bem, no momento em que ela me aparece, que é precisamente a folha que eu via há pouco. É realmente ela *em pessoa*? Sim e não. Por certo afirmo claramente que é a mesma folha com as mesmas qualidades. Mas não ignoro que essa folha permaneceu *lá no seu lugar*: sei que não usufruí de sua presença; se eu quiser vê-la *realmente*, preciso virar-me para a escrivaninha, preciso trazer de volta meu olhar [...] onde a folha está colocada.

Assim, a folha que re(aparece), cujas qualidades se revelam as mesmas daquela que estava em carne e osso sobre a escrivaninha, não existe de fato; ela existe em imagem. Logo, essa existência de imagem tem uma “identidade de essência” em relação àquela “folha branca” que, de fato, existe sobre a escrivaninha, cuja “identidade é de existência”. Eis a confusão feita pela “ontologia ingênua”: 1) equivoca-se quanto às noções de “identidade de essência” e “identidade de existência”; logo 2) sustenta a premissa de que a imagem está, *ipsis litteris*, na consciência, como se esta última fosse um lugar (dentro). Ora, uma forma de ilustrar esse “coisismo ingênuo das imagens nos é fornecida pela teoria epicuriana¹⁰⁰ dos “simulacros” (SARTRE, 1936, p. 5; 2008, p. 10).

Como visto até aqui, em sua crítica ao idealismo, Sartre (1936/2008) vai até às últimas consequências no que compete ao seu realismo – por meio do esvaziamento da consciência no que concerne a qualquer conteúdo. O filósofo, ao refutar a tese por ele denominada de “ilusão de imanência”, mostra que somente a existência real do mundo é capaz de diferenciar “percepção” de “imagem”. E afirma que é impossível uma pessoa formar uma imagem sem saber que está formando tal imagem.

Se me examinar sem preconceitos, verei que opero espontaneamente a discriminação entre a existência como coisa e a existência como imagem. Eu não saberia contar as aparições que se denominam imagens. Mas, sejam ou não evocações voluntárias, estas se oferecem, no momento mesmo em que aparecem, como algo diferente da presença. Nunca me engano quanto a isso (SARTRE, 1936, p. 3; 2008, p. 8).

¹⁰⁰ A teoria de Epicuro acerca das *imagens* versa sobre o desprendimento sutil dos átomos (dos objetos) de maneira que estes acabam por atingir os sentidos do indivíduo. Para maior conhecimento, sugerimos a leitura do artigo intitulado: *Epicuro e os critérios para a compreensão da physis de José Eudo Bezerra* 2011. Disponível em: http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/N_08/IV_2_art_6_Jose%20Eudo%20Bezerra.pdf

Ao refutar a “ontologia ingênua”, reconhece Sartre (1936, p. 162; 2008, p. 137): “nossas pesquisas críticas não poderiam nos levar mais longe. Seria preciso abordar a descrição fenomenológica da estrutura ‘imagem’. É o que tentaremos em um outro livro”. Vale ressaltar que, quando o filósofo menciona “descrição fenomenológica”, ele está se referindo à necessidade de um estudo científico acerca do fenômeno da imaginação. Isso foi possível? Sim, em *L’Imaginaire*¹⁰¹ (1940/1996), conforme passagem abaixo:

Essa obra tem como fim descrever a grande função “irrealizante” da consciência ou “imaginação” e seu correlativo noemático, o imaginário [...]. Usaremos o termo “consciência” não para designar a mônada e o conjunto de suas estruturas psíquicas, mas para nomear cada uma dessas estruturas em sua particularidade concreta. Falaremos, portanto, de consciência da imagem, de consciência perceptiva [...] inspirando-nos num dos sentidos alemães da palavra *Bewusstsein* (SARTRE, 1940, p. 11; 1996, p. 13).

Na primeira parte de *L’Imaginaire*, Sartre (1940, p. 15; 1996, p. 16) descreve o caminho científico para conhecer o fenômeno imagem. Para tanto, faz-se necessário iniciar pelo método. O filósofo confirma: “no momento, queremos somente tentar uma “fenomenologia” da imagem”. Nesse sentido é que Sartre compreende a fenomenologia como a ciência que se torna possível, como método, de esgotar a amplitude do fenômeno imaginação.

E como é o método? É simples. Tentaremos, diz ele, desenvolver pelos “procedimentos comuns de análise crítica, quer dizer, por um método regressivo” (SARTRE, 1940, p. 345; 1996, p. 234). Ou seja, “[...] produzir em nós imagens, refletir sobre essas imagens, descrevê-las, isto é, tentar determinar e classificar seus traços distintivos” (SARTRE, 1940, p. 15; 1996, p. 16). Cabe observar que a consciência como ato deve ser reflexiva. Logo, o método simples nada mais é do que o ato de refletir. Precisemos:

¹⁰¹ Simone de Beauvoir em, *La Force de l’age* (1960, p. 271; 1984, p. 209 – 210), conta-nos que, após Sartre ter redigido a “parte crítica do livro *A Imaginação*”, a qual fora solicitada pelo “Professor Delacroix”, o filósofo “iniciara uma segunda parte muito original em que reestudava desde a raiz o problema da imagem, utilizando as noções fenomenológicas de intencionalidade e de *hylé*; foi então que acertou as primeiras ideias-chave de sua filosofia: a absoluta vacuidade da consciência, seu poder de “nadificação”. Essa pesquisa em que inventa ao mesmo tempo método e conteúdo, tirando todos os seus materiais de sua própria experiência [...]”.

Para determinar os traços próprios da imagem enquanto imagem, é preciso recorrer a um novo ato de consciência: é preciso *refletir*. Assim, a imagem enquanto imagem só é descritível por um ato de segundo grau, com o que o olhar se desvia do objeto para dirigir-se sobre a maneira como esse objeto é dado. É o ato reflexivo que permite o julgamento “eu tenho uma imagem” (SARTRE, 1940, p. 13; 1996, p. 15).

Isso posto, Sartre nos mostra que a imagem nada mais é do que uma forma da consciência se manifestar. Em outros termos, é um tipo de consciência. É um irreal imaginado, uma relação com o mundo, onde a consciência faz aparecer sobre o fundo, de um mundo real, imagens irreais. E como consciência – uma relação direta do homem com o mundo, mantendo sempre a polaridade – consciência e objeto. Melhor explicando: “na realidade, quer eu perceba, quer eu imagine essa cadeira de palha na qual estou sentado, ela permanece sempre fora de minha consciência” (SARTRE, 1940, p. 18; 1996, p. 19). Assim, a cadeira (objeto em imagem) não está na consciência, como um “simulacro”. Nada está na consciência. O objeto em imagem é para a consciência. Volta a ilustrar o fenomenólogo francês:

A palavra *imagem* não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto; dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência ou, se preferirmos, um certo modo que a consciência tem de se dar um objeto [...] imagem não é mais do que uma relação (SARTRE, 1940, p. 19; 1996, p. 19).

Em suma: a consciência imaginante é uma consciência de primeiro grau, irrefletida. É corpo-consciência em relação com o mundo transcendente, uma vez articulada com os outros fenômenos psíquicos. Uma de suas características é a constituição do mundo mágico tal qual já desenvolvido na tese sobre as emoções. Sob esse prisma, a consciência imaginante possui a qualidade de modificar o mundo, fazendo surgir os objetos que são imaginados. Ora, uma condição de possibilidade da consciência imaginante ocorre quando uma pessoa está em uma situação de emoção. Logo, toda imaginação implica emoção, uma vez que imaginar é um modo de irrealizar o mundo. Trata-se, pois, de uma maneira de a consciência se livrar do mundo determinista e de seus obstáculos ou, se quiser, uma tentativa de viabilizar a satisfação daquilo que se deseja na vida real. Sartre, então, esclarece:

O ato de imaginação, como acabamos de ver, é um ato mágico. É um encantamento destinado a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que desejamos, de modo que dela possamos tomar posse. Nesse ato, há sempre algo de imperioso e infantil, uma recusa de dar conta da distância, das dificuldades (SARTRE, 1940, p. 239; 1996, p. 165).

Passemos mais uma vez a palavra ao filósofo:

Esse objeto passivo, que é mantido em vida artificial, mas que, a qualquer momento, está prestes a dissipar-se, não poderia preencher os desejos. Entretanto, não é inútil: constitui um objeto irreal, é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los em seguida, um pouco como a água do mar faz com a sede (SARTRE, 1940, p. 241; 1996, p.166 - 167).

Vimos, conforme a afirmativa acima, que Sartre concebe o ato de imaginar como uma tentativa de solucionar um problema, quer dizer, de lidar com as dificuldades do mundo real, irrealizando-o. Conforme, porém, o pensador francês, o objeto em imagem nunca satisfaz o desejo, pois a consciência imaginante é consciência de ser consciência imaginante, ou seja, a pessoa que imagina sabe que o objeto a sua frente é imaginário.

Após essa breve passagem, acerca dos pontos enumerados neste capítulo como categorias de transcendência da vida psíquica, estamos convictos de que as investigações de Sartre acerca da fenomenologia de Husserl o conduziam a desenvolver sua psicologia, trazendo-a de volta ao vivido, elucidando seus conceitos acerca de uma consciência liberta das amarras do idealismo.

Como bem atesta Claudinei Silva (2018, p. 361), em seus *Aportes clínicos sartrianos I*, “o debate” de Sartre “[...] não se encerra com Husserl [...] há outro trabalho de crítica, tão necessário quanto esse, dessa vez voltado à noção freudiana de inconsciente”. O tratamento dessa nuclear categoria será agenciado por Sartre, sobretudo, a partir de *L'Être et le Néant*, via uma nova proposta teórica fundada na tese de psicanálise existencial. É essa matéria que se torna estratégica para, mais tarde, o próprio Sartre elaborar outra central preocupação metodológica: a problemática retomada por Henri Lefebvre acerca do método regressivo-progressivo. Ora, são essas duas ordens de problemas metódicos que serão por nós revisitados na sequência.

CAPÍTULO IV

4. A BASE DA PSICANÁLISE EXISTENCIAL E DO MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO

4.1. Incursões primárias acerca da psicanálise existencial

Existe uma diferença essencial entre a minha relação com Marx e a minha relação com Freud. A descoberta da luta de classes foi para mim uma verdadeira descoberta: eu creio nela totalmente, ainda hoje em dia, na forma em que Marx a descreveu. A época mudou mas é sempre a mesma luta entre as mesmas classes, com o mesmo caminho em direção à vitória. Em compensação, eu não acredito no inconsciente da forma que a psicanálise nos apresenta.

(Sartre, 26 de janeiro de 1970)

Percebemos, até aqui, que Sartre, em seu caminhar teórico-filosófico, partiu da ontofenomenologia em direção à *psicologia* e dois outros métodos: a *psicanálise existencial* e o método *progressivo-regressivo*. Ora, é na quarta e última parte, intitulada *Avoir, Faire et Être*, do volumoso *L'Être et le Néant* (1943/2005), que Sartre explicita os fundamentos de seu novo método de investigação da realidade humana (Para-si). Trata-se mais especificamente do segundo capítulo intitulado *Faire et Avoir - La Psychanalyse Existentielle* e, posteriormente, esse método é complementado em *Questions de Méthode* (1960/2002).

Não raro, o termo – psicanálise existencial – causa espanto¹⁰² entre os leitores, em especial, àqueles que têm interesse em estudar os fenômenos psíquicos. Após o espanto, emergem as perguntas: por que Sartre utilizou esse

¹⁰² Podemos dizer que não apenas o termo – psicanálise existencial – causa espanto, mas todo o programa sartriano de uma psicanálise existencial. Vejamos as palavras de André Barata (2006, p. 39), “as perspectivas de Jean-Paul Sartre sobre a psicanálise, a sua crítica à hipótese freudiana de um inconsciente, o seu próprio programa de psicanálise existencial suscitaram ao longo da segunda metade do Século XX muitas reações, não raras as vezes excessivas, redundando em leituras equívocas do seu pensamento: Aqui, perfilharei a posição de Bety Cannon quando afirma que o existencialista francês “[...] concebeu uma filosofia ao mesmo tempo por e contra Freud”.

termo? O que isso significa? Qual a diferença entre a psicanálise freudiana¹⁰³ e essa ‘tal’¹⁰⁴ psicanálise existencial (sartriana)?

Com a intenção de responder a essas e outras questões, debruçaremos, neste momento da tese, a compreensão do método – psicanálise existencial.

Em resposta à primeira pergunta, encontramos, nas palavras do próprio Sartre, indícios para a compreensão do(s) motivo(s) que contribuíram para que ele utilizasse o termo “psicanálise” para seu método psicológico de investigação. Vejamos o que ele expressa em *Esquisse d’une Théorie des Émotions*: “é certo que a psicologia psicanalítica foi a primeira a pôr o acento na significação dos fatos psíquicos; isto é, foi a primeira a insistir no fato de que

¹⁰³ Sigmund Schlomo Freud (1856-1939) nasceu em Freiberg, na Morávia. Quando criança, sua família judia mudou-se para Viena. Freud formou-se médico. Inicialmente suas pesquisas estavam focadas para a fisiologia do sistema nervoso central. Aprendeu o ofício de clínico, no Hospital Geral de Viena, mais precisamente no setor de psiquiatria clínica de Theodor Meynert. Tal vivência oportunizou a Freud interessar-se pelas doenças nervosas. Esse ramo da medicina era pouco praticado em Viena, mas, em 1885, conseguiu uma bolsa de estudos e foi a Paris. Em Paris, conheceu os trabalhos do então renomado psiquiatra francês Jean-Martin Charcot. Foi com Charcot que Freud “aprendeu a diagnosticar e identificar ‘doenças mentais’ e a fazer uso de hipnose para a cura dos sintomas histéricos” (SCHNEIDER, 2011, p. 38). Foi a partir do contato com os ensinamentos de Charcot que Freud definitivamente seguiu os caminhos da psicologia. Quando de seu retorno a Viena, abriu seu consultório particular e pode colocar em prática o que havia aprendido com o mestre Charcot, em especial, a técnica da hipnose. Paulatinamente, Freud foi perdendo a confiança na referida técnica, pois percebeu que os sintomas de histeria de suas pacientes só desapareciam quando estas estavam em transe. Diante disso, a hipnose teria sido utilizada pelo pai da psicanálise, até 1892. A técnica da hipnose foi sendo substituída por uma nova forma de acessar os conteúdos inconscientes de suas pacientes. Essa nova técnica estava pautada em conversas – uma terapia “conhecida como *talking cure* iniciada com o caso de Ana O., de Josef Breuer. Dessa forma, Freud iniciou seus primeiros passos em direção à psicanálise. Em 1895 publicou *Estudos sobre a Histeria*, onde narra o caso de Ana O. Com esse trabalho, Freud “inaugura a terapia pela fala”, precursora do método psicanalítico” (SCHNEIDER, 2011, p. 38). A *psicanálise* é, portanto, um método psicoterápico de investigação e de interpretação, que consiste em evidenciar o significado inconsciente das palavras, das ações, das produções imaginárias (sonhos, fantasias, delírios) de uma pessoa. Esse método baseia-se nas associações livres do sujeito que está sob análise.

¹⁰⁴ Interessa dividir esse fato com o leitor: recentemente fui convidada a falar (palestra) em um evento de Psicologia e o tema de minha palestra era exatamente sobre a psicanálise existencial. Durante minha fala, algumas pessoas que estavam na plateia, imediatamente, questionaram, algumas manifestando certo desconforto, por acreditarem que eu estava utilizando de forma “errada” (mesmo após ter contextualizado que o termo era sartriano) o termo – uma pessoa disse: “esse termo não deveria ser utilizado, pois é um termo freudiano, essa tal psicanálise existencial”. Conforme André Barata (2000, p. 286), “o projeto de ser, que não é senão a *escolha originária* que subjaz a toda a conduta ou tendência empíricas, exprime-se em cada uma destas, expressão simbólica que há que decifrar através de um trabalho psicanalítico diverso do de Freud”.

todo estado de consciência vale por outra coisa que não ele mesmo” (SARTRE, 1938, p. 34; 2011, p. 49)¹⁰⁵.

Percebemos, que, em sua afirmativa, Sartre aponta para o fato de que a psicanálise foi o primeiro modelo¹⁰⁶ de clínica psicológica. Modelo esse que virou modismo na década de 20 entre os intelectuais franceses (SCHNEIDER, 2011). Comenta Beauvoir (1960, p. 30; 1984, p. 25), que “[...] foi a nossa condição de jovens intelectuais, pequenos-burgueses que nos incitou a fazer outras coisas [...] a psicanálise começava a se expandir na França e alguns de seus aspectos nos interessavam, a psicanálise teria proposto respostas, se tivéssemos consultado”.

Encontramos em Schneider (2011, p. 57) outro motivo que justifica o uso do termo:

[...] quando Sartre propôs a sua “psicanálise existencial” ele não estava somente expondo um método para a psicologia, mas também para a *clínica psicológica*, entendida por ele como sinônimo de psicanálise, pois esse era o único modelo vigente e, portanto, o único que conhecia. É por isso que o existencialista utilizou o termo “psicanálise”, o que foi considerado por muitos como um equívoco, pois na verdade sua concepção contrapõe-se àquela teoria.

Seja como for, ao desenvolver a psicanálise existencial como um método fenomenológico de investigação e compreensão da experiência psicológica, Sartre possibilitou às ciências em geral condições de abstrair, de forma objetiva, o movimento do homem no mundo, compreendendo a edificação de seu ser, na relação da liberdade concreta em situação (SARTRE, 1943/2005; SCHNEIDER, 2011; CASTRO, 2016; FREITAS, 2018).

¹⁰⁵ Em 1958, o cineasta americano John Huston pede a Sartre que escreva um roteiro sobre Freud, mais precisamente, acerca da descoberta da psicanálise. Esse roteiro se materializou em um filme, bem como um livro intitulado: *Freud, Além da Alma* (1986). Logo, na primeira página do livro, Pontalis (1986, p. 9), ao prefaciá-lo, destaca um comentário do cineasta americano a respeito do filósofo francês – Sartre – “o autor ideal”: “conhecia a fundo a obra de Freud e saberia tratá-la com objetividade e lucidez”. Em *Aportes clínicos sartrianos II – Diálogo psicanalítico* (2019), Claudinei da Silva aprofunda o debate em torno da psicanálise existencial a partir de *Freud, além da alma*.

¹⁰⁶ Interessa, conforme Schneider (2011, p. 57), mencionar que, quando Sartre “elaborou parte de sua obra psicológica, nos anos 1930-1940, bem como a sua psicanálise existencial [...], a disciplina de “psicologia clínica” não havia nascido oficialmente [...]” e que o “único modelo de clínica psicológica que existia e que escapava ao estilo marcadamente neurológico da psiquiatria da época era a psicanálise”.

Em outros termos, a psicanálise existencial tem como objetivo compreender o sentido das vivências concretas da pessoa analisada, bem como comparar as ações dela, em prol da revelação do “projeto fundamental”, o qual se encontra muitas vezes ofuscado pelas circunstâncias existenciais e pela *má-fé*¹⁰⁷ (CATALANO, 1985). Posto isso, emerge a questão: quem pode ser analisado por esse método de investigação? Ora, qualquer pessoa pode ser analisada. Pode ser um “sujeito vivo”, tal qual Genet na ocasião de sua respectiva análise ou “sujeitos mortos”, como foi o caso de Flaubert. A psicanálise existencial pode investigar a história “em contemporâneos como em indivíduos de séculos passados” (CABESTAN; TOMES, 2002, p. 45).

Na sequência, vamos expor “as regras” que compõem o método que denominamos psicanálise existencial, segundo a própria teoria ontofenomenológica de Sartre:

a) Princípio – consiste na assertiva “de que o homem é uma totalidade e não uma coleção”. O homem, na psicanálise existencial, “se exprime inteiro na mais insignificante e mais superficial das condutas”, em outros termos: “não

¹⁰⁷ A noção de má-fé aparece na obra sartriana em diversos momentos. De maneira embrionária, desde *La Transcendence de l'Ego* (1936), por meio da noção de consciência não-tética. Já existia em 1936, “de alguma maneira uma previsão daquilo que o autor chamaria mais adiante de má-fé” (CASTRO, 2005, p. 65). Sendo o Ego um objeto apreendido e constituído pela reflexão, “[...] o que é primeiro *realmente* são as consciências através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego [...] como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo *Ego*” (SARTRE, 1936, p. 63; 1994, p. 69-70). Tal inversão, afirma Castro (2005, p. 66), “de ordem constitutiva entre consciência e Ego é o que Sartre chamou de fuga, ideia embrionária da má-fé”. Muitos filósofos colocam o “Eu para alguém do estado de consciência” e afirmam que a “consciência deve voltar-se sobre ela mesma para aperceber o Eu que está por detrás dela. Não é nada disso, mas por natureza o Ego é fugidio” (SARTRE, 1936, p. 70; 1994, p. 74). Em *L'Imaginaire* (1940), ao conceber a consciência imaginante como consciência de seu vazio, Sartre (1940, p. 33; p. 1996, p. 28), afirma: “[...] veremos que pode acontecer que tentemos, com todo nosso ser, reagir a uma imagem como se fosse uma percepção [...] em vão procuramos através de nosso comportamento em face do objeto fazer nascer em nós a crença de que ele realmente existe; podemos mascarar-lo por um segundo, mas não destruir a consciência imediata de seu vazio”. Em concordância com Castro (2005, p. 68), quando Sartre aponta para a capacidade da consciência “de fazer uma tentativa de fuga”, bem como “de mascarar a verdadeira realidade do objeto enquanto imaginário”, o que o filósofo francês já apontava tanto em *La Transcendence de l'Ego* quanto em *L'Imaginaire* era a gênese do que chamaria mais tarde de má-fé. O termo “má-fé” aparece pela primeira vez em *Esquisse d'une Théorie des Emotions* (1938). Interessa mencionar que Sartre, em 31 de dezembro de 1939, enviou a Simone de Beauvoir uma carta noticiando “uma novíssima teoria” escrita por ele, acerca do “nada [...] “sobre a violência” e “[...] outra sobre a má-fé” (SARTRE, 1983/1987, p. 556). Seja como for, trataremos melhor a questão acerca da má-fé ao longo deste capítulo.

há um só gosto, um só tique, um só gesto humano que não seja revelador” (SARTRE, 1943, p. 614; 2005, p. 696);

b) Objetivo – consiste em “decifrar os comportamentos empíricos do homem” – em outras palavras: “clarificar ao máximo as revelações que cada homem contém e determiná-las conceitualmente” (SARTRE, 1943, p. 614; 2005, p. 696). Mas, se há alguma coisa a ser decifrada, é porque está oculta! Sabemos que em Sartre o oculto não é inconsciente, como podemos então pensar acerca dessa questão?

Passemos a palavra para Barata (2006, p. 45):

[...] há algo oculto, um significado das nossas condutas que escapa não à nossa consciência *tout court*, pois Sartre rejeita a possibilidade de um Inconsciente, mas apenas à nossa consciência temática [...]. Para realizar a decifração do que permanece num estado oculto nas tendências, condutas ou comportamentos empíricos, Sartre indica um

Método comparativo. Sobre isso, atesta Sartre (1943/2005):

cada conduta humana simboliza à sua maneira a escolha fundamental a ser elucidada, e uma vez que, ao mesmo tempo, cada uma delas disfarça essa escolha sob seus caracteres ocasionais e sua oportunidade histórica, é pela comparação entre tais condutas que faremos brotar a revelação única que todas elas exprimem de maneira diferente. A investigação primordial deste método nos é fornecida pela psicanálise de Freud e seus discípulos. Eis por que convém sublinhar aqui, com mais precisão, em que medida a psicanálise existencial irá inspirar-se na psicanálise propriamente dita, e em que medida irá diferir radicalmente dela (SARTRE, 1943, p. 614-615; 2005, p. 696).

Parece-nos evidente que, quando Sartre desenvolve sua psicanálise existencial como um método de investigação capaz de desvelar, desocultar, de “trazer à luz”, entre os diferentes aspectos de suas escolhas aquilo que processa a unificação do conjunto, ele reconhece, por meio desse procedimento, um trabalho hermenêutico. Noutras palavras, ele quer redimensionar o projeto original, do sujeito compreendido como ser-no-mundo, em-situação, um singular/universal, sem reduzi-lo a determinismos.

Logo,

[...] seu ponto de partida é a experiência; seu ponto de apoio, a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem da pessoa humana. Embora a maioria das pessoas possa, com efeito, negligenciar as indicações contidas em um gesto, uma palavra uma expressão significativa, e equivocar-se a respeito da revelação que trazem, cada pessoa humana não deixa de possuir *a priori* o sentido do valor revelador dessas manifestações, nem de ser capaz de decifrá-las, na pior hipótese se bem auxiliada e conduzida. Neste como em outros casos, a verdade não é encontrada por acaso; não pertence a um domínio no qual seria preciso buscá-la sem jamais termos presciência dela, tal como podemos sair em busca das fontes do Nilo ou do Níger. Pertence *a priori* à compreensão humana, e o trabalho essencial é uma hermenêutica, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação (SARTRE, 1943, p. 614; 2005, p. 696).

Como pano de fundo dessa hermenêutica, o que temos?

4.1.1 Uma crítica à psicanálise empírica

Interessa mencionar que compreender o “projeto fundamental” não é o mesmo que ter consciência dele, pois, para Sartre, somos sempre consciência. Significa dizer, então, que a psicanálise existencial, como “método original” de investigação da realidade humana, pode contribuir para que o sujeito tenha conhecimento de si, uma vez que a consciência nem sempre é *cognoscente*. Em outros termos, “o homem é um ser sem relação com o que não pode conhecer”, pois ele é definido, pelo que pode conhecer (SARTRE, 1989, p. 13; 1990, p. 15) ou, ainda, que a consciência não é conhecimento, mas existência.

Dessa forma, o filósofo francês assevera, em suas anotações escritas no ano de 1948, as quais foram publicadas postumamente em: *Vérité et Existence* (1989/1990), que o plano do ser coincide com o plano da existência e, ainda, que:

[...] a questão surge no universo através do homem. Mas já que o mundo é iluminado pela categoria geral do conhecimento, é a partir dele que se formam as questões. Num universo *em questão*, é uma questão objetiva saber se os planetas são habitados. O homem é o ser através de quem as questões vêm ao mundo; mas o homem é o ser por quem as questões que lhe dizem respeito e que ele não pode resolver vêm ao mundo. O homem se define, portanto, em relação a uma ignorância original. Tem uma relação profunda com esta ignorância. É em função dela que ele define o que ele é e o que busca (SARTRE, 1989, p. 13-14; 1990, p. 15).

Em busca de respostas acerca da verdade, escreve ainda Sartre (1989, p. 41; 1990, p. 37):

Com toda certeza, o fundamento de toda revelação de ser é a liberdade, ou seja, o modo de ser de um ser que é para si mesmo seu próprio projeto. Só pode haver conhecimento na medida em que há liberdade. Uma liberdade kantiana e atemporal não poderia de forma alguma ocupar aqui o lugar da liberdade temporalizante que temos em vista, pois se ela ficar fora do universo fenomenal, o puro trabalho sintético dos julgamentos *a priori* será obscuro para si mesmo, terá sua razão fora de si (SARTRE, 1989, p. 41; 1990, p. 37).

Diante das reflexões acerca da realidade humana, aqui expressas pelas anotações de Sartre, constatamos que, para o filósofo, a riqueza do Para-si só pode ser mensurada pela multiplicidade de seus projetos, pois são fundamentalmente esses que determinam o quanto de ser que lhe é dado revelar (SARTRE, 1989/1990). Isso fica ainda mais claro em seu capítulo *La Psychanalyse Existentielle em L'Être et le Néant* (1943/2005). Sartre inicia o capítulo dizendo: “se é verdade que a realidade humana [...] se anuncia e se define pelos fins que persegue, faz-se indispensável um estudo [...] desses fins [...]. Só consideramos o Para-si do ponto de vista de seu livre projeto, ou seja, do impulso pelo qual se arroja rumo a seu fim” – o projeto (SARTRE, 1943, p. 602; 2005, p. 682). Um Para-si que se projeta, em direção a um Em-si que deseja ser. Esse movimento é feito de forma consciente, logo a “realidade-humana livre deve necessariamente assumir suas responsabilidades face à verdade” (SARTRE, 1989, p. 41; 1990, p. 39).

A investigação da realidade humana não pode ser estabelecida nem pela ontologia – cujo conteúdo congela as estruturas *a priori* do para-si, tampouco por uma descrição puramente empírica. A realidade humana não é um objeto que o descrevemos por sua facticidade, é uma transcendência cheia de significados (CABESTAN; TOMES, 2002). Logo, precisa ser investigada e compreendida, a partir de um novo método – via psicanálise existencial.

Sartre, ao discorrer acerca de seu novo método, o faz apontando, de forma crítica, para alguns pontos de divergência entre o que ele chama de “psicanálise empírica”¹⁰⁸, e sua psicanálise existencial.

É sabido que a psicologia empírica fundamenta-se na visão determinista, ou seja, em regras gerais e abstratas para explicar a atitude humana. O que prevalece é a concepção apriorística de complexos e de verdades em relação à *psique*, parte do “postulado de que um fato individual se produz pela intersecção de leis abstratas e universais” (SARTRE, 1943, p. 603; 2005, p. 683). Dessa forma, podemos afirmar que o cerne das teorias deterministas consiste em estabelecer os fins aos quais os sujeitos se dirigem, como algo pré-estabelecido. Ora, aos olhos de Sartre, essa perspectiva apriorística, reducionista e determinista é inconcebível¹⁰⁹.

Seu novo método objetiva esclarecer (alguns) equívocos pertinentes às abordagens em questão. O filósofo esclarece que, quando as perspectivas teóricas reducionistas e deterministas definem o homem a partir de seus desejos, estas permanecem vítimas “da ilusão substancialista” (SARTRE, 1943, p. 602; 2005, p. 682). A psicanálise existencial, portanto, não compactua com a premissa de que o desejo é existente no homem a título de conteúdo da consciência. Sartre enfatiza essa questão, perguntando-se: se desejo algo, como poderia esse algo residir em meu desejo? E, ainda, como que o “desejo poderia ser outra coisa que não a consciência desses objetos como desejáveis?” (SARTRE, 1943, p. 602; 2005, p. 682).

¹⁰⁸ Sartre (1943/2005) utiliza o termo “psicologia empírica”, logo no início de seu capítulo sobre a psicanálise existencial, a fim de tecer algumas críticas conceituais às abordagens psicológicas que tentaram se opor à psicanálise freudiana, mas que acabaram por manter um fundamento determinista, definindo o homem em termos substancialistas, tal qual proposto por Freud, ao menos, em sua fase metapsicológica. Sartre também se refere à psicanálise freudiana, de “psicanálise empírica” (SARTRE, 1943, p. 615; 2005, p. 697). A psicologia empírica é conhecida por observar os fenômenos psíquicos, estabelecendo relação direta com o nexo-causal. Nesses moldes, o ato é, portanto, explicativo e não compreensivo. A psicologia empírica ignora a contingência, bem como reduz sua investigação psicológica às tendências, deixando de analisar o homem em sua totalidade. Fato é que sua análise é determinista, pois define o homem como fruto de uma relação causal, impedindo, dessa forma, a possibilidade de transcendência da realidade humana. Ainda por psicologia empírica podemos entender as seguintes escolas psicológicas do século XIX: o Empirismo de Wolff, a Psicologia de Brentano, o Associacionismo e o Behaviorismo.

¹⁰⁹ Pois partem do pressuposto de que o fato a ser explicado resolve-se por combinações de postulados típicos e abstratos, nas regras gerais. Sartre (1943/2005) afirma que, para essa perspectiva apriorística, o abstrato é anterior ao concreto, e o concreto, por sua vez, é apenas uma organização de qualidades abstratas, onde o individual é explicado por meio das intersecções de esquemas universais.

Vimos, contudo, que, em Sartre, o desejo não é compreendido como uma entidade psíquica que “habita” a consciência. O desejo constitui a consciência em sua estrutura original que é projetiva e transcendente, na medida em que a consciência intencional é, sempre, consciência intencional de algo. Trata-se, portanto, de uma nova perspectiva. O que importa considerar é que, para Sartre (1943, p. 610; 2005, p. 691), seu novo método de investigação superou essa questão via fenomenologia, a qual estabelece desde o início que se todo desejo é desejo de um desejado, logo “o Para-si se define ontologicamente como falta de ser”. Para Sartre, “o homem é fundamentalmente desejo de ser, e a existência desse desejo não deve ser estabelecida por uma indução empírica; resulta de uma descrição *a priori* do ser do Para-si, posto que o desejo é falta”. Em outros termos, o Para-si é o ser que se constitui pela sua própria falta de ser. E o que falta ao Para-si? O que lhe falta é o Em-si, logo a realidade humana é desejo de ser Em-si, pois esta constitui-se como não sendo.

Outro equívoco apontado pelo filósofo guarda ligação direta com o primeiro, qual seja, ele reside no fato de que, para a psicologia empírica, a investigação psicológica dá-se, por encerrada, “uma vez alcançado o conjunto concreto dos desejos empíricos” (SARTRE, 1943, p. 602-603; 2005, p. 682-683). Noutras palavras, tal abordagem teórica se equivoca/erra, ao reduzir a investigação psicológica na busca de definição do homem como um “feixe de tendências”, doado/cedido pela observação empírica. Procedendo, assim, o psicólogo observa Sartre (1943, p. 603; 2005, p. 683): “nem sempre se limitará a efetuar a soma dessas tendências: ele se compraz em esclarecer seus parentescos, concordâncias e harmonias, e em tentar apresentar o conjunto dos desejos como uma organização sintética, na qual cada desejo atua sobre os demais e os influencia”.

O filósofo francês exemplifica tal questão por meio de uma descrição crítica sobre a análise psicológica feita pelo romancista e crítico literário Paul Bourget¹¹⁰ (1852–1935), a respeito do poeta Gustav Flaubert. Nota Sartre que

¹¹⁰ Paul Bourget, atesta Silva (2018, p. 369), “iniciou sua carreira como crítico, através da sua obra, *Essais de Psychologie Contemporaine*, mas acabaria por encontrar o seu meio de expressão no romance, tornando-se mais tarde, o romancista nos círculos católicos, embora tivesse abandonado o próprio catolicismo. Fato é que Bourget é um intelectual conservador no sentido de que sempre defendeu a tradição, a ordem social e o retorno ao espiritualismo,

a análise psicológica feita por Bourget estava sustentada no dado genérico, logo, reducionista e determinista da personalidade do jovem Flaubert, tal qual a psicologia empírica faz. Fica, portanto, muito clara a oposição sartriana em relação à forma como os psicólogos empíricos tecem suas análises, pautadas em reduções e determinações. Nas palavras de Sartre (1943, p. 603; 2005, p. 683): “há, [...] um empenho para reduzir a personalidade complexa de um adolescente a alguns desejos básicos”, que, ao serem analisados “por fora”¹¹¹ a partir de dados primários e empíricos fecharia, definiria, como no caso de Gustav Flaubert, como sendo aquele que tinha uma “ambição desmedida”, tal qual é encontrado no “adolescente em geral”¹¹².

Há, no postulado teórico-metodológico do empirismo, outra obscuridade, que no exemplo de uma suposta análise feita por essa perspectiva, acerca da personalidade de Gustav Flaubert, os psicólogos empíricos deixariam de “explicar o que constitui precisamente a individualidade do projeto” (SARTRE, 1943, p. 603; 2005, p. 684) do jovem Flaubert. A explicação dada não é, para Sartre, convincente. De acordo com ele, “o fato de que “a necessidade de sentir em demasia” – esquema universal – seja enganada e canalizada, tornando-se necessidade de escrever, não é a explicação da “vocaçã¹¹³” de Flaubert: pelo contrário, é esse fato que seria necessário explicar” (SARTRE,

mantendo um estilo um tanto abstrato e moralista. A figura de Bourget retrata, nesse contexto, a ‘forte reação conservadora na França’ emergida na segunda metade do século XIX que termina por potencializar toda uma psicologia social guardiã dos bons costumes e, portanto, desprovida de um espírito crítico mais exigente. Assim, não é por acaso que Sartre faz menção a ele como contraponto de sua irônica crítica”.

¹¹¹ Essa análise também é feita, segundo Sartre, pela psiquiatria tradicional, quando esta se satisfaz, ao esclarecer estruturas genéricas dos delírios, sem ao menos compreender o conteúdo individual e concreto das psicoses (SARTRE, 1943/2005).

¹¹² Sartre (1943/2005) afirma que, no caso de Gustav Flaubert, a necessidade de escrever já existia muito antes de sua adolescência, isto é, na infância do poeta francês. Sua infância se caracterizava pela sua *ignorância* em sua singularidade linguística. Flaubert, o idiota não sabia ler. É pertinente lembrar que a etimologia da palavra “idiota” provém do grego - *Idiotes*, que significa tanto o singular privado, em oposição ao universal do estado, quanto a ignorância. A raiz da palavra é *idos* – que significa pessoal.

¹¹³ Vemos que Sartre (1943/2005) utiliza a palavra “vocaçã^o” entre aspas, para enfatizar seu descontentamento em relação às teorias reducionistas e deterministas. Vale lembrar que, para Sartre, o sujeito elege seu projeto livremente, numa contingência dada, em uma liberdade situada e concreta, diante de um campo de possíveis. Essa forma de pensar é muito diferente daquela em que o sujeito é visto como alguém “pré-concebido, o que se tenta evidenciar anunciando aptidões e dons, que antes de serem compreendidos como habilidades apreendidas e eleitas no decorrer da vida, são consideradas provenientes de uma natureza anterior a nossa existência mesma e que determinariam nosso movimento no mundo” (EHRlich, 2002, p. 149).

1943, p. 603; 2005, p. 684). Como? Primeiramente, evocando questões mais específicas, do tipo: (1) Por qual razão/motivo, o jovem Gustave Flaubert necessitava sentir, em demasia, e canalizar tal necessidade em seus escritos? Por que e para que escolheu ser escritor e não ator?

Partindo de questões como essas acima, a psicanálise existencial reprova, por princípio, bem entendido, todo método empírico, ao negar veementemente as verdades absolutizadas, cujas bases estão estruturadas nos conceitos explicativos genéricos, permitindo com isso, que a análise seja feita de tal forma que o sujeito é enquadrado em afirmações teóricas. O que a psicanálise existencial propõe é ir em busca de respostas específicas (singulares) para perguntas também específicas, pretendendo, com isso, levar a teoria até o sujeito e não o contrário.

Como vimos, até aqui, em Sartre, a explicação de Bourget a respeito da personalidade do poeta francês Flaubert revela-se vaga, pois apenas aponta para o corpo simples da psicologia, isto é, essa abordagem está mais voltada para as determinações abstratas que tanto poderiam ser estas como quaisquer outras, determinações tais que não possuem relações internas entre si já que não alcançam o verdadeiro irreduzível da vivência em questão. Em suma, a crítica sartriana indica que esse tipo de análise não nos leva a outro lugar que não o das generalizações abstratas, das afirmações soltas, como dizer simplesmente que se “Flaubert era ambicioso. Ele era assim”, ou seja, seria inútil a indagação a respeito do motivo pelo qual ele era assim, da mesma forma que seria inútil “saber por que ele era alto e ruivo” (SARTRE, 1943, p. 605; 2005, p. 685). Para Sartre, a realidade humana como Para-si implica em um movimento rumo a si, como indeterminação, portanto, um processo.

Vimos que as reflexões e críticas de Sartre acenam para a inexistência de um fundamento ontológico da realidade humana, tal qual preconiza a psicologia e a psiquiatria clássica. As explicações “psicológicas” e psiquiátricas, descreve Sartre, “nos remetem finalmente a inexplicáveis dados” (SARTRE, 1943, p. 605; 2005, p. 685), uma vez que o Para-si existe, contingentemente, simplesmente está aí, no mundo, livre – sem âncoras ontológicas. Não há um princípio ou uma essência, pois é *na* e *pela* contingência que o homem se faz.

Partindo do pressuposto de que o Para-si não é, mas se faz, à medida que escolhe por meio do exercício de sua liberdade, entre inúmeras opções,

em seu contexto contingencial, Sartre enfatiza, em sua crítica, que a psicanálise empírica freudiana trata de determinar o complexo¹¹⁴. E a sua nova disciplina – a psicanálise existencial – por sua vez, trata de determinar a “escolha original” (SARTRE, 1943, p. 615; 2005, p. 697).

Após dirigir críticas aos fundamentos da psicologia empírica de modo geral, Sartre também tece comparações entre as duas psicanálises, a empírica (freudiana) e a *existencial* por ele próprio formulada, apontando para as semelhanças e, em especial, para as diferenças entre ambas.

É o que veremos na sequência.

4.1.2 Psicanálise existencial: convergências e divergências com a psicanálise empírica freudiana

Não é empreendimento fácil discutir a psicanálise. Como todas as religiões – cristianismo, marxismo -, ela se revela, sobre um fundo de conceitos rígidos, de uma elasticidade embaraçante.
(Simone de Beauvoir, 2009, p. 71)

A psicanálise existencial se revela como um método de investigação do Para-si, pensado a partir de inúmeros diálogos, críticas, inspirações e contraposições com a teoria de Husserl, de Heidegger, bem como com a psicologia empírica e, em especial, com a psicanálise freudiana. É nesse modelo de psicanálise que o filósofo francês encontra inspiração para pensar sua proposta metodológica, ao mesmo tempo em que se torna um de seus grandes críticos, reformulando noções centrais desse pensamento.

Ao longo do capítulo *La Psychanalyse Existentielle*, Sartre faz referência à urgência metodológica, urgência esta que revela sua necessidade de pensar

¹¹⁴ Alfred Stern (1951) diz que Sartre não rechaça os conceitos de complexo, nem de Freud, tampouco de Adler, respectivamente, de Édipo e de Inferioridade. O que Sartre faz, diz Stern, é negar que esses complexos sejam irreduzíveis. Para Sartre, importa compreender algo mais fundamental por detrás desses complexos, ou seja, descobrir o projeto e as escolhas do Para-si. Nas palavras de Barata (2006, p. 48-49), Sartre não recusa o “complexo de Édipo; pelo contrário, não só o admite, como formula ele próprio outras formas de complexo (por exemplo, os complexos de Actéon e de Jonas). O que para ele está em causa é mostrar que os complexos (incluindo o de inferioridade de Adler) são formas derivadas que podem e devem, querendo levar a interpretação a bom porto, ser reconduzida à escolha original que rege o projecto existencial. Perspectivando os complexos desta forma, ou seja mais como efeitos do que como fundamento, e nunca como causas, a sua identificação não contradiz a psicanálise existencial”.

outro caminho de investigação e de compreensão do psicológico, que, enfim, ultrapasse problemas deixados por Freud. Suas indagações o levam a afirmar que uma investigação da realidade humana só poderia ser levada adiante se conduzida de acordo com um método específico. Pois bem, esta é, por fim, a motivação primordial de sua psicanálise existencial.

No que exatamente diferem as duas psicanálises? Passemos a palavra para Cabestan e Tomes (2002, p. 45):

[...] distinguem-se tanto pelo seu objeto como pelo seu método, apesar de pontos comuns que lhes permitem ambas serem qualificadas como *psicanálises*. A psicanálise freudiana estuda os complexos, isto é, conjuntos de caracteres adquiridos durante a infância e produzindo comportamentos patológicos em indivíduos. Esses complexos são considerados como sofridos e inconscientes por Freud, enquanto, para Sartre, o comportamento humano deriva de uma "escolha original": o para-si mesmo sendo livre, ele escolhe, não ser-no-mundo [...] mas sua posição no mundo. É essa escolha original que possibilita entender o comportamento dos indivíduos e dar-lhes uma coerência global [...] a psicanálise existencial, [...] não constitui um retorno à introspecção [...] não admite o inconsciente para possibilitar o estudo objetivo de um para-si: basta distinguir a experiência pré-reflexiva do indivíduo (fonte de ilusões) e seu conhecimento metódico e objetivo.

Podemos dizer, contudo, que, se, por um lado, Sartre tece críticas à psicanálise empírica freudiana, por outro, ele elenca pontos de aproximação entre as duas psicanálises, sendo que um deles é o fato de que “ambas as psicanálises consideram o ser humano como uma “historização perpétua procurando descobrir, mais do que dados estáticos e constantes, o sentido, a orientação e os avatares desta história” (SARTRE, 1943, p. 615; 2005, p. 697). Ambas olham o homem como um sujeito que cria e cresce em significado e história.

Tanto Freud quanto Sartre manifestavam interesse em identificar uma atitude fundamental que pudesse caracterizar o homem e que, paradoxalmente, não fosse conhecida por ele. Respectivamente, para Freud, essa atitude é o inconsciente. Para Sartre, a escolha pré-reflexiva, a qual não é (reflexivamente) conhecida pela pessoa (CATALANO, 1985).

Além do exposto, ambas concordam que a própria pessoa não se encontra em uma posição favorável para se autoanalisar.

Sobre a questão da “historização” de um sujeito, bem como os aspectos que ambas as psicanálises trazem em seus arcabouços teórico-metodológicos, Sartre em *L'Être et le Néant* (1943, p. 615; 2005, p. 697), afirma que:

As investigações psicanalíticas visam reconstituir a vida do sujeito desde o nascimento até o momento da cura; utilizam todos os documentos objetivos que possam encontrar: cartas, testemunhos, diários íntimos, informações “sociais” de todo tipo. E o que visam restaurar é menos um puro acontecimento psíquico do que uma estrutura dual: o acontecimento crucial da infância e a cristalização psíquica em torno dele. Ainda aqui, trata-se de uma situação. Cada fato “histórico”, por esse ponto de vista, será considerado ao mesmo tempo como fator da evolução psíquica e como símbolo desta evolução.

Depois em *Questions de Méthode*, o filósofo reafirma:

A mistura explosiva de cientificismo ingênuo com religião sem Deus que constitui Flaubert e que ele tenta superar pelo amor da arte formal, poderemos explicá-la se compreendermos bem que tudo se passou *na infância*, isto é, em uma condição radicalmente distinta da condição adulta: é a infância que modela preconceitos insuperáveis, é ela que leva a sentir profundamente, nas violências do adestramento e no desvario do animal adestrado, a pertinência ao meio *como um acontecimento singular*. Atualmente, só a psicanálise permite estudar a fundo o processo pelo qual uma criança, no escuro, às apalpadelas, vai tentar representar, sem o compreender, a personagem social que os adultos lhe impõem, é ela sozinha que nos mostrará se tal personagem sufoca no desempenho de seu papel, se procura evadir-se dele ou se o assimila inteiramente. Somente ela permite reencontrar o homem inteiro no adulto, isto é, não só suas determinações presentes, mas também o peso de sua história (SARTRE, 1960, p. 46; 2002, p. 57).

Essa passagem sartriana sugere que as duas psicanálises consideram o homem no mundo, isto é, em situação. Em Sartre, o Para-si é liberdade. Trata-se de uma liberdade que implica abertura para os seus possíveis e, por isso, faz-se comprometida ou engajada com sua situação.

Ao valorizar a ênfase dada pela psicanálise freudiana ao caráter histórico do homem, em especial no que se refere à infância, por ser um momento determinante na formação da singularidade do sujeito, Sartre afirma que o método psicanalítico é o mais eficaz para compreender o homem, sua história, bem como a forma como este escolhe viver temporalmente sua liberdade diante do mundo e do outro.

Isso ainda significa dizer que, embora Sartre em concordância com Freud no quesito historização destaque a infância¹¹⁵ como elemento temporal a ser investigado e compreendido, há diferença conceitual entre os dois autores. Ora, respectivamente, Freud ocupa-se do passado como elemento temporal determinante, porém, em Sartre, é o futuro que nos move, é este que convida o homem a se deslocar rumo ao seu projeto. Como bem contextualiza Da Silva (2018, p. 20), por meio da psicanálise existencial, podemos (em especial aqui nesta tese, focando para a práxis dos psicólogos clínicos), acessar a “linha invisível que há entre o homem social e a escolha que ele mesmo faz de seu ser-no-mundo”.

Da mesma forma que Freud, Sartre também considera que todo ato é simbólico, ou seja, “um ato não se limita a ele mesmo” (CASTRO, 2016, p. 80), porém, na psicanálise existencial faz-se necessário manter o simbólico sempre aberto e flexível com a intenção de não impregnar a percepção do analista com a rigidez e o determinismo, recaindo em uma descrição pautada em dados abstratos e genéricos.

Certamente, a diferença mais radical entre os dois autores reside na incompatibilidade em relação ao ponto chave de toda edificação teórica da psicanálise empírica freudiana, o inconsciente¹¹⁶. Nessa medida, afirma Silva

¹¹⁵ Luciano Donizetti da Silva (2018, p. 20) explicita, em sua obra *Ética e liberdade em Sartre: da negação da infância ao homem infantilizado*, o paradoxo que se revela na questão - o que é cultura? Diz o pensador, em seus estudos acerca da filosofia da liberdade: “não há como falar em sociedade sem partir do homem, mas na contrapartida, não se pode falar de homem senão em sociedade”. E como resposta ao impasse, afirma ele: “Sartre apresenta uma alternativa absolutamente original: a psicanálise existencial”. E falar desse “homem-no-mundo” implica primeiramente compreendê-lo em sua infância que “é-no-mundo”. Sem processo cultural, afirma Da Silva (2018, p. 20), nada “poderá manter tais bebês vivos”. Em outros termos, o homem possui todos os artifícios (corpo-consciência) para se constituir humano, mas para que isso aconteça precisará de um campo sóciomaterial-cultural. Para tanto, “trata-se de voltar o olhar para a infância, não para encontrar alí a determinação que explicaria o que faz cada homem (ou grupo de homens) ser o que é no mundo, mas sim para compreender sua escolha original de ser [...] o mundo humano” (DA SILVA, 2018, p. 235).

¹¹⁶ Claudinei Silva (2018, p. 362) afirma em *Aportes Clínicos Sartrianos I: a psicanálise existencial*, que um “primeiro acento da crítica ao inconsciente parte, a bem da verdade, de Bergson [...] de todo modo, a filosofia bergsoniana ainda se mantém cativa, vítima, portanto, da ilusão retrospectiva do idealismo”. Como escreve o próprio Sartre, por mais que Bergson buscasse suavizar a noção de consciência visando conferir a ela certa fluidez, espontaneidade e vida para além de todo associacionismo, ele postula que o “inconsciente que aparece aqui é da mesma natureza que a consciência: não há não-consciente para Bergson; há somente consciência que se ignora” (SARTRE, 1936, p. 44; p. 2008, p. 42). É verdade também que Bergson postula que a consciência não precisa de um correlato, ou, para falar como Husserl, que uma consciência é sempre consciência *de* alguma coisa. A consciência aparece nele como

(2018, p. 361- 362): “as relações para com a psicanálise também remontam aos escritos do jovem Sartre, numa clara divergência de fundo com o maior pilar que sustenta a doutrina freudiana: a tese do inconsciente”.

Passemos, agora, a palavra a Sartre (1970 *In*: LEVI, 1986, p. 72): “Eu não acredito no inconsciente da forma que a psicanálise nos apresenta”¹¹⁷. Como já explanado nesse capítulo, para Sartre, o projeto fundamental do homem é sempre vivido por ele, portanto sempre consciência, entretanto, nem sempre conhecido, o que não significa, de modo algum, considerar que haja uma instância inconsciente. É que, conforme vimos, Sartre substitui o inconsciente “pelo nível pré-reflexivo da consciência, que permite compreender como o irrefletido pode permanecer acessível à consciência reflexiva. Muitas vivências do sujeito escapam à reflexão, terminando na zona de uma consciência irrefletida” (CASTRO, 2016, p. 80-81). Nessa perspectiva, tanto a concepção de uma interioridade psíquica quanto a ideia de uma possível cisão em instâncias que formariam ainda um “aparelho” não se encaixam nas bases fenomenológicas de Sartre.

Sendo assim, não poderíamos, por meio da psicanálise existencial, buscar um “lá dentro”, um “por detrás”, que precisa ser investigado e desvelado, posto que, ao tomarmos o homem como consciência “de ponta a ponta”, devemos considerar que tudo está em ato, num só golpe, claro como uma ventania (SARTRE, 1943/2005).

Admitir a inexistência do inconsciente não é apenas uma questão de negar tal terminologia. Como bem observa Barata (2000, p. 283-284):

Na verdade o que está em jogo é a própria condição irreduzível da consciência como liberdade, em prol da qual Sartre repudia a presunção de que a consciência esteja submetida a um qualquer determinismo de forças naturais quando ela é pura

uma qualidade, um caráter dado, quase uma espécie de forma substancial da realidade. Definirá essa realidade dotada de uma qualidade secreta como sendo o inconsciente.

¹¹⁷Trecho de uma entrevista que Sartre concedeu em 26 de janeiro de 1970. Essa passagem da entrevista está publicada em *O testamento de Sartre* (1986). Há também nessa obra recortes de várias outras entrevistas concedidas por Sartre ao longo de sua vida. “Desde 19 de novembro de 1964, quando foi publicado o primeiro número do semanário parisiense *Nouvel Observateur*, Jean-Paul Sartre manifestou-se seguidamente pelas colunas dessa revista, até março de 1980, pouco antes de sua morte, quando concedeu a longa “entrevista-testamento”, a Benny Lévy. “De 1964 a 1980 foram dezenas de entrevistas e artigos, dos quais selecionamos algumas passagens mais significativas que mostram um pequeno painel do pensamento de um dos intelectuais mais importantes do século XX” (1986, p. 65).

liberdade. Assim, sem Inconsciente, Sartre recusa a teoria das pulsões freudiana, bem como qualquer outra teoria assente numa ou mais forças (por exemplo, a teoria adleriana da vontade de poder). Por outro lado, Sartre não admite que uma análise psicológica deva realizar-se a partir de esquemas abstratos como se estes antecedessem a realidade concreta e singular do psicanalisado, como se tal singularidade não resultasse senão da intersecção dos diversos esquemas, como se, finalmente, a realidade humana fosse passível de uma classificação botânica.

Posto isso, podemos dizer que uma das críticas de Sartre que envolve a noção de inconsciente à psicanálise empírica freudiana reside no fato de esta última substituir [...] a noção de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso; permite compreender como posso não mentir a mim, mas ser mentido, pois me coloco, em relação a mim mesmo, na situação do outro; substitui a dualidade do enganador e do enganado, condição essencial à mentira” (SARTRE, 1943, p. 84; 2005, p. 97).

4.1.3 O Para-si em fuga para o *em-si* – atitude de má-fé

A noção de má-fé (*La mauvaise foi*) se revela de tal importância no pensamento de Sartre que no segundo capítulo de *L'Être et le Néant*, antes de escrever acerca do Para-si, o filósofo escreve sobre a “atitude de má-fé” e a diferencia da noção de mentira (*mensonge*). Partiremos da premissa de que má-fé é mentir para si mesmo. Devemos, porém, imediatamente fazer a distinção entre “mentir a si mesmo e simplesmente mentir” (SARTRE, 1943, p. 82; 2005, p. 93).

Na atitude mentirosa, faz-se necessário um mentiroso e um outro, o enganado. Logo, a essência da mentira implica que o primeiro, o mentiroso, esteja completamente ciente da verdade que escolhe esconder. Na mentira há uma dupla atitude de negação que recai sobre o transcendente, assim:

O ideal do mentiroso seria, portanto, uma consciência cínica, que afirmasse em si a verdade, negando-a em suas palavras e negando para si mesma esta negação. Mas essa dupla atitude negativa recai em um transcendente: o fato enunciado é transcendente, porque não existe, e a primeira negação incide sobre uma verdade, ou seja, um tipo particular de transcendência [...] a mentira não põe em jogo a intra-estrutura da consciência presente; todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência [...] sem dúvida, definimos a mentira ideal, e sem

dúvida [...] o mentiroso é mais uma vítima de sua mentira, ficando meio persuadido por ela [...] a mentira é conduta de transcendência (SARTRE, 1943, p. 82-83; 2005, p. 93-94).

Em suma: na atitude mentirosa, o mentiroso não ignora a mentira; não mente porque está equivocado, tampouco acredita em sua mentira como se ela fosse uma verdade. O mentiroso mente porque quer enganar. Ele não tenta dissimular tal intenção, nem tenta mascarar a translucidez da consciência; muito pelo contrário, ele se refere à consciência especialmente quando decide acerca de condutas secundárias, exercendo explicitamente um controle cuja intenção é o de regular as demais atitudes. Vejamos: o mentiroso, por vezes, assume uma intenção fingida de dizer a verdade – ‘não era minha intenção te enganar, não queria mentir, é verdade, eu juro, pode acreditar em mim’. Tal atitude fingida é, sem sombra de dúvida, objeto da negação. Tal atitude não é reconhecida pelo mentiroso como sendo sua intenção. “Dissimulada, imitadora, é a intenção do personagem que ele representa aos olhos de seu interlocutor [...] esse personagem, precisamente porque não é, é transcendente (SARTRE, 1943, p. 82-83; 2005, p. 93-94). Logo, a mentira é um fenômeno que:

Presume minha existência, a existência do *outro*, minha existência *para* o outro e a existência do outro *para* mim. Assim, não há dificuldade em conceber o mentiroso fazendo com toda lucidez o projeto da mentira, dono de inteira compreensão da mentira e da verdade que altera. Basta que uma opacidade de princípio disfarce suas intenções para o *outro*, e este possa tomar a mentira por verdade. Pela mentira, a consciência afirma existir por natureza como *oculta ao outro*, utiliza em proveito próprio a dualidade ontológica do eu e do eu do outro (SARTRE, 1943, p. 83; 2005, p. 94).

Conforme atesta Sartre, o ser humano, como ser em situação-no-mundo, é passível de ser afetado pelas negativas do mundo como, por exemplo, a mentira. Sendo, entretanto, o homem aquele cujo ser não é, logo ele é livre para tomar atitudes negativas com relação a si. Quando o homem está diante de um ato de proibição, de impedimento, o que ocorre é uma negação de uma transcendência futura. Essa negação constitui-se como “nadição de uma possibilidade que outra realidade humana projeta como sua possibilidade”; por esse motivo, essa negação acaba surgindo “no mundo como um Não” (SARTRE, 1943, p. 81; 2005, p. 92).

O fato, afirma Sartre (1943, p. 81; 2005, p. 92), é que “efetivamente como um Não que o escravo vê de saída seu amo, ou o prisioneiro tentando fugir vê a sentinela que o vigia”. Há ainda outras pessoas cuja realidade social é exclusivamente a do Não e essas “morrerão sem ter sido outra coisa sobre a terra”, senão aquelas cujo ressentimento se revela como uma âncora mundana. Ora, o que Sartre problematiza são as atitudes de negação de uma pessoa com relação a si própria, ou seja, a atitude de má-fé. Vejamos um outro exemplo mencionado por ele:

[...] existem condutas mais sutis, cuja descrição nos introduziria mais fundo na intimidade da consciência: a ironia é uma delas. Na ironia, o homem nadifica, na unidade de um só ato, aquilo mesmo que diz; faz crer para não ser acreditado; afirma para negar e nega para afirmar; cria um objeto positivo que, no entanto, não possui outro ser senão seu nada (SARTRE, 1943, p. 81; 2005, p. 92).

Pois bem: as atitudes de negação que uma pessoa tem com relação a si, seja pelo ato de proibição originária do outro – tomada como “Não”, seja simplesmente pela própria atitude irônica, ambas ilustradas por Sartre, conduzem-nos a uma importante questão ontológica. A questão é: O que deve ser a realidade humana em seu ser para que possa enganar-se? A resposta para essa questão está diretamente articulada com o “projeto fundamental” do Para-si, qual seja: desejar ser-em-si, como um ser sólido, acabado, determinado – negando, com isso, sua condição de liberdade. Dessa forma, uma pessoa só pode negar-se exatamente porque é liberdade, o que, de outra forma, não poderia negar ser o que é. Logo, a atitude de má-fé se caracteriza fundamentalmente pelo ato de mentir a si mesmo, mascarando uma

[...] verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de *uma* consciência [...] a má-fé não vem de fora da realidade humana. Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um *estado*. A consciência se afeta a si mesma de má-fé; esse projeto encerra uma compreensão da má-fé como tal e uma apreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé [...] aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto

enganador, devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado (SARTRE, 1943, p. 83; 2005, p. 94-95).

Isso posto, uma pessoa pode viver na má-fé cuja estrutura psíquica é autônoma e duradoura, adotando-a como um estilo de vida “constante e particular”. Podemos verificar isso em grande escala nas sessões de psicoterapia. O grande problema, porém, de se adotar este “estilo de vida” – é que a má-fé constitui-se como fé.

O verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a *má-fé* é *fé*. Não pode ser mentira cínica nem evidência [...] se denominamos crença a adesão do ser ao seu objeto, quando este não está dado ou é dado indistintamente, então a má-fé é crença, e o problema essencial da má-fé é um problema de crença [...] a decisão de ser de má-fé não ousa dizer seu nome, acredita-se e não se acredita de má-fé [...] a má-fé não conserva as normas e critérios da verdade tal como aceitos pelo pensamento crítico [...] o que ela decide inicialmente é a natureza da verdade. Com a má-fé aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de má-fé, que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que é (SARTRE, 1943, p. 103; 2005, p. 115 - 116).

O que Sartre nos mostra com a descrição acima acerca do problema de fé/crença da má-fé é a condição de possibilidade para ela existir. Essa condição ocorre uma vez que o projeto fundamental do Para-si é escapar, fugir da angústia em face da condição de sua liberdade. Logo, a possibilidade de a atitude de má-fé existir, ou ainda em resposta à questão ontológica – acerca do ser da realidade humana poder enganar-se, é por sua característica ontológica – de ser o que não é e não ser o que é (SARTRE, 1943/2005).

O caminho percorrido até esse momento da tese, revela, os vários desdobramentos do pensamento filosófico sartriano, que em concordância com Seel (1995, p. 21), revela-se como uma “evolução filosófica de Sartre”. Primeiramente, pelas obras redigidas nos anos de 1930, as quais revelam a rica aproximação com a psicologia por meio do ponto de vista fenomenológico. Depois, passando pela ontologia até seu encontro com a psicanálise, momento em que estabelece um seguro distanciamento epistemológico, opondo-se ao determinismo psicológico. Em sua psicanálise existencial, inaugura uma nova

forma de compreender o sujeito em sua relação com a situação em que ele se encontra, por meio de seu projeto fundamental.

Apesar de Sartre desenvolver, em *L'Être et le Néant* a noção de projeto fundamental, a qual mais tarde foi “importante para a elaboração de sua teoria social”. Essa teoria “permanece abstrata [...] não supera o aspecto concreto dos valores e seu condicionamento social” (SEEL, 1995, p. 21 - 22). Portanto, nosso interesse agora, é mostrar, o rico diálogo que Sartre estabelece com o marxismo via humanismo antropológico. O fundamento desse humanismo antropológico, ou a “antropologia estrutural e histórica” (SARTRE, 1960, p. 9; 2002, p. 14) é o homem agente, sócio-histórico e dialético. Logo, produtivo: “o homem é, *a uma só vez*, o produto de seu próprio produto” (SARTRE, 1960, p. 61; 2002, p. 74).

Veremos que essa aproximação com o marxismo fez com que Sartre pensasse dialeticamente o homem. Esse faz sua história nas bases de condições já existentes. A história se afirma por meio da liberdade humana. Vejamos:

4.2 Da ontofenomenologia ao agir histórico

4.2.1 *Questions de méthode*

[...] a filosofia caracteriza-se como um método de investigação e de explicação [...] toda filosofia é prática, inclusive aquela que, à primeira vista, parece a mais contemplativa; o método é uma arma social e política [...] a filosofia permanecerá eficaz enquanto viver a práxis [...]

(Sartre, 2002, p. 20)

Nas primeiras páginas de *Critique de la Raison Dialectique* (1960/2002), está publicado o ensaio escrito por Sartre, em 1957, intitulado: *Questions de Méthode* - texto esse no qual o autor versa acerca de seu método progressivo-regressivo. Conforme atesta o próprio Sartre no prefácio de sua obra, *Questions de Méthode*, essa “é uma obra de circunstância: isso explica seu caráter um pouco híbrido; e é por essa razão que os problemas parecem ser [...] sempre abordados de viés” (SARTRE, 1960, p. 9; 2002, p. 13).

Originalmente elaborado por sugestão de uma revista¹¹⁸ polonesa que tinha decidido publicar um número dedicado à cultura francesa; o texto pretendia dar aos leitores um panorama geral do que “entre nós, ainda se designa por “nossas famílias espirituais”, para tanto, a revista solicitou a colaboração de numerosos autores franceses e propôs que “eu tratasse do seguinte tema: *Situação do existencialismo*¹¹⁹ em 1957”. Sartre confessa: “Não gosto de falar do existencialismo [...] eu teria declinado o pedido de meus

¹¹⁸ Rémi Hess (1991), em *La Méthode d'Henri Lefebvre*, assevera que a revista polonesa também solicitou, na mesma ocasião, a Henri Lefebvre que escrevesse um texto sobre as contradições e os desenvolvimentos do marxismo na França, à época.

¹¹⁹ Não raro, ouvimos falar que Sartre rejeitou, ao longo de sua trajetória intelectual, o título de “existencialista”, (FREITAS, 2018). O que sabemos é que ele sempre optou por não ter nenhum ‘rótulo’, apesar de entender que era conhecido/identificado como tal. Em *Situations X, Politique et Autobiographie* (1976, p. 192), o filósofo francês declara em entrevista concedida a Michel Contat, que o termo “existencialismo” não foi por ele escolhido, embora ele o tenha aceito. Acrescentou, ainda, que naquele momento não o aceitaria mais; porém, se tivesse que optar por uma “etiqueta preferiria a de existencialista a marxista”. Simone de Beauvoir, em sua obra *La Force des Choses* (1963, p. 50; 1995, p. 42), nos conta que a palavra “existencialista” estava: “[...] automaticamente ligada às obras de Sartre, e às minhas. Durante um colóquio organizado no verão pelas edições do Cerf — isto é, pelos dominicanos —, Sartre recusara que Gabriel Marcel lhe aplicasse esse rótulo: “Minha filosofia é uma filosofia da existência; o existencialismo, eu não sei o que é.” Eu compartilhava de sua contrariedade. Escrevera meus romances antes mesmo de conhecer esse termo, inspirando-me na minha experiência, e não num sistema. Mas protestamos em vão. Acabamos por assumir o epíteto que todo mundo usava para nos designar”. Em *L'Existentialisme est un Humanisme* (1970/ 1978), Sartre parece desmistificar essa questão quanto ao termo “existencialismo”, quando separa os “existencialistas” cristãos dos ateus – e diz que o que há, em comum, é simplesmente o fato de que todos (cristãos e ateus) acreditam que a existência precede a essência, ou seja, que é necessário partir da subjetividade, que a pessoa existe no-mundo e só depois se define. Para uma melhor compreensão das raízes do termo “existencialismo”, sugerimos a leitura de: *Introduction aux Existencialismes*, de Emmanuel Mounier (1962) – edição eletrônica 2004. Mounier delineou uma árvore existencialista, cujas raízes se estendem até Sócrates, aos estoícos, a Agostinho e outros até chegar à fenomenologia de Husserl e apontar para os “existencialistas” – cristão (Marcel) e ateu (Sartre). Seja como for, “se é difícil encontrarmos autores assumidamente existencialistas, podemos afirmar” que Sartre “revelou claramente seus precursores. Bergson, Kierkegaard, Kafka, Stendhal, Dostoievski, Husserl, Heidegger, Jaspers sempre foram mencionados como aqueles que tornaram possível” seu pensamento (SASS, 2014, p. 224). Vale ressaltar que se tornou habitual, ou até mesmo tradicional, considerar que o existencialismo (com as suas modalidades ateia ou cristã) é uma possibilidade, entre outras, de filosofia da existência. De certo modo, essa tradição pode ter tido origem no livro *As filosofias da existência* (1962, p. 9-10), de Jean Wahl. Vejamos: “quem se ocupe da filosofia da existência encontra-se na presença de um certo número de dificuldades [...] surgem da diversidade extrema dos diferentes pensamentos filosóficos que se designam com esse nome [...] quando se fala da filosofia da existência, pensa-se frequentemente em Sartre [...] se quisermos adaptar de um modo geral esta doutrina, será preferível dizer “filosofia da existência”, o que ainda não é completamente satisfatório, porque Heidegger não só não queria ser chamado de existencialista, mas também recusava o título de filósofo da existência”. Para Heidegger “a filosofia da existência é essencialmente a de Jaspers”. Vemos, contudo, que a nomenclatura, a etiqueta “existencialista” não é aceita pela maior parte dos filósofos ditos “existencialista”, seja como for, parece que diante de tantas negativas, podemos dizer que: “as filosofias da existência” [...] concedem um lugar destacado à ideia do ser” (WAHL, 1962, p. 127).

amigos poloneses se não tivesse visto nele um meio de expressar, em um país de cultura marxista, as contradições atuais da filosofia”. Mais tarde, o artigo publicado na revista foi modificado para atender às exigências do público francês e foi reproduzido na revista *Les Temps Modernes*. O que se chamava, na origem, *Marxismo e Existencialismo* recebeu o título de *Questions de Méthode* (SARTRE, 1960, p. 9; 2002, p. 13).

A intenção de Sartre não era, de imediato, apresentar um método, mas, sim de questionar a metodologia que pudesse embasar as pesquisas acerca de uma antropologia¹²⁰, estrutural e histórica no intuito de ainda compreender a realidade humana em seu desenvolvimento universal/singular, como práxis, dialética e coletividade histórica.

Vejamos a questão formulada pelo filósofo na ocasião:

Será que, hoje, temos os meios de constituir uma antropologia estrutural e histórica? Ela encontra seu lugar no interior da filosofia marxista porque – como veremos adiante – considero o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo e porque julgo a ideologia da existência e seu método “compreensivo¹²¹” como um território encravado no próprio

¹²⁰ Para Sartre, antropologia e filosofia se identificam, ou seja, para ele, a antropologia é a filosofia da mesma forma que a filosofia deve ser antropologia. Em seu texto *L'Anthropologie*, publicado em *Situations, IX*, (1972, p. 83), ele afirma: “Eu considero que o campo filosófico é o homem, quer dizer que qualquer outro problema só pode ser concebido em relação ao homem [...] em relação ao homem no mundo [...] tudo que diz respeito ao mundo filosófico é o mundo em que o homem está, e necessariamente o mundo em que o homem está em relação ao homem que está no mundo”. Vejamos também o que Sartre diz no prefácio de *Critique de la Raison Dialectique* (1960, p. 10-11; 2002, p. 15): “A antropologia continuará sendo um amontoado confuso de conhecimentos empíricos, induções positivistas e interpretações totalizantes, enquanto não tivermos estabelecido a legitimidade da Razão dialética, ou seja, enquanto não tivermos adquirido o direito de estudar o homem, um grupo de homens ou um objeto humano na totalidade sintética de suas significações e de suas referências à totalização em andamento, enquanto não tivermos estabelecido que todo conhecimento parcial ou isolado desses homens ou de seus produtos deve ser superado em direção à totalidade ou ser reduzido a um erro por incompletude. Nossa tentativa será, portanto, crítica no sentido em que tentará determinar a validade e os limites da Razão dialética, o que equivale a marcar as oposições e os vínculos dessa Razão relativamente à Razão analítica e positivista”.

¹²¹ Considerando que, em Sartre, o homem é um singular/universal, ou seja, que entre sujeito concreto e a classe social a qual ele pertence existe toda uma gama de mediações que contornam essa situação, logo o método de investigação e de análise deve dar conta de compreender como tais mediações ocorrem, como afetam o sujeito e o como ele lida com tais situações. Para tanto, em *Questions de Méthode* (SARTRE, 1960, p. 96; 2002, p. 115), Sartre propôs um método compreensivo capaz de dar conta dessas mediações. Escreve ele: “para apreender o sentido de uma conduta humana, é necessário dispor do que os psiquiatras e os historiadores alemães chamaram “compreensão” [...] esse conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições de partida”. Portanto, para Sartre, a compreensão nada mais é do que a minha vida real, isto é, o movimento totalizador que reúne meu próximo, eu próprio e o meio ambiente na unidade sintética de uma objetivação em andamento” (SARTRE, 1960, p. 97; 2002, p. 116). Sartre

marxismo que a engendra e, simultaneamente, a recusa (SARTRE, 1960, p. 9-10; 2002, p. 14).

Para o filósofo francês, inexistente uma filosofia nos moldes científicos que seja capaz de apresentar um método único e universal. Vejamos: “Em nossa opinião, a Filosofia não existe; sob qualquer forma que seja considerada, essa sombra da ciência [...]” (SARTRE, 1960, p. 15; 2002, p. 19). Diante do exposto, emergem as questões: de qual filosofia Sartre está falando? Ela existe? O que é a filosofia?

Comenta ele:

[...] existem *várias* filosofias. Ou melhor – porque nunca encontrareis, em determinado momento mais do que *uma* que seja viva –, em certas circunstâncias bem definidas, *uma* filosofia se constitui para dar expressão ao movimento geral da sociedade; e, enquanto vive, é ela que serve de meio cultural aos contemporâneos. Esse objeto desconcertante apresenta-se, *simultaneamente*, sob aspectos profundamente distintos, cuja unificação opera constantemente (SARTRE, 1960, p. 15; 2002, p. 19).

Assim, existindo várias filosofias, e não uma única reduzida à ciência, também existem variadas formas de elas se expressarem no mundo, uma vez que estão situadas temporal e historicamente. É que tais formas revelam o pensamento coletivo de uma sociedade em um determinado tempo e espaço. Para que esse conhecimento se constitua como uma verdade temporal, cabe ao filósofo “a unificação de todos os conhecimentos, utilizando como critério alguns esquemas diretores que traduzem as atitudes e as técnicas da classe ascendente diante de sua época e do mundo” (SARTRE, 1960, p. 15; 2002, p. 19). Em outros termos, o filósofo carece de métodos e técnicas presentes a fim de melhor descrever o mundo.

É por meio das várias filosofias (diferentes visões de homem e de mundo) que o homem passa a ser consciente de ser consciente, bem como de fazer

fornece um exemplo muito simples desse movimento de compreensão, ou seja, diante do gesto de um colega que ao se dirigir para a janela para abri-la, uma vez que ambos estavam em uma situação material de muito calor. Diante da necessidade de “ar”: “a atmosfera superaquecida como uma necessidade de brisa fresca, como uma exigência de ar [...] na sala, portas e janelas nunca são realidades completamente passivas: o trabalho dos outros deu-lhes um sentido, transformou-as em instrumentos, em possibilidades para um outro (qualquer). Isso significa que eu já as compreendo como estruturas instrumentais e como produtos de uma atividade dirigida” (SARTRE, 1960, p. 96; 2002, p. 115).

parte de um cenário maior – onde encontra o outro e com este estabelece a experiência do nós, pertencendo a uma determinada sociedade, a qual unifica/totaliza o Saber. Em sentido sartriano, todo *Savoir* (Saber) filosófico será, mais tarde, contestado e destruído “pelo progresso das Luzes” (da ciência/da história) (SARTRE, 1960, p. 15-16; 2002, p. 20). Depois que esses conhecimentos forem esmagados pelo processo histórico e dialético, o “objeto filosófico permanecerá no “espírito objetivo” sob forma de Ideia reguladora”, tal qual “fala-se hoje, entre nós, da “Ideia kantiana” (SARTRE, 1960, p. 16; 2002, p. 20). Sendo assim, a filosofia, em Sartre, revela-se como a “totalização do Saber”, ou seja, ela recorre a um método, uma ideia norteadora que, paradoxalmente, será por muitos utilizada como um poder, nas palavras do filósofo, como “uma arma social e política” que poderá alienar muitas das práxis – universal e também singular.

Vejamos o que o próprio filósofo tem a nos dizer sobre isso:

Uma filosofia, quando está em sua plena virulência, nunca se apresenta como uma coisa inerte, como a unidade passiva e já terminada do Saber; nascida do movimento social, ela própria é movimento e age sobre o futuro: essa totalização concreta é, ao mesmo tempo, o projeto abstrato de prosseguir a unificação até seus últimos limites; sob esse aspecto, a filosofia caracteriza-se como um método de investigação e de explicação; a confiança que tem em si mesma e em seu desenvolvimento futuro limita-se a reproduzir as certezas da classe que a sustenta. Toda filosofia é prática, inclusive aquela que, à primeira vista, parece a mais contemplativa; o método é uma arma social e política [...] (SARTRE, 1960, p. 16; 2002, p. 20).

Escreve Sartre ainda de forma bastante crítica:

[...] fica bem claro que as épocas de criação filosófica são raras. Entre os séculos XVII e XX, vejo três que designarei por nomes célebres: existe o “momento” de Descartes e de Locke, o de Kant e de Hegel e, por fim, o de Marx. Essas três filosofias tornam-se, cada uma por sua vez, o húmus de todo o pensamento particular e o horizonte de toda a cultura, elas são insuperáveis enquanto o momento histórico de que são a expressão não tiver sido superado (SARTRE, 1960, p. 17; 2002, p. 21).

Como podemos ver até aqui, em seu ensaio acerca do pensamento marxista, Sartre revelou, à revista polonesa em 1957, que o marxismo representava a filosofia mais importante do século XX. Portanto, nos interessa

saber: em que momento histórico, logo político, Sartre atribuiu esse papel à filosofia marxista?

Passemos a palavra ao filósofo que, em um de seus textos publicados em *Situations, X – Politique et Autobiographie* (1976), revela: toda pessoa é política “[...] mas eu só descobri por mim mesmo com a guerra, eu realmente não entendia, compreendi a partir de 1945. Antes da guerra, eu me considerava simplesmente um indivíduo, não via o elo que existia entre minha existência individual e a sociedade em que vivia (SARTRE, 1976, p. 176).

Ainda:

[...] o que fez tudo acontecer, é que um dia em setembro de 1939, recebi uma folha de mobilização e fui obrigado a ir para o quartel de Nancy para juntar-me a outros que eu não conhecia e que estavam mobilizados como eu. Foi isso que trouxe o social para a minha cabeça: de repente, compreendi que eu era um ser social quando fui arrancado do lugar onde estava, tirado do contato das pessoas que importavam para mim e inserido em um lugar que não queria estar (SARTRE, 1976, p. 179).

Assim, para Sartre, o marxismo como pensamento filosófico possibilita uma “filosofia tornada mundo”, pois

[...] arrancava-nos à cultura defunta de uma burguesia que vegetava a partir de seu passado; tomávamos, às cegas, a via perigosa de um realismo pluralista que visava o homem e as coisas em sua existência “concreta” [...] foi necessária toda a história sangrenta desse meio século para levar-nos a apreender sua realidade e para situar-nos em uma sociedade dilacerada. Foi a guerra que fez explodir os enquadramentos envelhecidos de nosso pensamento. A guerra, a Ocupação, a Resistência, os anos seguintes [...] compreendíamos, enfim, que o concreto é a história e a ação é dialética (SARTRE, 1960, p. 24; 2002, p. 29-30).

Se, para o filósofo francês, a filosofia marxista é a dominante no século XX, o que pode ser pensado acerca do existencialismo? Responde Sartre: “e, uma vez que devo falar do existencialismo, será compreensível que eu o considere como uma *ideologia*” (SARTRE, 1960, p. 17-18; 2002, p. 22). O existencialismo vive à margem do conhecimento, tal qual um parasita. De início, opôs-se ao saber, hoje, busca uma integração (SARTRE, 1960/2002), a nosso ver, uma integração com o próprio marxismo, a busca por uma espécie de híbrido ou, em concordância com Barata (2014, p. 364), uma forma de o

existencialismo escapar “ao gume acusatório de idealismo, fosse compatível com o marxismo, mesmo seu complemento”.

Como compreender as ambições e as funções ideológicas do existencialismo? Segundo o próprio Sartre, faz-se necessário retornar a Kierkegaard e a Hegel. Ora, primeiramente, Sartre (1960, p. 18; 2002, p. 22) assevera que o hegelianismo foi sem sombra de dúvida “a mais ampla totalização filosófica”, pois em Hegel, o *Savoir* (Saber) “é elevado à sua dignidade mais eminente [...]”, é um Saber que visa ao Ser, não de fora, mas o “incorpora a si e o dissolve em si mesmo”. E quanto a Kierkegaard?

“Diante de Hegel, Kierkegaard mal parece contar” porém foi ele quem colocou em xeque a questão de o “homem *existente*” ser assimilado por um sistema de ideias; pois o sofrimento escapa ao saber na exata medida em que “é sofrido em si mesmo, para si mesmo e na medida em que o saber permanece incapaz de transformá-lo”. Frente a isso, o dinamarquês “é levado a reinventar a pura subjetividade singular contra a universalidade objetiva da essência” (SARTRE, 1960, p. 19; 2002, p. 23). Em concordância com Kierkegaard, Sartre afirma: “a vida *subjetiva*, na medida em que é vivida, nunca pode ser objeto de um saber; por princípio, escapa ao conhecimento [...] essa subjetividade é a “aventura pessoal de cada um diante dos outros e de Deus”, afirma Sartre: “eis o que Kierkegaard designou por *existência*” (SARTRE, 1960, p. 19; 2002, p. 24). Nessa medida, como podemos ver, a *subjetividade* kierkegaardiana “é inseparável de Hegel”, para tanto, precisamos observar, sobretudo, o contexto da época. Diz Sartre (1960/2002): “Hegel tem razão contra Kierkegaard”,

[...] em vez de obstinar-se, como o ideólogo dinamarquês, em paradoxos congelados e pobres que, no final de contas, remetem a uma subjetividade vazia, o filósofo de Lena visa por seus conceitos o concreto verdadeiro; além disso, a mediação apresenta-se sempre como um enriquecimento (SARTRE, 1960, p. 19; 2002, p. 24).

E Kierkegaard também tem razão contra Hegel, uma vez que

A dor, a necessidade, a paixão, o sofrimento dos homens são realidades brutas que não podem ser superadas ou modificadas pelo Saber; é claro, seu subjetivismo religioso pode passar, com razão, pelo cúmulo do idealismo, mas, em relação a Hegel, marca um progresso em direção ao realismo

já que, antes de tudo, insiste sobre a irredutibilidade de um certo real ao pensamento e sobre a sua *primazia* (SARTRE, 1960, p. 19 - 20; 2002, p. 24).

O filósofo dinamarquês foi “talvez o primeiro a assinalar, contra Hegel e graças a ele, a incomensurabilidade entre o real e o Saber”, que “pode ser compreendida também como a morte do idealismo absoluto” (SARTRE, 1960, p. 20; 2002, p. 25), pois não é o saber que modifica o homem, não basta conhecer, faz-se necessário vivenciar.

Tal qual Kierkegaard, Marx também tece uma crítica semelhante a Hegel, embora de um ponto de vista completamente diferente. Vejamos: “para Marx, Hegel confundiu a objetivação, simples exteriorização do homem no Universo, com a alienação que volta contra o homem sua exteriorização” (SARTRE, 1960, p. 20; 2002, p. 25). Em outras palavras, o que Marx afirma é que o fato humano é irredutível ao saber, logo deve ser vivido e ser produzido, não como sinônimo de uma subjetividade vazia, mas a partir do homem concreto, que se define por suas necessidades e pelas condições sociomateriais de sua época. Diante do exposto, podemos considerar que eis aqui a resposta à pergunta: por que o marxismo tornou-se o pensamento filosófico dominante do século XX?

Assegura Sartre (1960, p. 21; 2002, p. 26): “Marx tem razão, simultaneamente, contra Kierkegaard e contra Hegel, uma vez que afirma, com o primeiro, a especificidade da existência humana, e uma vez que toma, com o segundo, o homem concreto em sua realidade objetiva”.

Após a descrição entre os pensamentos de Kierkegaard e de Hegel, Sartre comenta a respeito do surgimento de um existencialismo alemão no período entre as duas grandes guerras, vertente essa tendo como um de seus expoentes Jaspers. Tal referência começa com uma crítica. Sartre critica a postura de Jaspers ao compará-lo com o dinamarquês Kierkegaard:

Jaspers recusa cooperar *como indivíduo* na História que é feita pelos marxistas. Kierkegaard realizava um progresso em reação a Hegel porque afirmava a *realidade* do vivido, mas Jaspers regride em relação ao movimento histórico, uma vez que foge do movimento real da *práxis* em direção a uma subjetividade abstrata, cujo único objetivo é alcançar uma certa *qualidade* íntima (SARTRE, 1960, p. 22; 2002, p. 27).

Como visto na afirmativa sartriana, o pensamento de Jaspers expressa uma “ideologia” de retraimento de uma Alemanha marcada pelo pós guerra – pelas suas derrotas e pela postura burguesa de alguns alemães, a qual justifica seus privilégios via aristocracia da alma, fugindo de sua objetividade em prol de uma subjetividade sutil. Ora, esse existencialismo alemão, aos olhos de Sartre, é fraco, logo não nos oferece interesse do ponto de vista filosófico. O que nos interessa, portanto, é um outro existencialismo, um que se desenvolveu ao lado do marxismo e não contra ele (SARTRE, 1960/2002).

Podemos constatar, com a afirmativa acima, o amadurecimento do pensamento sartriano acerca do existencialismo, ao nos chamar “a atenção para a divergência possível entre a “existência” que Marx tinha em mente e o significado efectivo do “existencialismo” (BARATA, 2014, p. 364). Quase duas décadas após a publicação de *L'Être et le Néant* (1943), gênese de seu movimento intelectual, Sartre revela, em *Questions de Méthode* (1957/1967), modificações consideradas fundamentais à sua filosofia.

É sobre a sua própria filosofia e as modificações dessa a partir da aproximação ao marxismo que Sartre fala, em *Situations, IX - Mélanges* (1972), mais especificamente em *Sartre par Sartre*. Nessa entrevista, o filósofo francês é questionado acerca da relação entre seus primeiros escritos filosóficos, em particular *L'Être et le Néant* (1943), até *Critique de la Raison Dialectique* (1960). Ele inicia sua narrativa, respondendo:

O problema fundamental é o da minha relação com o marxismo. Eu gostaria de tentar explicar, através da minha biografia, alguns aspectos do meu trabalho inicial, pois isso pode ajudar a entender por que mudei meu ponto de vista tão radicalmente após a Segunda Guerra Mundial. Eu poderia dizer, a partir de uma fórmula simples, que a vida me ensinou a força das coisas¹²² [...] eu já tinha experimentado algo que não era minha liberdade e que me governava de fora. Fui até prisioneiro, um destino ao qual, no entanto, tentei escapar. Assim, comecei a descobrir a realidade da situação do homem entre as coisas, que chamei de "estar-no-mundo". E então, pouco a pouco, percebi que o mundo era mais complicado [...] (SARTRE, 1972, p. 99 -100).

¹²² A expressão utilizada por Sartre (1972, p. 99-100), “a vida me ensinou a força das coisas” – referindo-se aos horrores da Guerra, nos faz pensar, de imediato, na belíssima obra da filósofa Simone de Beauvoir que retrata ao longo de: *A Força das Coisas* (1995) – (*La Force des Choses*, 1963), entre outras coisas, uma Paris liberta dos nazistas: “estávamos livres. Nas ruas [...] eu repetia para mim mesma: acabou, acabou. Acabou: tudo está começando” (BEAUVOIR, 1963, p. 13; 1995, p. 11).

E, ainda:

Depois da Guerra veio a verdadeira experiência, a sociedade. Mas acho que foi necessário que eu primeiro passasse pelo mito do heroísmo. Era necessário que o personagem pré-guerra, que era um egoísta individualista [...] mergulhasse, apesar de tudo, na história, mantendo a possibilidade de dizer sim ou não, para então poder enfrentar os problemas intratáveis do pós-guerra como um homem totalmente condicionado para a sua existência social, ainda suficientemente capaz de decisão de reassumir esse condicionamento e tornar-se responsável. [...] eu nunca parei de me desenvolver [...] no final, todo mundo é sempre responsável pelo que fazem com ele, mesmo que ele não possa fazer nada além de assumir esta responsabilidade. Eu acredito que um homem sempre pode fazer algo do que fizeram com ele. Essa é a definição que eu daria hoje à liberdade: esse pequeno movimento que torna um ser social totalmente condicionado uma pessoa que não restaura a totalidade do que recebeu de seu condicionamento; que fez de Genet um poeta, por exemplo, quando ele foi rigorosamente condicionado a ser um ladrão (SARTRE, 1972, p. 101-102).

Vejamos o que Sartre tem a observar acerca de sua relação com o marxismo.

4.2.2 Aproximação a distância – o existencialismo de Sartre e o pensamento marxista

Quando eu tinha vinte anos, em 1925, não havia curso de marxismo na universidade e os estudantes comunistas abstinham-se de recorrer ao marxismo ou até mesmo de mencioná-lo em suas dissertações; teriam sido reprovados em todos os exames. O horror da dialética era tal que o próprio Hegel era, para nós, um desconhecido. Com toda a certeza, tínhamos a permissão de ler Marx, inclusive, aconselhávamos a sua leitura: era necessário conhecê-lo “para refutá-lo”. Mas sem tradição hegeliana e sem professores marxistas, sem programa, sem instrumentos de pensamento, tanto a nossa geração, como as precedentes e a seguinte, ignoravam completamente o materialismo histórico (SARTRE, 1960, p. 22; 2002, p. 28).

O que Sartre aponta com o relato acima é que ele e os demais estudantes na década de 1920 aprendiam nos bancos da universidade apenas a lógica aristotélica e a logística. O pensamento marxista revelava-se, a Sartre e à geração de intelectuais da qual fora herdeiro, de duas formas: a) primeiramente por meio das palavras escritas; em função disso, confirma o filósofo:

“permanecíamos objetivos”, ou seja, era apenas uma concepção teórica “de um intelectual alemão que morava em Londres” e, em um segundo momento; b) o marxismo “se apresentava como uma determinação real do proletariado” [...] recusamos o idealismo oficial em nome do “trágico da vida”, quando isso acontecia, tal pensamento “nos atraía de forma irresistível sem que o soubéssemos e deformava toda a nossa cultura adquirida” (SARTRE, 1960, p. 22-23; 2002, p. 28-29).

Em outros termos: o pensamento marxista provocava, nos jovens intelectuais franceses, a exemplo, o próprio Sartre, uma compreensão, logo, uma mudança, pois compreender é modificar-se, ou seja, ir além de si mesmo. É fato, ainda, que, além dessa influência, outras figuras marcaram a trajetória intelectual de Sartre. Retratemos:

Tínhamos sido educados no humanismo burguês e esse humanismo otimista desmoronava, uma vez que adivinhávamos, em torno de nossa cidade, a imensa multidão de “sub-homens conscientes de sua sub-humanidade”, mas sentíamos profundamente esse desmoronamento de uma forma ainda idealista e individualista: os autores de quem gostávamos explicavam-nos, nessa época, que a existência é *um escândalo*. No entanto, o que nos interessava eram os homens reais com seu trabalho e sofrimentos; exigíamos uma filosofia que levasse em consideração tudo, sem nos apercebermos de que ela já existia e era ela, justamente, que provocava em nós essa exigência (SARTRE, 1960, p. 23; 2002, p. 29).

Afora o humanismo burguês e a visão idealista hegeliana, Jean André Wahl¹²³ também marcou a formação intelectual dos jovens filósofos franceses – “entre nós, nessa época, o livro de Jean Wahl, *Vers le Concret*, obteve muito sucesso”. Apesar, no entanto, da novidade trazida por Wahl, o que esses

¹²³Jean Wahl foi professor na Sorbonne de 1936 a 1967, exceto durante a Segunda Guerra Mundial. De 1941 a 1945, por ser judeu, refugiou-se nos Estados Unidos, onde também ensinou. A questão é que Wahl iniciou sua carreira como discípulo de Henri Bergson. Introduziu na França uma nova leitura acerca do pensamento de Hegel. Em *Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel* (1929, reeditada em 1951), o filósofo afirma que o que Hegel considera na fenomenologia não são filosofias, mas modos de viver, ou melhor, para Hegel, ambos os modos não estão separados. Assim, diz Wahl, a oposição do pensamento e do ser, do essencial e do não essencial, não é segundo Hegel, projetado em um plano abstrato, muito pelo contrário, são estudados na maneira como são sentidos, como são vividos pelo homem. Em outras palavras, a fenomenologia não é uma lógica, mas a observação de uma sucessão de fenômenos – ainda parafraseando Wahl podemos dizer, que quando estudamos fenomenologicamente, os fatos aparecem, são revelados, são encontrados na natureza.

pensadores emergentes intencionavam era uma filosofia que partisse do concreto: “ficamos decepcionados com esse “vers” (“*em direção a*”) queríamos diz Sartre: “*partir do concreto total e chegar ao concreto absoluto*” (SARTRE, 1960, p. 23; 2002, p. 29).

Ao descrever a aproximação de seu existencialismo com o pensamento marxista, Sartre traz à baila a razão pela qual o existencialismo não se dissolveu no marxismo (filosofia dominante), mantendo-se, muito pelo contrário, autônomo. Até porque nunca fora intenção de Sartre “dissolver” sua filosofia da existência em marxismo. O que o filósofo francês intencionava, na verdade, eram “trocas” (FREITAS, 2018, p. 128). Sartre afirma: “estávamos convencidos ao mesmo tempo de que o materialismo histórico fornecia a única interpretação válida da História e de que o existencialismo permanecia a única abordagem concreta da realidade” (SARTRE, 1960, p. 24; 2002, p. 30).

Embora Sartre reconheça a importância dessas trocas, não deixa de tecer críticas ao marxismo. Para ele o pensamento marxista havia parado no tempo, pois pretendia modificar o mundo a partir de sua práxis. Afirma que o marxismo fez uma cisão entre teoria e prática. Para o filósofo francês, o resultado dessa cisão fez com que a primeira se transformasse em um saber cristalizado/puro e a segunda, um empirismo sem princípios. Dessa forma, o marxismo consolidou-se, objetivando a busca do homem e das coisas – pelas ideias. Assevera Sartre: se a experiência não confirmava as previsões, é porque estava equivocada – era essa a tese vigente oriunda do empobrecimento marxista.

Com efeito, o marxismo, após atrair os jovens estudantes franceses, “como a lua atrai as marés, depois de ter transformado todas as nossas ideias, depois de ter liquidado em nós as categorias do pensamento burguês”, não satisfazia mais a necessidade de compreensão da realidade concreta, pois não tinha mais nada de novo a ensinar (SARTRE, 1960, p. 25; 2002, p. 30). Restava, portanto, a esses jovens, a busca pelo homem concreto – onde quer que ele esteja –, isto é, na rua, no trabalho, em casa.

O marxismo, enquanto interpretação filosófica do homem e da História, devia necessariamente refletir as opiniões preconcebidas do planejamento: essa imagem fixa do idealismo [...] exerceu sobre os fatos uma violência idealista. Durante anos, o intelectual marxista julgou que servia a seu

partido, violando a experiência, negligenciando os detalhes incômodos, simplificando grosseiramente os dados e, sobretudo, conceitualizando o acontecimento *antes* de tê-lo estudado (SARTRE, 1960, p. 25 - 26; 2002, p. 31).

Percebemos, entretanto, que o marxismo, aos olhos de Sartre, constituía-se, *a priori*, em Saber absoluto, pois abordava o processo histórico com esquemas universalizantes e totalizadores. Assim, por meio de teorias que abrangiam e determinavam a ordem dos condicionamentos, mas não sabiam mais nada, deixavam a experiência social e histórica escapar. As totalidades, em Marx, são vivas; definem-se por si em um contexto de pesquisa. Ora, não havia interesse por parte dos marxistas em adquirir conhecimento, mas o de constituir-se na lógica do Saber totalizado/absoluto, eterno, lugar desde onde a pesquisa totalizadora “deu lugar a uma escolástica da totalidade” (SARTRE, 1960, p. 28; 2002, p. 34).

Em contrapartida, comenta Sartre (1960, p. 33; 2002, p. 41), as “disciplinas auxiliares”, respectivamente a sociologia americana e a psicanálise, fundamentam-se diferentemente do marxismo. Tais ciências são ricas em conhecimento dos detalhes, porém o que lhes falta é a base teórica, já que não conseguem dissimular tal falta. É com pesar que Sartre recorda que o que fez a força e a riqueza do marxismo foi exatamente a tentativa radical feita por Marx no sentido de dar vazão/luz ao processo histórico. Nos últimos anos, pelo contrário, a sombra do próprio marxismo obscureceu o processo histórico¹²⁴.

Eis, então, o sobressalto do existencialismo. Mesmo tendo em comum com o marxismo o objeto de estudo, o segundo (marxismo) “reabsorveu o homem na ideia, enquanto o primeiro o procura por toda parte onde ele está, em seu trabalho, em sua casa, na rua” (SARTRE, 1960, p. 28; 2002, p. 35). O

¹²⁴ Sartre, em vários momentos de *Questions de Méthode*, tece críticas e manifesta seu descontentamento com a forma como os marxistas interpretam Marx, sobretudo pela degenerescência escolástica: “[...] a autonomia das pesquisas existenciais resulta necessariamente da negatividade dos marxistas (e não do marxismo). Enquanto a doutrina não reconhecer sua anemia, enquanto fundamentar seu saber em uma metafísica dogmática (dialética da Natureza) em vez de apoiá-la na compreensão do homem vivo, enquanto rechaçar sob o nome de irracionalismo as ideologias que – como fez Marx – pretendem separar o Ser do Saber e fundamentar, em antropologia, o conhecimento do homem na existência humana, o existencialismo prosseguirá suas pesquisas [...] a partir do dia em que a pesquisa marxista tomar a dimensão humana (isto é, o projeto existencial) como fundamento do Saber antropológico, o existencialismo já não tem razão de ser [...]” (SARTRE, 1960, p. 110 - 111; 2002, p. 133 - 134). O que Sartre aponta é a necessidade de fundar uma dialética das sociedades históricas sobre a dialética da Natureza, assim ele constata e critica a visão anêmica e míope dos marxistas.

existencialismo conseguiu renascer e se manter, pois reafirmava a realidade humana em sua forma mais completa. Em outros termos, aos olhos de Sartre, a estagnação marxista decorre da atitude negligente de alguns intelectuais que subestimaram a importância da *subjetividade* (noção kierkegaardiana), ignorando que são os próprios homens que fazem sua História.

Como dito inicialmente, neste momento da tese, empreendemos esforços para dar vazão aos principais aspectos de aproximação (a distância) entre Sartre e Marx. Para tanto, não podemos deixar de mencionar, mesmo que de forma breve, alguns elementos acerca do marxismo e da subjetividade. Tais elementos são retratados por Sartre durante uma conferência em 1961, por ele proferida para e com “alguns marxistas italianos de primeira linha, muitos deles membros do Partido Comunista Italiano, no Instituto Gramsci, de Roma” (JAMESON, 2015 *apud* SARTRE, 2015, p. 145).

A referida conferência foi em 2014 transcrita em forma de um inédito e esclarecedor texto intitulado originalmente de: *Qu'est-ce que la Subjectivité?* (em português: O que é a Subjetividade? (2015). Ora, nessa conferência, Sartre põe a questão da subjetividade como elemento fundamental para que a análise marxista recupere seu vigor. O filósofo francês censura hermeneuticamente os (neo)marxistas e o faz resgatando a gênese do marxismo. Para tanto, justifica ele, não se trata de olhar a obra de Marx a partir de um sentido que ela não tem, uma vez que não é possível deixar de olhá-la numa perspectiva do “homem total”. E qual – ou quem – é esse homem total?

Os senhores sabem que nos textos do jovem Marx, assunto que ele retoma depois, o homem total se define por uma dialética de três termos: necessidade, trabalho, prazer. Logo, se quisermos compreender, segundo Marx, o conjunto da dialética da produção, é indispensável primeiro voltar ao fundo, e o fundo é o homem que tem necessidades, que procura satisfazê-las, isto é, produzir e reproduzir sua vida pelo trabalho, e que consegue, segundo o processo econômico disso resultante, chegar ao prazer mais ou menos imperfeito, mais ou menos atrofiado, ou mais ou menos total (SARTRE, 2015, p. 30).

Assim, Sartre conduz a conferência, por vezes apontando críticas aos marxistas e, por outro modo, enaltecendo as proposições marxianas. Aos olhos sartrianos, falar de subjetividade não significa inserir no projeto filosófico

marxiano uma nova noção. O que o filósofo francês faz é iluminar aquilo que ficara à sombra por certos marxistas objetivistas idealistas como Lukács. Marx, afirma Sartre, ao falar do “homem total”, já tratava da questão da subjetividade. Ora, se o projeto intelectual sartriano não é o de inserir na filosofia marxista uma nova noção, qual então sua intenção? Apenas “explicar e reencontrar uma noção que já foi dada com os conceitos de necessidade, trabalho e prazer” (SARTRE, 2015, p. 34-35).

Como visto ao longo dos demais capítulos desta tese, a realidade humana sartriana é vista como algo que aparece/está no mundo, como ligação a uma transcendência (para além de si, para aquilo que está fora e diante da própria realidade). Assim, o homem tem a *necessidade* de algo ou de alguma coisa que não está em si, tal qual o organismo físico/biológico precisa de algo externo a ele para poder sobreviver, no caso, o oxigênio. Constituindo, desse modo, uma relação com o meio, com a transcendência, influenciado pelo pensamento marxiano, Sartre entende que o homem “trabalha para conseguir instrumentos que lhe permitam apaziguar a fome e reproduz sua existência sob uma forma qualquer que depende do desenvolvimento econômico” (SARTRE, 2015, p. 31). Eis o grande desafio do Para-si: eleger o necessário, fazendo-se sujeito.

Sartre, ao refutar a primazia do conhecimento em *L'Être et le Néant*, abre portas para explorar melhor um ‘novo’, porém, não desconhecido terreno – a ontologia. Sendo a consciência (de) si o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa, em clara oposição à tradição para a qual o ‘de si’ era definido como uma relação de conhecimento, Sartre coloca o (de) (entre parênteses), para dizer que essa consciência pré-reflexiva *de si* é originariamente consciência (de) si, a qual não é sinônimo de conhecimento¹²⁵.

¹²⁵ Sylvia M. P. de Freitas (2018, p. 109) detalha a passagem acerca do “caminho dialético e heurístico para a construção do conhecimento” em Sartre. Vejamos sua análise: “Sartre empreendeu seus escritos em *O Ser e o Nada* para mostrar como se desvela o projeto de ser de uma singularidade, como o indivíduo escolhe-se como sujeito, o que fez do que fizeram dele, possibilitando-lhe a tomada de consciência de que o conhecimento produzido sobre si não é uma construção alheia a si, e que é produzido também por suas ações em um contexto; para esclarecer que o projeto não é uma entidade abstrata, tampouco é determinado arbitrariamente, ou pela necessidade ou por paixão (ou seja, por um processo psíquico predeterminado). Antes, é a própria estrutura intencional dos indivíduos, um movimento em direção ao objeto que intenciona e elege como necessário, como vontade e como paixão” (FREITAS, 2018, p. 110).

O ponto preciso da discussão acerca da subjetividade que Sartre tematiza em sua conferência reside no esclarecimento do vínculo existente entre o *não saber*, (consciência de si pré-reflexiva) e o *ter-de-ser* (modo de ser da consciência – que é um existente). Ambos os aspectos, respectivamente o não saber e o ter-de-ser, já haviam sido trabalhados por ele em *La Transcendence de l'Ego* (1936) e em *L'Être et le Néant* (1943). Para tal esclarecimento, faz-se necessário retomar os aspectos da consciência que, por definição, é sempre consciência de si, logo consciência de si não reflexiva. Portanto, consciência de si não é o mesmo que ter conhecimento de si.

Já nos primeiros minutos da conferência Sartre, expõe: “fica acertado que não vamos, de início, falar do sujeito e do objeto, e sim da objetividade, ou objetivação, e da subjetividade, ou subjetivação. O sujeito é outro problema, problema mais complexo” (SARTRE, 2015, p. 27). Com efeito, o interesse de Sartre em abrir espaço (na conferência) para discutir o fenômeno da subjetividade atende aos interesses mais profundos de sua filosofia: é, pois, a intencionalidade da consciência como projeto de ser, que viabiliza uma práxis do sujeito, um movimento intencional em direção ao mundo dos objetos eleitos como necessários. Logo, em Sartre, a subjetividade é um fenômeno efêmero. Ela tem curta duração, a possibilidade de ocorrência se dá em um momento, é imediato. O que Sartre nota é que “no momento daquela proposta, a subjetividade surgiu imediatamente” (SARTRE, 2015, p. 48), logo perdendo-se na objetividade, na mundaneidade.

Diante disso, emerge a questão: “como será então possível falar de subjetividade sem fazer dela um objeto”? (SARTRE, 2015, p. 40). Em resposta, Sartre afirma:

Se a subjetividade for considerada onde ela ocorre, isto é, sob a forma de interiorização do exterior, de transformação de um sistema de exteriorização em um sistema de interiorização, ela é deformada, torna-se para mim um objeto exterior, eu a mantenho a distância. Mas o ponto em que eu melhor reconheço a subjetividade é nos resultados do trabalho e da práxis, em resposta a uma situação [...] se considerarmos a situação como um teste, seja ela qual for, ela exige algo da pessoa. A resposta nunca será completamente adequada à demanda objetiva; irá além da demanda ou não se porá exatamente onde é preciso, ficará ao lado ou aquém. Logo, é na própria resposta, como objeto, que podemos perceber o que é em si a subjetividade. *A subjetividade está fora, como*

característica de uma resposta, e, na medida em que é um objeto que é constituído, como característica do objeto (SARTRE, 2015, p. 40).

Como vimos, sendo a subjetividade um fenômeno efêmero, de curta duração, um não saber, logo “o indivíduo, ou o organismo, tem de ser o seu ser” (SARTRE, 2015, p. 45).

Fredric Jameson, no posfácio da transcrição da conferência de 1961, mostra que a atualidade sartriana nos revela não apenas a negligência dos (neo)marxistas no que compete ao fenômeno da subjetividade, mas, especialmente, na “lição” deixada por Sartre. E que lição é essa? “Não se trata de reativar a noção de luta de classes: ela encontra-se em toda parte, insuperável” o que precisamos, afirma ele: é uma nova forma de apreensão da “natureza da consciência de classe e de seu funcionamento” (JAMESON, 2015 *apud* SARTRE, 2015, p.152). Portanto, “o Sartre da conferência de Roma tem muitas coisas importantes a dizer a esse respeito”. E entre essas coisas importantes, uma delas reside no fato de que:

O organismo é primeiro uma totalização e não um todo. O todo sendo uma espécie de autorregulação diretriz, mas que traz perpetuamente essa interiorização como totalização. Totalização que se dá pela integração do exterior, que perturba, que muda [...] não há primeiro necessidades, há uma necessidade que é o próprio organismo como exigência de subsistir. Só depois é que uma dialética complexa com o exterior, que não levamos em conta, traz uma especificação das necessidades particulares, mas, originalmente, a necessidade é que mantém tudo. Assim ter-de-ser seu ser supõe que o ser seja em interioridade uma presença imediata [...] a subjetividade, como sistema de interiorização, não supõe nenhum conhecimento de si mesma em qualquer nível que a consideremos (SARTRE, 2015, p. 45-46).

Ao longo da conferência, Sartre (2015, p. 46-60) utiliza três casos para melhor exemplificar e ao mesmo tempo esclarecer a noção de subjetividade, identificando, com isso, duas características que a descrevem. Apenas citaremos os casos, não os descreveremos: 1) um caso médico (paciente com distúrbio da visão – hemiopia); 2) o de um homem que manifesta sua subjetividade sem o saber – querendo ‘batizar’ a revista *Les Temps Modernes*

com o nome de *Le Grabuge*¹²⁶; 3) o caso do operário – “a máquina universal¹²⁷”. A seguir, apresentaremos “as duas características que descrevem a subjetividade [...] para o homem, há várias dimensões da subjetividade, a qual está no fundo da totalização dessas dimensões” (SARTRE, 2015, p. 52):

- a) O ser de classe – é a característica atual, constitutiva de seu ser, não só no passado, mas de qualquer tempo. É o modo como o homem está inserido. Vejamos uma passagem de um dos casos utilizados como exemplo: o ser de classe de Paul consiste em recusar a burguesia, porém “sem conseguir serpar-se dela, é uma coisa constitutiva do seu ser; não apenas do passado, mas no momento atual também (SARTRE, 2015, p. 52);
- b) O passado – o passado está lá inteirinho, porém, sob o modo do não saber, da não consciência, ele implica a repetição.

Sartre (2015, p. 53) afirma existir duas dimensões que precisam “perpetuamente retotalizar na subjetividade, e retotalizá-las sem as conhecer: o passado e, ao mesmo tempo, o ser de classe.” Ora, podemos dizer que a subjetividade tem em seu estatuto um ser de repetição, mas também um ser de invenção. Ambas as características são inseparáveis. A invenção “é uma resposta adaptada – adaptação nem sempre muito brilhante [...], mas adaptada às circunstâncias novas” (SARTRE, 2015, p. 54). Logo, cabe dizer que essas duas dimensões da subjetividade são essenciais e também contraditórias. É por meio da repetição e da invenção que o homem se repete indefinidamente. O homem não cessa de inovar, uma vez que precisa se inventar a cada momento. E a cada ato de invenção haverá uma reação sobre si. Podemos considerar, ainda, que a subjetividade tem mais uma característica essencial: “essa repetição-invenção em dada relação, imediata, sempre transcendente ao ser de exterioridade, chama-se projeção [...] a subjetividade [...] é perpétua projeção” (SARTRE, 2015, p. 54-55). Ora, sendo a subjetividade uma mediação de homens entre si, logo, só pode ser “projeção do ser de alguém

¹²⁶ *Grabuge* comenta Sartre (2015, p. 48): “não sei se os senhores sabem, mas “*grabuge*” é um termo francês popular, não muito usado, que aparece nos textos do século XVIII e que significa mais ou menos “violência anárquica”.

¹²⁷ Em 1880, uma máquina cuja função realizava diferentes trabalhos era conhecida por “máquina universal”. O operário/profissional qualificado que tivesse condições de operar esse tipo de equipamento era visto tal qual o equipamento – “uma máquina universal” (SARTRE, 2015, p. 58-59).

sobre o ser de além”.

Diferentemente dos idealistas sociais que acreditam que há uma grande forma coletiva para executar as mediações, para Sartre, o que há são homens concretos que, em seu cotidiano, são obrigados a tecerem mediações entre si e, ao fazerem, projetam-se. Essa projeção revela o ser de cada um a partir e em função daquilo que eles mesmos experimentam e das condições em que estão inseridos historicamente. E, por meio dessa projeção, cada um cria, a cada instante, a “singularização do ser de classe. Pois bem, essa singularização é precisamente o modo de vivê-lo cegamente e em contradição com o seu próprio passado, é, portanto, um singular ou uma singularização universal” (SARTRE, 2015, p. 56).

Por fim, vimos que, em Sartre, a subjetividade não é a exclusão da exterioridade. E o que faz com que não seja? Ora, se a consciência reflexiva é o ponto de partida, logo, podemos reconhecer que, pela intencionalidade, a reflexividade da consciência em um eterno movimento dirige-se para a exterioridade concreta, quer dizer, para o mundo.

Após essa explanação acerca do marxismo e da subjetividade, e em concordância com Seel (1995, p. 58), certamente,

O marxismo constitui, aos olhos de Sartre, uma descrição válida do homem concreto na situação sócio-histórica do capitalismo. Mas os fenômenos por eles descritos, tais como a alienação e a exploração, são em última análise incompreendidos, enquanto as suas condições de possibilidade não são elucidadas por uma antropologia filosófica válida.

Apesar de tudo (estagnação), o marxismo continua sendo a filosofia de nosso tempo. Ele continua sendo insuperável, pois as bases circunstanciais que a engendraram continuam vivas. O pensamento do existencialismo não pode existir sem essa base, porém precisa e pode contribuir para que o próprio marxismo supere sua estagnação. Para tanto, a fim de superar a contradição que surge entre marxismo e existencialismo, o próprio Sartre propõe uma mediação. Para Seel (1995), o ponto de apoio para tal mediação foi o fato de o marxismo necessitar de um fundamento verdadeiro – tal qual proposto por Sartre na introdução de sua *Critique – a Questions de Méthode*.

Da mesma forma que o marxismo, o existencialismo visa à experiência, objetivando encontrar sínteses concretas, que estão enquadradas no interior

de uma totalização em movimento. São, portanto, sínteses históricas e dialéticas. Trata-se de uma totalização que se faz incessantemente. Observemos que os fatos particulares não são nem verdadeiros nem falsos, uma vez que eles precisam ser compreendidos e analisados a partir das diferentes mediações de totalidades parciais à totalização em curso/andamento.

Para Sartre, em concordância com o marxismo, são os homens que fazem sua história, mas o fazem em determinado meio que os condiciona, quer dizer, nas bases de condições reais/concretas, entre elas as econômicas, políticas e ideológicas. Como escreve Sartre (1960, p. 32; 2002, p. 38): “não podemos conceber esse condicionamento a não ser sob a forma de um movimento dialético”. Logo, para o existencialismo sartriano, a história é feita por homens reais em suas contradições, isto é, nas superações em um contínuo movimento dialético de totalização-em-curso. Não é possível conceber as condições como simples estruturas estáticas de uma sociedade imutável, mas, sim, como contradições que formam o motor da História.

Com efeito, o existencialismo sartriano, caracterizado pelo próprio Sartre como uma ideologia, como vimos, inicialmente, apoia-se nos fundamentos de Marx, para em um momento seguinte distanciar-se destes – em prol da constituição de uma tessitura crítica aos marxistas contemporâneos, em especial, acerca da cisão que fizeram entre teoria e práxis. Seja como for, em Seel (1995), a aproximação de Sartre com os pressupostos da filosofia marxista acabou por consolidar o último estágio da evolução de seu pensamento.

Nesse sentido, o filósofo francês buscou compreender, via filosofia marxista, os aspectos culturais do homem concreto e sua relação com as coisas e com outros homens. Para tanto, diz ele, devemos compreender a realidade humana a partir do conhecimento de que o homem é produto de seu produto. Em outras palavras, o homem faz a história, gera produtos, estes, por sua vez, o condicionam, ou seja, a história também produz o homem.

Para Sartre, está tudo por fazer. O homem singular vivencia e apropria-se da realidade universal que o cerca, a qual ele mesmo contribuiu para construir. Logo, ele é resultado desse processo dialético de interiorização do exterior (aspectos estruturantes sócio-culturais) e da exteriorização de sua apropriação

singular. Essa é a lógica da *dialética* da realidade humana. Seja como for, precisamos saber: “O que faz, portanto, que não sejamos simplesmente marxistas?” (SARTRE, 1960, p. 33; 2002, p. 41). Diferentemente dos marxistas contemporâneos, Sartre considera que os fundamentos teóricos são apenas princípios diretores/norteadores, não podendo, pois, ser determinantes. Eles operam mais como ideias reguladoras. Já os marxistas, avalia o filósofo, contrariamente, olham para esses princípios como um saber eterno/absoluto.

Assim, uma vez formulada a complementaridade entre marxismo e existencialismo, respectivamente, o primeiro, aquele que possuía a legítima teoria da história, “a teoria que o existencialismo jamais soube exprimir” e o segundo, como a única abordagem possível para intermediar o “plano da história ao plano da realidade concreta dos indivíduos” (BARATA, 2014, p. 373), faz-se necessário, “encontrar um método e constituir a ciência” (SARTRE, 1960, p. 33; 2002, p. 41).

E esse método foi encontrado? Sim, foi um marxista, assevera Sartre, quem nos propôs um método heurístico¹²⁸, simples e irrepreensível para poder integrar a sociologia e a História em uma perspectiva dialética. E quem é esse marxista? É o filósofo francês Henri Lefebvre.

Vejamos as palavras do próprio Sartre acerca do procedimento de Lefebvre:

Lefebvre começa por observar que a realidade camponesa apresenta-se, antes de tudo, com uma *complexidade horizontal*: trata-se de um grupo humano de posse de técnicas e de uma produtividade agrícola definida, em relação com essas técnicas, com a estrutura social que elas determinam e que volta sobre elas para condicioná-las. Esse grupo humano, cujos caracteres dependem, amplamente, dos grandes conjuntos nacionais e mundiais [...] apresenta uma multiplicidade de aspectos que devem ser descritos e fixados (aspectos demográficos, estrutura familiar, *habitat*, religião etc). Mas Lefebvre apressa-se em acrescentar que essa complexidade horizontal é acompanhada por uma “complexidade vertical” ou “histórica”: com efeito, no mundo rural, é possível identificar a “coexistência de formações de idade e de data diferentes”. As duas complexidades “reagem uma na outra”. Por exemplo, ele coloca em relevo o fato muito impressionante de que somente a História (e não a sociologia, empírica e estatística) pode explicar o fato rural americano: o

¹²⁸ Heurística é um termo de origem grega que significa um conjunto de regras e métodos que conduzem à descoberta, à invenção e à solução de problemas.

povoamento operou-se em terra livre e a ocupação do solo efetuou-se a partir das cidades (enquanto a cidade na Europa desenvolveu-se em meio camponês). Ficará, assim, explicado o fato de que a cultura camponesa seja propriamente inexistente nos USA ou seja uma degradação da cultura urbana (SARTRE, 1960, p. 42; 2002, p. 51-52).

Diante dessa explicação de Sartre sobre o que vem a ser a proposta de Lefebvre, passemos para o procedimento propriamente dito. Um procedimento simples que “utiliza técnicas auxiliares, e inclui vários momentos” (LEFEBVRE, 1978, p. 71). Antes, interessam algumas observações:

Primeira: é público e notório que foi Sartre quem chamou a atenção para o artigo, publicado em 1953 nos *Cahiers Internationaux de Sociologie*, em que Lefebvre integra a sociologia e a história num método dialético e heurístico. Quem revela isso é o próprio Lefebvre.

Segunda: ao ler o que Sartre escreve em *Questions de Méthode*, acerca da proposta de Lefebvre, deparamo-nos com uma explicação muito breve. Logo, emerge a questão: por que Sartre foi tão sucinto?

Vejamos a resposta, nas palavras do próprio Lefebvre (1978, p. 16-17):

Jean-Paul Sartre decidiu [...] tomar um dos artigos aqui reproduzidos (dedicado, concreto ainda que modestamente, estruturado para as questões camponesas e sociologia rural) como sendo o primeiro modelo (metodológico) de uma abordagem “progressiva-regressiva”, que integra a sociologia e a história numa perspectiva dialética. Desde já agradecemos, mas para o eventual leitor (benigno ou maligno) não vê qualquer sinal de uma identidade ou mesmo uma analogia entre o caminho traçado aqui e a filosofia do existencialismo [...]. O texto citado por Jean-Paul Sartre é infelizmente, muito breve. Data de uma época em que por todas as partes (tanto pelo lado “capitalista” como pelo lado “socialista” e “comunista”) o terrorismo implacável era praticado. Para evitar pressão, não havia alternativa senão prolongar o pensamento de Marx sem citar a fonte. Proceder analítico-regressivo?

Diante do evidente descontentamento/crítica de Henri Lefebvre em relação à forma como Sartre compreendeu seus estudos acerca da sociologia rural e das questões camponesas, o que nos interessa destacar não é se Lefebvre apreciou ou não a reapropriação ou se, ainda, ela foi adequada ou não, mas sim, pontuar a maneira original com a qual Sartre se acerca dessa nova intuição metodológica.

Mesmo optando por ser breve em suas palavras, Sartre conseguiu

sintetizar o que identificou como sendo, “o melhor caminho para poder compreender a relação entre indivíduo e história” (FREITAS, 2018, p. 106)¹²⁹, via método regressivo-progressivo, que é dialético e heurístico. Como atesta o fenomenólogo francês:

A esse texto tão claro e rico, não temos nada a acrescentar a não ser que esse método, com a sua fase de descrição fenomenológica e seu duplo movimento de regressão e, depois, de progressão, é em nossa opinião válido – com as modificações que podem lhe impor seus objetos – em todos os campos da antropologia. Aliás, é ele que aplicaremos, como se verá adiante, às significações, aos próprios indivíduos e às relações concretas entre os indivíduos. Somente ele pode ser heurístico; somente ele coloca em evidência a originalidade do fato, permitindo ao mesmo tempo fazer comparações. Resta lamentar que Lefebvre não tenha encontrado imitadores entre os outros intelectuais marxistas (SARTRE, 1960, p. 42; 2002, p. 52).

Tentemos compreender, então, qual o lugar de Lefebvre entre os outros intelectuais marxistas desse tempo.

4.2.3 Henri Lefebvre e seu procedimento dialético, heurístico e regressivo-progressivo

Henri Lefebvre foi um filósofo francês que nasceu em 1901, em Navarroux, no sudoeste da França, região montanhosa – os Pirineus –, divisa com a Espanha. Morreu em 1991, aos 90 anos. Além de filósofo de formação, sempre manifestou interesse por outras áreas do saber, tais como: matemática, linguística, história e em especial, pela sociologia (FREITAS, 2018).

Por nascer distante da capital – Paris –, Lefebvre foi alvo de preconceito por parte de colegas intelectuais da academia francesa. Suas obras eram aceitas, contudo foram recepcionadas com certa reserva, sobretudo por serem escritas por um filósofo que não era parisiense; tratava-se de um autor que não fazia parte da elite intelectual burguesa. Isso, entretanto, não o inibiu, pelo

¹²⁹ Em sua tese de doutorado intitulada: “Sartre, Psicologia de Grupo e Mediação Grupal”, a psicóloga Sylvia Mara Pires de Freitas (2018) trabalha de forma detalhada o caminho de Henri Lefebvre e sua proposta metodológica. Assim, para uma melhor compreensão, sugerimos a leitura. Também está disponível em seu livro: “Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: contribuições do pensamento de Sartre” (2018).

contrário, ele fez disso um elo vivencial entre sua condição antropológica e sua teoria (SOTO, 2013).

Vejam os fatos: em 1927, Lefebvre trabalhou como motorista de táxi em Paris. Tal experiência contribuiu para que o filósofo compreendesse melhor o fenômeno urbano, bem como as contradições entre o concebido e o vivido (SOTO, 2013; XAVIER, 2013). Ora, tal condição lhe rendeu inúmeras publicações acerca do urbanismo, ou seja, retratando os aspectos sociais das cidades, dos conjuntos urbanos. Enfim, tais proposições são ainda hoje reconhecidas nas áreas de Arquitetura, Engenharia Civil, Geografia e Sociologia. Nos anos 1930, foi Lefebvre o primeiro a traduzir e, conseqüentemente, a introduzir na academia francesa as obras de Hegel, Marx, Engels, Nietzsche e Lênin. Diz ele: “[...] li e reli, primeiramente, Nietzsche [...] Marx e Hegel. Episodicamente, li também, a medida que aparecia em cena, Husserl, Heidegger, e, naturalmente, Freud” (LEFEBVRE, 1978, p. 5).

Em sua longa jornada intelectual, com mais de quarenta obras publicadas, o filósofo tem como foco de estudo, entre inúmeras questões, talvez a mais importante de todas: questões de método. Nelas, ele revela as bases teóricas do materialismo histórico dialético, realizando profundo debate com o pensamento de Marx, com os princípios de Hegel e com o pensamento idealista. Nessa perspectiva, com a intenção de compreender os pressupostos da dialética e o progresso da humanidade em seu caráter social, Lefebvre inseriu em seu projeto intelectual: a) leituras a partir de Nietzsche; b) a noção de *devenir*; e c) o procedimento regressivo-progressivo, como elemento de análise.

Para Freitas (2018, p. 107), “pelo seu interesse no processo dialético, Lefebvre introduziu a ideia do *devenir* nietzschiano para compreender as contradições e superações das relações sociais cotidianas”. Silva (2015) assevera isso apontando para a tese de doutorado de Lefebvre, intitulada: “O Vale de Campan: estudo de sociologia rural” (1963), como o terreno base para suas proposições acerca do estudo da sociologia histórica, bem como de possíveis passos para seu método regressivo-progressivo.

Ainda conforme Silva (2015, p. 30), a tese de doutorado de Lefebvre apresenta, em sua análise, o mais puro movimento compreensivo dos processos históricos, como “síntese dialética de um caminho incomum para a

época”, bem como, “inovador”. Podemos dizer, contudo, que o filósofo francês ocupou-se com a concretude da vida. Sua análise-compreensiva contemplava um olhar apurado para os diferentes aspectos do cotidiano (vida doméstica, familiar, trabalho, lazer, urbanismo e outros) que de alguma forma poderiam estar sujeitos à alienação, para serem dali desalienados. Para ele, esse conjunto de aspectos eram denominados – totalidade concreta.

Nesse contexto, a filosofia de Lefebvre é uma filosofia do cotidiano que visa à compreensão da práxis do vivido. Vejamos isso nas palavras do sociólogo: “[...] o materialismo dialético [...] estabelece a objetividade econômica sem hipostasiá-la; situa a realidade objetiva da história mas já a supera” (LEFEBVRE, 1978, p. 11). E como fazer isso? Por meio daquilo que Lefebvre configurou de procedimento de análise-compreensiva da realidade humana. Ora, no que consiste esse procedimento? Lefebvre responde: “[...] propomos um método muito simples, que utiliza técnicas auxiliares, e inclui vários momentos” (LEFEBVRE, 1978, p. 71).

São três os momentos que compõe o procedimento de pesquisa de Lefebvre, os quais estão descritos no texto “Perspectivas de la Sociologia Rural”, publicado em *Cahiers Internationaux de Sociologie* em 1953, onde o filósofo francês integra a sociologia e a história num método dialético e heurístico.

Discordando de muitos marxistas ortodoxos, Lefebvre em seu procedimento, primeiramente, percebe a e parte da realidade concreta, da experiência atual, do fenômeno a ser estudado pelo pesquisador, na sequência, observa, pensa e descreve, datando a realidade historicamente, para poder analisar e, somente no final, explicar.

Rémi Hess (1991) assinala que Lefebvre, apoiado nos fundamentos teóricos de Marx, bem como preocupado com a conjuntura social, os confrontos e os desdobramentos, viu a necessidade de desenvolver um método/procedimento de leitura dos fatos sociais, que consiste em partir do real e depois voltar no passado. Para Hess, esse não é um método histórico, que consiste em se estabelecer no passado e tentar ver o que aconteceu, em um determinado momento histórico. Ao contrário, o procedimento de Lefebvre consiste em conhecer a realidade concreta, pensá-la e ao final tentar ajudá-la a se transformar. Em outros termos: “Simplesmente”, diz Lefebvre: “o sociólogo

primeiro observa e analisa, antes de explicar. Usa a história como ciência subordinada e auxiliar para estudar o processo social como um todo” (LEFEBVRE, 1978, p. 69). Ou seja: a sociologia não se isola das ciências que lhe são auxiliares, não há uma separação entre a teoria e as demais etapas de uma pesquisa.

A seguir, reconstituamos, portanto, os três momentos apresentados por Lefebvre acerca de seu procedimento:

Descritivo – descrever a realidade humana por meio da observação da experiência vivida. Mapeando a situação pela observação e pela utilização de técnicas de pesquisa como: “entrevistas, questionários e estatísticas” (LEFEBVRE, 1978, p. 71),

Analítico-regressivo - por meio de uma análise regressiva da realidade escrita e descrita. O esforço está pautado no sentido de datá-la historicamente com o máximo de exatidão – “não se contentar com uma relação de ‘arcaísmos sem data, sem comparação um com o outro” (LEFEBVRE, 1978, p. 71);

Histórico-genético – análise das modificações das estruturas datadas e da sua subordinação ao todo , classificação genética das formações e estruturas , definição de seu tempo social e histórico , e retorno ao atual , compreendido e explicado. Isto é, como totalidade concreta, suas contradições identificadas em sua pluralidade social , histórica e cultural . Nas palavras de Lefebvre (1978, p. 71), “esforço no sentido de reencontrar o presente, mas elucidado, compreendido-explicado”.

Ora, uma vez postos os três momentos do procedimento/método regressivo-progressivo – podemos afirmar que a pesquisa em Lefebvre – é uma totalidade aberta¹³⁰, ou seja, não há uma conclusão, as superações propõem novas contradições e tensões, um contínuo movimento de transformações. Trata-se, afinal, de um procedimento que se caracteriza pela busca da diversidade histórica e antropológica da realidade concreta, em sua amplitude maior, que não concebe determinismo, reducionismo, tampouco

¹³⁰ Henri Lefebvre em seu artigo - *La notion de totalité dans les sciences sociales*, publicado em 1955, no *Cahiers Internationaux de Sociologie*, escreve sobre as concepções abstratas e formais da dialética e faz uma distinção “capital” da noção de totalidade: “a noção de totalidade é uma noção filosófica, talvez devamos considerá-la como uma categoria da filosofia [...] deixemos sublinhar, aqui no início deste estudo, uma distinção capital. A noção de Totalidade pode ser entendida de duas maneiras contraditórias: como totalidade fechada e como totalidade aberta em movimento” (LEFEBVRE, 1955, p. 55).

conceitualismo classificatório e abstrato. Assim, trabalha com *noções*, pois “quando queremos aplicar às realidades concretas, em particular às realidades humanas e sociais, as modalidades de aplicação diferem profundamente” (LEFEBVRE, 1978, p. 55). Nesse sentido, nota o filósofo, fazendo uma distinção entre conceitos e noções. Os conceitos são formais, fechados, negadores da dinâmica social, pois pretendem definir e descrever, são antidialéticos e anti-históricos, já as designações sociológicas das expressões desse movimento são noções, pois são abertas.

Como visto, em *Questions de Méthode*, Sartre aponta para uma aproximação, com ressalvas, é claro, de sua filosofia para com o marxismo. Porém, ele elege Henri Lefebvre como sendo o marxista cuja posição moderada conseguiu edificar seu marxismo sobre os primórdios teóricos do marxismo originário (FERREIRA, 2014). O marxismo de Lefebvre, avalia Sartre (1972, p. 47), é “para estudar, sem aí se perder, uma tal complexidade (ao quadrado) e uma tal reciprocidade de inter-relações”.

Assim, respaldado pelos procedimentos metodológicos de Lefebvre, Sartre parte para o desenvolvimento de seu próprio método heurístico: progressivo-regressivo.

4.2.4 Sartre e o método progressivo-regressivo

A questão do método, como vimos, foi melhor explicitada pelo próprio Sartre em *Critique de la Raison Dialectique* (1960), via o procedimento inspirado em Lefebvre. Na verdade, porém, esse recurso já é antecipado em *L'Être et le Néant* (1943), via a psicanálise existencial. Convenhamos para o fato de que Sartre não parece abandonar essa “psicanálise” e seu intrínseco procedimento hermenêutico. Ele, apenas, retoma-a noutra chave de leitura aliada a outro importante instrumento: as categorias marxistas. Em função disso, e tendo em vista esse novo programa formulado a partir de um maior amadurecimento teórico de sua obra, é que Sartre faz uma aproximação com o marxismo.

Uma vez mais, podemos dizer que projeto teórico-metodológico de Sartre acerca de um método que pudesse compreender a realidade humana

em sua versão mais concreta se justifica não apenas como um complemento de sua psicanálise existencial, mas também pelas lacunas do marxismo. O “objeto do existencialismo – pelas lacunas dos marxistas – é o homem singular no campo social [...]” (SARTRE, 1960, p. 86, 2002, p. 103). Cabe observar que sobre o método marxista Sartre alerta que é:

[...] progressivo porque é o resultado, em Marx, de longas análises; atualmente, a progressão sintética é perigosa: os marxistas preguiçosos servem-se dela para constituir o real *a priori*, os políticos para provarem que o que se passou devia passar-se desse modo, não podem descobrir nada por esse método de pura *exposição*. A prova é que sabem de antemão o que devem encontrar (SARTRE, 1960, p. 86; 2002, p. 103).

Com efeito, Sartre elege a biografia ou, em outros termos, o projeto de uma pessoa como domínio de compreensão. Em plena discordância com os estruturalistas que buscam, para além do acontecimento e do indivíduo, algo escondido/abstrato, a filosofia sartriana, por sua vez, faz essa busca para além do abstrato e dos conceitos universais. Tal filosofia procura o homem concreto em situação. É, portanto, indispensável compreender que “a ação e a vida do homem que devemos estudar não podem ser reduzidas a essas significações abstratas [...], pelo contrário, é ele que lhes dará força e vida pela maneira como se projetará através delas” (SARTRE, 1960, p. 88; 2002, p. 105).

Sartre não deixa escapar a dimensão do vivido (*vécu*), pois o seu existencialismo só pode afirmar a especificidade de um acontecimento histórico. O que se entende por acontecimento? É a práxis concreta de cada um dos indivíduos interagindo uns com os outros. Esta não é resultante passiva de uma ação “é a unidade organizada de uma pluralidade de oposições que se superam reciprocamente” (SARTRE, 1960, p. 83; 2002, p. 100). Nessa direção, em busca de um método que possa dar conta do acontecimento em sua especificidade, Sartre explica:

Nosso método é heurístico, ensina-nos algo de novo porque é, a uma só vez, regressivo e progressivo. Sua primeira preocupação é, como a do marxista, encontrar o lugar do homem em seu contexto. Pedimos à história geral para nos restituir as estruturas da sociedade contemporânea, seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam (SARTRE, 1960, p. 86; 2002, p. 103).

E, “nosso método” pretende permanecer heurístico afirma Sartre, pois o único meio de que dispõe é o

“vaivém”: este determinará, progressivamente, a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época aprofundando a biografia. Longe de procurar integrar uma na outra imediatamente, há de mantê-las separadas até que o envolvimento recíproco se faça por si mesmo e coloque um termo provisório na pesquisa. (SARTRE, 1960, p. 87; 2002, p. 104).

Ora, o método sartriano emprega, simultaneamente, o movimento regressivo e progressivo. Trata-se de um eterno “vaivém” entre o abstrato e o concreto, entre o universal e o singular. É um método que objetiva a totalização, sempre tendo como pauta a compreensão da singularidade e da diferença. Portanto, “definiremos” – alega o filósofo – “o método de abordagem existencialista como um método regressivo-progressivo e analítico-sintético” (SARTRE, 1960, p. 94; 2002, p. 112).

O método progressivo-regressivo é totalizador, pois a pessoa singular é tomada como totalidade. Dessa maneira, a “exigência totalizadora implica que o indivíduo se reencontre inteiro em todas as suas manifestações” (SARTE, 1960, p. 89; 2002, p. 106), pois independentemente do plano, a pessoa é compreendida sempre por inteiro. O método sartriano que é heurístico caracteriza-se por dois momentos distintos:

1) O momento analítico e regressivo – momento responsável por analisar o objeto, dirige-se para o singular para apreender o “diferencial” (caso se trate do estudo de uma pessoa) na perspectiva da biografia” (SARTRE, 1960, p. 89; 2002, p. 107). Deve-se compreender os fatos da infância, as condições gerais, “o sentido do vivido”. Faz-se necessário interrogar a própria história. É, pois, no contexto da vida singular que encontramos o geral, em outros termos: é na infância e por meio da família (seja ela qual formato tiver, em especial hoje), como primeiro grupo social que a criança descobre a existência do social e da história. Sartre declara que:

A partir de uma infância vivida obscuramente, podemos reconstituir as verdadeiras características das famílias [...] através das estruturas que comandam o grupo familiar singular, enriquecemos e concretizamos os caracteres sempre gerais da classe considerada, apreendemos “coletivos” desconhecidos

[...] o conjunto dessas tentativas, a regressão e o vaivém, revelam-nos o que designarei por profundidade do vivido (SARTRE, 1960, p. 91- 92; 2002, p. 110).

Com efeito, é nesse constante movimento de “vaivém” entre o singular e o universal que é possível enriquecer o objeto em sua profundidade histórica. No entanto, atesta o filósofo francês, em tal momento da análise, “só conseguimos desvelar uma hierarquia de significações heterogêneas” (SARTRE, 1960, p. 93; 2002, p. 111). Melhor explicando: faz-se necessário um movimento que recupere a unidade transversal de *todas* as estruturas heterogêneas. Que estruturas heterogêneas são essas? São os diferentes planos do vivido: a vida, a história e para alguns a obra. Vejamos o exemplo que Sartre nos fornece em *Questions de Méthode*, acerca de Flaubert:

Madame Bovary, a “feminilidade” de Flaubert, a infância em um prédio do hospital, as contradições da pequena burguesia contemporânea, a evolução da família, da propriedade [...] cada uma ilumina a outra, mas na sua irredutibilidade cria uma verdadeira descontinuidade entre elas; cada uma serve de enquadramento à precedente, mas a significação envolvida é mais rica do que a significação envolvente. Em poucas palavras, temos apenas os vestígios do movimento dialético e não o próprio movimento (SARTRE, 1960, p. 93; 2002, p. 111).

É então e somente então que devemos utilizar o segundo momento do método:

2) O momento sintético e progressivo – esse momento é responsável pela síntese. Aqui faz-se necessária a retomada da noção de projeto fundamental. É, pois por meio do esclarecimento do projeto que se permite a unificação, a totalização da biografia da pessoa analisada. “Trata-se de reencontrar o movimento de enriquecimento totalizador que engendra cada momento a partir do momento anterior” (SARTRE, 1960, p. 93; 2002, p. 111), só assim se chegará à chave da síntese.

Quanto ao projeto

Tem um sentido que não é a simples negatividade, a fuga: por ele, o homem visa a produção de si mesmo no mundo como certa totalidade objetiva. Não é a pura e simples escolha abstrata de escrever que faz o caráter próprio de Flaubert, mas a escolha de escrever de uma certa maneira para manifestar-se no mundo de tal forma, em poucas palavras, é a significação singular – no âmbito da ideologia contemporânea – que ele dá

à literatura como negação de sua condição original e como solução objetiva de suas contradições (SARTRE, 1960, p. 93; 2002, p. 112).

Alerta Sartre, todavia, que esse projeto corre o risco de ser desviado, exatamente pela necessidade de confrontação com as condições externas, “pelos instrumentos coletivos; assim, a objetivação terminal talvez não corresponda exatamente à escolha original” (SARTRE, 1960, p. 94; 2002, p. 112). Por conta disso, faz-se necessário retomar a análise regressiva, revisitando as estruturas heterogêneas: a vida, a história, e a obra. Cumpre analisar, mais de perto, o “campo instrumental” em que estão pautadas as contradições que de alguma maneira contribuem para a determinação dos desvios possíveis, em outros termos, para a inviabilização do projeto. É preciso, pois, “utilizar nossos conhecimentos gerais sobre as técnicas contemporâneas do Saber, rever o desenrolar da vida para examinar a evolução das escolhas e ações, sua coerência ou inerência aparente” (SARTRE, 1960, p. 94; 2002, p. 112).

É pelo seu projeto que um homem se define. Logo, esse projeto é responsável pela unificação dos conhecimentos acerca daquela pessoa. Portanto, um gesto, uma escolha qualquer só podem ser compreendidos e só fazem sentido se são referidos, a projeção daquela determinada pessoa em direção a um fim (futuro), ou, nas palavras de Sartre (1960, p. 96; 2002, p. 115): “O homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significativo, uma vez que nunca será possível compreender o menor de seus gestos sem superar o presente puro e explicá-lo pelo futuro”. O projeto fundamental consiste em “superação”.

Superar as condições presentes em direção à sua mudança ulterior, superar o objeto presente em direção a uma ausência, é a mesma coisa. O homem constrói signos porque é significativo em sua própria realidade e é significativo porque é superação dialética de tudo o que é simplesmente dado. O que chamamos liberdade é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem natural (SARTRE, 1960, p. 96; 2002, p. 112).

Tito Cunha (1989, p. 139), de forma muito esclarecedora, afirma:

O projecto enquanto princípio ou chave unificadora de toda a compreensão do sujeito, identifica-se assim à liberdade. A

liberdade, enquanto escolha, “será aquilo que fazemos do que fizeram de nós”. É a superação do facto objectivo por uma subjectividade intencional em direção a uma objectividade concreta. É a partir daí que Sartre pode afirmar esse princípio da liberdade como a linha de separação entre a natureza e cultura.

Sendo o projeto fundamental a “chave unificadora” para a compreensão do sujeito e, precisamente porque “somos *pro-jeto*, a compreensão pode ser inteiramente regressiva” (SARTRE, 1960, p. 97; 2002, p. 116), mas também progressiva. Vejamos: para apreender o sentido de uma conduta humana, é necessário compreender, ou seja, esse conhecimento chamado “compreensão” é “simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela significação terminal, a partir de suas condições de partida” (SARTRE, 1960, p. 96; 2002, p. 115). Ora, podemos dizer, contudo, que o método progressivo-regressivo é um método compreensivo, pois o “movimento da compreensão é, simultaneamente, progressivo (em direção ao resultado objetivo) e regressivo (remonto em direção à condição original) (SARTRE, 1960, p. 97; 2002, p. 116).

Por fim, declara Sartre (1960, p. 99; 2002, p. 119) que o posicionamento do “marxismo real e do existencialismo”, é ir contra a concepção do “causalismo abstrato” e das “formas metafísicas ou conceitos como os de motivação”. Ora, o movimento dialético,

Permite [...] compreender que os fins da atividade humana não são entidades misteriosas e acrescentadas ao próprio ato: representam simplesmente a superação e a manutenção do dado em um ato que vai do presente em direção ao futuro; o fim é a própria objetivação, enquanto constitui a lei dialética de uma conduta humana e a unidade de suas contradições anteriores [...] o fim transforma-se, passa do abstrato para o concreto, do global para o detalhado; em cada momento, é a unidade atual da operação ou, se preferirmos, a unificação em ato dos meios: sempre do outro lado do presente, ele nada mais é, no fundo, do que o próprio presente visto de seu outro lado (SARTRE, 1960, p. 99 -100; 2002, p. 119).

Formulada e abordada tal aproximação, a qual Sartre “esperava poder propor entre marxismo e existencialismo” (BARATA, 2014, p. 373), via articulação do *método*, o que nos interessa, neste momento, é retomar o contexto sartriano de sua ontofenomenologia. Trata-se, agora, de poder discutir, de forma crítica, questões relacionadas tanto a uma práxis psicológica

como psicopatológica – ambas de inspiração sartriana.

A seguir, prestaremos atenção aos posicionamentos que delimitam o fenômeno psicopatológico.

CAPÍTULO V

5. PSICOPATOLOGIA DO SUJEITO¹³¹: UM FENÔMENO UNIVERSAL-SINGULAR-UNIVERSAL

"O que me encantou, tanto neste livro como nas suas obras anteriores, foi a constante preocupação de realizar um approach "existencial" dos doentes mentais".

(SARTRE apud LAING; COOPER, 1982, p. 7)

São antigas, complexas, divergentes e se fazem cada vez mais atuais e urgentes as questões que envolvem os fenômenos psicopatológicos sobre as quais versa este capítulo. São questões antigas porque, desde suas origens, estão ligadas diretamente às crenças e às práticas universais de bruxaria, de magia e de feitiçaria (SZASZ, 1971). São complexas porque sustentam, e colocam sobre a mesa, emaranhadas relações que precisam ser examinadas pelo viés multidisciplinar (FERNANDES; SCARCELLI, 2005). São, enfim, questões divergentes porque trazem, em suas bases epistemológicas e metodológicas, diferentes modelos. Um dos modelos tem como base a visão organicista e mentalista. Esse modelo se justifica pela busca da explicação da "doença mental" (LANG, 1974).

Interessa destacar, a respeito desse modelo, o emblemático comentário do psiquiatra Ronald D. Laing, comentário que contribuiu para discutir, bem como para enfrentar, aquilo que Thomas S. Szasz (1971) considerou como sendo "o mito da doença mental". Laing, na introdução de sua obra *A Política da Experiência*, publicado em 1967, explicita a sua ruptura com a tese hegemônica da perspectiva médico-psiquiátrica sustentada no conceito de doença-mental.

Vejamos:

Somos todos assassinos e prostitutas – seja qual for a cultura, sociedade, classe ou nação a que se pertença e independente

¹³¹ Como visto, até aqui, a perspectiva filosófica sartriana compreende a construção do sujeito a partir das dimensões antropológicas, sociais e sociológicas. Logo, o sujeito sartriano é: sócio-histórico e dialético (CANNON, 1991; SCHNEIDER, 2011; CABESTAN, 2015). Para fins de esclarecimento, utilizaremos, nesta tese, as expressões: sujeito, pessoa, homem e, por vezes, indivíduo como sinônimos – porém, sem definições *a priori* e lembrando que não cabe, nessa perspectiva teórica, a ideia de identidade.

de quão normal, moral ou maduro cada um professe ser [...] não aceitamos a “esquizofrenia” como um fato bioquímico, neurofisiológico ou psicológico, e consideramos um erro palpável, no atual estado de provas, aceitá-las como um fato [...] não a adotamos como hipóteses nem propomos modelo algum para ela (LANG, 1974, p. 9).

Aqui optamos por destacar os estudos de Thomas Szasz e de Ronald Laing no debate sobre a temática em questão, mas, se regressarmos aos anos 1912 e 1913, então vamos nos deparar com clássicos como é o caso do psiquiatra Karls Jaspers – a respeito dele comentaremos mais adiante ao tratar da sua *Psicopatologia Geral*. Se, porém, regressarmos aos anos 1927 e 1933, encontraremos, respectivamente, *La Schizophrénie* e *Le Temps Vécu*, do psiquiatra Eugène Minkowski, ambas obras de grande impacto. Dele optamos por apenas citar algumas passagens a respeito de sua importância no campo da psiquiatria fenomenológica. Não cabe, aqui, nesta tese, abordar, com mais ênfase, as suas contribuições, não que não mereçam esse espaço, mas, certamente, se assim prosseguíssemos, teria que ser incluído mais um capítulo, o que sobrecarregaria os objetivos iniciais.

Se progredirmos, para as décadas de 1950 e 1960, encontraremos outros estudiosos que também se opuseram, tal qual Szasz e Laing, ao modelo psiquiátrico patologizante. Um deles é o britânico David Cooper, conhecido e responsável por uma comunidade terapêutica que se fez modelo a partir de seus estudos como os da obra intitulada *Psiquiatria e Antipsiquiatria* (1967). Interessa enfatizar que todos esses estudiosos mencionados, cada um à sua maneira, objetivou romper com o modelo vigente – modelo cujos princípios eram de: patologização e de exclusão. Todas as críticas contribuíram para o tão aclamado movimento antipsiquiátrico¹³², o qual se opôs veementemente à rotulação e ao aprisionamento do sujeito diferente – “o louco”.

Não é nosso objetivo, nessa tese, ampliar a discussão acerca do movimento antipsiquiátrico, apesar de sabermos de sua importância,

¹³² Para maiores informações acerca do contexto histórico brasileiro e mundial do movimento em prol da reforma psiquiátrica, sugerimos as leituras: 1) *O Homem e a Serpente: outras histórias para a loucura e a psiquiatria* (AMARANTE, 1996), 2) *A Reforma Psiquiátrica* (DESVIAT, 1999), 3) *Canto dos Malditos* (CARRANO, 2001) – trata-se de uma história verídica que inspirou o filme brasileiro: *Bicho de Sete Cabeças* e 4) a mais recente publicação que denuncia as barbáries cometidas no maior “hospício do Brasil”, intitulado: *Holocausto Brasileiro* (ARBEX, 2013).

especialmente neste momento histórico e político de tamanha fragilidade em que os alicerces éticos brasileiros estão sustentados. Tememos pelo retrocesso daquilo que foi arduamente conquistado ao longo dos anos. Precisamos de propostas de políticas públicas que continuem olhando para a saúde mental com “uma mente aberta” (SZASZ, 1971, p. 18) – mas, obviamente, não só com isso, pois o “[...] inferno está calçado com boas intenções” (SZASZ, 1971, p. 18). Precisamos de propostas e de práxis na área da saúde mental que sejam coerentes e que apliquem “[...] esta advertência à ideologia, à retórica e aos rituais da organização política característica de nossa época” (SZASZ, 1971, p. 18).

A ruptura com a visão hegemônica organicista, mentalista, substancialista e metafísica que ainda sustenta a práxis de muitos profissionais que trabalham com o sofrimento psíquico tem conquistado, ao longo dos anos, cada vez mais adeptos. Essa ruptura é promovida especialmente por aqueles que optam por compreender o homem a partir dos fundamentos existenciais, prezando pela aproximação dos fenômenos psicopatológicos.

Esses profissionais/pesquisadores buscam a compreensão do *vécu* (experiência vivida). Mesmo apresentando divergências entre si, estamos nos referindo a todas as correntes filosóficas, psicológicas e psiquiátricas cujas bases são fenomenológicas (SCHNEIDER, 2011; TATOSSIAN, BLOC, MOREIRA, 2016).

Após essa breve introdução, pretendemos, ao longo deste capítulo, abordar: 1) a perspectiva histórica da psicopatologia descrita nos manuais/compêndios de psiquiatria como é o caso do DSM; 2) os principais pontos da perspectiva psicopatológica de Karl Jaspers e 3) uma proposta metodológica para se pensar os fenômenos psicopatológicos pela lente sartriana.

Iniciamos estas nossas reflexões contextualizando o campo da psicopatologia nos bancos acadêmicos (dos cursos de Psicologia e Medicina) hoje, partindo de nossa realidade concreta. Em um segundo momento descreveremos, teórica e historicamente, o modo como os precursores da psicopatologia clássica e também os da fenomenológica influenciaram as “[...] concepções sartrianas em torno da psicopatologia” (SCHNEIDER, 2011, p. 187). Faremos esse movimento de “vaivém” utilizando-nos do próprio método

sartriano. Esse movimento regressivo nos possibilitará conhecer a história da psicopatologia, conhecer a sua gênese. Na sequência, progrediremos a fim de apreender as sínteses dessa história, procurando detectar o que foi superado e o que ainda é mantido. A partir disso, a nossa pretensão é compreender os fenômenos psicopatológicos via psicanálise existencial e método progressivo-regressivo.

Ao longo dos anos, de modo geral e com raríssimas exceções, os fundamentos da disciplina de psicopatologia, nos ambientes acadêmicos brasileiros, têm sido apresentados, aos alunos, em sua dimensão meramente sintomatológica. Ora, em que medida isso se apresenta como um problema? Embora a perspectiva da classificação e descrição dos sintomas tenha alguma relevância, na medida em que possibilita ao aluno, bem como aos profissionais, reconhecerem e identificarem os sintomas dos quadros psicopatológicos, visando um psicodiagnóstico preciso, esta não aborda a dimensão subjetiva da experiência do vivido, do sujeito em sofrimento. Ela não se implica com os “aspectos relacionais e interpessoais” (SERPA JR. et al., 2007, p. 208), e isso, sim, é um problema.

Entendemos que uma psicopatologia só pode ser efetiva na medida em que se ocupa com a experiência vivida, com aquilo que há de mais genuíno no sofrimento de uma pessoa, em sua crise, em seu surto – ou seja, uma psicopatologia que se preocupa e que dá vazão à forma como o sujeito se experimenta em sua concretude.

Procuraremos, na sequência, interrogar e, ao mesmo tempo, esclarecer o contexto da psicopatologia clássica na psicologia e na psiquiatria em sua amplitude maior – a etimologia da palavra, bem como seu desenvolvimento e desdobramento teórico-metodológico ao longo da história em um contexto mundial. O que cabe aqui afirmar é que a perspectiva teórico-metodológica de dimensão apenas sintomatológica se restringe em ser uma psicopatologia dos sintomas, e não do sujeito. Vejamos.

5.1. Psicopatologia dos sintomas¹³³: uma breve contextualização

5.1.1 Da etimologia à “unidade nosológica”

Quanto à etimologia da palavra - psicopatologia – o sufixo ‘psic’(o) vem do grego – *Psyché* – que significa alma, alento, sopro de vida. ‘Pato’, do grego – *Pathos* – significa paixão, doença, excesso, ser afetado por. ‘Logia’ – também do grego – *Logos* – significa, ciência, estudo. Assim podemos dizer que – psicopatologia – é identificada nas áreas da saúde em geral (e, em particular, na psicologia clássica e na medicina psiquiátrica clássica – cujo viés teórico-metodológico dessas áreas de ensino e atuação está pautado na visão classificatória, abstrata e ao mesmo tempo descritivo-explicativa dos sintomas¹³⁴ – visão ‘nosológica’ – do grego – *nósos* – “doença”), como o ramo da ciência que estuda as causas e a natureza da “doença mental” ou do “transtorno mental”, tanto no que concerne à sua descrição e classificação como ao seu mecanismo e evolução, sempre do ponto de vista explicativo (CUNHA, 1997; MICHAELIS, 2019).

A psicopatologia, nesse contexto, revela-se por meio das seguintes características no que compete à *explicação* da “doença/transtorno mental”: a) quanto ao princípio - a “doença mental” é vista como algo *a priori* ao sujeito, logo ele é o ‘portador’ dela - perspectiva individual de adoecimento; b) quanto ao modelo - é empírico-causalista- explicativo; c) quanto ao método – é descritivo-classificatório-sintomatológico, ou seja, o diagnóstico é feito mediante a descrição e a classificação dos padrões comportamentais, bem como dos sintomas. Estes últimos são, na verdade, oriundos da atividade genética e muitas vezes atribuídos à hereditariedade.

¹³³ Utilizaremos o termo psicopatologia dos sintomas para nos referirmos à *psicopatologia clássica* – cuja ocupação é meramente com a classificação dos sintomas para poder diagnosticar. Serpa (2006, p. 6) nos dá uma clara definição dos termos, quando diz: “tomando a dimensão subjetiva como eixo, proponho, então, uma redescritão dos modelos propostos por Kraus [...] chamarei a sua Psicopatologia Sintomatológica-Criteriológica de *Psicopatologia da terceira pessoa* e a sua Psicopatologia Fenomenológica-Antropológica de *Psicopatologia da primeira e da segunda pessoa*”.

¹³⁴ Sintoma, do grego *Síмптоma*, significa ‘coincidir’ – ou do verbo ‘chegar, cair’ – ‘acontecimento, o que ocorre’. Portanto, podemos dizer que sintoma é toda a informação descrita pela pessoa, a partir de suas vivências, sensações e impressões. Para tanto, os profissionais da área da saúde costumam em suas práxis investigar e analisar, por meio de entrevista, os sintomas como forma de montar/construir a história do paciente/cliente. Tal práxis é chamada de *anamnese* – palavra também de origem grega que significa “lembrança”.

Diante das características acima mencionadas, a psicopatologia dos sintomas adverte: ‘Atenção’ às *causas*, às mudanças estruturais e funcionais em suas manifestações sintomatológicas. Esse chamado da psicopatologia dos sintomas nos coloca frente a frente com o que Schneider (2009, p. 63), denominou de “marco da modernidade”, uma infalível “antítese à noção medievalesca da loucura como possessão demoníaca”. Essa antítese, que agora na contemporaneidade tornou-se tese hegemônica, versa sobre “a noção médico-psiquiátrica”, sustentada na concepção de saúde e doença. Essa tese hegemônica tem raízes profundas.

Nesse ponto da reflexão, a definição de psicopatologia pode ser aprofundada um pouco mais: o termo foi usado e introduzido no contexto científico internacional em 1878, por Hermann Emminghaus¹³⁵, psiquiatra alemão, que o utilizou como sinônimo de “psiquiatria clínica” (MOREIRA, 2011; FONTENELLE; MENDLOWICZ, 2017).

Foi na França, entretanto, no início do século XX, com o filósofo e psicólogo Théodule Ribot¹³⁶ que o termo apareceu como método e disciplina, mais precisamente como psicologia patológica, que era um ramo da psicologia científica, “diferente da psicologia experimental ou genética” (MOREIRA, 2011, p. 173). Embora Ribot não atuasse como psicólogo clínico, no sentido de ter uma práxis clínica, tampouco “realizasse experimentos”, é considerado o fundador da psicologia científica francesa e o responsável por sua consolidação enquanto disciplina independente, especificamente em relação à filosofia, ou seja, à metafísica” (FREZZATTI, 2012, p. 62).

Para Moreira (2011, p. 172), o termo psicologia patológica, tal qual utilizado por Ribot, foi aos poucos, ao longo da história, sendo substituído por psicopatologia. A substituição ocorreu, nota a autora: por um “deslizamento de sentido”, desde que “a psicologia patológica se propôs a ser uma psicologia da conduta, substituindo, paulatinamente, a linguagem das ações nervosas por uma linguagem psicológica”.

¹³⁵ O psiquiatra Hermann Emminghaus foi o antecessor de Emil Kraepelin, também psiquiatra, no Departamento de Psiquiatria da Universidade de Tartu/ Estônia.

¹³⁶ Théodule Ribot foi fundador e também editor do periódico intitulado: *Revue philosophique* 1876-1916). Para uma melhor contextualização acerca de Ribot ver : FREZZATTI JR (2012; 2013).

Mesmo, de forma breve, não podemos deixar de mencionar, no percurso aqui empreendido, outros nomes de expressão na história da “loucura”: Philippe Pinel (1745 – 1826); William Tuke (1732 – 1822); Benjamin Rusch (1745 – 1813); Emil Kraepelin (1856 – 1926); Pierre Janet (1859 – 1947). Todos, sem exceção, explicaram as patologias psiquiátricas ao descreverem a nosologia e a nosografia, em seu modelo empírico sitomatológico.

Nas palavras de Schneider (2011, p. 206-207),

A psiquiatria clássica (Pinel, Tuke, Rush, inicialmente; Kraepelin, Janet, mais tarde) e a atual, conforme expressa em seus manuais (DSM-IV, CID-10) sustentam-se em um modelo empírico [...] isto significa que elas implementam uma descrição exaustiva dos sintomas de cada quadro nosológico, produzindo, dessa forma, um conhecimento que é factual, estatístico e, portanto, verdadeiro, mas que, no entanto, não fornece uma definição precisa do adoecer psíquico e nem realiza uma síntese compreensiva dos diferentes quadros patológicos, não atingindo o objetivo do fazer científico, que é elucidar as condições de possibilidade de ocorrência dos fenômenos.

Ao longo da história ¹³⁷ da medicina geral e psiquiátrica, vários termos classificatórios surgiram para definir os padrões comportamentais das pessoas que não se adaptavam ao contexto social vigente. Os termos eram e ainda são definidos e diferenciados, a depender das escolas teóricas de seus pesquisadores. Sabemos que os critérios diagnósticos e as abordagens terapêuticas variam com a cultura, com a sociedade e com a época histórica pesquisada.

Por falar em época, é sabido que o avanço, no que compete ao desenvolvimento tecnológico-científico, desenvolve-se em cenários de escassez, por exemplo, períodos de pós-Guerra. Isso não foi diferente em relação aos avanços da psicopatologia em seu viés psiquiátrico clássico. A bem da verdade, podemos dizer que seu *boom* ocorreu com a Segunda Guerra Mundial.

¹³⁷ Em 1880, houve um (con)senso nas instituições psiquiátricas dos Estados Unidos – e, nesse contexto, surgiu a descrição de sete formas de “doenças mentais”, sendo elas: (1) melancolia, (2) mania, (3) monomania, (4) demência, (5) dipsomania, (6) paresia e (7) epilepsia. Em 1917, a *American Medico-Psychological Association*, atualmente conhecida por *American Psychiatric Association* (APA), uniu forças com a *National Commission on Mental Hygiene* e desenvolveram um sistema classificatório das “doenças mentais”, o qual funcionava muito mais como um aporte classificatório do que propriamente um manual de diagnóstico.

Foi a partir desse cenário que houve investimento econômico, político e científico para a ampliação nos estudos dos quadros nosológicos das “doenças mentais”. Surgiu também nesse contexto “a vasta e indiscriminada administração de psicofármacos, a partir dos anos 1950” (SCHNEIDER, 2009, p. 63).

Estudos como o de Pinel, Kraepelin e outros serviram como referência para a formação de muitos profissionais, até porque era esse o paradigma científico que se tinha a época, em termos, genuinamente psiquiátrico. Ocorre, porém, que, ainda hoje, esse parece ser o caminho (mais) escolhido pelos profissionais – os quais acabam contribuindo cada vez mais em prol de uma psiquiatria, cuja edificação é de base determinista-organicista. Ao reafirmar isso, constatamos, lamentavelmente, que a produção nosológica e nosográfica, bem como a administração indiscriminada de psicofármacos, respectivamente, não foram privilégios apenas dos ditos clássicos da “loucura”, nem mesmo exceção no contexto do pós-Guerra.

É o que veremos, na sequência.

5.1.2 A infinita criação de diagnósticos – uma verdadeira epidemia

Quais são as bases epistemológicas que norteiam as práxis da psicopatologia clássica? Qual a ética dessa perspectiva? Talvez a história possa nos ajudar a responder às questões que demarcam: o nascimento da ‘Era dos Transtornos’.

O nascimento e o processo reprodutivo-compulsivo dos ‘compêndios classificatórios’ na psiquiatria, bem como o uso abusivo de substâncias psicoativas revelam-se “mais que um “fato” a ser “explicado”, um “fenômeno” a ser “compreendido”” (SILVA, 2015, p. 143). Que epidemia é essa? Qual indústria produz isso? Para que tantos diagnósticos? Qual a função da desenfreada criação de compêndios classificatórios? Em que medida as diretrizes criteriológicas dos compêndios são usadas apenas como descrição e explicação das patologias, em prol de um diagnóstico preciso? Quantos profissionais acabam por usar tais diretrizes como fim terapêutico e não como meio de diagnosticar? Qual interesse da indústria farmacológica no fomento de

novas classificações diagnósticas?

É partindo, pois, das questões acima, que interessa mencionar quando e como se deu o interesse internacional para o uso comum de nomenclaturas, entre os diferentes países em prol da nosologia e da nosografia das doenças que causavam morte.

Segundo Ruy Laurenti (1994), o interesse ocorreu no ano de 1893, quando de um acordo internacional, para o uso de uma classificação de causas de morte, a qual passou a ser revista a cada dez anos. Estamos nos referindo a *Internacional Classification of Diseases* – (ICD) ou, em português, Classificação Internacional de Doenças – (CID). Até à quinta revisão da CID, publicada em 1938, estavam, incluídas apenas doenças que causavam morte. A partir da “sexta revisão, aprovada em 1948, passou-se a ter uma verdadeira classificação de doenças, visto que não incluía apenas aquelas mortais, mas todas as doenças, lesões e mesmo sintomas” (LAURENTI, 1994, p.112).

A sexta revisão quando publicada, já estava sob a responsabilidade da Organização Mundial da Saúde - OMS. Diante da publicação da sexta revisão – (CID-6), houve uma manifesta insatisfação da organização psiquiátrica norte-americana. O episódio contribuiu para que, no ano de 1952, fosse compilada e publicada a primeira versão do que hoje conhecemos por *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* - DSM, organizado e publicado, em suas diferentes e atualizadas edições, pela *American Psychiatric Association* (APA), sendo a última edição, intitulada DSM-V (ou DSM-5), oficialmente publicada em 18 de maio de 2013. Após a publicação do DSM-I¹³⁸ (1952), a OMS revisou a CID-6, publicando a CID-7, mas não incorporou grandes mudanças à nova versão, causando novamente insatisfação por parte dos psiquiatras, agora não só nos Estados Unidos, mas também em outros países (LAURENTI, 1994).

A partir dos dois episódios mencionados, a OMS convocou um grupo de trabalho o qual reavaliou a classificação, inclusive com membros da APA, que haviam formulado o DSM-I. Em meados do ano de 1960, ambas as associações publicaram novas versões de suas classificações,

¹³⁸ O DSM -I foi aplicado ao longo de dezesseis anos . É composto por 106 categorias de transtornos mentais - distribuídos em 132 páginas (APA, 1952). Para uma melhor contextualização da Classificação Internacional das Doenças nesse contexto e comparação entre as versões do DSM e da CID, vide Russo e Venâncio (2006).

respectivamente a CID-8, que absorve novas categorias, e o DSM-II (1962). As duas publicações consistiam das mesmas categorias, entretanto o DSM apresentava algumas novas divisões e subdivisões, além de novas categorias. Em 1980, após inúmeras discussões e melindres por conta da retirada do conceito de “neurose”¹³⁹, que é um dos conceitos basilares da teoria psicanalítica freudiana, foi publicada a versão do DSM-III. A versão do DSM-III passou por revisão em 1987 e ficou conhecida por DSM-III-R¹⁴⁰.

Em 1994, foi publicado o DSM-IV. Essa nova versão foi resultado de uma comissão científica composta, pela primeira vez, por quatro psicólogos. O DSM-IV passou por uma revisão em 2000 – sendo intitulado – DSM-IV-TR¹⁴¹. A última versão atualizada é a de 2013 - DSM-V (LAURENTI, 1994).

Como visto nesse breve recorte histórico, o DSM foi criado como uma alternativa à Classificação Internacional das Doenças - CID. Desde sua criação, “seu objetivo tem sido normalizar e homogeneizar a classificação psiquiátrica, sempre alvo de críticas por sua baixa confiabilidade” (RUSSO e VENÂNCIO, 2006, p. 464).

Ora, após tantos investimentos, os compêndios, ainda assim, não são confiáveis? Por quê? Primeiramente, como bem explicita Schneider (2011, p. 190), o objetivo do modelo da psiquiatria clássica “é impossível de alcançar, visto cair na “infinidade”, mesmo porque perde a noção fundamental de “processo” na constituição das psicopatologias”.

Já estamos na quinta versão do DSM. Tais versões caem no “infinito” de criação, pois sempre haverá a possibilidade de se criar tantos DSMs, ou outros compêndios de psiquiatria, quantas forem as condições existenciais humanas, capazes de realizar movimentos dialéticos, inclusive de dimensões psicopatológicas, para a própria edificação de si – a partir de suas experiências vividas – o *vécu* (vivido). Porém, o que está em jogo na fabricação de novas psicopatologias, não é simplesmente a expressão das condições humanas,

¹³⁹ O conceito “neurose” era visto como algo não científico por alguns pesquisadores componentes da comissão do DSM. A partir de um compromisso político o termo “neurose” foi reinserido no contexto do DSM-III, porém com ajustes e cautela.

¹⁴⁰ DSM-III-R – a letra “R” – identifica a versão – Revisada. Em inglês: *Revised*.

¹⁴¹ DSM-IV-TR – a sigla “TR” – identifica o – Texto Revisado. Em inglês: *Text Revision*.

mas sim uma patologização da vida cotidiana, com interesses econômicos (indústria farmacêutica e da própria “loucura”) e políticos (dominação das pessoas e dos que divergem das normas).

5.1.3 Da infinita prescrição medicamentosa, do uso abusivo de substância psicoativa¹⁴² e da finita condição humana

É partindo, pois, do cenário a ser descrito, que constatamos a produção descontrolada do patológico. Temos acompanhado, no consultório de psicologia, pessoas (em especial jovens universitários(as) ou os chamados ‘concurseiros(as)’) – que relatam situações de uso abusivo de substâncias psicoativas. Por vezes, esses clientes utilizam os chamados estimulantes para se manterem acordados(as), ‘concentrados(as)’. Vejamos uma narrativa: “Preciso estudar, por isso, ao invés de tomar um comprimido, tomo logo três, assim me mantenho desperto”, e em um movimento existencial paradoxal, também afirma precisar de outro remédio para “desacelerar”. Vejamos: “preciso desacelerar, dormir e sem o indutor de sono não consigo [...] um único comprimido não é mais suficiente, então tomo dois”.

O que acabamos de constatar, mais uma vez com a narrativa acima, é apenas um dos reflexos do “uso abusivo” não só das substâncias psicoativas, mas também da psicopatologia dos sintomas, a qual tem, como base teórica-metodológica, os compêndios classificatórios psiquiátricos que “garantem critérios absolutos” para um diagnóstico preciso.

Nossa objeção não reside no fato do diagnóstico em si, pois sabemos da sua relevância no tratamento, porém essa abordagem apenas explica o quadro psicopatológico, quer dizer, ela não descreve nem compreende esse contexto clínico já que não é interventiva. O trabalho de “descrição”¹⁴³ e de

¹⁴² É de conhecimento da área da saúde que o excesso de alguns tipos de drogas lícitas acaba por causar outros tipos de danos, os chamados, “transtornos relacionados ao uso de substâncias psicoativas” (FERREIRA et al, 2013). Esses transtornos envolvem complexas situações: danos neurológicos, psicológicos e sociais.

¹⁴³ Note-se que o termo “descrição”, por nós utilizado, é no sentido fenomenológico, tal qual já nos referimos em outra nota dessa tese. Termo oriundo de Dilthey. Não se trata da psicopatologia “qualificada como Psicopatologia Descritiva [...]”, que frequentemente é “confundida, de maneira abusiva e totalmente equivocada, com a Psicopatologia Fenomenológica”. A Psicopatologia Descritiva “embasa as modernas classificações

“compreensão”, diferentemente de “explicar” ou “analisar”, é um procedimento hermenêutico; procedimento esse, como veremos adiante, que Sartre retoma e aprofunda no horizonte de uma articulação entre a Psicanálise Existencial com o Método Progressivo-Regressivo. Por ora, ainda, voltemos à abordagem psicopatológica clássica de orientação determinista causal focada no âmbito medicamentoso. Podemos então perguntar: e quanto aos sintomas, qual a objeção? Sabemos da importância da minimização destes e, se possível, até a eliminação (entendida por muitos como a “cura”). Como intervir num cenário patológico como esse? Quem está doente? O singular ou o universal? Primeiramente, qualquer possibilidade de intervenção deve partir da compreensão da gênese desse fenômeno.

As indiscriminadas práticas, tanto por parte de alguns profissionais como de seus ‘pacientes’, são oriundas da necessidade imediata da resolução do problema: está doente, logo, precisa ser “curado”. “Curar” para: parar de sofrer, de sentir medo, de sentir angústia, ansiedade, em outros termos, deixar de ser humano. Ora, em um contexto imediatista, não “sobra” tempo, tampouco há interesse econômico, seja na esfera pública, seja na privada, para investir em um conhecimento de base epistemológica no que compete às noções de: saúde, doença, sofrimento e até mesmo na controversa palavra “cura”. Essas, diriam alguns, são noções excessivamente “metafísicas”. Diriam outros: “Isso é coisa da filosofia”.

Nas sábias palavras do filósofo e também médico Georges Canguilhem (1966/2009, p. 10), “a filosofia é uma reflexão para a qual qualquer matéria estranha serve, ou diríamos mesmo para a qual só serve a matéria que lhe for estranha”. Pois bem, o que temos presenciado é uma psicopatologia que enfatiza uma “ontologia da doença” (CANGUILHEM, 1966/2009), a qual opera, em prol da objetividade do sofrimento via terapia medicamentosa, por vezes abusiva, ou seria o contrário? Parece que o cenário acima descrito nos revela justamente o contrário: para “curar”, faz-se necessário o uso abusivo de medicamentos e não uma “terapia medicamentosa”. O que identificamos aí é uma verdadeira inversão de valores, uma vez que o procedimento considerado

psiquiátricas. Sua ambição é alcançar uma descrição objetiva dos sinais e sintomas, desempenhada por uma espécie de “observador” [...]” (SERPA, 2006, p. 1).

padrão consiste em usar abusivamente drogas lícitas.

Essa relação ambígua, “paciente-médico-indústria farmacêutica”, está edificada na eleição de que o “normal” é “voltar ao normal” (CANGUILHEM, 1966/2009). Nesse contexto, é claro, a única saída é a via medicamentosa. Ocorre, porém, que a práxis que se revela e revela o movimento existencial dessa tríade é contraditória e, por vezes, paradoxal, logo, ineficaz. É o que procuraremos, mais oportunamente, explorar.

Melhor explicando: a pessoa em sofrimento psicofísico tem como desejo voltar ao “normal”, não quer ser mais a que sofre, logo procura ajuda profissional para ser “curada”. Encontra no profissional o mesmo desejo: o de “curá-la”! Ocorre que o embasamento de sua práxis é o entendimento psicopatológico das modernas classificações psiquiátricas que se pretendem objetivas, não teóricas e avaliativas (SERPA et. al, 2007). Nesse caso, diante da lente míope da psicopatologia clássica, o que o profissional tem a fazer é tão somente “oferecer listas de sintomas tomados em seu valor de face, compondo mosaicos planos e sem *Gestalt*, dos quais qualquer incidência da subjetividade do doente é completamente erradicada” (SERPA et. al, 2007, p. 208 - 209). Isso tudo em prol apenas de um diagnóstico bem feito, cuja urgência de trazer o paciente de volta à normalidade se faz presente.

Eis aqui a gênese de outros “transtornos” que nada mais exprimem do que verdadeiros dramas existenciais. Pois, para “voltar ao normal”, cria-se um outro tipo de patologia: dependência de substâncias psicoativas, inclusive, em muitos casos, com graves danos neurológicos, a depender do tipo de substância, da frequência e da quantidade de uso. Aqui está a unidade que faltava para completar a contraditória tríade: a indústria farmacêutica. E o que essa tem a oferecer? O óbvio! A pílula mágica! Qual o “preço” disso?

Não raro, o preço se revela em forma de novas queixas por parte do sujeito “doente”, tais como: “Dr(a) esse medicamento não me deixa dormir, aumenta minha fome, sinto tontura, sinto náusea, me sinto mais deprimida!!! O que eu faço? Estou piorando!!! Tem algum outro remédio para diminuir minha fome, pois estou engordando com esse! Me sinto, muito ansiosa”.

Com o desejo de trazer o paciente à dita “normalidade”, prescreve-se outro medicamento. Aí o paciente pergunta: “Dr(a) e se esse medicamento não atingir os efeitos desejáveis?” Resposta: na tentativa e erro, prescreve-se

outro, e mais outro, no infinito das prescrições. Que movimento existencial é esse? Qual a base ética disso? Podemos pensar, em termos sartrianos, em má-fé? Sim, querendo escapar da angústia – palco da liberdade humana – agem de má-fé e escolhem acreditar que só assim, via uso abusivo de substâncias psicoativas, voltarão e/o “trarão” à “normalidade”, aquela, a única que guarda o segredo do sucesso.

Não podemos deixar de lembrar o que Sartre, em *L'Être et le Néant* (1943/2005), já dizia acerca da contradição, dos “pacientes” que sofriam de uma obsessão mantida por eles intencionalmente e da qual queriam ser curados. Precisamente a vontade de ser curado tinha por objetivo afirmar tais obsessões como sofrimento e, em decorrência disso, realizá-las com toda força.

Ora, sejam quais forem as respostas às perguntas, a nossa questão com essa breve contextualização é outra, quer dizer, trata-se de mostrar que a psicopatologia dos sintomas serve tão somente para definir o diagnóstico. Ela não é interventiva – não nos leva até a experiência psicofísica, muito ao contrário, essa psicopatologia nos orienta rumo ao comportamento tomado de forma objetiva, e, em função disso, acaba por mascarar a experiência. Nela a dimensão da subjetividade está fora de questão, não há lugar para compreender o vivido.

É apropriado, a título de conhecimento, lembrar as teses de Octavio Serpa (2006) e Serpa et al (2007), bem como de Virgínia Moreira (2011), que trabalham a noção de psicopatologia pela lente da fenomenologia, a qual, segundo Moreira (2011, p. 183), “não pode se dar de outra forma que não seja a existencial”. Nas palavras de Serpa et al (2007, p. 207), o “adoecimento mental” deve ser concebido “como fenômeno complexo, envolvendo a relação do sujeito com o mundo”. Tais teses convergem, pois ambas têm em seus fundamentos as contribuições dos grandes nomes da tradição da psicopatologia fenomenológica, como: Karl Jaspers que, por meio do método descritivo-compreensivo, fundou a psicopatologia como área específica do conhecimento com sua Psicopatologia Geral; Ludwig Binswanger, considerado o pai da psicopatologia fenomenológica; Medard Boss, que se propôs a desenvolver uma psicopatologia de inspiração na abordagem heideggeriana de *Ser e Tempo*, a chamada *Dasein* análise bem como Arthur Tatossian que

desenvolveu a chamada psicopatologia *do Lebenswelt* (mundo vivido)¹⁴⁴.

Em Serpa et al (2007), encontramos estudos acerca da experiência do adoecimento. Esses estudos são contribuições de autores cujas objeções à psicopatologia clássica aparecem claramente, como é o caso de: Alfred Kraus (2003) que escreve acerca da Psicopatologia Antropológica-Fenomenológica que se ocupa em investigar e compreender os fenômenos. Kraus opõe-se veementemente aos pressupostos das chamadas Psicopatologia Sintomatológica-Criteriológica e da Psicopatologia Descritiva, que só lidam com sintomas. Também encontramos no estudo de Leal e Serpa (2013, p. 2940), referências de autores da década de 1980, como é o caso de Arthur Kleinman e Allan Young que destacaram “a necessidade de se tomar como objeto de investigação a situação de adoecimento vivida em contextos culturais concretos”.

Em suma, o que reportamos brevemente até aqui são diferentes vias de argumentações teóricas, porém sob a tradição disciplinar semelhante: a fenomenologia. Tal tradição evidencia as diferentes possibilidades de intervenções teórico-práticas diante dos quadros psicopatológicos. Muito embora nosso posicionamento seja de crítica à psicopatologia dos sintomas, não refutamos o fato de ela ser consistente no que compete à perspectiva diagnóstica, tampouco que não deva ser utilizada. A bem da verdade, não estamos propondo uma contraposição entre um modelo e outro, ou nas palavras de Serpa (2006) e Serpa et. al (2007, p. 213), não devemos “sugerir uma alternativa mutuamente excludente, do tipo “ou uma coisa ou outra”. Pelo contrário, com isso podemos indicar o que se ganha e o que se perde, em termos clínicos, quando se adota cada modelo” de psicopatologias.

O que o profissional da área da saúde precisa saber é que: os manuais/compêndios de psicopatologia, como é o caso do DSM, tem uma única função: a de enquadrar a pessoa “em algum quadro patológico, mas não nos auxiliam a compreender o que são efetivamente os fenômenos psicopatológicos nem a construir ferramentas psicoterapêuticas que retirem” (SCHNEIDER, 2011, p. 215), o cliente da situação de sofrimento.

¹⁴⁴ TATOSSIAN, A. *A fenomenologia das psicoses*. Tradução de Célio Freire e revisão técnica de Virgínia Moreira. São Paulo: Escuta, 2006.

Voltando a Sartre, apesar de ele tecer duras observações críticas¹⁴⁵ a Karl Jaspers em *Critique de la Raison Dialectique*, mais precisamente em *Questions de Méthode*, Jaspers é um autor caro a ele. Logo, parece-nos providencial, isto é, instrutivo, dedicar, aqui nesta tese, algumas considerações sobre a psicopatologia jasperiana.

Nosso interesse reside primeiramente em apresentar sucintamente o entendimento de Jaspers sobre o que é a psicopatologia e o que pode ser feito na contemporaneidade a partir de seus estudos acerca dessa temática que inspira diferentes abordagens nas áreas da psicologia e da psicopatologia.

Em seguida, nosso intento é lançar o questionamento sobre o que pode significar uma psicopatologia de inspiração sartriana a partir das contribuições de Jaspers.

É o que veremos a seguir.

5.2 A psicopatologia de Karl Jaspers

“A compreensão racional é uma mera ajuda à psicologia; é a compreensão empática que nos conduz à verdadeira psicologia”.

Karl Theodor Jaspers, nasceu em Oldenburg, Alemanha, em 1883, e morreu em Basileia, em 1969, aos 86 anos. A sua vida foi marcada, desde a infância, por uma condição frágil no que competia à sua saúde¹⁴⁶. Desde 1916 foi professor de Psicologia e, desde 1921, de Filosofia na Universidade de Heidelberg, na Alemanha. Em 1937 foi desligado da universidade pelo regime nazista, por ser casado com uma judia. Em 1945, foi readmitido. Foi também professor de filosofia na Basileia.

¹⁴⁵ Como visto no capítulo anterior desta tese: *Da ontofenomenologia ao agir histórico*, Sartre (1961, p. 22; 2002, p. 27) afirma que a teoria jasperiana regride em relação ao movimento histórico proposto por Marx. Jaspers atesta Sartre: “foge do movimento real da *práxis* em direção a uma subjetividade abstrata”. O filósofo francês acusa Jaspers de objetivar apenas a “qualidade *íntima*”, em outros termos: “é a essa qualidade, simultaneamente imanente (já que se estende através de nossa subjetividade vivida) e transcendente (já que permanece fora de nosso alcance) que Jaspers dá o nome de existência”.

¹⁴⁶ Em *A Actualidade de Karl Jaspers Face a uma Psico(pato)logia Geral*, Antónia C. Perdígão (2014, p. 18) diz que a fragilidade da saúde de Jaspers, por um lado, “[...] facilitou desde cedo a um prognóstico de vida curta marcada pela vivência das suas limitações [...] por outro lado, a sua vida-concreta-vivida até aos 86 anos de idade, marcada pela experiência da superação de 'impossibilidades iniciais', marcam a pessoa de Jaspers tal qual ele teoriza – como ser-em-situação”.

Ao longo de sua vida profissional, Jaspers se projetou em dois aspectos fundamentais: como médico psiquiatra e como filósofo. Abandonou a sua prática médica e se dedicou completamente à filosofia, em que se destacou como um dos grandes pensadores “existencialistas” do seu tempo.

Maria Antonieta Gregor (1988), tradutora de uma das obras do filósofo alemão – *Der Arzt im technischen Zeitalter* (1959), para o espanhol – *La Prática Médica en la Era Tecnológica*, faz um “trocadilho” com as palavras ao dizer que Jaspers foi um filósofo entre os médicos e um médico entre os filósofos e, por esse motivo, compreendia melhor o que um médico vivenciava diante da era tecnológica.

Jaspers, quanto aos “perigos da medicina científica”, descreve-os nos seguintes termos:

Quando o paciente é cuidadosamente examinado e tratado na clínica pelo especialista, o seguinte aspecto pode ser evidenciado: o diagnóstico é realizado com a ajuda de aparelhos e exames laboratoriais cada vez mais numerosos. A terapia torna-se uma aplicação calculável e cada vez mais complicada dos meios para o caso exaurido por esses dados diagnósticos. O paciente se vê em um mundo de dispositivos nos quais ele é processado, sem entender o significado dos procedimentos aos quais está sujeito. Ele se depara com médicos dos quais nenhum é seu médico. Então, o próprio médico se torna um técnico (JASPERS, 1988, p. 66).

De alguma forma, é legítimo dizer que, quando Jaspers, ao longo de seus estudos, manifesta preocupação com a influência da tecnologia sobre a organização e o exercício da profissão médica, o que ele nos revela é seu interesse em integrar a ciência ao pensamento filosófico. Para ele, as ciências são insuficientes e necessitam do olhar crítico que só pode ser dado pela filosofia. E a filosofia, por sua vez, deve basear-se no esclarecimento da existência do homem concreto, e não da condição humana tomada absolutamente em sentido abstrato.

Vejamos isso nas palavras do próprio Jaspers, por ocasião de uma conferência pronunciada por ele em comemoração aos 500 anos da Universidade da Basiléia – em 30 de junho de 1960:

Deste modo, a filosofia encontra-se presente em suas próprias ciências. É verdade que, ao separar-se da filosofia, a ciência torna-se pura; mas é o vínculo com a filosofia que lhe confere seu conteúdo. Quando se as confunde por falta de espírito

crítico ou se as separa nos fatos, tanto uma como a outra se ressentem. Enquanto não houvermos compreendido três coisas: que a ciência absolutizada não é verdadeira, que o mundo cognoscível é infinito e que as cifras podem servir de expressão à realidade profunda, o mundo do moderno conhecimento científico e da técnica produtiva continuará - apesar de seu grandioso brilho próprio, mas nem por isso ilimitado - a ser, para o homem, um lugar de escuridão, justo o inverso daquilo de que ele tem necessidade. Este mundo está, com efeito, privado da existência e da transcendência (poder-se-ia dizer: da liberdade de Deus), que escapam a toda busca científica, pois nada são para a ciência. Com efeito, jamais compreenderemos a existência ou a transcendência a partir do mundo que conhecemos pela ciência (JASPERS, 1960, p. 112).

Como visto, no final da década de 50 e em meados de 1960, Jaspers registra, por meio de seus escritos, grande interesse, preocupação e crítica com o fato de a prática médica estar cada vez mais, especialmente, em função do avanço tecnológico, afastando-se do aspecto subjetivo das enfermidades. Em outros termos: a ciência se distanciando da filosofia. Foi, porém, em 1912, que ele publicou o texto *Zeitschrift für die gesamte neurologie und psychiatrie* para o português – *A Abordagem fenomenológica em psicopatologia* (2005) e, nesse brilhante texto, o médico e também filósofo já aponta para essa mesma preocupação – ao observar que a prática de examinar os pacientes psiquiátricos era comumente feita a partir da “distinção entre sintomas objetivos e subjetivos”.

Vejamos o que Jaspers define como sintomas objetivos:

Sintomas objetivos incluem todos os eventos concretos que podem ser percebidos pelos sentidos, por exemplo: reflexos, movimentos registráveis, a fisionomia de um indivíduo, sua atividade motora, expressão verbal, produções escritas, ações e conduta geral etc. Todos os rendimentos mensuráveis, como a capacidade de trabalho do paciente, sua habilidade para aprender, a magnitude de sua memória, além de outros, pertencem a esse domínio. Também é comum incluir, entre os sintomas objetivos, manifestações como idéias delirantes, falsas memórias etc.; em outras palavras, os conteúdos racionais que o paciente nos comunica. Estes, realmente, não são percebidos pelos sentidos, mas apenas compreendidos. No entanto, tal “compreensão” é alcançada por meio do pensamento racional, sem auxílio de qualquer empatia para com o psiquismo do paciente (JASPERS, 1912/2005, p. 769).

De acordo com Jaspers, os sintomas objetivos, além de serem

“mensuráveis”, observáveis, percebidos pelos sentidos, podem ser diretamente demonstrados a qualquer pessoa, não necessariamente a um agente da saúde, basta que essa pessoa tenha senso de percepção e de raciocínio. Ele, no entanto, afirma que existem os sintomas subjetivos que,

[...] para serem compreendidos, devem se referir a algum processo que, contrastando à senso-percepção e pensamento lógico, é normalmente descrito pelo mesmo termo “subjetivo”. Sintomas subjetivos não podem ser percebidos pelos órgãos sensoriais, tendo de ser apreendidos pela transposição de si mesmo, por assim dizer, ao psiquismo de outro indivíduo; isto é, pela empatia. Podem se tornar uma realidade interna para o observador apenas pela sua participação da experiência da outra pessoa, não por qualquer esforço intelectual. Os sintomas subjetivos incluem todas estas emoções e processos internos, como o medo, tristeza, alegria, que nós sentimos poder apreender imediatamente a partir de seus concomitantes físicos; estes, nós os tomamos por “expressões” da emoção subjacente. Há, ainda, todas aquelas experiências psíquicas e fenômenos que os pacientes nos descrevem e que se tornam acessíveis a nós apenas indiretamente, através do julgamento e exposição do próprio paciente. Por fim, os sintomas subjetivos também incluem aqueles processos mentais que temos de inferir a partir de fragmentos dos dois tipos prévios de dados, manifestos pelas ações do paciente e pelo modo como ele conduz sua vida (JASPERS, 1912/2005, p. 770).

Os sintomas subjetivos envolvem um processo que é também subjetivo por parte de uma outra pessoa, ou seja, transferidos ou transportados para a *psique* do outro sujeito (JASPERS, 1912/2005), que pode ser o psicólogo ou o psiquiatra. Só assim passam a estar ao alcance.

Do ponto de vista científico, Jaspers aponta para o fato de que apenas os sintomas objetivos são considerados confiáveis; enquanto os subjetivos, embora alguns cientistas tentem refutá-los, não podem a eles renunciar, apesar de serem considerados pouco confiáveis para o propósito da investigação. Na prática concreta, há, por parte dos cientistas,

[...] um desejo difundido de que nossos estudos das desordens mentais se baseiem apenas em sintomas objetivos e que, idealmente, desconsiderem nossos sintomas subjetivos como um todo. Tal perspectiva tem seus defensores – nem todos igualmente coerentes – tanto na psicologia quanto na psiquiatria (JASPERS, 1912/2005, p. 770).

Em grande medida, o que Jaspers denunciava e criticava, já em 1912, é que havia uma tentativa de priorizar a “psicologia objetiva” – ou também

chamada de psicologia científica – em detrimento da “psicologia subjetiva”. A primeira, dizendo ocupar-se tão somente dos dados objetivos, colocava-se como uma psicologia sem psiquismo. Dito por ele: “[...] enquanto a psicologia objetiva, eliminando tudo aquilo que é psíquico, se converte em fisiologia, a psicologia subjetiva ambiciona preservar a dita vida psíquica como objeto de seu estudo” (JASPERS, 1912/2005, p. 771).

Regressemos ao plano de uma psicopatologia em Jaspers.

5.2.1 Jaspers e a experiência psicopatológica

Autor de diversas obras, Jaspers se notabilizou na área da psicopatologia a partir de *Allgemeine Psychopathologie* – no português, *Psicopatologia Geral* –, publicada há mais de 100 anos, em 1913. Seu contributo mais radical, portanto, não foi dado à filosofia existencial, e sim à psiquiatria, à psicopatologia, à psicologia e à filosofia (PERDIGÃO, 2014). Para Hernán Villarino (2009, p. 17), a *Psicopatologia Geral* é a obra “[...] mais importante que já foi escrita nesse campo”. Para Antónia C. Perdigão (2014, p. 17), a obra de Jaspers “[...] ultrapassa as fronteiras epistemológicas da filosofia deixando um legado [...] universal para a psicopatologia”. Ora, não são poucas as expressões de absoluto encantamento por parte de diferentes pesquisadores acerca de *Allgemeine Psychopathologie*.

De todo modo, foi a partir dessa obra magna que Jaspers deu vazão à sua forma de pensar, conceitual e metodologicamente, uma psicopatologia que não fosse meramente explicativa, mas descritiva e compreensiva. Não podemos, porém, esquecer que foi em seu texto de 1912 que apareceu, pela primeira vez, a fenomenologia de Husserl como uma possibilidade metodológica descritiva possível para compor, em 1913, a sua “Psicopatologia Geral”. O pensamento intelectual de Jaspers alinhava-se com as perspectivas teóricas que se abriam para uma concepção mais humanista e menos positivista do sujeito e da realidade psíquica. Para tanto, podemos dizer que, além da influência direta da fenomenologia de Husserl, Jaspers também fora influenciado por Max Weber, por Wilhelm Dilthey e, mesmo de forma controversa, dialogou com a psicanálise freudiana. Nas palavras de Antónia C.

Perdigão (2014, p. 24), “[...] epistemologicamente, foram alicerces que o ajudaram a fundamentar a transição para uma 'psicologia com *psique*”.

Como abordado anteriormente neste mesmo capítulo, a psicopatologia, no início do século XX, estava em busca de um lugar de reconhecimento entre as ciências médicas. Muitas eram as dúvidas e as indefinições quanto ao objeto de estudo, ao diagnóstico e às intervenções terapêuticas que poderiam ser utilizadas.

Os modelos vigentes eram o organicista/biologicista e o psicodinâmico. Havia uma evidente cisão entre esses modelos. Embora a postura da psicanálise freudiana já fosse de repulsa em relação à visão meramente sintomatológica de aplicação positivista em relação ao ser humano, esta, por sua vez, apresentava “[...] um horizonte interpretativo que não fugia da lógica determinista e mecanicista, típica da psiquiatria” (SCHNEIDER, 2011, p. 188). Por esse motivo, a psicanálise acabou recebendo críticas de muitos pesquisadores, sendo um deles o próprio Jaspers.

Em *Der Arzt im Technischen Zeitalter* (1959) – para o português, *O médico na era da técnica* (1998) –, Jaspers reserva um capítulo intitulado: *Para a crítica da psicanálise*. Nele, o filósofo e médico alemão tece duras críticas a Freud e à sua psicanálise.

Assim, ele inicia o capítulo:

É quase impossível falar de psicanálise como uma unidade, excepto que todos os psicoterapeutas, que dela se servem, se orientam por Freud – quer numa adesão ortodoxa, quer numa recusa crítica. Não há dúvida de que Freud é a cabeça proeminente. O peso do seu saber, a radicalidade com que chega até ao absurdo, a sua referência à crise de uma época de mentira, o seu estilo e a sua tenacidade actuam mais energeticamente do que [...] dos seus sucessores [...] a sua frieza característica, mais, a sua aversão anima o seu modo de investigar. Já há muito se demonstrou mediante críticas o que nas suas descrições, interpretações e teses tem um significado cognitivo, o que é procedimento pseudocientífico, o que nas suas consequências talvez não seja progresso de uma teoria sustentável, mas mera mudança dos caprichos do autor. Freud partilha o sentido da ciência moderna. Com seus desmascaramentos, suscita novos mascaramentos (JASPERS, 1998, p. 59).

Nessa mesma toada de críticas, Jaspers (1998, p. 60) aponta para três “erros objetivos” da psicanálise que, segundo ele, são “cientificamente

apreensíveis”: 1) os psicanalistas confundem a compreensão do sentido com a explicação causal. A causalidade é alheia ao sentido; pela explicação causal “[...] torno-me capaz de, num certo âmbito, intervir de um modo racional e calculável [...] em vista de metas desejadas”; 2) o modo do agir terapêutico da psicanálise “[...] é questionável [...] a satisfação de alguns pacientes [...] não se deve qualificar como cura”; 3) a neurose psicanalítica é caracterizada pelo “[...] mecanismo de tradução do anímico para o corporal, do sentido para o acontecer corporal alheio ao sentido ou para os mecanismos psíquicos das neuroses obsessivas, esquizofrenias e coisas do género”. Para Jaspers, a neurose deveria ser compreendida pelos “[...] conteúdos compreensíveis das manifestações”.

E ainda,

Os psicanalistas fundam, há décadas, sociedades. Estas aspiram ao direito de distribuição de diplomas, ao abrigo da organização de uma atividade didáctica. Apela-se à solidariedade, como as seitas. Não é a discussão cientificamente determinada com base numa razão para todos vinculante que une os membros, mas uma visão total – fluida nas suas formações, mas cognoscível na atitude (JASPERS, 1998, p. 64).

Essas e outras críticas à psicanálise são, ao longo dos estudos de Jaspers, identificadas. Seja como for, o que podemos verificar a partir dessas críticas é que, em busca de respostas para criar uma nova perspectiva para a psicopatologia da época, cujo modelo metodológico causal-explicativo era o único recurso utilizado pelos profissionais da medicina, para o entendimento das causas dos fenômenos neurofisiológicos, é que surge a proposta psicopatológica em termos jasperianos. Para tanto, vamos tentar situar tal proposta a partir da divisão de seu *Allgemeine Psychopathologie – Psicopatologia Geral*¹⁴⁷ –, cujos assuntos estão desdobrados, ao longo das páginas, da seguinte forma:

- 1) Jaspers inicia a primeira parte/capítulo de seu livro com o título de "Os fatos particulares da vida psíquica", em que descreve vários fatos individuais sob a forma de realidades subjetivas que compõem a vida

¹⁴⁷ A versão que utilizamos foi a traduzida para o português. Nessa, as duas primeiras partes/capítulos compõem o Volume I e, as demais, o Volume II.

- psíquica de um sujeito. Essa descrição é elaborada segundo o método fenomenológico. Afirma o filósofo (1987, p, 69): “[...] os fatos são o terreno de nosso conhecimento”. Para ele, os fatos particulares se revelam como ponto de partida para a compreensão de uma investigação. Logo, a fenomenologia revela-se como “procedimento empírico” capaz de “[...] apresentar, de maneira viva [...] e mais precisa possível [...] os estados psíquicos” (JASPERS, 1987, p. 71);
- 2) Na sequência, discute, no capítulo intitulado "As conexões compreensíveis da vida psíquica", uma psicologia que possa conhecer os fenômenos por meio da compreensão (*Verstehen*). Compreender é ter acesso aos “estados mentais” dos outros. Precisamos, pois, “[...] compreender a representação interior da vivência, mediante as auto-narrações dos doentes” (JASPERS, 1987, p. 368). É o psíquico visto por dentro, pela “empatia”. Tal lógica consiste no ato de compreender a doença a partir do existir humano em detrimento da lógica explicativa do “doente” a partir da doença. Diferencia, ainda, o ato de compreender do de interpretar: o primeiro ato se refere àquilo que é compreendido mediante manifestações expressivas e verbais do próprio sujeito; o segundo ocorre “[...] quando só dados escassos servem para aplicar com certa verossimilhança conexões já compreendidas por outros meios ao caso em questão” (JASPERS, 1987, p. 368);
 - 3) Na terceira parte apresenta os estados psicopatológicos por meio da *explicação* (*Erklären*) vistos de fora. Explicar é investigar as causas. Com este capítulo – intitulado "As conexões causais da vida psíquica (a psicologia explicativa)" –, Jaspers reafirma a sua tese de que “[...] compreendemos as conexões psíquicas de dentro como significado; explicamo-las de fora como simultaneidade e sucessão regulares ou até necessárias” (JASPERS, 1987, p. 551);
 - 4) Na quarta parte – intitulada "A concepção da totalidade da vida psíquica" –, o filósofo e médico aponta para a sua tentativa de integração das duas possibilidades de conhecimento – empírico (explicativo) e fenomenológico (compreensivo). Tal integração visa trazer a psiquiatria para o campo das ciências humanas;

- 5) A quinta parte versa sobre fatores históricos e sociais que influenciam a psiquiatria. Intitulado "A psique anormal na sociedade e na história", esse capítulo aponta para a constante necessidade de a psicopatologia se ocupar com questões de cunho social e cultural. Então afirma: "[...] se o homem tem, de um lado, suas predisposições somáticas e psíquicas por efeito da *herança*, é, doutro lado, no entanto, pela *tradição*, apenas, que adquire sua vida psíquica real" (JASPERS, 1987, p. 853);
- 6) E, finalmente, na sexta parte, ele apresenta o título "O todo do existir humano", abordando os seus conhecimentos filosóficos aplicados à psiquiatria. Nas palavras dele próprio, ele afirma (1987, p. 895): "[...] às asserções empíricas das cinco primeiras partes acrescentamos uma sexta e última, que não nos aumenta o conhecimento, mas suscita reflexões sobre questões filosóficas básicas [que] não deixam de relacionar-se com a psicopatologia".

Diante da didática divisão feita por ele em sua obra, podemos dizer que a psicopatologia jasperiana se apresenta, de forma geral, em dois sentidos: 1) como uma forma de integrar o caminho dos significados e das causas, partindo dos métodos: empírico e da fenomenologia e, com isso, conceder uma fundação filosófica cujo elemento-chave era a dicotomia entre conexões causais e de significado. Essa dicotomia "[...] foi sobreposta à dicotomia mente-corpo" (GABRIEL, 2014, p. 46) e, 2) como uma forma de revisão crítica acerca dos princípios da psicopatologia clássica. Logo, surge a questão: – É qual a principal revisão conceitual feita por ele em sua "Psicopatologia Geral" acerca dos princípios da psicopatologia clássica? Quer nos parecer que, para esse questionamento, há duas respostas: i) a distinção entre "causalidade" e "significado" e ii) o uso dos termos "explicação" e "compreensão" – esta última de influência diltheyliana.

Vejamos nas palavras dele:

A fim de evitar confusões, empregaremos sempre a expressão "compreender" para indicar a intuição do psíquico adquirida por dentro. O conhecimento das conexões causais objetivas que sempre são vistas de fora, nunca chamaremos de compreensão, mas sempre de *explicação* (JASPERS, 1987, p. 42).

Essa separação entre compreender e explicar nos ajuda como profissionais da psicologia e da psiquiatria a transpor a questão “O que posso conhecer?” para a questão “O que posso conhecer por meio da compreensão?” e, ainda, “O que posso conhecer por meio da explicação?”. Para Gabriel (2014, p. 48), essa abertura de possibilidades permite colocar a compreensão como meio legítimo de conhecimento na psicologia, “[...] implicando e legitimando também o uso [...] do que nos é dado subjetivamente, pela forma como percebemos nós próprios e o outro”.

Embora o método fenomenológico seja o elemento mais representativo/emblemático da psicopatologia de Jaspers, esta, por sua vez, não é por ele denominada de psicopatologia fenomenológica. A fenomenologia se apresenta apenas como um método possível para se compreender os fenômenos psicopatológicos, mas não o único. Dessa forma, podemos dizer que a metodologia empregada por ele em sua psicopatologia é: a compreensão e a explicação.

Ele atesta:

[...] meu livro é por vezes designado como representante da corrente fenomenológica ou da corrente de psicologia compreensiva, só em partes esta designação é correta, uma vez que o seu sentido é mais compreensivo: a saber o esclarecimento dos métodos da psiquiatria em geral, de seus modos de concepção e de seus caminhos de investigação (JASPERS, 1987, p. 7).

O pensamento do psiquiatra e filósofo alemão revela o seu intuito de resgatar a psiquiatria e trazê-la de volta ao âmbito das ciências humanas, aproximando e integrando o domínio científico das ciências naturais (modelo de análise fundamentado no ato explicativo), ao domínio das ciências humanas (modelo descritivo e compreensivo). Seu interesse privilegia a dignidade do paciente/cliente em relação ao médico. O foco é a descrição e a compreensão dos fenômenos psíquicos (MOREIRA, 2011).

Com Jaspers, o valor central é recolocado na pessoa, combatendo com isso “[...] as implicações do relativismo pós-modernista, que implica um falso reconhecimento da individualidade”. Com isso, o filósofo aponta, de forma crítica, a “[...] incapacidade da Psicologia e da Psicopatologia reconhecerem o humano” (CLAUDIO, 2014, p. 11).

Para Jaspers (1987, p. 11), a prática da profissão psiquiátrica se ocupa sempre dos casos individuais, “[...] não obstante, para satisfazer as exigências decorrentes dos casos particulares, o psiquiatra lança mão, como psicopatólogo, de conceitos e princípios gerais [...]”, ou seja, recorre aos conhecimentos da psicopatologia.

A psicopatologia, por sua vez, desenvolve-se no domínio dos conceitos e das regras científicas e tem como objeto de estudo

[...] o acontecer psíquico realmente consciente. Queremos saber o que os homens vivenciam e como o fazem. Pretendemos conhecer a envergadura das realidades psíquicas. E não queremos investigar apenas as vivências humanas em si, mas também as condições e as causas de que dependem os nexos em que se estruturam, as relações em que se encontram e os modos em que, de alguma maneira, se exteriorizam objetivamente (JASPERS, 1987, p. 13).

Jaspers afirma que, para abordar as questões subjetivas, faz-se necessário tornar claros os fenômenos que circunscrevem a experiência vivida. De que forma? Por meio de um “[...] trabalho preliminar de representação, definição e classificação dos fenômenos, perseguindo como atividade independente [...] Husserl deu o primeiro passo crucial em direção a uma fenomenologia sistemática” (JASPERS, 2005, p. 772). Com efeito, podemos dizer que o maior objetivo de Jaspers, ao se aproximar da fenomenologia, era poder “[...] garantir a cientificidade da compreensão dos sintomas subjetivos” (MOREIRA, 2011, p. 175).

Nas palavras dele, o objetivo da sua psicopatologia seria:

[...] libertamo-nos [...] de servidão em que os conceitos, a investigação e a concepção psicopatológica se encontravam frente à medicina e à neurologia – devido ao dogma ‘enfermidades psíquicas são enfermidades cerebrais’. A nossa tarefa científica não é construir uma sistemática [...] de uma constante preocupação com o cérebro [...] mas desenvolver perspectivas visando investigar questões e problemas, conceitos e contextos a partir dos próprios fenômenos psicopatológicos (JASPERS, 1987, p. 17).

Podemos dizer que o pensamento existencial jasperiano acerca da realidade humana consiste em: 1) o homem é incompletude; 2) o homem é abertura como possibilidade; 3) o homem é luta constante consigo e com o

outro; 4) o homem é vida entre constituição e mundo, substância e forma; 5) o homem é em situação; 6) o homem se sabe finito. Para poder compreender esse homem, faz-se necessário compreender cada caso em suas particularidades, cada sujeito como uma “totalidade” singular que não existe sozinho no mundo. A existência é sempre no mundo em situação e com os outros. Logo, no contexto social, o homem jasperiano está entre a sua vontade e a do grupo: “Em parte alguma, o homem está por si só, mas dependendo sempre de alguma coisa outra” (JASPERS, 1987, p. 913).

Apresentados alguns dados epistemológicos acerca da psicopatologia, emergem as perguntas: 1) Metodologicamente, como propõe Jaspers compreender o fenômeno psicopatológico em sua totalidade? e 2) Como isso é possível? Em resposta à primeira questão, Jaspers (1987, p. 811) afirma ser pela biografia – “[...] toda história clínica correta vai dar na biografia”. Quanto à segunda pergunta, vejamos:

O método técnico universal de apreensão do homem total consiste na reunião de todo material [...] acessível na investigação do homem sob todos os pontos de vista possíveis. O procedimento mais superficial consiste em assegurar-se do todo em bloco, como se fosse um agregado. O registro de todos os achados num esquema ordenado chama-se psicograma. O único sentido do método [...] está em que ajuda o pesquisador a não esquecer coisa alguma, graças a um esquema que abrange o mais possível (JASPERS, 1987, p. 681).

Ora, após a ordenação de todo o material que se pode destacar de maneira metódica, chega-se a “totalidades individuais”. Logo, se quisermos compreender o curso da vida de uma pessoa – sua biografia –, devemos “[...] possuir a visão de sua vida desde o nascimento até a sua morte [...]”, pois toda vida psíquica é “[...] um todo como forma temporal” (JASPERS, 1987, p. 811). Para tanto, faz-se necessário compreender o homem todo, incluindo o seu ‘estar-doente’. Não há, segundo Jaspers, nenhuma possibilidade de compreender plenamente o homem se não o conhecer em sua enfermidade: “Enraizada no todo existencial, a doença psíquica [...]” não pode dele ser destacada: “Chama-se *bios* do indivíduo esse todo e chama-se *biografia* a respectiva descrição (na linguagem comum, biografia do indivíduo chama-se seu próprio bios)” (JASPERS, 1987, p. 811).

A biografia revela os mais variados elementos que configuram temporalmente a vida de uma pessoa, desde a idade até as formas pelas quais a vida decorre, além “[...] dos pontos de vista da opção ou seleção (primeira vivência, crise, etc.), de maneira a chegarmos à visão do todo” (JASPERS, 1987, p. 677). A biografia de uma pessoa (paciente/cliente) é compreendida como sendo a “[...] apresentação formativa de uma unidade individual no todo de uma existência” (JASPERS, 1987, p. 681).

Se é pela biografia de um sujeito concreto que acessamos a compreensão do fenômeno psicopatológico em sua totalidade, levando em consideração as mediações sociais, culturais e sociológicas, podemos dizer que, no entendimento de Jaspers, a “[...] patologia é uma produção do homem em relação com o mundo” (SCHNEIDER, 2011, p. 192). Ora, não cabe, portanto, a lógica determinista de uma psicopatologia como resultado de distúrbios neurofisiológicos tampouco mentais *a priori*.

A biografia:

Diz respeito a uma vida humana particular, única [...] implantada em conexões temporais abrangentes: *biologicamente*, na herança; *psiquicamente*, na família, comunidade, sociedade; *mentalmente*, numa tradição objetiva da validade. Daí o aspecto biográfico levar a perspectiva histórica mais ampla que vê o homem através do evento abrangente [...] sua história pessoal, na tradição da humanidade e da história dos povos. Seria bom ver a unidade que tudo compreende; ver em que evolui o particular, em que participa, transformando-se, em que se transforma ele mesmo, isto é, aquilo que ele, por assim dizer, representa, reflete, reproduz pela unidade de sua biografia (JASPERS, 1987, p. 812).

À filosofia existencial de Jaspers também são caros os termos "existência", "liberdade", "comunicação", "historicidade" e "projeto" – todos cruciais para a compreensão da realidade humana.

Nosso interesse com essa breve contextualização epistemológica e metodológica da obra filosófica e psicopatológica de Jaspers é mostrar que os estudos, especialmente no que compete à perspectiva de uma psicopatologia de inspiração sartriana, se sustentam em algumas das principais premissas da teoria jasperiana. Vale lembrar que essa interlocução de Sartre com Jaspers é também uma aproximação com certo distanciamento, tal qual com outros

fenomenólogos, haja vista as críticas (já mencionadas nesta tese) feitas pelo primeiro ao segundo.

Em suma, para Jaspers, o adoecer está diretamente relacionado à dimensão da história individual, implicada com as relações interpessoais que são importantes para aquela pessoa. Tais relações devem ser compreendidas a partir do contexto social, cultural, político e econômico da situação em que a pessoa está inserida.

Entre os temas destacados na teoria jasperiana, a noção de compreensão do psíquico como totalidade e a relevância da biografia como elemento de apreensão do projeto fundamental do sujeito são aspectos caros a Sartre em sua proposta metodológica compreensiva, composta por sua psicanálise existencial e pelo método progressivo-regressivo.

Diante dessa breve explanação sobre a influência da psicopatologia de Jaspers na perspectiva sartriana, sobrevém a pergunta: Em que medida faz sentido pensar uma psicopatologia de inspiração sartriana? Optamos por usar o termo "inspiração" (BARATA; CAMPOS; ALT, 2012; BARATA; CAMPOS, 2017), uma vez que Sartre não escreve, textualmente, nenhum artigo ou livro que possa convergir para algum tipo de sistematização de dados ou de mapeamento conceitual acerca de um modelo teórico de psicopatologia. O que o filósofo nos possibilita, em sua extensa obra intelectual, é uma constante reflexão, preocupação e interesse acerca do assunto. Como bem coloca Daniela Schneider (2011, p. 187), as reflexões de Sartre estão “[...] dispersas em suas diferentes obras, ensaios, entrevistas, prefácios a livros de outros autores [...] suas obras romanescas e teatrais, nas quais muitos personagens apresentam perfis ou comportamentos psicopatológicos”.

Assim, propomo-nos aqui responder à questão acima formulada a partir da importância que Sartre confere ao fenômeno (objeto de estudo) da própria fenomenologia – o vivido (*vécu*). Por isso que, abordá-lo como um dos pontos centrais para se pensar a temática psicopatológica, é a garantia de que Sartre não abandona o terreno do pensamento fenomenológico – apenas o faz por outras vias e na interlocução com outros teóricos, como já explorado ao longo da tese. Ora, como é bem conhecido na tradição fenomenológica, “[...] o mundo é vivido (*Lebenswelt, Erlebnis*)” (BENE, 2013, p. 6). Afinal, desde Husserl, a fenomenologia começou por se apresentar como uma psicologia

fenomenológica, e também assim foi com Sartre. Segundo Bene (2013, p. 5), “[...] o conceito de *vécu* foi central no pensamento de Sartre desde o início” (BENE, 2013; BARATA; CAMPOS, 2017).

Dito isso, vejamos o que Sartre tem a contribuir com a temática psicopatológica¹⁴⁸.

5.3 Sartre e o fenômeno psicopatológico

Nosso empreendimento com o capítulo anterior foi mostrar as perspectivas epistemológicas que fundamentavam o terreno da psicopatologia à época em que Sartre fundamentou sua filosofia. Mostramos essas perspectivas, pois, conforme Schneider (2011), para que possamos elucidar acerca das contribuições de Sartre para a constituição da psicopatologia, faz-se necessário compreender que o filósofo

[...] esteve inserido no ambiente da psicanálise, psiquiatria e psicologia clínica francesa de seu tempo, à luz do qual forjou suas críticas e proposições para esses domínios. Portanto, para que possamos refletir sobre os desdobramentos das concepções sartrianas para a psicopatologia, devemos compreender, primeiramente, a inserção do autor no pensamento psiquiátrico e psicopatológico de sua época e, assim, deslindar as raízes de suas reflexões e formulações para a temática em discussão (SCHNEIDER, 2011, p. 187).

Ainda conforme a autora, para que seja possível uma reflexão acerca das contribuições de Sartre à compreensão dos fenômenos psicopatológicos, devemos substituir o termo “doença mental” por “complicação psicológica”. Retratemos isso mais de perto:

[...] não utilizaremos o termo “doença”, posto que ele foi cunhado justamente no momento em que a psiquiatria, abandonando um pouco a sua ênfase neurofisiológica, assumiu uma perspectiva dinâmica, bastante influenciada pela psicanálise, passando a compreender os até então considerados “distúrbios sem causa conhecida, como “doença” de ordem “mental” [...] evitaremos usá-lo também, em função

¹⁴⁸ Interessa mencionar a respeito da recente publicação de Gustavo Fujiwara (2019) em seu artigo intitulado “Fenomenologia e Psicopatologia em Sartre: 'irreal normal' e 'irreal patológico’”. O autor investiga, por meio da atividade da consciência imaginante, as ocorrências das experiências alucinatórias. Tal estudo contribui para instigar e, ao mesmo tempo, confirmar que o caminho feito por Sartre possibilita pensar os fenômenos psicopatológicos das mais diferentes maneiras.

da noção de “doença”, que traz implícita uma correlação com o mau funcionamento anátomo-fisiológico, substrato da tendência organicista da psiquiatria (SCHNEIDER, 2011, p. 223).

O posicionamento da autora contribui ainda para que seja esclarecida a confusão feita pela psiquiatria e pela psicologia clássica, cujo viés organicista, determinista e idealista afirma que a psicopatologia é uma ordem de complicação existencial. Para se pensar uma psicopatologia de inspiração sartriana precisamos compreender que a “[...] existência não 'adoece', nem a consciência” (SCHNEIDER, 2011, p. 220). O que adocece ou, melhor, quem pode se complicar é o sujeito concreto, pelo ponto de vista de uma psicologia que também é concreta conforme os termos já enunciados, como vimos, por Politzer (1947). Assim, Schneider (2011, p. 220) atesta que “[...] a patologia é uma perturbação sempre psicofísica, acontece como movimento do *sujeito* no mundo, resultante de sua história de relações”. Para entender isso cabe lembrar que o sujeito sartriano é “[...] aquilo que faz de si mesmo a partir das circunstâncias em que está situado [...]” (BARATA, 2014, p. 376).

Na obra *Qui Suis-Je? Sartre et la Question du Sujet* (2015, p. 47), Philippe Cabestan atesta:

[...] o sujeito sartriano não é uma coisa subsistente, porque não é o que é e é o que não é, o sujeito não pode ter uma identidade definida de uma vez por todas [...] ao contrário, o sujeito [...] deve assumir a ausência de identidade que o proíbe de afirmá-lo [...] ele a deve assumir negativamente [...] (CABESTAN, 2015, p. 47).

Diante disso, nossa investigação, neste momento da tese, diz respeito à necessidade de se compreender o assunto a partir de dois questionamentos: 1) No que concerne ao entendimento da psicopatologia/complicação psicológica, pode a teoria ontofenomenológica de verve sartriana surgir como uma proposta singular em detrimento das demais abordagens psicopatológicas? e 2) Em que medida a psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo de fato acrescentam algo diferente em prol do rompimento com a visão e a intervenção hegemônica de uma prática acerca das psicopatologias dos sintomas?

Nossa crítica, em relação à psicopatologia dos sintomas, como vimos, reside no fato de que ela fica apenas na classificação e no controle dos sintomas, acabando por não favorecer o conhecimento no que compete ao

sujeito concreto, quer dizer, em sua experiência vivida, assim ignorando as dimensões do sofrimento. Em termos fenomenológicos, há de se reconhecer que tais sofrimentos se manifestam psicofisicamente: corpo-consciência e práxis (ação). Em função disso, há questões a serem enfrentadas, a saber: 1) O que significa a dimensão do *vécu*?; 2) Em que momento, em particular, tal termo aparece nas obras de Sartre?; 3) Como o filósofo francês se apropria dessa noção?; 4) E como é utilizada por ele em sua “filosofia da existência”? e, ainda, 5) o que isso tem a contribuir com o estudo da psicopatologia? Face a tais questões, o nosso principal interesse acerca da compreensão da noção de *vécu* consiste em expor as condições sob as quais acreditamos ser possível um amadurecimento das obras de Sartre, em particular, do uso do termo desde *La Transcendance de l’Ego*, até *L’Idiot de la Famille*. A nossa pretensão reside, ainda, no fato de que acreditamos que esse “[...] tema filosófico e literário [...] já estava presente nos textos psicológicos e fenomenológicos da juventude, tornando-se uma questão absolutamente crucial em *L’Idiot de la Famille*” (BENE, 2013, p. 5). Assim, apontar para uma proposta de inspiração sartriana para a compreensão dos fenômenos psicopatológicos, isso não pode ser feito sem levar em consideração, também, o desdobramento do pensamento de Sartre desde o início.

Interessa mencionar que *L’Idiot de la Famille* constitui, sem dúvida, a aplicação mais extensa da psicanálise existencial por meio do método progressivo-regressivo. Nossa intenção, porém, não visa abordar, os aspectos da compreensão de Sartre sobre a biografia de Flaubert e sua complicação psicológica, mas, sim, refletir acerca dos critérios que o filósofo utilizou para fazer essa análise sintética.

Betty Cannon (1991, p. 162), em *Sartre and psychoanalysis*, esclarece: “[...] a filosofia anterior de Sartre” (referindo-se às obras de 1930 e 1940, especialmente *L’Être et le Néant*) “nos serviu bem até o momento”. Ela revelou a necessidade de “[...] revisões importantes na psicanalítica que pode explicar, entre outras coisas, as novas necessidades relacionais e desordens do eu [...]”. Ainda conforme a autora, Sartre, em sua “filosofia tardia”, aponta para uma proposta inovadora (referindo-se à aproximação de Sartre com o marxismo), à sua psicanálise existencial por meio da perspectiva do “mundo sociomaterial” (CANNON, 1991, p. 162).

Na sequência vão ser examinadas as contribuições de Sartre no que compete a uma práxis clínica interventiva, no uso de suas atribuições para se pensar os fenômenos psicopatológicos. Nesse intento faremos uso de diferentes noções discutidas pelo filósofo ao longo de sua extensa obra teórica, desde sua filosofia anterior até a tardia (CANNON, 1991). Podemos ver, ao longo dos estudos sartrianos, uma amplitude conceitual saindo de uma perspectiva mais individualista em sua psicanálise existencial delineada em *L'Être et le Néant* até a inclusão de uma perspectiva sociomaterial em sua *Critique*. Em sua prática concreta, qual terá sido o resultado disso?

Se pensarmos em uma prática clínica psicológica “que pretende se inspirar em Sartre” (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 60), o resultado reside no fato de que, ao invés de compreendermos o projeto fundamental de um cliente apenas em termos de escolhas individuais (pela sua forma de fazer, de ser e de ter), olharemos também pelo viés sociomaterial – lembrando que esse movimento de análise é sempre pelo caminho da temporalidade. O fenômeno central é o de que a compreensão da realidade humana, em Sartre, envolve um projeto temporalizante que liga passado, presente e futuro, cuja dimensão é social e individual. Pela temporalidade, atesta Cannon (1991, p. 204), verificaremos questões do passado que “[...] afetam, moldam ou deformam o projeto”. Em Sartre, “[...] o projeto de uma pessoa é, ao mesmo tempo, centenário e completamente novo” (CANNON, 1991, p. 204).

André Barata e Carolina Campos (2017, p. 70), em *Discutindo o lugar da reflexão e seus desdobramentos na psicanálise existencial sartriana*, manifestando-se,

Por e contra Sartre, consideramos que a clínica deve ser mais do que um espaço de conhecimento do projeto. Deve ser, igualmente, um espaço de experienciar, de entrar em contato com essa espontaneidade peculiar ao nosso modo de ser. Nestes termos, os desdobramentos da reflexão pura seriam infinitamente mais próprios a estes fins do que quaisquer outros.

Ora, com base na citação acima, podemos dizer que em seu caminho ontofenomenológico, por meio de diferentes noções, Sartre já apontava para um interesse maior, qual seja: o de inventariar o *vécu* – em outros termos, inventariar a experiência vivida pelo sujeito. Uma vez que “a revelação perseguida pela psicanálise existencial deve ser o projeto fundamental [...]”,

pois “aquilo que a pessoa faz de si é um dimensão plenamente vivida [...] apesar de não ser, necessariamente, conhecida” por ela (BARATA, CAMPOS, 2017, p. 61). Logo, cabe a questão: para quê inventariar o *vécu*? A fim de compreender a constituição do psíquico e, conseqüentemente, dos fenômenos psicopatológicos. É, pois, “[...] o fenômeno da subjetividade e sua estrutura ontológica que Sartre constantemente tentou apreender por meio da noção de *vécu*” (BENE, 2013, p. 5).

Uma vez exposta nossa pretensão, cabe-nos, agora, uma breve contextualização acerca da referida temática. Para tanto, emerge a pergunta: O que tem Sartre a nos informar sobre o *vécu* (vivido)?

5.3.1 Da dimensão do *vécu* (vivido)

Quer nos parecer que Sartre introduz, pela primeira vez, em suas obras, a noção de *vécu* em *L’Imagination* (1936/2008). Em nota, o filósofo visa explicitar o significado do termo – *Erlebnis* (palavra em alemão) encontrada por Sartre em às *Ideen*, § 36, de Husserl. O filósofo comenta que o termo é intraduzível em francês, pois, “vem do verbo *erleben*. “*Etwas erleben*” significa “viver alguma coisa”. *Erlebnis* teria mais ou menos o sentido de “vivido”, no sentido em que o empregam os bergsonianos” (SARTRE, 1936, p. 144; 2008, p. 123). Para o português, usaremos o termo – *vécu* como: experiência vivida/vivência ou, ainda, vivido. Podemos dizer que as intenções ontofenomenológicas, bem como “[...] hermenêuticas de Sartre, que foi ao mesmo tempo filósofo, escritor, psicólogo e crítico literário, baseiam-se nessa ideia de origem alemã” (BENE, 2013, p. 5).

Adrian Bene (2013), em *Le Vécu chez Sartre* afirma, que a noção de *Erlebnis*, é um dos

[...] conceitos-chave no campo da psicologia e da crítica literária depois de Dilthey e sua obra *Das Erlebnis und die Dichtung*. No campo da psicologia, devemos mencionar a *Psychologie générale selon la méthode critique* (1912), de Paul Natorp, que abordou o problema do *vécu*. O termo enfatiza o imediatismo com o qual se apreende algo real, mas também pode designar o conteúdo permanente do que é vivido, como Hans-Georg Gadamer mostrou em *Vérité et méthode*. Em Dilthey, a palavra tem um significado especial: “Algo se torna *Erlebnis* na medida em que não só foi vivido, mas onde ele

teve um peso particular, o que lhe dá significado duradouro” (BENE, 2013, p. 5-6).

Com efeito, sabemos que a tradição fenomenológica parte da premissa de que o mundo é vivido (BENE, 2013). O que, no entanto, nos chama atenção na citação acima é a concepção de *vécu* para Dilthey. Sendo a *Erlebnis* não apenas uma experiência, mas, sim, a responsável pelo significado duradouro ou, nas palavras de Sartre (2013, p. 483), a “experiência existencial irreversível”. Logo, podemos dizer que, no entendimento de Sartre, mais especificamente em *L’Esquisse d’une Théorie des Émotions*, a emoção se caracteriza como sendo a experiência existencial vivida de forma duradoura e irreversível, assim sendo exatamente porque “[...] o vivido é sempre suscetível de compreensão, jamais de conhecimento” (SARTRE, 1972, p. 111). Bene (2013, p. 6) atesta: “É para Sartre a emoção da qual viver é a característica”.

Além de *L’Imagination* e de *L’Esquisse d’une Théorie des Émotions*, Sartre, mais tarde, em sua obra madura, volta a utilizar o termo *vécu* em *L’Idiot de la Famille* (2013, p. 481) e, mais uma vez, ele o faz mantendo a palavra em sua origem, no alemão - “*Erlebnissen*¹⁴⁹”. Sartre (2013, p. 481) enfatiza a sua compreensão acerca do sentido da “experiência *existencial*” e afirma: “[...] não se trata, é claro, nem de uma soma de experiências, no sentido em que o empirismo a entende, nem de uma experimentação, no sentido moderno da palavra”. O filósofo complementa:

A experiência de Flaubert, tal qual ele a relata, é ao mesmo tempo singular e completa: é um acontecimento vivido que diz tudo sobre ele mesmo e, em consequência, ultrapassa o presente para hipotecar o futuro ou – o que dá na mesma, aqui – para desvelá-lo. Isso se deve ao mesmo tempo à *descoberta* – no sentido em que, justamente, a experiência religiosa, a experiência mística ou a experiência neurótica [...] (SARTRE, 2013, p. 481).

Descobrem

Um setor da existência que é qualitativamente irreduzível e novo – e à *totalização* – no sentido em que a *conversão* é totalizante enquanto tomada de consciência das implicações contidas naquilo que nos limitávamos até então a viver no dia a dia. Por isso, justamente, esse desvelamento é vivido em sua

¹⁴⁹ Mais uma vez em nota, na tradução para o português, encontramos o termo significado como – “experiência, vivência” (SARTRE, 2013, p. 1107).

singularidade como aquilo que não poderá ser colocado em questão [...] o que importa, aqui, é que a experiência existencial é vivida em si mesma como irreversível: ela certamente pode ser repetida sem cessar e mesmo enriquecida, mas não pode, no fundo, ser modificada por outras experiências. Isso, ao menos, é o que declara por si mesma. Nesse sentido, enquanto o sujeito se mantiver fiel a esse compromisso primeiro, a sucessão de seus “*Erlebnissen*” nada mais faz que remeter a um acontecimento [...] considerado, de dentro, como uma intuição fundamental e invariável [...] experiência única e fundamental (SARTRE, 2013, p. 481-483).

Em *Situations*, IX (1972, p. 111), mais especificamente no texto *Sartre par Sartre*, o filósofo francês explica: “[...] *ce que j’appelle le vécu*” [...] – (o que chamo de vivido):

[...] é precisamente o conjunto do processo dialético da vida psíquica, um processo que permanece necessariamente opaco a si mesmo, porque é uma constante totalização, e uma totalização que não pode ser consciente daquilo que ela é. Pode-se, com efeito, ser consciente de uma totalização exterior, mas não de uma totalização que totaliza igualmente a consciência. Nesse sentido, o vivido é sempre suscetível de compreensão, jamais de conhecimento (SARTRE, 1972, p. 111).

O que Sartre destaca, nos trechos citados acima, é que precisamos, em nossa reflexão, cada vez mais ficar atentos à complexidade que permeia os processos psicopatológicos, dando ênfase à compreensão do *vécu* (experiência vivida). Ou, conforme o psiquiatra Eugène Minkowski (2002, p. 188), “[...] a doença mental pode [...] situar o indivíduo, na medida em que ele está ciente de sua condição e, especialmente [...] como Jaspers deseja, no início do afeto, na presença de *experiências vividas* inéditas, particularmente dramáticas e pungentes”. Logo, o *vécu* é “originalmente irrefletido” (MOURA, 2017, p. 411).

Faz-se necessário compreender o *vécu* – desofuscá-lo – ou, nas palavras de Jaspers (1987), compreender as vivências mediante as autonarrações dos “doentes”. Em outros termos, compreender por dentro da experiência da pessoa que está em sofrimento e não fora (ato explicativo) dela. Logo, o profissional (psicólogo e psiquiatra) não pode ser um mero espectador que descreve os sintomas da doença, tal qual o fazem os compêndios classificatórios e criteriológicos da psiquiatria. Será, portanto, esse o primeiro passo para se pensar uma psicopatologia ontofenomenológica aos moldes

sartrianos.

5.3.2 Da consciência irrefletida à compreensão analítica-sintética do *vécu*: a práxis clínica a partir dos pressupostos sartrianos

Admitindo haver um desdobramento/abertura ou ainda um amadurecimento entre algumas noções trabalhadas nas obras de 1930, bem como em sua obra mais tardia, respectivamente, em *La Transcendance de l'Ego*, como, por exemplo, a noção de “reflexão pura” e, mais tarde, em *L'Idiot de la Famille*, com a noção de *vécu*, “que aparece como marco de sua última obra” (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 69) emergem as questões: 1) O que essas noções têm em comum? 2) Em que medida o entendimento dessas noções poderá nos auxiliar a pensar a experiência da complicação psicológica em Sartre? e 3) “Será que haveria alguma relação entre a noção de reflexão pura, seus desdobramentos e seus limites e a posterior noção de *vivido*? Seria o *vivido* uma versão mais possível, que traduziria as intenções de Sartre, retirando-as de um plano ideal?” (BARATA; CAMPOS, p. 69 – 70).

Em concordância com Barata e Campos (2017, p. 70), as indagações acima “cabem em uma nova e densa investigação”, logo, neste momento da tese, não as abordaremos, com tanta ênfase. O que nos propomos a fim de tentar respondê-las é afirmar, de imediato, que, em *L'Idiot de la Famille*, Sartre reafirma a espontaneidade da consciência. Em outros termos, há, na análise feita por Sartre a partir da biografia de Flaubert, a certeza da existência da “consciência irrefletida”. O que nos interessa destacar é que, para poder analisar Flaubert e a questão do “idiota”, Sartre parece ter recorrido à sua fenomenologia – em especial a certeza da existência da espontaneidade da consciência e a importância de uma aproximação em prol da purificação desta (SARTRE, 1936/1994).

Retornemos ao segundo capítulo desta tese, mais especificamente às questões pertinentes a *La Transcendance de l'Ego*, em que Sartre, ao pensar o ego, caracteriza-o como transcendente. Trata-se de um existente relativo, que não é *a priori*, que não tem caráter único, que é em relação, melhor dizendo, que depende de uma relação para existir. Logo, trata-se de um objeto para a

consciência. Ou, se quiser, de um ego que depende da práxis de um sujeito para existir e que, ao existir, aparece no-mundo, tal qual o ego do outro (SARTRE, 1936/1994). Em suma: o ego é um objeto transcendente que aparece no-mundo como qualquer outro objeto aparece, como resultado do ato da reflexão. Em outras palavras, é resultante da práxis do sujeito em situação, sócio-histórica e dialética (SARTRE, 1960/2002). Nessa medida, o ego não pode ser unificador da consciência, tampouco do mundo.

Nosso empreendimento até aqui tem sido o de mostrar, por meio do percurso trilhado por Sartre, que há uma proposta metodológica para a intervenção clínica psicológica, inclusive diante de quadros ditos psicopatológicos. E qual é o objetivo dessa proposta? O objetivo é auxiliar a pessoa (cliente) a ter consciência reflexiva (posicionar o Eu) acerca de seu projeto fundamental, bem como do terreno sociomaterial em que esse projeto foi edificado. Logo, afirma Betty Cannon (1991, p. 204):

O objetivo da terapia existencial [...] não é separar o indivíduo do mundo sociomaterial, uma vez que isso é impossível. Pelo contrário, é investigar com o cliente as dimensões sociomateriais de seu projeto com o fim de aumentar o domínio da práxis, ou liberdade real, e diminuir o domínio de *hexis*¹⁵⁰, ou resignação ao *status quo*, como um esforço individual para fazer algo novo e mais satisfatório e significativo do que foi feito a partir de uma perspectiva sociomaterial.

Em que isso ajuda? Ao ter consciência reflexiva de seu projeto e das condições sociomateriais, a pessoa poderá refletir como ela vem, ao longo de sua vida, edificando a si mesma como sujeito via as suas escolhas. Poderá então ainda compreender o seu movimento existencial-relacional diante do mundo dos objetos e das outras pessoas. Terá, enfim, condições (a partir da “quase-reflexão”/reflexão pura) de, provavelmente, se apropriar desse seu projeto (CASTRO; EHRLICH, 2016). E como isso é feito? A partir de sua psicanálise existencial e de seu método progressivo-regressivo, que deve ser, como visto, analítico e sintético. Em concordância com Betty Cannon (1991, p. 165), o psicoterapeuta existencialista “[...] não pode conhecer a dialética do

¹⁵⁰ *Hexis* do grego antigo significa hábito.

cliente apenas do ponto de vista do raciocínio analítico”. É preciso compreender pelo viés dos dois movimentos.

Essa proposta metodológica se revela como o caminho possível (cujo movimento é de “vaivém”) para que profissional e cliente possam compreender a biografia deste último. Por ser regressivo-progressivo, segue o mesmo movimento realizado pelo cliente na trajetória de sua edificação. Diante de sua condição de liberdade, o cliente constrói o seu projeto de ser no mundo. Logo, estudar a biografia de um sujeito em psicoterapia implica compreender como ocorre o diálogo entre ele e seu mundo vivido.

Sartre chegou a esse entendimento sobre sua psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo compartilhando proposições trabalhadas por Karl Jaspers em *Allgemeine Psychopathologie (Psicopatologia Geral)*, especialmente no que compete à afirmativa de que toda história clínica chega em uma biografia. Também aí chegou pelas leituras de *La Crise de la Psychologie Contemporaine*, de Georges Politzer (1947), sobre a ideia de uma psicologia concreta, com base sustentada no método biográfico de investigação. Sartre propõe, então, a noção de método biográfico. Por meio desse método busca a compreensão da vida do sujeito a partir de uma perspectiva de temporalidade como totalidade (SARTRE, 1943/2005; 1960/2002).

Vejamos como isso é possível.

5.3.3 Do método biográfico e progressivo-regressivo aos aspectos metodológicos da intervenção clínica

Para efetivarmos uma práxis clínica interventiva, partindo da ontofenomenologia de Sartre, de sua psicanálise existencial e de seu método progressivo-regressivo, primeiramente precisamos recorrer ao *vécu* (experiência vivida), que se revela pela reflexão impura, ou seja, de forma irrefletida. Vejamos: O que caracteriza a atitude pré-reflexiva de um cliente em sessão de psicoterapia quando nos traz uma queixa? Ele está imerso no e capturado pelo mundo dos fatos ocorridos, em outras palavras, capturado pelo “conjunto de acontecimentos” (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 186). Para tanto, precisamos compreender que quando o cliente narra sua queixa, esse já é um processo reflexivo sobre as experiências vividas. Geralmente o cliente já chega

com uma explicação sobre o que viveu. Neste sentido, em nosso entendimento, o primeiro passo é fazer o sujeito descrever, o quanto mais próximo possível, a situação vivida, inventariá-la do ponto de vista não posicional (não tético) para depois sim, com base no conjunto de aspectos que constituíram a situação, estabelecer a reflexão que localiza esta experiência no conjunto de sua vida e de seu projeto.

Isso implica uma mudança fundamental na forma de compreender a consciência. Na atitude reflexiva, a consciência de nosso cliente retornará a si mesma como objeto intencional. O *cogito* não é mais o objeto visado inicialmente (o episódio em si), mas a consciência reflexiva do *vécu* (*Erlebnis*), ou seja, da sua experiência de ser a própria queixa (CABESTAN, 2015). O cliente precisa chegar primeiramente ao *cogito* pré-reflexivo ou à forma como “se sabe sendo” (*moi* em ato) na situação concreta, para depois chegar, ao *cogito* reflexivo, às explicações sobre si mesmo.

De qual reflexão estamos falando? Da “reflexão pura” (SARTRE, 1943/2005) ou, conforme Barata e Campos (2017, p. 55), uma “quase-reflexão”.

Essa discussão se assenta, a nosso ver, justamente, no terreno da reflexão pura ou original, posto que é através dela que alcançamos uma apreensão espontânea, fluida e transparente, ao passo que a impura, como vimos, impregna o refletido tentando convertê-lo em objeto. Se estamos falando no âmbito de uma psicanálise que se pretende existencial, não podemos vislumbrar outro caminho que não seja este, visto que o empenho de Sartre é, precisamente, o de constituir um terreno afastado desses pressupostos fantasmas psíquicos que tornam a consciência opaca e pesada [...] a psicanálise existencial sartriana deve almejar um caminho [...] afastado dessas petrificações (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 62).

Retomemos o entendimento de reflexão pura a partir de *L'Être et le Néant*. O filósofo francês, nessa obra, aponta para a diferenciação entre os dois tipos de reflexão. Atribui uma nova roupagem à noção de reflexão pura, qual seja, que, em sua forma original e ideal, se revela como uma espécie de completude: “[...] é aquela sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura”. O filósofo atesta, porém, que esse tipo de reflexão não é dado, ao contrário, precisa ser alcançado. De que forma isso é possível? Sartre

responde: “[...] por uma espécie de catarse” (SARTRE, 1943, p. 190; 2005, p. 213).

Etimologicamente, a palavra "catarse", termo que provém do grego antigo *kátharsis*, significa, “purificação, limpeza, purgação” (AURÉLIO, 1986, p. 368). Sartre utiliza esse termo em vários momentos, porém não deixa claro como ocorre o processo catártico em sua filosofia e psicanálise. Ele apenas diz: “[...] não cabe aqui descrever a motivação e a estrutura desta catarse. O que importa é a descrição da reflexão impura na medida em que é constituição e revelação da temporalidade psíquica” (SARTRE, 1943, p. 195; 2005, p. 218-219). Ora, para que seja possível acessar a descrição da reflexão impura faz-se necessária a distinção entre a reflexão pura da impura, também chamada por Sartre de “reflexão constituinte”:

Porque é a reflexão impura que constitui a sucessão dos fatos psíquicos, ou *psiqué*. E o que se dá primeiramente na vida cotidiana é a reflexão impura ou constituinte, embora inclua a reflexão pura como sua estrutura original. Mas esta só pode ser alcançada como resultado de uma modificação que opera sobre si em forma de catarse (SARTRE, 1943, p. 195; 2005, p. 218).

Em concordância com André Barata e Carolina Campos (2017), a compreensão do processo catártico é um dos pontos-chave do processo psicoterapêutico na psicanálise existencial. Vale lembrar que, para Sartre, a noção de catarse difere completamente da perspectiva trabalhada por Freud. Para Sartre, a catarse não pressupõe conhecimento, apenas um quase-conhecimento da experiência vivida (*vécu*). Nas palavras de Sartre (1943, p. 191; 2005, p. 214): “[...] é mais um reconhecimento do que conhecimento [...] uma compreensão pré-reflexiva do que almeja recuperar”.

Em suma:

A cartase sartriana implica a passagem da reflexão contaminada pelas impurezas da má-fé, que tentam mascarar a gratuidade da existência constituindo uma versão egóica e opaca de si, em uma versão purificada de reflexão que apreende a existência na sua condição original de liberdade indeterminada (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 67).

Voltemos à(s) diferença(s) entre os dois tipos de reflexão. Considerando que a reflexão impura/constituinte é a que primeiro aparece, emergem as

perguntas: Em qual dos elementos do tempo está fundada? Em um passado relativamente longínquo. E como esse passado se revela à consciência? Pela memória. E, quanto à reflexão pura, qual é o elemento temporal de sua gênese? A reflexão pura se funda pelo “fluxo de vivências da presença”, embora esteja “sempre assombrada pelo passado”. Barata e Campos (2017, p. 55-56) atestam, porém, que, para Sartre, essa não é a principal diferença entre os dois tipos de reflexão. A diferença preponderante reside na forma como “a consciência reflexiva se faz consciência da consciência refletida”. Como isso ocorre? Na reflexão pura, “o refletido é tomado como para-si”, enquanto na reflexão impura, “como em-si, como inteiramente objeto, inteiramente desprendido do para-si reflexivo”.

Sendo assim, como podemos pensar a implicação da distinção sartriana dos dois tipos de reflexão em uma práxis clínica? Em nosso entendimento, isso implica diretamente a forma como devemos compreender a estrutura da consciência de nosso cliente por meio de sua queixa. Na atitude de uma reflexão pura, a consciência de nosso cliente retornará a si mesma como objeto intencional. O *cogito* não é mais o objeto visado inicialmente (o episódio em si/acontecimento em forma de queixa), mas a consciência reflexiva do *vécu* (*Erlebnis*), ou seja, da sua experiência de ser a própria queixa (CABESTAN, 2015). Dito isso, emerge a questão: Em que condições é possível, ou não, alcançar a referida pureza da reflexão? (BARATA, CAMPOS, 2017). Afirma Sartre (1943, p. 190; 2005, p. 213) que ocorre pela “[...] simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido”.

Em Sartre, a reflexão, que inicia sempre por ser constituinte (impura/cúmplice), pode, de certa forma, ser purificada, porém vale lembrar que essa passagem de purificação é uma possibilidade paradoxalmente fracassada, lembrando que o *vécu* na sua opacidade não resistiria à tal purificação, deixaria de existir. Uma coisa é (per)seguir ontologicamente essa pureza da reflexão, outra é atingi-la em sua completude. Ora, o próprio Sartre faz uma ressalva quanto ao para-si refletido. Vejamos: “[...] o refletido não é totalmente objeto para a reflexão, mas sim *quase-objeto*” (SARTRE, 1943, p. 190; 2005, p. 213).

A psicoterapia existencialista funciona como um elemento de maximização da consciência do cliente. Tal procedimento contribui,

seguramente, como uma espécie de “purificação” de como ele foi passivamente *affecté* (afetado) pelo fato e como a experiência vivida reverberou psicofisicamente (incluindo a descrição dos sintomas). Optamos por utilizar a palavra “purificação” entre aspas como forma de retomarmos aquilo que havíamos abordado acerca do necessário esclarecimento de que, para Sartre, o uso do termo “purificação” precisa ser compreendido como uma passagem que sequer é uma possibilidade claramente exequível da reflexão impura à reflexão pura. O próprio Sartre considera a reflexão pura como um ideal, ou seja, “[...] ela remete a uma possibilidade própria do para-si, no entanto, por ser ideal, ela não necessariamente é realizável ou sustentável” (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 69).

O que podemos dizer é que, no processo de psicoterapia, a reflexão impura, em sua cumplicidade, pode, em um certo sentido, ser menos impura. Em outras palavras, a reflexão impura pode, ao menos, ter consciência do seu ser consciência impura. Cabe aqui questionar: Há possibilidade de fazer com que a reflexão impura progrida até ter uma maior consciência das sombras do passado, ao ponto de eliminá-las? Em nosso entendimento, não. O que pode ocorrer é que ela pode tomar consciência dessas sombras, e medir-lhes a distância. Estamos diante do fracasso da existência da reflexão pura. A ideia de uma passagem (que seria a possível purificação) entre a reflexão cúmplice (como fenômeno de má-fé) e a “quase-reflexão” é, por vezes, apresentada com a conotação de eliminação de todas as impurezas, os elementos transcendentais. Ocorre que pensar assim é demasiadamente problemático na perspectiva sartriana (BARATA; CAMPOS, 2017).

Com efeito, uma práxis clínica de verve sartriana deve questionar o sentido do próprio “fazer”. Quantas vezes,

[...] no tempo de uma sessão, para além do que se diz, para além do que se escuta, o que vale, de fato, é aquele súbito instante em que o analisando se depara consigo mesmo. Instante rápido, que se dá como uma breve passagem no espelho, que lhe fornece de relance uma experiência muito mais vivida do que conhecida. Algo que poderia ser traduzido não pela frase “eu me conheço assim”, mas “eu me experimento assim”. Essa experiência vivida, experiência de contato com nosso modo de ser mais próprio, parece apontar, a nosso ver, justamente, para o quase-conhecimento fulgurante da reflexão pura (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 70).

A psicanálise existencial deve ocupar-se, portanto, do

[...] momento clarificador da reflexão pura, que proporciona ao analisando não o conhecimento de seu projeto, mas, sim, a experimentação de sua própria condição, parece ser um profundo manancial psicoterapêutico. Enfim, o que queremos destacar é que a clínica não se resume a esses momentos fulgurantes, mas que, de alguma forma, encontra neles um importante elemento de transformação, posto que, como aprendemos com Sartre, na perspectiva existencial, a espontaneidade do vivido prevalece sobre qualquer atitude de conhecimento (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 70).

Com efeito, estamos cientes do fato de que, no entendimento de Sartre, o material de análise da psicanálise existencial é a historicidade, em sua variabilidade quanto às formas de temporalizar-se. A consciência é sempre fuga de si mesma (BARATA; CAMPOS, 2017). Isso posto, podemos descrever a intervenção clínica por meio de uma práxis psicoterapêutica cujo movimento histórico e dialético é de totalização em curso. Para tanto, faz-se necessário seguir essa "operação".

Primeiramente é preciso inventariar o *vécu* – Trata-se de inventariar a pessoa em sua experiência concreta, não-posicionada. Em outras palavras, trata-se de inventariar os objetos percebidos pela consciência irrefletida. Devemos ir até a consciência de primeiro grau ou irrefletida (SARTRE, 1936/1994) – o psicólogo clínico deve descer ao espontâneo, pois é lá, na experiência vivida, que a vida acontece. Deve acessar, interrogar, decifrar e evidenciar aquilo que foi percebido pela consciência irrefletida do cliente, no cerne da experiência vivida. Esse inventário tem a finalidade de tornar inteligível o impasse psicológico e/ou psicopatológico.

Diante da distinção feita por Sartre entre a reflexão impura e a reflexão pura, podemos afirmar que a primeira, é a experiência vivida (*vécu*). É nela que o ser humano se encontra na maior parte das vezes. É a que habitualmente aparece. É por meio dela que a pessoa se situa temporalmente, pois ela auxilia a datar, a marcar e a organizar “[...] a frouxidão intrínseca à nossa condição de existência” (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 65). Logo, é partindo da purificação do primeiro e espontâneo movimento da reflexão que poderemos, em sessão de psicoterapia, nos aproximar da “quase-reflexão” em sua forma originária e por meio de um processo catártico (SARTRE, 1943/2005).

A partir do inventário do *vécu*, precisamos compreender, pela lente/olhos do próprio cliente, como foi afetado psicofisicamente pelo episódio, identificar qual/ais foi/foram o/s objeto/s emocionador/es (CASTRO; EHRLICH, 2016). E ainda: “[...] se quisermos desmistificar a experiência [...] é preciso observar, em primeiro lugar, que ela raramente é vivida para valer: o sujeito se refere a ela de modo constante, ele *acredita* que ela tenha acontecido, mas nada prova que assim tenha sido” (SARTRE, 2013, p. 482). Vejamos um exemplo: Não raro ouvimos, no consultório, relatos do tipo: “*Ele me disse para esquecê-lo, que nunca mais devo procurá-lo, que ele não quer mais me ver, que não quer falar comigo, que não vai mais atender meus telefonemas, disse para eu cuidar da minha vida e esquecê-lo*” (sic). Em plena vivência emocional (choro e dificuldade respiratória para descrever a situação), a cliente atesta: “*Eu acho que fui rejeitada, como se tivesse sido descartada, [...] acho que estou ficando louca, só penso nisso, só penso nele, uma espécie de obsessão [...] que raiva que tenho de mim [...]*”. Interessa observar que o discurso da cliente se revela como se ela acreditasse ter sido rejeitada, como se a vivência não tivesse acontecido de fato (reflexão impura/cúmplice – fenômeno da má-fé). Em outras palavras, o que ela chora e sofre não é a possibilidade da rejeição, mas a experiência vivida, concreta, de rejeição. Ela se experimenta como rejeição em carne e osso.

Na medida em que a reflexão impura é de má-fé, pois:

[...] se parece romper o nexu que une o refletido ao reflexivo, se parece declarar que o reflexivo não é o refletido, à maneira de não ser o que não se é – ao passo que, no surgimento reflexivo original, o reflexivo não é o refletido à maneira de não ser o que se é -, isso ocorre para que a reflexão retome em seguida à afirmação de identidade e afirme a respeito deste Em-si que “eu o sou”. Em suma, a reflexão é de má-fé na medida em que se constitui como revelação do *objeto que sou para mim* [...] a reflexão impura é um esforço abortado do Para-si para *ser outro permanecendo si mesmo* (SARTRE, 1943, p. 196; 2005, p. 220).

Ao inventariarmos o *vécu*, reafirmamos o princípio sartriano de que, em não havendo primazia da reflexão sobre a consciência irrefletida, o que há é o *cogito* pré-reflexivo, que não é nada mais do que a manifestação da consciência (SARTRE, 1936/ 1994). O *cogito* pré-reflexivo, portanto, precede o

ato de reflexão. Trata-se, como vimos no primeiro capítulo, de uma consciência que estabelece relação imediata com seu objeto; ela se põe a ele e o apreende. Ora, essa apreensão ocorre por meio da espontaneidade da consciência não-tética dela mesma. Logo, não há um Eu nesse modo de consciência. Podemos dizer que o que a consciência objetiva por meio de sua própria atividade não pode ser a própria consciência, porque a consciência não é.

Assim, o que a consciência objetiva é o *vécu*, isto é, não o mundo em sua totalidade, mas o mundo na medida em que a consciência se relaciona com ele, na medida em que a consciência vai para além dele. É por isso que, na clínica psicológica, ao inventariarmos a experiência vivida pelo/a cliente, o que estamos visando é, primeiramente, a compreensão das condições objetivas, para, num segundo momento, compreendermos como ele/a se apropriou (ou não) de tal experiência e se esta tem se revelado por meio de um sofrimento reativo ou psicopatológico – bem como estabelecer a diferença entre esses sentimentos.

Quando o sofrimento do cliente tem gênese na situação atual, com causa localizada no contexto do episódio descrito e sintomas compatíveis com essa situação, dizemos que esse sofrimento é reativo. Melhor explicando: Quando um/a cliente, diante da situação de desemprego ou da morte de uma pessoa querida, manifesta o seu sofrimento por meio de sintomas como insônia, medo, alteração no consumo alimentar e outros, e, diante da análise sintética, foi identificado que a origem (causa) de todo esse sofrimento é a situação que envolve o estar desempregado ou o estar de luto, dizemos então que esse é um sofrimento reativo. Ao afirmarmos isso, não estamos reduzindo nossa análise a uma visão determinista (nexo-causal) tampouco dicotomizando os três elementos que compõem a temporalidade – passado-presente-futuro. Estamos apenas enfatizando a real necessidade de diferenciarmos, ao longo da análise sintética, os elementos que sustentam temporariamente o sofrimento, haja vista que tal compreensão implicará um melhor direcionamento quanto a encaminhamentos pertinentes por parte do psicoterapeuta em relação ao tratamento clínico psicoterápico.

O sofrimento reativo pode ser administrado pelo cliente com os próprios dados da situação. Schneider atesta:

Problemas existenciais acontecem sempre – rompimento de uma relação amorosa, morte de uma pessoa significativa, problemas no trabalho, dificuldades com amigos, relações familiares tumultuadas [...] esses problemas, sejam no âmbito social ou sociológico, não necessariamente perturbam a personalidade do sujeito. Se, no entanto, eles se tornarem variáveis que interfiram ou levem a uma perturbação da personalidade, nesse caso, sim, engendram uma complicação psicológica. Esta, portanto, para acontecer, deve implicar em um enredamento da personalidade (SCHNEIDER, 2011, p. 223).

Nesse processo de verificação e de purificação da elaboração reflexiva que o cliente fez ou está fazendo, podemos identificar que a gênese do seu sofrimento está localizada em situações passadas (verificáveis no contexto antropológico pelo movimento regressivo). Nesse caso, o psicoterapeuta precisa explicitar ao cliente que o que ocorreu foi uma coisa e o que ele elaborou irrefletidamente pela experiência vivida (*vécu*) foi outra. Aqui mais uma vez ressaltamos que nosso intento não é a dicotomização da temporalidade (passado e presente). Apenas apontamos para a necessidade de inventariar a dimensão antropológica da biografia do cliente. No exemplo abaixo é possível verificar uma situação dessas em consultório.

Em determinada sessão, um cliente relata ter pensamentos obsessivos e que esses pensamentos têm causado muito desgaste físico e psíquico. O cliente relata também que pensa inclusive em se matar, que não aguenta mais, que os remédios não estão sendo funcionais, que todos os pensamentos, sem exceção, têm, como cenário, o futuro ameaçado: *“Me vejo sendo aquele que terá um futuro de muito sofrimento [...] penso que meus filhos podem a qualquer momento morrer [...] que se minha esposa sair de carro poderá se envolver em um acidente e morrer [...]”* (cliente fica muito emocionado e tem dificuldades para continuar o relato). Na sequência comenta: *“Viu, é exatamente assim que fico, descontrolado [...] Quando me deparo com esses pensamentos, sofro intensamente”*. Pergunto a ele quem ele se experimenta nesses momentos. Ele responde: *“O coitado, aliás, sempre me sinto o coitado”*.

Como já havíamos, ao longo de outras sessões, identificado que o seu saber de ser era de coitado, fomos, aos poucos, localizando que ele havia feito uma elaboração cúmplice do saber de ser (CANNON, 1991); fomos localizando que, desde a sua infância, ele se sentia um coitado (por vários motivos, um

deles por ser filho de garota de programa, usuária de drogas, de pai desconhecido): “*Sempre fui um menino sem história, um coitado*” (sic); fomos localizando que esse saber de ser – o coitado – o estava impedindo de realizar uma compreensão clarificadora, que essa força da situação passada o deixava “cego”, que ele não estava levando em consideração as variáveis da situação atual – ser adulto, que todo processo de luto é doloroso, mas que isso faz parte de nossa existência, que hoje, por ser um homem, teria condições de lidar de outras maneiras com a sua vida, pois que hoje não é mais uma criança.

Metodologicamente, o primeiro passo a ser feito em uma sessão de psicoterapia é a tentativa da purificação da situação, para só depois, junto com o cliente, abriremos o campo de possibilidades (CASTRO; EHRLICH, 2016). Assim, o cliente poderá vislumbrar um futuro menos ameaçado, pois já lhe podemos mostrar que a gênese de seu sofrimento está ancorada no passado e já lhe podemos informar que, por ser do passado, o seu sofrimento atual pode ser caracterizado como psicopatológico. Colocando-nos em seu lugar, podemos considerar que “Sou meu passado sem sê-lo”. Essa é a premissa sartriana. Logo, que é preciso transcender esse passado em direção ao futuro.

Ainda, conforme o entendimento de Fernando G. de Castro e de Irene F. Ehrlich (2016, p. 100):

Podemos dizer que tal trabalho reflexivo, ao buscar no passado e no presente do sujeito a eleição realizada e seu processo totalizante, evidencia-se como o eixo principal de uma prática terapêutica. Aquilo que se mostra próprio à ontologia do ser no mundo, ou seja, a capacidade de retotalização do projeto de ser se mostra para uma psicoterapia seu objetivo principal. Trabalhar, através de técnicas precisas [...] para que o sujeito localize seus sintomas como implicados a seu projeto de ser, visando essencialmente a produção de “instantes” para a solução dos impasses emocionais, caracteriza, na prática, a especificidade de uma psicanálise existencial.

Nessa perspectiva, que tipo de perguntas devem ser feitas ao cliente no sentido de inventariar o *vécu*? E essas perguntas devem ser feitas no momento exato em que ele relata a queixa? Em resposta, cabe dizer que devemos, como psicoterapeutas, fazer perguntas simples, perguntas que possam contribuir para que o cliente maximize a sua consciência e possa descrever o fenômeno vivido. As perguntas devem propiciar o alcance da experiência concreta. Nunca devemos seguir o modelo clássico da psicologia geral,

perguntando acerca dos sentimentos do cliente, a exemplo de “Como você está se sentindo?”. Não cabe esse tipo de pergunta, pois fará com que o cliente tenha uma narrativa explicativa e justificadora (SCHNEIDER, 2011).

Do ponto de vista hermenêutico, nossas perguntas precisam ser mais explícitas. Sabemos que a lógica aqui é a descrição da situação, da vivência da espontaneidade. É, aos moldes de Sartre (1936/1994), inventariar os dados de como foi o episódio, como a pessoa foi afetada na vivência espontânea – é uma descrição, por parte do cliente, do que se passou com ele ao longo da experiência – não é uma explicação causal ou uma justificativa acerca de seus sentimentos como propõem as psicoterapias clássicas.

Afinal, qual é o melhor tipo de pergunta a fazer? Devemos perguntar primeiramente: O que exatamente aconteceu? (o cliente deverá descrever o episódio); - Como o episódio aconteceu? Quando aconteceu e em que circunstâncias? De que forma aconteceu? Quem estava lá? Que reações psicofísicas o cliente teve? Nessa última questão estaremos também atentos à descrição dos sintomas, porém, num contexto situacional, relacional, concreto e vivido, logo, num contexto fenomenológico-existencial. Todas essas perguntas correspondem ao relato exato do fato. Isso posto, questiona-se: Não seria interessante inventariar o relato da perspectiva própria do cliente sobre o que aconteceu, colocando assim a ênfase na descrição da vivência e não na descrição dos fatos? Sim, mas essa é a segunda parte da intervenção.

Com essas primeiras perguntas poderemos nos aproximar do episódio, em outros termos, dos fatos. Nosso interesse não reside em “[...] acumular conhecimentos de detalhe” (SARTRE, 1938, p. 10; 2011, p. 17). A investigação dos fatos funciona como um “fio condutor ou, melhor, como ideia no sentido kantiano”, sendo que o “[...] primeiro dever [...] seria jamais perder de vista que se trata de um [...] regulador” (SARTRE, 1938, p. 9; 2011, p. 16).

Em *Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre afirma:

Os psicólogos [...] estão de acordo quanto a um princípio essencial: a investigação deve partir antes de tudo dos *fatos*. Se nos perguntarmos o que é um fato, vemos que ele se define como algo que se deve *encontrar* no curso de uma pesquisa, e que se apresenta sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade em relação aos fatos anteriores. Portanto, não se deve esperar dos fatos que eles se organizem por si mesmos numa totalidade sintética que forneceria por si mesma

sua significação [...] a ideia de homem não poderá ser senão a soma dos fatos constatados que ela permite unir (SARTRE, 1938, p. 7-9; 2011, p. 14-16).

Após a investigação dos fatos (conjunto de acontecimentos) objetivando elucidar a “[...] gênese e desenvolvimento das crises” (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 181) podemos, em um segundo momento, compreender a experiência vivida, trazida via queixa pelo cliente, em seu ponto de vista, contextualizando-a em sua existência com toda sua força e significação. O sujeito concreto é o sujeito vivido, tomado em sua totalidade. É ele que ocupa a posição central. É a partir de sua experimentação que poderemos compreender como é (ou como foi) afetado psicofisicamente pelo episódio (fato) descrito. Tais particularidades é que são tomadas pela psicanálise existencial como elementos clínicos. Apesar de sua relativa opacidade, o *vécu* ainda é acessível à compreensão, mas não ao conhecimento explícito do sujeito, tal qual nossa cliente ao afirmar: “Acho que fui rejeitada, é como se tivesse sido rejeitada”.

É exatamente essa experiência vivida pelo cliente que é fundamental na clínica psicológica, pois todo o sofrimento psicofísico reside no fato de que a pessoa não se identifica, não se reconhece sendo ator dos seus próprios atos. Tudo se passa como se a pessoa estivesse sendo levada para aquilo, como se estivesse sendo tomada pelos pensamentos. Ora, não raro, são essas as narrativas que aparecem nas sessões de psicoterapia: “*Eu não queria ter feito o que fiz*”, “*Não queria ser assim*”, “*Parecia que não era eu*”, “*Achei que estivesse enlouquecendo*”. Aqui não há Eu! O que há é apenas um sujeito concreto de forma passiva (*Moi*), absorvido *pelo* e *no* objeto em situação. Logo, só o que existe é uma consciência não-tética, não crítica. Fato é que o cliente se vê completamente absorvido na e pela situação, sem um posicionamento frente a ela, somente posicionando o ‘mundo’, que, por vezes, se revela “[...] assustador, hostil, perigoso” (SARTRE, 1947, p. 32; 2005, p. 57), enlouquecedor.

Vejamos o que exatamente Sartre propõe em *La Transcendance de l’Ego*, (1936, p. 30; 1994, p. 24-25), no que compete à necessidade de inventariar o *vécu*:

Evidentemente, é preciso recorrer à experiência concreta e esta pode parecer impossível, pois, por definição, uma

experiência desse tipo é reflexiva, ou seja, provida de um Eu. Mas toda consciência irrefletida, sendo consciência não-tética dela mesma, deixa uma recordação não-tética que é possível consultar. Basta para isso procurar reconstituir o momento completo em que apareceu essa consciência irrefletida (o que é, por definição, sempre possível). Por exemplo, eu estava, agora mesmo, absorvido na minha leitura. Eu vou procurar lembrar as circunstâncias de minha leitura, a minha atitude, as linhas que eu lia. Vou assim ressuscitar não apenas esses detalhes exteriores, mas uma certa espessura de consciência irrefletida, pois os objetos não puderam ser percebidos senão *por* essa consciência e permanecem relativos a ela. Essa consciência, não é preciso colocá-la como objeto de minha reflexão, mas, ao contrário, é preciso que eu dirija a minha atenção para os objetos ressuscitados, mas *sem perdê-la de vista*, mantendo com ela uma espécie de cumplicidade e inventariando o seu conteúdo de modo não-posicional.

Se recorrermos ao *vécu* tal qual propõe Sartre, rastreando e reconstituindo os fenômenos do momento completo em que apareceu a consciência irrefletida, inventariando-a em seu modo não-posicional, poderemos então conhecer o Ego. Nesses termos, é perfeitamente visível a diferença estabelecida, de um lado, por uma proposta entre a forma de operar uma clínica dos sintomas que apenas enumera isoladamente os sintomas em prol de um diagnóstico preciso e, de outro lado, uma proposta de descrição fenomenológica das ocorrências psicológicas e/ou psicopatológicas do sujeito em situação.

Como visto, ao inventariarmos o *vécu* em sua “singularidade histórica” e em sua intensidade – o que encontramos é uma reflexão “cúmplice” (irrefletida). Pode uma reflexão desse gênero ser considerada purificadora do Ego? A resposta é óbvia: Não pode. E, então, como devemos fazer em psicoterapia para que a reflexão do cliente seja purificadora, uma “quase-reflexão”? Precisamos, conforme atesta Schneider (2011), ir até a reflexão crítica do cliente que se revela como purificadora e isso se realiza por meio de uma operação reflexiva, isto é, de segundo grau. Na medida em que a pessoa toma distância do vivido, nessa medida ela consegue, então, posicionar um Eu, que reflete sobre. Vejamos: “[...] *sim, por mais difícil que seja aceitar, fui rejeitada, eu me sinto rejeitada, estou toda esfolada, como uma grande queda, agora vejo meus machucados, meus cortes [...] está mais claro [...] sim, esse é o limite*”. A cliente terá então que se posicionar, tomar conta da situação, fazer

escolha, agir (SARTRE, 1936/1994): “*Não devo impor minha presença a ele, ele deixou claro isso [...] cabe a mim continuar ou não agindo de má-fé e me colocando como a coitada e continuar achando que a culpa é dele*”.

Desse modo, Castro e Ehrlich (2016, p. 100) atestam:

[...] ao posicionar nosso passado e presente e constatarmos nosso ser como projeto eleito e totalizante de nossa historicidade, de nossos sintomas e padecimentos, de nossas experiências e ações, enfim, como algo contingente e não necessário, é que nos deparamos com o fato de nada nos obrigar a mantê-lo a não ser nós mesmos. Que nada valida em si mesmo esse projeto a não ser o fato de ter sido eleito e totalizado por uma infinidade de atos e experiências. Justamente a injustificabilidade da eleição *por si mesma* é que vem a dar a condição de possibilidade para o surgimento do *instante*, ou seja, da modificação profunda de nosso ser mundo.

Sabemos que uma egologia só pode surgir mediante o *cogito*, que é uma consciência reflexiva e pessoal. Ou seja, o Eu é um elemento constituído apenas posteriormente, por ocasião de um ato de reflexão. Em outras palavras, é a consciência reflexiva que põe o *vécu* (vivido) como objeto ou “quase-objeto” (SARTRE, 1943/2005). Só assim poderemos ver surgir o Eu, que é fruto (constituído pela) da reflexão. Diante disso, podemos dizer que uma intervenção clínica, para poder acessar o psicopatológico aos moldes sartrianos, em um primeiro momento se revela pela operação de inventariar o *vécu* ou, em outras palavras, se dá pelo posicionamento em primeiro lugar da espontaneidade de consciência daquele que está em sofrimento, que vivencia determinado episódio pela consciência não-tética de si. Betty Cannon (1991, p. 142-143) expressa isso com as seguintes palavras: “Eu sou a pessoa que age de determinada maneira. Da mesma forma, posso fazer com que meus sentimentos passados (que também são ações) se transformem em um polo do ego”.

Num segundo momento, a operação se revela pelo surgimento de uma outra consciência, que agora põe como seu objeto a primeira consciência, ou seja, o *vécu* – que era tão somente consciência de um objeto transcendente, tornando-se, dessa forma, objeto para a consciência reflexiva. Pensar uma psicologia clínica em Sartre é, portanto, acessar o sujeito concreto em sua experiência vivida. Não há possibilidade de pensarmos uma psicologia

sartriana transcendental, apenas uma psicologia do *vécu*. O *vécu* não envolve uma suposição ou escolha unilateral, tampouco, uma relação apenas recíproca; o vivido envolve, pois, uma totalização em curso – que é dialética – composta por estruturas objetivas (noemas) cuja profundidade se revela de forma única pelo sujeito de carne e osso – que é psicofísico – e cujo sofrimento se dá pelo sabor único: do *vécu*.

Isso posto, retornemos às questões pertinentes a *La Transcendance de l'Ego*, onde Sartre, ao pensar o ego, caracteriza-o como transcendente. Trata-se de um existente relativo, que não é *a priori*, que não tem caráter único, que é em relação, melhor dizendo, que depende de uma relação para existir. Logo, o ego é um objeto para a consciência, é um objeto que depende da práxis de um sujeito para existir e que, ao existir, aparece no-mundo, tal qual o ego do outro (SARTRE, 1936/1994). Em suma, o ego é um objeto transcendente que aparece como qualquer outro objeto aparece no-mundo, como resultado do ato da reflexão, da práxis do sujeito. Nessa medida, o ego não pode ser unificador da consciência, tampouco do mundo.

Sartre, ao dizer que o ego é um objeto transcendente, aponta para um problema fenomenológico fundamental – qual seja: o de compreender como se dá a constituição da unidade do fluxo da consciência no tempo. Quando ele diz que o que produz a unidade da consciência no tempo é o objeto, ele rompe com o idealismo filosófico. Ainda em *La Transcendance de l'Ego*, ao dizer que a intencionalidade é a própria consciência, Sartre acena para mais uma questão fundamental – o estudo acerca da consciência como caráter fundamental de sua ontofenomenologia.

Se, no entender de Sartre, a consciência é ato, ela se faz enquanto ocorre, logo, a substituição do objeto é a morte da consciência e o nascer de outra/s. Para tanto, importa salientar que, segundo Sartre, o termo "campo transcendental" indica a separação entre a consciência e o ego. Isso implica dizer que a consciência é sempre constituinte e o ego é constituído. Ora, o campo transcendental é, pois, definido pela ausência do ego (SILVA, 2000).

Com isso e em termos gerais, o que Sartre propõe em sua ontofenomenologia é que não existe um ego unificador, tampouco uma consciência unificadora. O que é unificador é o objeto que é posto e apreendido pela consciência. Logo, a consciência é consciência do objeto e

consciência de ser consciência do objeto. Uma consciência que é de alguma coisa (objeto) e de si. Com efeito, pensar uma intervenção clínica a partir de Sartre é acessar o sujeito concreto em sua experiência vivida. Em assim sendo, quanto à psicopatologia, como pensá-la a partir dos pressupostos de Sartre?

5.3.4 A gênese e a compreensão dos fenômenos psicopatológicos pela lente sartriana

Os aspectos metodológicos que compõem o modelo de intervenção clínica psicológica a partir da psicanálise existencial e do método progressivo-regressivo, como visto, visam acessar o sujeito concreto, inventariando o *vécu*. Para além disso, porém, pensar uma psicopatologia de inspiração sartriana implica responder também ao seguinte questionamento: O que o acesso ao *vécu* permite ver e transformar?

Em nossa prática psicoterápica temos a oportunidade de ver/observar, em diferentes situações, que as experiências vividas (*vécu*) pré-reflexivamente no plano da realidade temporal, a qual se sustenta no paradoxo liberdade-situada, cuja dialética histórica é uma totalização em curso, não raro essas experiências se transformam em “duração psíquica” (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 188). Nas palavras de Schneider (2006, p. 301), em “saber de ser” – absolutizado. Esse é o caso da cliente que apresentaremos no último capítulo desta tese. Seu saber de ser se sustenta na certeza de ser a abandonada, de ser a incapaz, de ser a “doente”, de ser a *borderline*, logo, de ser a “louca”, de ser aquela que não tem “cura”. Esse saber de ser, essa formação psíquica “possui a característica de um *exis* [...], quer dizer, de um estado mais ou menos permanente que fixa no presente certas qualidades passadas e futuras do sujeito para si mesmo, vividas na certeza de sua permanência” (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 188).

Não raro essas pessoas, como é o caso de nossa cliente, mesmo na ausência de crises, acabam por experimentar os sintomas, ou as próprias crises, como algo que se tornou próprio de seu ser. Vive a duração psíquica em um plano temporal, nutrindo memórias das crises e sintomas do passado e, paradoxalmente, aguardando pelas crises que ainda terá em seu futuro, que já

se revela ameaçado. Logo, essa espera aumenta a sua ansiedade. Essas pessoas significam “[...] as contingências materiais e sociais de sua situação como potencialmente ameaçadoras para sua vida” (CASTRO; EHRlich, 2016, p. 188).

Carlos E. de Moura, em “Psicanálise Existencial, Existencialismo e História” (2017, p. 428), esclarece, por meio de uma análise compreensiva, acerca da “neurose de Flaubert [...] a manifestação da recusa, a promessa de desrealização [...] e o engajamento em sua materialidade profunda”. Logo:

É preciso refletir [...] a dimensão indivisível do vivido ou, em outros termos, na “irreducibilidade da práxis” e na “práxis racional” como movimento de totalização perpetuamente “em aberto”. Perguntar-se-á, como consequência, de que modo se falará de uma “verdade do subjetivo” na constituição de uma subjetividade – a neurose, a partir deste contexto, será analisada como sendo um modo pelo qual a pessoa assume o seu “ser-no-meio-do-mundo” e insere seu “corpo” na realidade. É neste momento que se colocará o tema da psicanálise existencial como possibilidade de se resgatar as noções de “sujeito”, de “história e de “práxis” (e o “espaço terapêutico” como o espaço de “irrupção do sujeito”) – trata-se também de se pensar no “resgate do *cogito*” e na “humanização” das perturbações psíquicas que, por sua vez, remetem a uma reflexão sobre a relação sobre a relação “médico-doente” [...] analisar-se-á a “neurose” de Flaubert e suas crises como sendo a “manifestação de uma recusa” e, como tal, um engajamento em sua “materialidade profunda” (pensar-se-á na objetivação da subjetividade como um esforço constante de superação das determinações vividas) – em outros termos, trata-se do tema de uma “revolução personalizante” (MOURA, 2017, p. 429).

Consideramos que nossa cliente se manifesta pela recusa das condições antropológicas (dadas, o prático-inerte) e, ao mesmo tempo, da condição ontológica de liberdade. Logo, forma uma imagem de si objetificando-se, compactando seu ser, definindo-se. Ela não se vê como um projeto de ser, apenas como um objeto. Paralisou-se no processo de ser, cristalizando a sua conduta em uma essência. Faz consigo o mesmo que um compêndio de psiquiatria – rotula-se. Cria seu próprio estigma e depois, paradoxalmente, tenta desesperadamente desprender-se dele. É, pois, esse nosso foco de análise quando intencionamos refletir sobre os fenômenos psicopatológicos pela lente sartriana. Para tanto, faz-se necessário revisitar a noção de projeto.

Na obra: “Introdução à Psicanálise Existencial, Fenomenologia e Projeto de Ser”, Castro e Ehrlich (2016) tecem, de forma muito didática, como ocorre a síntese humana de unificação em função do futuro pela ótica sartriana. O foco dessa discussão é, portanto, a noção de "projeto de ser". Ora, de acordo com os pressupostos de Sartre, todo sujeito se revela no mundo pelo seu projeto. Esse projeto se evidencia como um princípio individualizante de cada pessoa. Vejamos a definição de projeto de ser pelos olhos dos autores acima mencionados:

Toda ação e experiência são compreensíveis como *projeto*, transcender necessário, livremente escolhido e totalizante de uma possibilidade de ser desejada e ainda inexistente. Logo, nenhuma ação ou experiência vivida reduzem-se a si mesmas, mas articulam-se com o *projeto de ser* que sou. Todo ato ou experiência vivida são, assim, *significativos*, nunca se limitam a si mesmos, remetem necessariamente a uma eleição mais ampla de um mundo porvir e a uma unificação singular do conjunto de meu passado. Um porvir concreto por alcançar no meio do mundo real e um passado concreto, mundano e unificado compõe, assim, de forma indissolúvel, uma síntese que se totaliza permanentemente, um projeto de ser, portanto, como princípio de individuação de nosso ser no mundo (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 83).

Isso posto, a citação acima nos ajuda a compreender a premissa sartriana de que o homem é liberdade – o homem é em direção a um fim. Vejamos: A escolha de uma pessoa é sempre livre no sentido de poder transcender a situação em prol de um futuro a ser realizado. Esse futuro se revela como projeto de ser. A pessoa, pela livre práxis, concretiza-se no mundo como desejo de ser (lembrando que desejo tem aqui, neste contexto, o sentido de falta). Logo, a pessoa tem seu ser comprometido nessa livre escolha. Por isso, aos olhos de Sartre, a escolha não é um privilégio, mas, sim, fardo que recai sobre os ombros do homem. E o que isso tem a ver com os fenômenos psicopatológicos?

Em seu entendimento, Schneider (2011, p. 224) atesta que a complicação psicológica nada mais é do que um “acidente” na trajetória existencial da pessoa, no seu projeto de ser. Assim, portanto, a complicação está “[...] intimamente ligada à trama das relações materiais, sociais, sociológicas”. Em outras palavras, ocorre uma desorganização no projeto de ser, resultando na inviabilização do mesmo. Então, quando o sujeito não tem,

em suas relações, mediações palpáveis, isso se faz ainda mais presente. Ainda, de acordo com a autora, isso ocorre nas

[...] relações viciadas; as famílias serializadas, que não conseguiram um tecimento efetivo entre seus membros, experimentando uma confusão afetiva (pois o que define as relações são somente os afetos, sem o respeito aos projetos individuais e sem a consolidação de um projeto comum); as situações de opressão material, social, no trabalho, etc., [...] podem levar o sujeito ao sofrimento psíquico. Dessa forma, as determinantes de uma psicopatologia estão nas ocorrências que se dão no contexto antropológico onde o sujeito está inserido, quer dizer, no conjunto das relações culturais, de uma dada época, de uma dada territorialidade, que são ativamente apropriadas pelos grupos, especificando-se em um contexto sociológico, das relações de mediação mais imediatas do sujeito (familiares, de amizade, etc.). São necessárias tais ocorrências objetivas para que um sujeito se complique (SCHNEIDER, 2011, p. 224).

Objetivando encaminhar a tese para o fechamento, nosso empreendimento com o próximo capítulo é a apresentação do relato de caso clínico da cliente aqui mencionada e que é atendida por mim em psicoterapia. A base teórico-metodológica está pautada nos pressupostos da psicologia fenomenológica sartriana, na psicanálise existencial e no método progressivo-regressivo, que, como vimos:

[...] desdobra-se num duplo movimento: primeiro, de regressão, a partir da análise de uma totalidade, que assim se vê destotalizada em mediações relevantes, como, por exemplo, a posição de classe e a relação familiar, isto em direção às condições históricas que, desta maneira, se deixam explicitar; segundo, alavancado nesta contextualização, arranca o momento metodológico de progressão e síntese, que procura regressar ao fenômeno original, mas integrando os elementos condicionantes antes elucidados, retotalizando a singularidade do fenômeno [...] o método recorre, nas “regressões” que leva a cabo, a dois tipos de análise, uma sociológica, outra psicanalítica, tendo por material de trabalho preferencial a biografia (BARATA, 2014, p. 375).

Ao apontarmos para os aspectos da historicidade de nossa cliente estamos buscando elucidar a síntese feita por ela por meio das contradições sociais, morais e éticas do universal, contradições essas imbricadas em sua história singular e vice-versa. Os valores dessas contradições edificam a subjetivação de nossa cliente e revelam-se como fontes de sofrimento por

vezes reativo, mas especialmente pela via psicopatológica – diante da inviabilização de seu projeto de ser.

Postos esses dados acerca do método empregado para a análise compreensiva do relato do caso clínico, interessa mencionar que, quando nos referimos ao estudo compreensivo da biografia de nossa cliente, o termo biografia é utilizado, em sua forma de: compreender o curso da vida da analisanda em questão, em sua história dialética com o mundo. Essa biografia, no entendimento de Jaspers, precisa contemplar a “visão de sua vida desde o nascimento”, pois toda vida psíquica é “[...] um todo como forma temporal” (JASPERS, 1987, p. 811).

Tendo em vista o caminho percorrido até aqui, o que queremos apontar com o último capítulo é a existência de uma mulher em situação, uma mulher buscando compreender a sua escolha original, a dialética de sua história, a sua práxis em direção ao projeto de ser, bem como as contradições e os paradoxos entre seus projetos secundários e seu projeto original – tudo isso em uma constante busca, por parte da cliente, de totalizar-se. Trata-se de uma constante manutenção para perpetuar o seu diagnóstico psiquiátrico, o de ser a “louca” – aquela que é *borderline*. Vejamos:

6 DESDOBRAMENTOS CLÍNICOS A PARTIR DA PSICANÁLISE EXISTENCIAL E DO MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO: UM ESTUDO DE CASO¹⁵¹

6.1. O ser de qualquer sujeito de biografia é unificar-se no mundo

6.1.1 Quem sou eu? A louca? Sou a Corda Bamba!

“Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: 'Sou uma mulher'. Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação”.

(Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, 1949).

Como visto em *Questions de Méthode* (1957/1967), Sartre encontrou em Kierkegaard a noção de vida subjetiva, ou seja, a experiência vivida do sujeito. Diferentemente, porém, do existencialista cristão, o filósofo francês compreende tal noção em sua relação dialética com o mundo. Em outros termos, no entender de Sartre, a personalidade é resultante de suas relações concretas (objetivação no mundo) com o próprio corpo, com o outro, com a materialidade¹⁵², com a sociedade, com o tempo e, também, com o modo pelo qual se apropria subjetivamente dessa concretude.

Em *Critique de la Raison Dialectique* (1960, p. 165; 2002, p. 195), Sartre aborda a questão da práxis individual e sua relevância no contexto social. Para ele, “[...] toda dialética é histórica [logo] baseia-se na práxis individual enquanto esta já é dialética”. Assim, a descoberta capital da experiência dialética é o fato de que o homem é “mediado” pelas coisas do mundo, na mesma medida em que as coisas são “mediadas” por ele.

O que compreendemos é que, em Sartre, uma pessoa, em sua singularidade, está condicionada pelas condições já existentes, pois, ao nascer, ela se depara com um mundo objetivo dado, imposto a ela. O que está em jogo aqui é um legado das gerações anteriores, cuja estrutura social já está

¹⁵¹ Este estudo de caso foi por mim enviado à Plataforma Brasil em forma de Projeto – sob o título: *Temporalidade e a Transcendência do Ego em Sartre: experiências psicopatológicas*. Folha de Rosto - Pesquisa Envolvendo Seres Humanos. O Projeto foi aprovado, em 28/2/2019, pelo Centro de Ciências Biológicas e da Saúde da Universidade do Oeste do Paraná – UNIOESTE - Número do Parecer: 3.178.614 - CAAE - 08087019.9.0000.0107 (Cópia consta ao final, em forma de anexo).

¹⁵² Segundo Schneider (2011, p. 115), a primeira condição de existência de uma pessoa é a sua relação com a materialidade. Melhor explicando: a materialidade que cerca uma pessoa, “[...] os objetos do seu mundo são fundamentais para ajudarem a definir seu ser, da mesma forma que os objetos só adquirem sentido porque o sujeito se relaciona com eles”.

organizada. Eis como o existencialista descreve “a circularidade dialética” (SARTRE, 1960, p. 165; 2002, p. 195).

Sartre, em *L'Idiot de la Famille* (1971/2013), reafirma seu entendimento acerca da constituição da personalidade como resultado de uma dialética. Para ele, o homem nunca é um indivíduo, e sim um singular-universal-singular. No entendimento de André Barata (2018, p. 133), o tema “singular-universal”, expresso por Sartre como “universal singular” e na formulação inversa “singular universal” é, muitas vezes, “ênfatisado como um conceito central na fase tardia” da filosofia sartriana. Barata, porém, acrescenta que “não significa uma mudança, mas significa a obtenção de uma formulação mais exata e mais clara para algo que já havia sido considerado há décadas” pelo filósofo. E, o que exatamente isso quer dizer? Quer dizer “Que os indivíduos refletem as características universais de seu tempo e, inversamente, que os universais de uma época são realizados concretamente e singularmente pelos indivíduos” (BARATA, 2018, p. 133).

Podemos dizer que Sartre concebe o homem como um ser situado em um contexto social. A sua existência é, portanto, construída com base nas relações que estabelece com outras pessoas e com as coisas, e cujo relacionamento interpessoal é mediado pela materialidade, que circunscreve sua situação no mundo. Logo, “[...] o acaso não existe ou, pelo menos, não da maneira como se imagina: a criança torna-se esta ou aquela porque vive o universal como particular” (SARTRE, 1960, p. 45; 2002, p. 56).

Ao captar o mundo e suas diferentes formas de mediação, a pessoa é capaz de objetivar a sua subjetividade ao agir sobre ele, transformando-o. Eis aqui o que Sartre chama de dialética, esse eterno movimento de interiorização do exterior e exteriorização do interior. Para ele, a pessoa e o mundo constituem um par indissolúvel, um fazer-se em curso que só finda com a morte. Em outros termos, uma pessoa é condicionada pelos padrões e pelas estruturas culturais gerais de seu tempo, de sua época e também por uma internalização e reposta única a esses dados através de seus possíveis projetos livres pelos quais ela se cria (ANDERSON, 1993).

Há que se considerar, portanto, que a perspectiva sócio-histórica e dialética é a base da filosofia de Sartre para se compreender a pessoa. Isto posto, parece-nos evidente que ele pretendeu desenvolver um novo método

que possibilitasse investigar o homem compreendido como ser-no-mundo, isto é, como um ser-em-situação, universal/singular, sem, contudo, reduzi-lo a determinismos. Esse método por ele adotado explicita que Sartre tinha, em seu arcabouço teórico-metodológico, uma investigação hermenêutica fenomenológica, ou seja, um método capaz “[...] de interpretar (uma hermenêutica) os atos e os comportamentos do Para-si” (CABESTAN; TOMES, 2002, p. 28).

O aspecto hermenêutico é notável não só no contexto de sua psicanálise existencial ao propor com certa urgência metodológica pensar um caminho de investigação e de compreensão do âmbito psicológico que pudesse ultrapassar os problemas deixados por Freud. Atesta: “O trabalho essencial é uma hermenêutica, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação” (SARTRE, 1943, p. 614; 2005, p. 696). Em *L’Idiot de la Famille* (1971/2013), Sartre também realiza uma síntese de seu pensamento, levantando, já logo no prefácio, a questão fundamental para uma hermenêutica fenomenológica, qual seja: “O que se pode saber de um homem, hoje em dia?” (SARTRE, 2013, p. 7). Seguindo tal direção metodológica proposta por Sartre, a de uma hermenêutica fenomenológica de um caso concreto, pareceu-nos bom tentar responder a essa pergunta por meio da discussão de um estudo de um caso concreto. Para tanto será apresentada a efetivação de uma análise descritiva-compreensiva – logo dialética – da biografia de uma mulher de meia idade, solteira e com diagnóstico psiquiátrico de Transtorno de Personalidade *Borderline*, acompanhada pela autora em psicoterapia ao longo de oito anos.

Tomando como parâmetro a explicação nosológica do Transtorno de Personalidade *Borderline* – TPB, esse diagnóstico é reconhecido pelo padrão difuso de instabilidade das relações interpessoais, da autoimagem e dos afetos. A impulsividade acentuada também aparece como um dos sintomas. As pessoas diagnosticadas com esse transtorno “[...] tentam de tudo para evitar o abandono real ou imaginário [...] vivenciam medos intensos de abandono e experimentam raiva inadequada [...] diante de uma separação de curto prazo [...] ou quando ocorrem mudanças inevitáveis de planos” (DSM – 5, 2014, p. 663). Elas, não raro, entram em “[...] desespero repentino em reação ao aviso do clínico de que a consulta acabou” (DSM – 5, 2014, p. 663).

Vejamos algumas características ditas “associadas”: abuso físico e

sexual, negligência, conflito, perda parental prematura e ainda outros transtornos são concomitantes: “[...] transtornos depressivos [...] transtorno por uso de substância, transtornos alimentares [...] outros transtornos de personalidade” (DSM - 5, 2014, p. 665).

A fim de salvaguardar o anonimato da cliente, será aqui utilizado um pseudônimo: Corda Bamba – termo utilizado por ela própria ao descrever a sua experiência no mundo – “[...] sinto-me em uma verdadeira corda bamba [...] eu sou a Corda Bamba¹⁵³ (sic)”. A expressão popular de "estar/andar na corda bamba" significa estar em uma situação instável, difícil de controlar.

Vejam, nas palavras da própria cliente, aqui, neste contexto, nossa analisanda, o que para ela significa experimentar-se como uma corda bamba:

"É estar sempre sem equilíbrio [...] tudo acontece muito rápido. Diante de mim há um abismo, um imenso vazio, algo que é preciso ser preenchido. Ser corda bamba é ficar diante do abismo, tentando preenchê-lo, falta uma parte, essa parte que falta parece como se tivesse sido abandonada [...] é um preenchimento inatingível e isso aumenta meu medo, sinto muito medo de enlouquecer, quando surto, o abismo é ainda maior [...] é difícil me aceitar mentalmente instável. Isso tudo só diminui quando a dor física é maior, aí me mutilo, o sangue e as cicatrizes me preenchem momentaneamente, porém, depois o abismo aumenta, porque aí vem a culpa [...] novamente sou a corda bamba [...] isso não tem fim [...] durante o desespero, a morte é talvez o único preenchimento [...]" (CORDA BAMBA, 2017).

Sendo o “Ego” um objeto do mundo, ele pode tanto ser conhecido pela narrativa da própria pessoa quanto pelas descrições de outra de sua convivência. O ponto de partida tomado por Sartre para tal empreendimento é o questionamento acerca do fim, aqui compreendido como utilidade do Para-si. O Para-si que se projeta rumo a um Em-si que deseja ser. Em outros termos, a pessoa se sabe sendo em um projeto de ser, uma vez que a realidade humana se define pelos fins que persegue.

¹⁵³ Trechos obtidos dos registros documentais decorrentes das sessões de psicoterapia desde 2011, ano em que atendi pela primeira vez a cliente Corda Bamba. Tal prática de registro faz-se pertinente não apenas como material de apoio técnico, pois, no Brasil, a obrigatoriedade do registro documental decorrente da prestação de serviços psicológicos foi regulamentada em 30 de março de 2009, pelo Conselho Federal de Psicologia, por meio da Resolução CFP nº 001/2009.

Assim, ao descrever e compreender o movimento concreto definido pela cliente como “corda bamba” em seu mundo de relações – sua biografia –, compreenderemos seu projeto e seu desejo de ser, eixo fundamental da psicanálise existencial. Utilizando os passos propostos por Sartre em sua psicanálise e em seu método progressivo-regressivo, podemos elucidar, com o relato clínico, a escolha fundamental que Corda Bamba faz de si ao identificar a síntese unificadora de seus atos. Esses atos serão por nós compreendidos a partir do ponto de inserção da cliente no contexto sociomaterial em que ela esteve e está inserida, principalmente o lugar que ela ocupou e ocupa em sua família. Se compreendermos a função desses atos, então fica mais fácil compreender como se realiza a mediação entre ela e o social, em especial entre ela e a sua família.

No entendimento de Sartre (1960, p. 47; 2002, p. 58), a família é vivida pela criança “[...] como um absoluto na profundidade e opacidade da infância”. Dessa maneira, é por meio da compreensão do contexto familiar de nossa cliente que poderemos tecer uma análise de como ela iniciou a constituição de sua personalidade nesse contexto social. A análise da biografia de nossa cliente tem como ponto de partida o momento em que ela, pela primeira vez, em sessão de psicoterapia, descreve fenomenologicamente experiências suas no mundo situadas em determinado contexto e época.

Diante disso, para fins de análise, realizaremos, primeiramente, o movimento analítico e regressivo em sua história. Esse movimento visa compreender o contexto concreto e seu movimento dialético, ou seja, como nossa cliente interiorizou e significou a realidade sociomaterial em que estava inserida. Por meio dessa análise regressiva levantaremos as condições objetivas, o prático-inerte¹⁵⁴, onde foi constituída a condição antropológica, desde o seu nascimento. Essa análise deve, necessariamente, localizar as condições de possibilidade para os fenômenos acontecerem, descrevendo as várias situações, ou seja, montaremos o “quebra-cabeça” de sua história. Cannon (1991, p. 182) alega que o prático-inerte “[...] tem seu lado positivo. É

¹⁵⁴ O “prático-inerte”, em *Critique de la Raison Dialectique* (1960/2002), é o mundo das totalidades, aquilo que já está constituído/pronto pelas práxis de outras pessoas. Nas palavras de Freitas (2018, p. 147), “[...] as produções históricas, ou seja, os campos prático-inertes, não destruíram os anteriores, pois é com eles que os homens dialogam, superando-as pelo que nelas falta”.

tanto obstáculo quanto oportunidade”. É pelo prático-inerte que “[...] me vejo como parte de minha herança sociocultural”.

Em um segundo momento, agora pela síntese progressiva, inventariamos como Corda Bamba agiu sobre esses contextos para suprir as suas necessidades, isto é, o que a cliente fez e faz daquilo que fizeram dela, como se totaliza em curso na relação com o contexto universal. Acompanhando esses movimentos poderemos identificar a unidade sintética que nos informará sobre o seu ser. Teremos então o conhecimento das dimensões antropológica, social e sociológica. Assim, num contínuo movimento de vaivém regressivo-progressivo e analítico-sintético, traduziremos o método compreensivo de Sartre (1960/2002), regredindo e progredindo na história de Corda Bamba, a fim de realizarmos a análise sintética que indicará como ela tem edificado a si mesma como sujeito-no-mundo.

Vejamos como essas dimensões foram trabalhadas com a cliente Corda Bamba em psicoterapia, tendo como ponto de partida a descrição fenomenológica de sua queixa narrada.

6.1.2 Queixa narrada durante o processo psicoterapêutico – descrição fenomenológica

A cliente Corda Bamba foi encaminhada à psicoterapia por um psiquiatra. Assim que entrou no consultório, ela me perguntou: “*O doutor ligou para a senhora?*”. O encaminhamento ocorrera uma semana após ela ter alta de uma clínica de recuperação, clínica na qual fora internada por ocasião de uma tentativa de suicídio. Nessa primeira sessão queixou-se afirmando: “*Sou 'borderline'*”. Relatou a dificuldade de retornar ao trabalho após o internamento por não saber lidar com os “olhares preconceituosos” dos colegas (bem como com o seu próprio olhar); que ainda pensava em se matar; que, além de “*ser borderline*”, também tinha diagnóstico de Transtorno do Pânico¹⁵⁵ e que sofria

¹⁵⁵ O Transtorno de Pânico se caracteriza por abruptos e intensos ataques de medo ou de desconforto, originando outros sintomas, como: palpitações, sudorese excessiva, falta de ar, náusea, medo de enlouquecer, de morrer, entre outros. Um dos fatores ambientais que contribuem para esse tipo de psicopatologia são “[...] relatos de experiências infantis de abuso sexual” (DSM-5, 2014, p. 211).

de fibromialgia¹⁵⁶, além de ser muito depressiva¹⁵⁷. A analisanda relatou, também, que constantemente tinha fortes crises de ansiedade e que isso a impedia de viver, achando que “*O melhor seria eu morrer*”.

Ela acrescentou que tinha muito medo de janela e de altura, pedindo para que eu fechasse a janela do consultório (janela que em nenhuma outra sessão após esse episódio foi aberta, pois a primeira coisa que a cliente faz, quando entra no consultório, é, mesmo monitorando de longe, verificar se a janela está aberta ou fechada). De forma muito superficial, ela ainda relatou que foi vítima de abuso sexual na infância. Tal informação se deu em plena crise de ansiedade. Por longo tempo, a evitação, por parte da cliente, em falar sobre esse assunto deixou diversas lacunas a serem compreendidas nessa parte de sua história. A cliente apresentava também o quadro de anorexia¹⁵⁸. Ela justificava sentir nojo de comida. Dizia não encontrar na comida nenhum prazer. Disse, em poucas palavras, que também procurava manter seu corpo magro, esquelético, deixando-o mais próximo possível de um corpo infantil – “... *para que nenhum homem olhe para mim*”.

Corda Bamba relatou que, durante muito tempo, tivera duas amigas anoréxicas e que as três eram internadas juntas, e que faziam muita bagunça no hospital geral. Mencionou que um dia ela pulou a janela e fugiu para comprar guloseimas – um dos únicos momentos em que comer era prazeroso. Disse ainda que, apesar de serem adultas, “*Agíamos como crianças*”. Mencionou que já gastou, compulsivamente, muito dinheiro comprando roupas

¹⁵⁶ O termo "fibromialgia" – FM apareceu, pela primeira vez, em 1976, porém o seu reconhecimento como síndrome ocorreu em 1981. É considerada uma das condições clínicas reumatológicas mais frequentes. Apresenta-se com sintoma de dores generalizada. Alguns estudos apontam para um desequilíbrio no sistema nervoso central, uma espécie de extrema sensibilidade. Por conta desse desequilíbrio, outros sintomas estão associados: fadiga, insônia, *deficits* de memória, ansiedade e depressão (HEYMANN et al., 2017).

¹⁵⁷ Explicação *nosológica* para os Transtornos Depressivos – o DSM – 5 (2014, p. 161) – estipula nove critérios para fins de diagnóstico, dos quais cinco devem estar presentes por pelo menos duas semanas. Vejamos alguns: 1) humor deprimido; 2) perda de interesse ou de prazer; 3) perda ou ganho de peso; 4) insônia ou hipersonia; e 5) agitação ou retardo motor.

¹⁵⁸ A Anorexia Nervosa é considerada um Transtorno Alimentar – DSM – 5 (2014, p. 329). É caracterizado por perturbação persistente na alimentação ou no comportamento relacionado à alimentação e que resulta no consumo e/ou na absorção inadequada de alimentos. São consideradas três as principais características da anorexia nervosa: “[...] restrição persistente da ingestão calórica; medo intenso de ganhar peso ou de engordar ou comportamento [...] que interfere no ganho de peso; e perturbação na percepção do próprio peso ou da própria forma” (DSM – 5, 2014, p. 339).

de uma marca infantil: “*Eu adorava comprar roupas íntimas, meias e pijamas*” – no caso, da marca por ela mencionada. Como tinha corpo anoréxico, essas roupas infantis serviam para ela.

Foi nesse período que uma de suas irmãs lhe retirou as condições (cartão de banco e talão de cheques) e também monitorando alternativas a que pudesse apelar para conseguir continuar com essas suas compras com as quais gastava todo o seu salário – mormente presentes para o seu círculo social próximo de relacionamento, como colegas de trabalho e, especialmente, os médicos, as enfermeiras e a psicóloga da equipe de saúde que a estivesse atendendo na ocasião. Foi dessa forma que a irmã tentou lhe colocar limite para a evidente compulsão por compras.

Em muitas sessões, de diferentes maneiras, Corda Bamba se definia como “louca” e solicitava ajuda dizendo: “*Por tudo isso é que estou aqui! Sou louca e o psiquiatra me disse que você trabalha com uma abordagem psicológica que vai me ajudar a sair dessa loucura*”. E dizia ainda: “*Doutora, será que tenho cura??? Me ajude a sair disso!!! Quem sou eu?? A louca? Sou a 'corda bamba'*” (sic). Ela julgava que seu quadro clínico não lhe oferecia motivos para continuar vivendo. Era visível que Corda Bamba esperava, de mim, além de aceitação incondicional, que eu escolhesse por ela. Acreditava, agindo de má-fé, que a psicoterapia poderia paradoxalmente tirá-la da condição humana de liberdade, condição essa que tanto a angustiava. Imersa nesse movimento existencial, solicitava ser cuidada, no desejo de que, como profissional, eu pudesse fazer com que seu sofrimento desaparecesse, como podemos identificar no apelo que ela me fez: “*Doutora, tira de mim esse sofrimento, não aguento mais ser essa corda bamba*” ou “*Diz quando que isso vai passar!*”. No entendimento de Betty Cannon (1991, p. 186), o movimento de colocar-se “[,,] imerso na alteridade em série como dirigida por outros [...] é, do ponto de vista da psicanálise existencial, uma condição patológica”. E, de acordo com Sartre (1960/2002), as solicitações/apelos são produzidas/os desde a infância, como aquele sujeito que só se reconhece sendo dirigido por outro.

Uma tarefa da terapia existencialista será descobrir em que medida a serialidade e o direcionamento do outro permeiam o projeto fundamental de um cliente – e como a infância pode ter

preparado essa pessoa para se engajar em um projeto que inclui o desejo de se tornar diferente de si mesma (CANNON, 1991, p. 187-188).

Cabe aqui informar sobre as sensações que me ocorriam a cada nova sessão com a cliente. Eu ficava mal diante da forma de ela me expressar as suas queixas, pois eram, invariavelmente, narrativas monótonas e repetitivas, de esgotar a paciência de qualquer ouvinte, por mais qualificado que fosse. Além desses aspectos, a cliente se expressa de uma maneira estritamente impessoal, o que me impedia de buscar qualquer tipo de empatia na conversação. Os relatos pareciam já estarem solidificados de tal modo que impediam, da parte dela, qualquer manifestação de apropriação reflexiva, ou seja, pareciam relatos definitivos, irretocáveis, usados como recurso para justificar os seus diversos e diferentes diagnósticos psiquiátricos.

Tal posição impessoal, em especial a de culpabilizar seu passado sobre a sua condição atual dificultava o avanço no processo psicoterapêutico, impedindo qualquer superação daquela condição dada (passado como repetição). Ela idealizava a sua 'cura' por um pensamento mágico, delegando esse poder aos profissionais de saúde que consultava, inclusive a mim (psicoterapeuta). Essa maneira de ela entender a relação profissional-cliente dificultava a compreensão de que qualquer mudança deveria partir dela própria. A sua inércia exigia de mim diversos manejos que pudessem auxiliá-la na compreensão dos meios que buscava para suprir as suas necessidades.

Foram muitas as vezes em que me perguntei, tanto em silêncio quanto em voz alta e, nesta última, talvez sendo cúmplice de sua "loucura": -O que fazer com essa cliente? -Como fazer? -Em que e como intervir? -Que cliente é essa? -Será que a psicoterapia pode ajudar? Enfim, eram muitas perguntas e nenhuma ou poucas respostas nesse âmbito. Eis aqui a expressão vivencial de que a *technical neutrality* (neutralidade técnica) em psicoterapia não reside em negar os valores do terapeuta, mas na não imposição desses valores ao/à cliente. Em contraposição a essa neutralidade técnica, a psicoterapia existencialista sartriana se configura como "[...] uma troca de vida, e não um procedimento anti-séptico [...] não seria possível ter absoluta neutralidade para conduzir a terapia" (CANNON, 1991, p. 167).

Faz-se necessário, portanto, considerar que o olhar do psicoterapeuta,

[...] na clínica sartriana, bem como tudo o que se passa, o que se escuta e o que se diz, deve estar sob constante atenção para que se mantenha afastado das explicações hipostasiadas e generalistas, que esvaziam a experiência pessoal, petrificando o outro em um rótulo, em um diagnóstico ou, ainda, em um modelo prévio de saúde. Consideramos que uma clínica sartriana deve colocar em questão o seu próprio “fazer” e o seu compromisso de liberdade e de engajamento no que tange à questão do olhar do analista para com os seus analisados (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 60).

Com efeito, muito mais do que conduzir ou normatizar meu “fazer” como psicoterapeuta, minha relação com Corda Bamba sempre esteve pautada no compromisso de uma aproximação para uma melhor compreensão de seu movimento existencial, objetivando com isso ampliar perspectivas para que ela sujeito-liberdade pudesse decidir o que fazer com o que é possível fazer de si. Sendo assim, fez-se necessário compreender, via queixa narrada e verificada, as escolhas de Corda Bamba.

Cabe atentar para o fato de que tem de haver uma necessária estrutura constitutiva nos relatos terapêuticos de um modo geral. De uma parte, o profissional terapeuta sempre terá de agir visando conduzir os relatos do/a cliente na tentativa de encontrar indicativos do “saber de ser” dele/a. De outra parte, nessa estrutura, a queixa narrada é o momento em que o/a cliente – neste caso, a Corda Bamba – relata o seu sofrimento livremente, sem ou com poucas intervenções do psicoterapeuta (SCHNEIDER, 2006). A partir de um relato, de que modo se pode torná-lo clinicamente compreensível em sua constituição?

No entendimento básico de Sartre, o ser humano não é, e sim, ele se torna numa situação de materialidade histórica, do que se deduz que os fatos psíquicos, ou seja, os componentes do universo psicológico desse ser são sempre resultantes de um processo de construção. Vale dizer que o ser humano faz e, nesse seu fazer, ele se faz, o que, nas palavras de Schneider, 2006, p. 301), é “[...] eleger-se é escolher-se em um campo de possibilidades”. Esse posicionamento implica reconhecer que os fatos psicológicos não são dados primeiros, senão que são dados derivados de um processo existencial.

Vejamos o que Sartre tem a nos informar acerca do psicológico:

A psicologia, considerada como ciência de certos fatos humanos, não poderia ser um começo, porque os fatos

psíquicos com os quais nos deparamos nunca são primeiros. Eles são, em sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo; portanto, supõem o homem e o mundo, e só podem adquirir seu sentimento verdadeiro se inicialmente elucidarmos essas duas noções (SARTRE, 1938, p. 12-13; 2011, p. 21).

Intervindo na busca de elementos fundamentais para a compreensão do sofrimento psicofísico – por exemplo, as condições antropológicas e sociológicas (passadas e atuais) –, é que decifraremos os indicativos do "saber de ser" de Corda Bamba no aqui-e-agora, o campo do possível (ser-em-direção ao futuro), os diversos sintomas, as frequências destes, a intensidade, bem como em que situações ocorrem e desde quando ocorrem.

Cabe aqui referir especificamente uma sessão em que Corda Bamba se encontrava numa situação de anorexia tão debilitante que o que me ocorreu naquela foi hospitalizá-la de imediato, mas ela se recusou firmemente. O que consegui naquela sessão foi encaminhá-la para uma nutricionista, sem antes recomendar-lhe também uma especialista em gastrologia. Ademais, essa sessão me fez também rever a minha prática profissional com ela. Urgia conseguir estabelecer um vínculo efetivo com Corda Bamba! Percebi que os meus atendimentos eram ainda muito mais intuitivos do que propriamente científicos. Que fenômeno era Corda Bamba, que praticamente conseguira neutralizar as minhas iniciativas terapêuticas?! Então ocorreu o inusitado – em uma sessão arrisquei-me a dividir o meu lanche da tarde (eram somente frutas) com ela, o que resultou em uma sessão de relacionamento descontraído, além de saboroso. Digamos que se tratou de uma efetiva vivência/convivência leve, mas é certo que permaneceu dentro dos parâmetros limitados. Já conhecidas as dificuldades dela em externalizar eventuais sentimentos prazerosos, foi então nessa sessão que uma esperada fresta se apresentou para um relacionamento terapêutico.

Foi por meio da comida, mediando a relação pelas frutas, que, pela primeira vez, consegui estabelecer mediação sociológica entre mim e ela, entre os papéis definidos pela relação psicoterapêutica, cliente-profissional. Também ela conseguiu doar a essa mediação algum sentido prazeroso. Então aos poucos fui conquistando a confiança de Corda Bamba.

Segundo Cannon (1991, p. 165 - 166), na terapia existencialista o psicoterapeuta “deve entrar em um diálogo” com o cliente. Um diálogo cujo “envolvimento é ativo ao invés de uma análise passiva [...] o investigador se arrisca a ser tocado pessoalmente e afetado pela investigação”. De acordo com essa perspectiva teórica, esse “diálogo” caracteriza-se pelo “risco” que ambos correm: “terapeuta e cliente correm o risco de mudar” (CANNON, 1991, p. 167).

Nas palavras de Barata e Campos (2017, p. 60),

[...] pensamos que o “fazer” na clínica não pode ser reduzido [...] às breves tematizações apresentadas em *O Ser e o Nada*, a respeito do método. Partindo da vivência do trabalho clínico, sabemos que esse “fazer” se estende bem mais longe, alcançando primordialmente o âmbito da relação. A clínica deve, sobretudo, ressaltar esse campo de um “fazer” mútuo, no qual o encontro com o outro produz perspectivas que jamais seriam alcançadas na ausência da relação. Como nos ensina Sartre [...] compete ao plano da intersubjetividade revelar ângulos a que não teríamos acesso sozinhos, uma vez que, para tal, precisamos desse *outro que nos olha*.

Posso afirmar que tais elementos vivenciados pelo conjunto de ocorrências foram dando forma para a queixa da cliente, bem como para o meu “fazer” clínico. Ao mesmo tempo forneceram elementos para a minha compreensão do modo como ela escolhia revelar-se “no” e “para” o mundo. Foi a partir desse momento que, embasada teoricamente em Sartre, aprofundi a minha compreensão da experiência infantil de Corda Bamba, pois precisava entender a sua biografia. Tornou-se de fundamental importância identificar quais foram as saídas criadas por ela para enfrentar as problemáticas que compuseram a sua história, isto é, identificar como a cliente se dialetizou com o campo histórico sociomaterial, considerando-se, inclusive, como a família viabilizou a constituição de sua existência.

6.1.3 O que sabemos acerca de Corda Bamba?

Corda Bamba nasceu no ano 1968 em uma cidade do interior do estado do Paraná. Sua família – composta por mãe, pai, quatro irmãos e duas irmãs – era de classe média baixa quando ela nasceu. Ela é o sexto de sete irmãos,

sendo que, depois dela, os pais tiveram mais um filho. Um dos irmãos mais novos fora acometido por poliomielite quando criança e, segundo a cliente, o outro irmão "*tem algum problema de ordem mental*". Passavam por dificuldades financeiras, mas tinham casa própria.

De religião católica, Corda Bamba, ainda criança, teve como hábito frequentar a igreja e aprendeu que deveria manter uma prática religiosa como uma das formas de refúgio diante do desespero. Durante muito tempo frequentou a igreja e só deixava de ir quando estava vivenciando a exacerbação dos sintomas do Transtorno de Pânico. Esse transtorno compõe o vasto diagnóstico psiquiátrico da cliente, uma vez que também já estivera, por longos períodos, em crise de depressão, isso resultando em várias tentativas de suicídio.

Cabe ressaltar que a cliente fora abusada sexualmente por dois membros da família, sendo um irmão e um primo, da infância até a juventude. Conheçamos isso nas palavras da própria cliente: "*Quando eu tinha seis anos de idade meu irmão mais velho roubou minha infância [...] sempre me achei culpada pelo que me aconteceu [...] meu passado me gerou muitos traumas*". Com vergonha e com medo, ela não contou a ninguém, sendo que, mais tarde, descobriu que sua irmã também sofreu abuso pelo mesmo irmão. Disse ter sido violentada psicologicamente pela família e responsabiliza a sua mãe por não ter percebido o que ocorria com ela dentro da própria casa, uma vez que os abusos eram cometidos pelo irmão mais velho e dentro do quarto de Corda Bamba. Aqui a cliente aponta para uma experiência infantojuvenil, invadida/abusada, logo, abandonada.

Ainda sobre o abuso sexual sofrido, diz: "*Ele entrava pela janela do meu quarto, abria a porta do guarda-roupa, fazia eu ficar apoiada no guarda-roupa e ele me abusava*". Ao fazer este relato, ela chorou compulsivamente. Logo após o choro, teve uma crise de ansiedade. Nessa mesma sessão, após a diminuição dos sintomas da crise de ansiedade, a cliente afirmou que a mãe não gostava dela e atribuiu a facilidade que o irmão tivera em abusá-la dentro da própria casa à falta de cuidado da mãe. Sentia-se negligenciada, abandonada e desamparada: "*Minha vida foi marcada por traumas. Desde a infância me sentia abandonada, me sentia como se não existisse para eles.*"

Não me sentia amparada e nem amada”, e ainda, indignada, perguntou: *“Doutora, como que a minha mãe não sabia o que acontecia naquele quarto?!”*.

Corda Bamba acrescentou: *“Por ser a sexta filha, meus irmãos me batiam, faltava carinho e essas cicatrizes ficaram para o resto da minha vida, e é difícil...”*. Então chorou compulsivamente após esse relato em sessão... chorou compulsivamente e, novamente, apresentou sintomas de crise de ansiedade. Diante dessas informações, há que perceber claramente que, cenário infantojuvenil dela, além da vivência de negligência e de abuso sexual, também o abandono e outras formas de violência se faziam regularmente presentes.

Corda Bamba se lembra de ter sido uma criança *“assustada”* e declarou: *“Roubaram minha infância e adolescência. Sempre me achei culpada por fatos que aconteceram e que geraram traumas”*. É curioso mencionar, mas não difícil de compreender, que durante muito tempo poucas eram as informações que eu tinha a respeito da infância e da juventude de Corda Bamba, não por minha falta de interesse, mas por não as conseguir pelos métodos e técnicas comumente utilizadas nas sessões de psicoterapia existencialista. Nas vezes em que tentei me aproximar dessa temática diretamente ou apontando para um campo de possíveis, a cliente respondia com crise de pânico, sendo que, em uma dessas crises, por alguns momentos teve perda de consciência, logo após o desfalecimento do corpo em direção ao chão (desmaio).

E, mais uma vez, eu, como psicoterapeuta, me percebi, paradoxalmente, preenchida *“de nada”* – eu era inteira angústia, sem saber o que fazer com minha liberdade enquanto psicoterapeuta naquele primeiro instante. Objetivando a continuidade da investigação das condições antropológicas e sociológicas que constituíram a gênese de minha cliente, minha práxis nas sessões era, nesse contexto, buscar mais dados em relação à sua história, apesar das dificuldades. Fazia parte do meu plano de trabalho, como psicoterapeuta desse caso, entrar em contato com algum familiar, mas ela sempre se recusou a me passar qualquer nome ou contato de alguém que fizesse parte da sua rede de relações. Meu único contato era com o psiquiatra.

Na infância, sentia-se uma criança problemática, como dissera: *“Era como se eu fosse um patinho feio da família”*. Naquele período, experimentava a sensação de ser diferente das demais crianças e, ao se comparar com elas,

lembra-se: *“Para mim tudo parecia mais difícil do que para as outras crianças. No colégio tinha muita dificuldade em estudar e passar de ano. Na hora de fazer a prova, eu não conseguia responder”*. Ser o "patinho feio da família", de seu grupo social, perceber-se como a que apresentava maiores dificuldades para lidar com as situações, ter sofrido abusos sexuais e maus tratos de seus irmãos e irmãs, sentir-se desprotegida nessas situações, negligenciada e abandonada pela mãe e pelo pai, foram vivências passadas que persistem no presente e com as quais ainda lida de maneira emotiva (saída mágica). Então chora compulsivamente, desmaia, joga-se no chão, bate com as mãos fechadas em sua cabeça. Tais atos emotivos foram por mim presenciados ao longo das sessões. Ainda sobre a infância, lembra-se de ter sido uma criança “assustada”, como já mencionado acima. No que compete às boas memórias da infância, ela informou: *“Também fui feliz, brinquei muito, como toda criança”*.

É importante rastrear, bem como esclarecer, os fenômenos do ponto de vista do sujeito/cliente, contextualizando-os em sua existência, uma vez que todas as experiências são mediadas pela materialidade. Dessa forma, compreendo que o silêncio verbal de Corda Bamba sobre as suas vivências na infância e sua comunicação não verbal através dos intensos sintomas psicofísicos de ansiedade – como corpo trêmulo, mãos retorcidas, boca seca, olhos virados em direção ao teto, como se estivesse pronta para vivenciar um colapso, e, logo na sequência, violentas crises de ansiedade – nos mostra a sua dificuldade de colocar-se à distância dessas vivências para delas ter consciência e poder se reposicionar adulta e saudavelmente.

A cliente se mostrava incapacitada para refletir sobre como apreende o seu passado. Comunicava-me, com isso, para que eu fizesse algo com e por ela. Naqueles momentos, colocava em minhas mãos a condução de si. Diante do episódio de desmaio acima relatado e, após o mesmo, minha práxis enquanto profissional foi de dar o suporte necessário naquele momento para protegê-la do "abismo" por ela criado, bem como, o de localizá-la racionalmente, destacando alguns conceitos que são próprios do método compreensivo sartriano, com especial atenção para o fato de como desenvolvemos nossa personalidade. Explicava a ela que, ao sermos mediados (pelas) e mediarmos (com as) coisas, os fatos, bem como pelas e com as pessoas, fazemos uma elaboração reflexiva daquilo que vivemos.

Como psicoterapeuta baseada nos conceitos sartrianos, era então chegado o momento de intentar envolver Corda Bamba no entendimento de que é na realidade que as coisas ocorrem, com fatos concretos que podem, sim, causar dores físicas e emocionais não só quando acontecem, mas também posteriormente no caso de pessoas traumatizadas por esses fatos. A consequência disso? Essas pessoas carregam por muito tempo um sofrimento causado por ocorrências passadas...sendo que o sofrimento atual já não deveria existir por já atualmente não existirem os fatos causadores do sofrimento. Tentei, pois, despertá-la para o fato de que já não mais existem as ocorrências que ela continua vivenciando e pelas quais ela continua sofrendo, e, ademais, que, preenchendo a sua vida com fatos do passados, ela está prejudicando o seu campo de possibilidades, o seu futuro, o seu projeto de ser. Com isso também pude mostrar que o sofrimento dela, naquele momento, já não era o sofrimento de fato sofrido na infância/adolescência, mas um outro atual, imaginado e criado por ela mesma (e não por outros), um sentimento psicopatológico (de manter no presente um sofrimento que no presente já não existe).

No caminho da psicoterapia, era nesse momento da jornada que parecia caber ao psicoterapeuta se aventurar a intervir com informações visando trazer a cliente à racionalidade, em contraponto à sua persistente escolha de se manter emotivamente "colada" a tais episódios de sua infância – consciência emotiva que distorce a realidade. Ocorria, contudo, que a cliente, justamente pelas fortes características do seu modo atual de ser, conseguia, com a sua opção por agir emotivamente, enfraquecer as minhas tentativas.

A ocorrência do desmaio, porém, me permitiu, enfim, persuadi-la da necessidade de acionar alguém da família, pois justamente uma das mágoas relatadas repetidamente era a de que ela nunca podia contar com as pessoas da sua da família, mas, em mais um de seus comportamentos paradoxais, quando podia contar com alguém, aí ela se negava a receber ajuda. Foi então que ela aceitou em combinar uma sessão com uma das irmãs, a casada, pois ela alegou não ter um bom relacionamento com a irmã solteira com quem mora.

Então a irmã mais velha compareceu a uma sessão e, surpreendentemente, confessou que, na família, outras das filhas também

foram vítimas de abuso sexual na infância, no caso, pelo mesmo irmão que abusara da minha cliente. Na ocasião, o que mais surpreendeu, é que nenhuma delas tinha conhecimento desse drama familiar vivido pelas irmãs.

O relato deixa a entender uma ausência de comunicação sincera entre as irmãs, o que justifica que a própria irmã mais velha tivesse dificuldades de me passar maiores informações para preencher as lacunas da vida de minha cliente. Mesmo assim, informou: *“Ela sempre foi uma pessoa muito difícil de lidar [...] Na loja onde ela trabalha, as pessoas gostam dela, ela é uma ótima vendedora, os clientes gostam muito dela”*. Por que Corda Bamba nunca me passou essa importante informação? Seria por ela sempre fazia questão de absolutizar um seu hipotético fracasso e nunca de suas conquistas? Sabendo-se que Corda Bamba começou a trabalhar ainda jovem, aos 14 anos, para ajudar nas despesas da casa, não é de admirar que tivesse sucesso no trabalho, já que assumiu essa responsabilidade tão cedo na vida. E a irmã continua dizendo que Corda Bamba *“... sempre reclama da gerente, mas eu sei que minha irmã também não ajuda, ela é uma pessoa muito difícil, teimosa”*.

No que compete à experiência amorosa, aos 18 anos conheceu um rapaz e começaram a namorar. Havia marcado noivado, mas soube que seu namorado fora embora da cidade para casar com outra moça da qual já era noivo. Este foi seu primeiro e único namorado até o momento.

O pai morreu quando ela tinha 20 anos.

Aos 23 anos começou a trabalhar como vendedora em uma loja de roupas e calçados.

Nossa cliente mora com os dois irmãos e com a irmã que também é solteira, bem como com a mãe, que tem 80 anos e que recentemente fora diagnosticada com *Alzheimer*. Ainda hoje a família vive com poucos recursos, apenas com a aposentadoria da mãe, com o salário de Corda Bamba e o de sua irmã solteira. A casa em que mora atualmente é a mesma e a única que sempre habitou. Conforme seu relato, o seu quarto também é o mesmo, e a decoração ainda é composta pelos mesmos objetos de sua infância. Expressou que a mobília é simples, constituída por uma cama modelo solteiro e um pequeno guarda-roupa e disse: *“Nunca abro a porta do meu guarda-roupa. Ele lembra meu irmão”*. Após o relato, mais uma crise de ansiedade. A cama recebe lençóis e colcha com estampa infantojuvenil de bichinhos coloridos, tais

quais as indumentárias para dormir, como os pijamas, as almofadas e os travesseiros. Relatou se sentir um "*patinho feio*", "*abandonada pela família*", sentimento que a acompanha desde a sua infância.

Aos 44 anos, em uma manhã do ano de 2010, ao sair de casa para ir ao trabalho, tentou suicídio. Antes de sair de casa escreveu uma carta de despedida para a sua família, isentando todos da responsabilidade pelo que faria. Após escrever a carta, ingeriu vários comprimidos de antidepressivos e de ansiolíticos prescritos pelo psiquiatra que a acompanhava desde o mês de março de 2004. Fora, então, em direção ao trabalho, mas a reação neuroquímica das drogas ingeridas deixara-a em total confusão psicofísica. Durante o percurso até o trabalho caminhou em direção a um viaduto localizado sobre uma avenida movimentada, viaduto do qual planejava pular. Naquele momento teve vertigem. Sartre (1943/2005) coloca que a vertigem é a experiência da angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me atirar nele. Relatou que se sentia "*confusa mentalmente*" e com medo, ou seja, vivenciava a angústia diante de si e o medo das coisas do mundo.

Tomada de angústia, chegada ao local de acesso ao viaduto, sentou-se no meio fio da calçada. Foi então que uma cliente da loja em que trabalhava passou no local no exato momento e a acolheu. Levada à sua casa e, depois, ao hospital, lá chegando perdeu a consciência e teve que ser internada imediatamente na UTI, onde, com risco de morrer, ficou desacordada por vários dias.

6.1.4 A trajetória biográfica de Corda Bamba – análise regressiva

Iniciamos aqui a nossa análise regressiva. Para essa análise passamos a empreender uma descrição biográfica de Corda Bamba, apontando a sua trama existencial em suas mais diferentes e complexas dimensões, a fim de compreender como ela construiu uma existência considerada socialmente como malograda. Trata-se de uma existência que foi reduzida, pelos preceitos psiquiátricos, à categoria de *borderline*. Sabemos que as condições antropológicas em que a criança se insere compreendem os principais elementos no período em que a personalidade se desenvolve. Para

compreender essa dimensão antropológica se faz necessário buscar desvendar o modo como a nossa cliente compreendeu as condições em que ela era criança, em especial na relação com sua família.

Essa compreensão nos poderá auxiliar (e também a ela) a entender como foi e como ainda é afetada diretamente como corpo-consciência, a partir dos sintomas psicofísicos por ela experimentados. Em qual "saber de ser" do seu passado ela absolutizou a sua verdade presente como o de ser "*borderline*" e que a impede de apropriar-se no aqui-e-agora de novas possibilidades futuras.

O movimento de vaivém do psicoterapeuta é, num primeiro momento, compreender como e onde aconteceu o desenvolvimento daquela personalidade, compreendendo de que modo a pessoa singular/universal se relacionou com as coisas e com as demais pessoas em cada um de seus perfis na dimensão social: mulher, filha, irmã, amiga, namorada, profissional e também cliente.

O segundo movimento do psicoterapeuta consiste em compreender e, ao mesmo tempo, esclarecer à cliente, como ela, ao longo de sua vida, elaborou reflexivamente e como se apropriou do contexto que compunha o seu contexto antropológico, configurando, dessa forma, o seu "saber de ser". Nessa dimensão, faz-se necessário buscar a racionalidade do momento em que a família vivia quando a cliente era criança, como eram as questões econômicas, com quem moravam, onde moravam, em quantos eram, enfim, contextualizar o passado familiar, pois foi naquele cenário que a cliente fez as suas elaborações quando criança, sem deixar de apontar as diferenças do adulto e de como uma criança elabora as situações.

Compreendendo o contexto de seu passado (familiar, escolar, comunitário e de amizades), a cliente poderá entender a constituição de seu projeto de ser e de como se soube o sujeito que é (*cogito*). Dessa forma, entender onde está aprisionada em suas amarras, em qual "saber de ser" do passado absolutizou o *cogito*, imobilizando-se impedindo-se de apropriar-se no aqui-e-agora de novas possibilidades (em direção a um futuro). Em sua teoria da personalidade, Sartre afirma que o homem é um ser voltado para o futuro, logo, sua psicanálise existencial tem como eixo norteador a noção de "projeto de ser".

A psicoterapia poderá contribuir para a abertura de possibilidades do eu ao localizar a contradição antropológica em que se encontra, apontando para esse

cabo de guerra entre a situação concreta passada e a situação concreta atual, enfatizando a constituição da personalidade ao mostrar como houve um momento de fechamento dos saberes por parte da cliente em um *cogito* absolutizado, o de ser *borderline*. Ao conseguir promover essa abertura de possibilidade, a psicoterapia pode fazer entender esse passado da cliente, passado que teve como desdobramento um futuro inviabilizado, resultando em um destino de estar em cima do muro ou, nas palavras de nossa cliente, de sentir-se uma "*corda bamba*".

A dimensão social, por sua vez, como visto, nos desvela a identidade desse sujeito/ser concreto, que se sabe sendo, que se experimenta sendo em um horizonte de possibilidades, sendo em seu papel social ou, ainda, em seus perfis. Essa é uma condição da realidade humana, qual seja: viabilizar-se nos diferentes perfis do Ego, mediado por diferentes pessoas, pela materialidade, sempre em direção a um futuro – ser concreto, temporal e histórico.

Cada um dos perfis do Ego, ou seja – no caso da cliente em questão–, ser filha, irmã, vendedora, mulher (pela sua condição biológica), ser *borderline* (não apenas no sentido de ter o diagnóstico de Transtorno de Personalidade *Borderline*), mas no sentido de sentir-se sendo e agindo como uma “corda-bamba”, isso tudo constitui, segundo Sartre, a face ativa da personalidade – o *Je*. Ainda, a experiência da totalidade de ser quem se é, de ser inteiro, de ser que se move para o futuro sendo seu projeto de ser, isso é o que Sartre (1943/2005) denomina *Moi*.

Não basta ter uma identidade social para reafirmá-la universalmente. É preciso agir singularmente de acordo com essa identidade, agir de acordo com esse ser que se fundamenta na dimensão sociológica. Essa dimensão, por sua vez, possibilita a tessitura das relações sociais imediatas; é o movimento de medições estabelecidas entre o sujeito e os outros, por exemplo, de Corda Bamba com o pai, a mãe, o irmão, a irmã, o/a chefe, o/a amigo, os/as profissionais da saúde.

Vejamos um exemplo no cotidiano das pessoas em geral. Conforme o dito popular brasileiro, “não basta ser pai, tem que participar”. A práxis de participar implica: prover o/a filho/a economicamente e culturalmente; acompanhá-lo/a em suas diferentes atividades (saber com quem anda, por onde anda, que redes virtuais/sociais frequenta...); dar limites; externalizar

afeto; contribuir de forma segura (sem abandoná-lo/a e também sem cerceá-lo/a) para que exerça sua liberdade de escolha e por ela se responsabilizando; enfim, ser pai/mãe implica exercer constantemente um papel que vai além de seus compromissos legais, mas fundamentalmente é compromisso moral, mediante bons exemplos, inclusive de cidadania.

As relações sociais são construídas historicamente pela determinação da interdependência de suas funções, em cada época e cultura. Dessa forma, os sujeitos são também mediados por essas produções ideológicas com as quais estão implicados. É por meio da investigação das dimensões acima mencionadas, em um movimento espiral, que teremos, no processo psicoterapêutico, a compreensão da constituição do sujeito ou, ainda, esse movimento resultará na compreensão psicológica do ser aqui nominado como Corda Bamba.

Vejamos como isso se revelou ao longo do tratamento psicoterápico.

6.1.5 A cliente diante do mundo: relações entre ela corpo-consciência, o outro e o contexto sociomaterial

Na teorização de Sartre, toda práxis humana ocorre nas relações. E são quatro os contextos que balizam essa práxis: a temporalidade, a materialidade, o corpo e os outros. Como visto no capítulo acerca da temporalidade, a pessoa no momento presente tem que escolher o que fará no futuro tendo em vista o que já foi determinado no passado. Sartre (1943/2005) não entende a temporalidade como relação causal linear, tampouco como um agrupamento de fatos que ocorrem na história de um sujeito, de um grupo, de uma sociedade ou de uma nação. Passado, presente e futuro são momentos estruturados de uma síntese.

Quanto às relações no contexto da materialidade, Schneider (2011, p. 114) afirma que “[...] nascemos no meio delas”. A materialidade dada, imposta ao sujeito, exige-lhe que ele entre em ação. Os elementos dessa materialidade precedente ao sujeito acontecem conforme os fins para os quais foram criados, o que confronta o sujeito em sua liberdade, tendo este que escolher como realizará o seu futuro – aceitando ou negando o que lhe foi “pré-determinado”, ou seja, predeterminado. Ou, nas palavras de Freitas (2018, p. 147), “[...] o campo da materialidade é uma estrutura universal. É um campo prático, pois é

produzido pelos homens, e também inerte, visto que depois de totalizado, apresenta-se como matéria fixa, imutável por si e que circunda os indivíduos”.

Sobre o fenômeno do corpo, aspecto fundamental para a compreensão da vida subjetiva da nossa cliente, Sartre (1943/2005) afirma que, para uma melhor compreensão acerca do corpo, é preciso estabelecer, em nossas reflexões, uma ordem conforme à ordem do ser. O corpo enquanto ser-Para-si e enquanto ser-Para-outro. Essa ordem ontológica é delimitada pelo filósofo francês a partir da forma como o fenômeno "corpo" se revela ao mundo.

O que destacar na primeira sessão em que Corda Bamba se apresentou em meu consultório? Num primeiro instante, foram várias percepções. Ela movimentava a cabeça de um lado a outro, cabelos desgrehados, também revirando os olhos e retorcendo as mãos. Ao mesmo tempo percebi que seu corpo, magérrimo, se apresentava sujo e mal-cheiroso. A sua postura incluía tiques típicos de pessoas por longo tempo institucionalizadas por motivos psiquiátricos. Sua postura era tal que fazia presumir que iria, a qualquer momento, provocar uma situação inesperada.

Talvez um muito vivido psicoterapeuta se conseguisse manter impassível diante aparição, mas, para mim, aquela apresentação corporal tensa de Corda Bamba reverberou em mim de modo perturbador, anunciando que algo estava muito mal, seja pelos odores do corpo da cliente, seja pela robotização/objetivação, digamos, do seu modo de proceder mediante trejeitos. A sensação que me acometia era a de não estar encontrando uma subjetividade naquele corpo feito objeto, como se corpo/matéria/objeto tivessem sido cindidos da sua consciência. Essa percepção me fez pressentir, subitamente, que aquele corpo-objeto poderia vir a reagir de maneira descontrolada – e foi o que ocorreu. A cliente levantou-se e bateu com a cabeça contra a parede. Esse foi o primeiro episódio, nos muitos atendimentos a Corda Bamba, em que me senti aflita e impotente na relação com aquele corpo-consciência. Muitos outros episódios similares se sucederam.

Como visto, esse primeiro contato se estabeleceu num clima tenso, pois a sua comunicação corporal – como, por exemplo, olhar difuso, movimento contínuo e incessante de esfregar as duas mãos, movimento repetido do tronco e da cabeça para frente e para trás e, por vezes, se levantar e andar a esmo

pelo consultório – indicava o conflito entre a necessidade de revelar verbalmente algo e o receio de se expor.

Segundo o entendimento de Sartre (1943/2005), o ser humano é uma totalização corpo-consciência – é uma totalização no sentido de que não há, de um lado, um Para-si, e, de outro, um mundo, como dois polos distintos e fechados em si. Enfatizando, isso significa dizer que o homem e o mundo não são compreendidos como duas substâncias separadas. Muito pelo contrário: o homem existe, desde sempre, imerso no mundo, ou, se se quiser, o homem e o mundo são seres relativos, e o princípio de seu ser é a relação, seguindo, portanto, que a relação primeira vai da realidade humana ao mundo (SARTRE, 1943/2005). Não foi isso, porém, que Corda Bamba vivenciou na minha presença na primeira sessão de psicoterapia.

Nosso corpo é a mediação essencial da pessoa com o mundo, comenta Schneider (2011), ou, como atesta Sartre (1943/2005), o corpo é o que o sujeito é imediatamente. Sartre indica três modos/dimensões pelos quais a pessoa pode fazer a experiência do próprio corpo:

Eu tenho meu corpo: esta é sua primeira dimensão de ser. Meu corpo é utilizado e conhecido pelo outro: esta, a segunda dimensão. Mas, enquanto *sou Para-outro*, o outro desvela-se a mim como o sujeito para o qual sou objeto. Trata-se inclusive, como vimos, de minha relação fundamental com o outro. Portanto, existo para mim como conhecido pelo outro – em particular, na minha própria facticidade. Existo para mim como conhecido pelo outro a título de corpo. Esta, a terceira dimensão ontológica de meu corpo (SARTRE, 1943, p. 392; 2005, p. 441).

Em outras palavras. A primeira dimensão é o corpo como *ser-Para-si*. Trata-se do corpo vivido todos os dias, isto é, em uma dada situação, localizado em um determinado tempo e espaço, em movimento contínuo em direção ao futuro, ou seja, um corpo relacional. É o corpo tomado pela experimentação psicofísica concreta, o qual é acessado pela “[...] consciência perceptiva e espontânea” (FUCK; PINTO, 2009, p. 37), ou seja, pela consciência irrefletida.

Schneider afirma que “[...] não somos primeiro dotados de um corpo, para depois captar o mundo, já que ele não é uma tela entre nós e as coisas [...]. O corpo é nossa relação originária com as coisas, é a revelação de nossa

relação com o mundo” (SCHNEIDER, 2011, p. 120). O corpo como *ser-Para-si* é relação com o mundo (SARTRE, 1943/2005).

A segunda possibilidade (dimensão) de acesso ao corpo é a de fora da experimentação individual concreta, é o corpo como *ser-Para-Outro*. Significa acessar meu corpo pelo ponto de vista do outro ou, em outras palavras: o meu corpo existe para o outro da mesma forma que o corpo do outro é fato para mim, tal qual outras coisas-utensílios, o corpo do outro integra-se em meu mundo e a partir dele tomo consciência do meu próprio corpo (SARTRE, 1943/2005). Esse corpo pode ser tomado abstratamente, tanto pelo outro como pelo próprio sujeito, ou seja, “[...] posso tomar meu próprio corpo e o corpo do outro de modo abstrato através de uma consciência reflexiva, que já, por esse modo de ser alcançado, guarda uma distância nula com esse corpo, demarcando-o num contexto” (FUCK; PINTO, 2009, p. 37).

Assim, o corpo do outro é indicativo da existência e também da diferença do meu corpo-para-mim. Tanto eu quanto o outro nos revelamos no mundo por meio das relações – como facticidades (SARTRE, 1943/2005). Tal qual Sartre nos informa, o corpo do outro acha-se presente por toda parte, no mundo, local onde este se experimenta, por meio de sua relação com a materialidade (coisas-utensílios). Assim o outro está esboçado por toda parte, um esboço-objeto – o guarda-roupa que precisa ser mantido fechado no quarto de Corda Bamba é o guarda-roupa-onde-o-irmão-abusador-a-violentava.

A terceira e última dimensão ontológica do fenômeno corpo deriva do olhar do outro. O corpo como condição de existência para mim a partir de como é conhecido pelo outro. Experimento-me enquanto corpo por meio do olhar objetificado do outro. Quando o outro me olha sou conhecido por ele como corpo, quer dizer, seu olhar sobre meu corpo “[...] faz com que se revele para mim a existência do meu corpo como um exterior, como um em-si para o outro; minha facticidade é objetivada, meu corpo é alienado” (BORNHEIM, 2007, p. 99). É, pois, por meio do olhar do outro que “[...] experimento meu ser-objeto, minha transcendência transcendida, minha alienação” (SCHNEIDER, 2011, p. 121).

A cliente Corda Bamba achava que o ideal era manter seu corpo magro, com características infantis. Assim ela não seria pelo outro (no caso dela – esse outro é a figura masculina) analisada, conhecida, e não teria, sob a ótica

do outro, um corpo capturado como de uma mulher – acreditando que, com isso, não seria mais vítima de abuso sexual.

Vejamos a posição literal de Sartre (1943, p. 392; 2005, p. 441):

Com a aparição do olhar do outro, experimento a revelação de meu ser-objeto [...] em particular, sinto-me alcançado pelo outro em minha existência de fato; é por meu ser-aí-Para-outro que sou responsável. Este *ser-aí* é precisamente meu corpo. [...] na medida em que sou consciente de existir para o outro, capto minha própria facticidade, não mais apenas em sua nadificação não-tética, não mais somente *existindo-a*, mas em sua fuga rumo a um ser-no-meio-do-mundo.

Podemos, contudo, admitir que se, no pensamento de Sartre (1943, p. 347; 2005, p. 391), ser é uma necessidade ontológica que se expressa em “[...] *ser-aí* [...] sentado na cadeira ou aqui, junto a esta mesa [...]”, com tais dimensões, tal direção e, ainda, se, no entendimento do mesmo autor, o corpo não é um objeto que se acrescenta à consciência, tampouco os fenômenos psíquicos não são unidos ao corpo. Bem ao contrário: tanto a dimensão de corpo enquanto ser-Para-si quanto a dimensão ser-Para-outro são inteiramente psíquicas, logo, “[...] não há aqui *fenômenos psíquicos*’ a serem unidos a um corpo; nada há *detrás* do corpo. Mas o corpo é integralmente *psíquico*” (SARTRE, 1943, p. 344 - 345; 2005, p. 388).

Vale ressaltar que, para Sartre, não há uma cisão entre as três dimensões do corpo e a consciência; se assim o fosse, estaríamos compactuando com o dualismo cartesiano de que o corpo é uma coisa cuja natureza teria propriedade material (*res extensa*) e separado da alma, que seria imaterial/espiritual. Para tanto, haveria uma união entre essas duas esferas.

Segundo Bornheim (2007, p. 98), o corpo, na visão de Sartre, “[...] não está unido à consciência como se pressupusesse um dualismo”. Assim, Bornheim ratifica o que Sartre (1943/2005) demarca sobre existirem distintas possibilidades de o sujeito acessar o próprio corpo. Antes, porém, de perceber o outrem como corpo, as relações humanas têm sua gênese no reconhecimento da humanidade do outro, isto é, de sua liberdade. Não obstante, o homem está no mundo pela facticidade de seu corpo; dessa forma apreendemos o outro como objeto e como sujeito, isto é, como aquele que é

visto e o que vê – corpo-consciência. O homem está situado no mundo como corpo e, a partir do lugar que ocupa, organiza pelo psíquico e, fenomenicamente, o seu espaço vital. Sendo visto, o outro é situado no espaço que habita. A maneira como vejo o outro no seu espaço pode ser situando-o como objeto ou como sujeito.

No primeiro caso, a relação é empobrecida, haja vista o quanto as suas reações são predeterminadas e, portanto, previsíveis corporalmente. Reifico o outro apossando-me dele pelo olhar. Negando a liberdade desse outro, a relação poderá se pautar no conflito. Diversamente, na segunda situação, ao reconhecer a liberdade do outro apreendo que meu ser-Para-outro é inapreensível e que a maneira como ele me assimila dependerá de seus projetos e valores. O outro pode me constituir como objeto, mas isso ocorrerá somente para ele, pois nunca o serei de fato, nota Sartre (1943/2005).

O que se encontrava naquela primeira sessão à frente de Corda Bamba era a sua história, porém visada, de forma irreflexiva, por uma consciência temerosa. Parecia ter medo de vivenciar a lembrança de sua história e, quando a ascendia, as suas atitudes pareciam de uma criança desamparada e desesperada. As suas experiências passadas pareciam muito ameaçadoras, tanto que apresentava muita dificuldade de posicioná-las. Seu fluxo de consciência visava apenas o seu desespero e a necessidade de que alguém a protegesse diante da vivência de pânico.

Parafrasando Sartre, aqui encerramos nossa primeira parte: tentamos estabelecer, em linhas gerais, a constituição de Corda Bamba como um sujeito e um pouco de seu movimento no mundo. Ora, no momento, o que temos para informar é que: “[...] ninguém pode viver-se sem fazer-se, isto é, sem superar rumo ao concreto o que fizeram de sua pessoa. Abordaremos, agora, o que chamarei de [...] personalização” (SARTRE, 1971/ 2013, p. 647) de Corda Bamba.

6.1.6 O que Corda Bamba fez do que dela fizeram: síntese progressiva de sua problemática e de sua história

Sartre chama de “personalização” o processo pelo qual uma pessoa se constitui singular. Em outras palavras, é um processo dialético de constante interiorização e exteriorização do contexto universal, composto pelas questões sociais, culturais, políticas e econômicas – logo, históricas. Assim, a personalização “[...] nada mais é, no indivíduo, que a superação e a conservação (assunção e negação íntima), no seio de um projeto totalizador, daquilo que o mundo fez – e continua a fazer – dele” (SARTRE, 1971/ 2013, p. 657).

Para além da remontagem de sua história, faz-se necessário também decifrar três importantes questões, que aqui, por questões didáticas, descrevemos separadamente, mas que ocorrem dialeticamente: 1) o que fizeram da cliente (foco no passado); 2) o que ela, a cliente, fez com o que fizeram dela (passado e presente); e 3) o que ela fará com a sua história no futuro (presente em direção ao futuro). No caso, (per)seguir tais questões é importante em razão de que, para a psicanálise existencial, o sujeito é sempre em direção ao futuro, logo, a psicoterapia tem como projeto auxiliar a pessoa a redefinir o seu desejo e o seu projeto de Ser rumo a uma nova história, singular/universal.

Nossa síntese progressiva não terá como parâmetro a explicação nosológica do Transtorno de Personalidade *Borderline*. Optamos por uma compreensão fenomenológica do referido transtorno. Para Bin (1998), a temporalidade da experiência presente é *intrafestum*, isto é, ocorre dentro da festa, o que significa dizer que o sujeito *borderline* vive o tempo numa exacerbação do presente, no aqui-e-agora, no imediatismo, porém, não como uma possibilidade de presentificar o passado, ou de antecipar o futuro, fundindo passado e futuro no momento presente, o que de fato importa é o imediato.

O movimento existencial de Corda Bamba reflete as inúmeras lacunas da sua vida. Há, figuradamente, um abismo entre passado e futuro, e, ao evitar ter consciência de como experienciou os abusos que sofreu, ela, mais uma vez, projeta e se projeta nesse "abismo", isto é, entre o passado que figura

para si como determinista e o futuro como devir há o momento presente da escolha – escolha essa que só reflete, para a cliente, como colocou Bin (1998), a necessidade de suprimir a vivência presente de vulnerabilidade que a acomete.

De um lado, o passado, a história, o determinismo, e, do outro, as possibilidades. Entre ambos o nada, um vazio, a liberdade, por conseguinte, a escolha. Para passar de um lado para outro precisa de alguma estrutura que lhe dê "o chão", a segurança do caminho; mas se ela não constrói um caminho que a fará superar uma condição passada, continuará fazendo uma síntese passiva entre passado e futuro, escolhendo determinar-se pela sua história. Ocorre que construir um caminho é um risco que lhe exige o contato com o não-Ser (a louca, a *borderline*). Exige-lhe, para tal, "olhar para (o seu) abismo", figuradamente falando.

O devir é sempre risco por ainda não estar construído. Dessa maneira, escolher continuar reproduzindo o passado no futuro é uma maneira de minimizar a angústia diante do não-ser. Mesmo que esse conhecido seja sofrido, há o conhecimento da intensidade da dor e das formas de lidar com ele. A necessidade de nossa cliente é a segurança de um elo entre passado e futuro. Se ela vivenciou, enquanto criança, um futuro ameaçador pelo desamparo, não aprendeu a experienciar este elo no presente de suas escolhas de maneira segura.

É na esteira de uma atualização da Gestalt-terapia que Yontef (1998) traça algumas linhas definidoras de um sujeito *borderline*. Diz Gary Yontef que o sujeito perde as fronteiras de tempo, de espaço e de relação com os que lhe são, de alguma maneira, próximos, ou seja, com o outro. Assim, ao perder a objetividade de sua ambientação no mundo circundante, quando diante da possibilidade real de separação, os sentimentos lhe afloram com muita intensidade, pois esse sujeito se percebe sempre sob ameaça de vir a ser abandonado.

Ao se avançar no processo de conhecer a biografia de Corda Bamba podem-se prever, com certa precisão, certos procedimentos peculiares na cliente. Talvez o mais previsível fosse esse de que, toda vez que eu falasse sobre a sua infância/adolescência e os mencionados abusos sexuais sofridos, ela não respondia racionalmente, senão que "derrapava" em crises de ansiedade. Da

minha parte, tendo percebido e confirmado esse procedimento peculiar dela, isso, de modo paradoxal, de pouco me serviu na minha tarefa, pois a previsibilidade não me livrava da impotência de ter que fazer algo por ela, pelo menos o que ela esperava que eu fizesse. Paralelamente, constatei que ela percebia que provocava tais estados não somente em mim, mas também nos outros profissionais da saúde que a acompanham e também colegas de trabalho. Essa constatação incluía o procedimento de dar presentes exageradamente como uma provável estratégia dela de protelar possíveis abandonos por parte desse seu âmbito de relacionamentos. Essa estratégia dela parecia pretender impedir que todos a vissem como realmente se apresentava; logo, com brindes nos solicitava que enxergássemos nela um lado bom e não a abandonássemos.

O autor acima referido também menciona a relação psicoterapêutica. Comenta que, quando estabelecida, é muito difícil encaminhá-la de maneira saudável e produtiva. A confluência e a destruição do outro são os fatores que orientam as relações do sujeito *borderline*. Sendo assim, ele ataca o outro e tenta destruí-lo, mas, paradoxalmente, tal ação provoca nele sensação de fracasso e de abandono, ou seja, todo o seu empreendimento relacional busca confirmar o seu projeto original: o ser abandonado, desamparado.

Dentre esses traços narrativos, necessariamente se precisa incluir a informação de que Corda Bamba não se interessa em fazer amizades, nada a faz proceder nessa direção, por isso não tem e nunca teve amigos. As suas investidas sempre tomam outra direção, qual seja, a companhia e a proteção dos profissionais da saúde. Essa intencionalidade transparece claramente quando ela insiste em repetir afirmações como (em relação a uma das médicas que costuma consultar): “*A doutora é meu anjo da guarda, ela sempre disse que nunca irá me abandonar, ela cuida de mim*” (sic). Ademais, ao ela emitir esse tipo de colocações emocionais, também parece transparecer uma certa intimidação para que o/a interlocutor/a também não a abandone.

Há aí um paradoxo, ou seja, Corda Bamba claramente solicita que a “curem”, porém isso implicará a perda da companhia dos profissionais, que considera serem seu único porto seguro. Percebi que eu tinha conseguido deixar a descoberto esse conflito quando lhe indiquei alguns avanços no processo terapêutico, ao que ela contestou: “*Tanto você quanto ele (o*

psiquiatra) *me dizem isso, que estou melhor, mas vocês sabem, é claro, que não estou, acho que vou ficar louca. [...] e no próximo mês vocês dois vão estar de férias e eu vou ficar sozinha e não terei com quem contar e se eu piorar, e se eu ficar louca?" [...] estou pior, cada dia pior, acho que não tenho cura [...] me sinto pequena, inferior [...] sinto vergonha de não melhorar"*.

Ao ela concluir essa fala, como já era de se esperar, novamente derrapou em crise de ansiedade. É quando se levanta e senta no chão, de costas para mim, de frente para a parede, com o rosto colado na parede, a modo de uma criança birrenta, e, ato contínuo, em voz alta e confusa, se põe a falar em se matar. Como já tenho, nesse estágio da terapia, a compreensão de que a vivência do abandono é real para ela e que essa vivência ruim tem origem num contexto relacional específico de sua história passada, o que me cabe fazer diante da sua encenação é buscar esclarecer o seu movimento para comigo e com as demais pessoas, quando generaliza a certeza de ser abandonada por todos. Também lhe descrevo o seu comportamento na minha presença, mencionando que ela, de fato, é uma pessoa adulta, mas que se comporta birrentamente como uma criança vítima da situação, atribuindo, assim, ao outro o papel de algoz, o que pode levá-la ao que teme: o abandono. Explico-lhe que, no tempo presente, não há uma situação da qual ela esteja sendo vítima e tampouco algum algoz. Também lhe informo que, comportando-se desse modo, poucas pessoas ao seu redor aceitarão relacionar-se com ela em razão do papel que ela lhes atribui.

Parafraseando Schneider (2006), esse movimento de Corda Bamba denuncia o paradoxo da liberdade. Como entender a premissa sartriana de que o homem é liberdade, se, ao contrário, muitas vezes ele se experimenta como que determinado? E a resposta é que, como visto em outro capítulo desta tese, o sujeito age por má-fé.

Sartre afirma:

[...] captamos no complexo de inferioridade uma significação a mais: não apenas o complexo de inferioridade é reconhecido, mas este reconhecimento é *escolha*; não somente a vontade busca dissimular esta inferioridade com afirmações instáveis e frágeis, mas é atravessada por uma intenção mais profunda que escolhe precisamente a fragilidade e a instabilidade dessas afirmações, com a intenção de tornar mais sensível esta inferioridade da qual pretendemos fugir e que iremos experimentar com vergonha e sentimento de fracasso [...] por

terem sido escolhidos de má-fé por uma vontade que se produz no limite de nosso projeto inicial (SARTRE, 1943, p. 518 – 519; 2005, p. 583 – 584).

O próprio filósofo descreve o movimento de má-fé diante da conduta de alguns “doentes” (*malade*) que procuram por ajuda psicoterápica:

Na medida em que queremos dissimular nossa inferioridade, precisamente para *criá-la*, podemos querer suprimir nossa timidez [...] iremos empreender então um esforço sistemático e refletido para fazer desaparecer tais manifestações. Fazemos esta tentativa no mesmo estado de espírito dos pacientes que recorrem ao psicanalista. Ou seja, por um lado nos empenhamos em uma realização que, por outro lado, recusamos: assim, o doente decide voluntariamente procurar o analista para ser curado de certos problemas que já não pode mais dissimular; e, só pelo fato de se entregar às mãos do médico, corre o risco de ser curado. Mas, por outro lado, se corre esse risco, é para se persuadir de que, em vão, fez todo o possível para ser curado e, portanto, é incurável. Logo, aborda o tratamento psicanalítico com má-fé e má vontade. Todos os seus esforços terão por objetivo fazer o tratamento fracassar, ao mesmo tempo que continua voluntariamente entregando-se a ele. Igualmente os psicoastênicos estudados por Janet *padecem* de uma obsessão que mantêm intencionalmente e da qual querem ser curados. Mas, precisamente, sua vontade de ser curados tem por objetivo afirmar essas obsessões como *sufrimentos* e, em decorrência, realizá-las em toda sua força (SARTRE, 1943, p. 519; 2005, p. 584).

É nessa esteira de contradições que Corda Bamba se faz cliente. Vejamos mais um de seus movimentos contraditórios. A primeira vez que usei o termo "ser-mulher", ela imediatamente reagiu afirmando não ser mulher. Questionei-a sobre o que era, mas, não sabendo responder, em tom infantilizado disse: “*Não gosto que me vejam como mulher*”. E disse ainda: “*Não sou uma mulher!*” (sic). No paradoxo criança-adulto, Corda Bamba se recusa a "ser-mulher". Ela confessou que teve somente um relacionamento afetivo, mas sem relações íntimas. Suas reações, após eu lhe ter clarificado como se comporta, é de buscar agradar, procurando mostrar-se como ela considera que eu quero vê-la: uma pessoa adulta. Tais atitudes, porém, não se prolongam, pois logo retoma o modelo assim que intui que não será abandonada.

Ainda no que tange à questão ‘ser-mulher’, ela comentou o seguinte, depois que o namorado a abandonou: “*Nunca mais tive outro relacionamento amoroso. [...] Nunca transei [...] depois de tudo o que me aconteceu na infância, nem sei se sou virgem*” (sic). E, nesse momento da sessão, a cliente teve forte crise de ansiedade.

Ela fez-se psicofisicamente uma mulher não desejada. Mantém o corpo sempre muito magro para não ser olhada: “*Não quero que os homens me olhem*”. Apropria-se de seu corpo como um objeto vulnerável ao olhar e perceber o desejo do outro, sempre na iminência de ser violado. Parece-nos que é assim que o olhar do outro a afeta, que é assim que sente as suas relações; provavelmente, por isso, pouco fala sobre seu corpo e, quando fala, é para dizer que o mutilou. Se a maneira como apreendemos o mundo se liga diretamente aos nossos sentimentos, é pela dor provocada pela dilaceração que sua ligação com o mundo se processa.

No campo sociológico, assevera nunca ter tido amigos, nem namorados, na adolescência. Sobre o abuso sexual do primo, comentou que “*Ele é completamente louco! [...] fui ameaçada com um revólver na cabeça, tentei me jogar do 10º andar do prédio onde ele morava*”. Nesse momento da sessão, a cliente se levantou, andou de um lado para outro dentro do consultório, em choro compulsivo, gesticulando muito e, com as mãos trêmulas, segura a cabeça, em voz baixa e de difícil compreensão, vira-se para a parede, e, como se não aguentasse o peso da própria história, nem mesmo do próprio corpo, agacha-se como uma criança indefesa e arredia, ao lado da poltrona e de costas para mim. Logo na sequência teve uma crise de ansiedade. Nessa mesma sessão confessou que “*... preferia morrer ou ficar com o corpo todo quebrado, a ser novamente abusada*”.

Corda Bamba expressa a inviabilização de seu pleno desenvolvimento de ser e a condição de estar objetivada em um corpo anoréxico, com evidências de automutilações por meio de objetos cortantes. Tem o costume de esfregar as costas nuas em parede de alvenaria com textura pontiaguda e bater intensamente a cabeça contra a parede.

Nossa cliente constituiu a existência dela preenchendo o seu vazio com a dor. É pela dor que ela se reconhece: “*Quando estou me cortando, sinto menos sofrimento, meu corpo dói, mas minha alma não, me sinto bem! [...]*”

somente depois vem um vazio, aí me culpo". Compreendendo que é pelo corpo que comunica os seus impasses psicológicos, resolvi propor uma condição em que ela poderia, através do corpo, expressar-se sem ser somente pela dor, pela angústia ou pela ansiedade. Sugeri-lhe que realizasse alguma atividade corporal, como a dança. A proposta foi aceita por ela.

A dança tem o poder de despertar uma consciência corporal do ser consigo próprio, na medida em que é consciência de ser. Assim, evocando o corpo enquanto ser-Para-si pela dança, pôde-se também, no decorrer do processo psicoterapêutico, trabalhar o corpo enquanto ser-Para-si-Para-outro. A bem entender o posicionamento de Sartre, mediante a vivência da dança, o corpo atual da cliente pode tomar consciência de que é outro e não mais aquele que foi violado na infância/adolescência. Essa vivência corporal atualizada, de despertar-se Para-si e Para-outro está sendo a vereda pela qual, com a psicoterapia existencialista, estou conseguindo encaminhar a cliente para uma inteligibilidade de si mesma como ser psicofísico.

Corda Bamba apreendeu, nas suas relações infantis, que o vínculo afetivo e o contato físico com o outro ocorrem através da violência, da dor e do desamparo. Depois, quando adulta, nos comunica a maneira como lida com esses vínculos através dos intensos sintomas psicofísicos de ansiedade: corpo trêmulo, mãos retorcidas, boca seca, olhos virados em direção ao teto, como se estivesse pronta para vivenciar um colapso, e, logo na sequência, violentas crises de pânico expressam a forma inadequada de solicitar ajuda.

Ela vivencia a contradição de querer ser adulta e capaz de se proteger e de se cuidar, isso paralelamente à crença de que não é capaz. A violação psicofísica sofrida na infância continua sob outros moldes na vida adulta através, por exemplo, da anorexia e automutilação.

Ao longo do tratamento psicoterápico intencionei ampliar o meu conhecimento acerca da biografia de minha cliente, mas agora pelo olhar do outro. Escolhi o campo profissional por parecer-me menos ameaçador a ela. Corda Bamba me autorizou o contato com a gerente da loja, que era uma das pessoas que ela mencionava e da qual se queixava com muita frequência nas sessões. Desse contato pude apreender o seguinte: A loja (empresa) em que ela trabalha como vendedora é uma empresa familiar. Os proprietários mantêm uma prática de constante controle dos funcionários, além de estimularem a

competição entre as vendedoras, por elas receberem comissão por produção, comissão essa acrescida ao salário mínimo fixado.

Nos períodos em que Corda Bamba está em crise, a sua produção cai, o que se reflete em uma diminuição significativa nas suas economias. Quando não, já conseguiu inúmeras vezes bater o recorde de vendas. Tais êxitos obtidos por uma *“colega doente”* (sic) não são compreendidos por algumas vendedoras. Ela própria ratifica essa lógica quando questiona: *“Como uma pessoa como eu, louca, borderline, consegue ficar em primeiro ou segundo lugar nas vendas?”*.

As relações de trabalho são mediadas pelo preconceito e pela competição, mas a mim me pareceu que o olhar estigmatizante não concebe outra conquista dela senão seu malogro, como ela mesmo coloca: *“Ninguém na loja gosta de mim, pois sou burra e algumas vendedoras mais antigas dizem para as mais novas que elas não podem se aproximar de mim, pois sou esquizofrênica e porque já fiquei internada em clínica psiquiátrica e porque já tentei me matar”*. Possivelmente tais querelas justificariam judicialmente uma aposentaria por invalidez, o que, para muitas vendedoras, seria a melhor saída para evitarem vivenciar o paradoxo de perderem profissionalmente para alguém "doente mental", "louca".

Corda Bamba se encontra nessa ambiência organizacional. A sua atuação, nesse palco, ao ela insistir em seu tradicional modo de ser, acaba confirmando e absolutizando a verdade das suas colegas de trabalho e expressão continuada de pensamentos obsessivos que colocam as suas qualidades em dúvida, com expressões como: *“Estou fazendo alguma coisa errada, não posso ser a melhor vendedora se tenho tantos problemas emocionais”*. E, então, a cliente, tendo a percepção dessa convivência conflituosa e tentando evitar de ser abandonada pelas demais vendedoras, acaba por reincidir na velha estratégia de presentear compulsivamente.

O que fica evidente é que o movimento existencial que permeia as relações em que nossa cliente está inserida, tanto no aspecto profissional-empregatício, quanto em sua família, é o mesmo. Ambas as instituições, loja (empresa) e família, se revelam tão somente como “coletivo serial” (FREITAS, 2018, p. 246). As mediações que Corda Bamba teve e ainda tem com sua família, bem como com os membros da loja onde trabalha, caracterizam-se por

um conjunto de indivíduos que vivem na dispersão uma condição comum. Sartre (1960, p. 308; 2002, p. 361) usa o termo “série” para denominar essa caracterização do conjunto de indivíduos. Certas atitudes contribuem para que Corda Bamba e os demais membros de sua família e da loja se tornassem estranhos uns aos outros, maximizando ainda mais a experiência dela de desamparo e de abandono.

Sartre (1960, p. 305; 2002, p. 358), portanto, reconhece que “[...] os ajuntamentos mais aparentes, mais imediatos e mais superficiais [...] que analisaremos tais como se apresentam na experiência cotidiana [...] dei o nome de coletivos” (*collectifs*).

Essas pessoas – de diferentes faixas etárias, de ambos os sexos [...] realizam na banalidade cotidiana a relação de solidão, de reciprocidade e de unificação pelo exterior [...] importa observar que, antes de tudo, que se trata de uma pluralidade de solidões: essas pessoas não se preocupam, nem falam umas com as outras e, em geral, nem olham umas para as outras; existem, lado a lado [...] sua solidão [...] *de fato*, é vivida no projeto de cada um [...] (SARTRE, 1960, p. 308; 2002, p. 361-362).

Segundo a perspectiva da psiquiatria tradicional e da psicanálise freudiana, a maneira como alguns sujeitos com diagnóstico *borderline* escolhem para se revelar no mundo tem sua gênese no momento do estabelecimento do vínculo afetivo com a mãe – é o que asseveram (YONTEF, 1998; BIN, 1998). Segundo essas perspectivas teóricas, invariavelmente aparecem nas histórias episódios de abandono que fazem com que o sujeito deseje e, ao mesmo tempo, tema a relação com o outro. Acreditamos, contudo, a partir da perspectiva sartriana, que não devemos relacionar essa gênese culpabilizadora a um dos progenitores, uma vez que atualmente a estrutura familiar patriarcal vêm sofrendo mudanças, bem como muitas crianças são criadas em instituições. Podemos dizer que há muitas outras formas, além da família, de mediar o singular e o universal. Por exemplo, por meio de conjuntos sociais como: vizinhos, clubes, escolas e outros, que podem mediar o indivíduo e sua classe ou, “[...] mais genericamente, entre um individual e suas relações de produção e forças produtivas de um determinado período histórico” (ANDERSON, 1993, p. 95), e todos, sem exceção, devem ser considerados. Só assim, poderemos entender o ser humano concreto em sua realidade histórica.

Diante do exposto, as relações de mediações das crianças podem ocorrer sob diversas estruturas. O abandono, a negligência pelo socorro de crianças em situação de vulnerabilidade e risco também são de responsabilidade social. No caso de Corda Bamba, observamos a ausência do pai em suas falas. Logo, se a mãe se fez mais presente a ela, paradoxalmente, pode ter sido para ela o foco de sua responsabilização pelo abandono. Por isso acaba por não atribuir ao pai, somente à mãe, tal responsabilidade.

Considerando o fenômeno psicopatológico pela ótica sartriana, precisamos, como atesta a psicóloga Sylvia M. P. de Freitas (2018, p. 248),

[...] observar na coletividade serial, muitas maneiras de expressar as consequências de ser mais um, e que são frágeis para possibilitarem mudanças pela sua particularidade isolada de manifestação. O sofrimento psíquico, como a depressão e o estresse, e, principalmente, o suicídio, são exemplos de fenômenos que podem comunicar como as pessoas estão lidando com o ser serial. Como interiorizam essa condição de maneira fragmentada, tendem a (re)agir isoladamente diante da situação. À vista disso, se o psicólogo analisar estes fenômenos na dimensão fragmentada do indivíduo, nos moldes da serialidade, sem compreendê-lo dialeticamente, impossibilitará a identificação das mediações que ligam as pessoas à alienação; por conseguinte, forjará o problema que é edificado na dimensão social.

Nem sempre uma família se constitui como um grupo dentro de uma sociedade a fim de que, juntos, os seus integrantes possam superar os empecilhos cotidianos que se interpõem à conquista de seus projetos. Diversos são os motivos que pressupõem justificar a união de um casal. De igual modo irreflexivo, posicionam seus projetos com os filhos. Estes, muitas vezes, se debatem entre seus próprios projetos e os que lhes são impostos. Coagidos em sua liberdade, constantemente não conseguem apreender quem são, senão somente pela maneira como os outros os veem. Nossa cliente é uma dessas pessoas. Ela apreendeu seu Eu sem apresentar crivo reflexivo e crítico.

Passivamente, Corda Bamba se posicionou no mundo somente a partir do olhar do outro. Afinal, ela foi violada em sua integridade, tendo o seu espaço vital invadido. Ela experienciou a contradição entre corpo e psíquico, pois foi através do primeiro que interiorizou o desejo (perverso) do outro por ela. Desejo e dor, sentir-se desejada e "ser utilizada" são contradições vivenciadas por ela como amálgamas. Assim, desenvolveu anorexia para se proteger do

outro, para que nenhum homem olhasse para ela e dela se aproximasse, mas a dor causada pela automutilação a lembra de que está viva e de que precisa lidar com o seu ser-no-mundo – uma vez que “ser é agir”!

Para a perspectiva existencialista, o psicopatológico é sempre um fenômeno psicofísico. Os aspectos psicológicos e fisiológicos/neuroquímicos constituem as variáveis do psicofísico; contudo, segundo Schneider (2002), a variável fundamental entre essas duas dimensões é o aspecto psicológico, pois é ele que possibilita a própria definição de psicopatologia. Sabemos que não há exame laboratorial que possa mensurar/quantificar a relação existente entre atos automutilantes e alterações neuroquímicas; por outro lado, não podemos negar a importância de um “[...] diálogo com a psicofarmacologia” (FÉDIDA, 2001, p. 2).

Vejamos: Quando Corda Bamba negligencia o seu tratamento medicamentoso prescrito pelo psiquiatra, ela incorre em um aumento significativo de episódios de automutilação. Ela tem clareza de sua dependência química "lícita" (dos psicofármacos, que toma há muitos anos), pois foi submetida, ao longo de sua vida, a todos tipos de tratamentos (psiquiátrico e psicológico), desde internamentos em hospitais psiquiátricos com diversas qualidades de tratamento até o contato com profissionais que garantiam/vendiam a "cura".

Se optarmos por uma explicação neuroquímica para a automutilação, esta resulta em uma maior produção e liberação de endorfina pelo sistema nervoso central – SNC, causando uma sensação de relaxamento e alívio. Ao mesmo tempo, se associarmos a essa explicação um olhar analítico-compreensivo, veremos que a automutilação, no caso de Corda Bamba, transparece como uma tentativa paradoxal de obter o efeito calmante como forma de eliminar os sintomas pela emoção (magia). Como se a sua extinção dos sintomas significasse a cura. Ora, como efeito rebote, vem o aumento do sintoma – o desespero e a culpa por ter se mutilado, como podemos observar em sua fala: “*Sinto-me pior depois, pois, quando vejo meu corpo sangrando, inflamado e sentindo dor, sinto-me culpada, parece que regredi, que voltei a ser aquela que vive na condição de corda bamba*” (sic). Interessa mencionar que, entre os vários encaminhamentos que precisei fazer, ao longo do

tratamento de Corda Bamba, um deles foi para uma dermatologista. Não raro os cortes em seu corpo inflamavam.

Tomando como base os preceitos de uma psicopatologia do sujeito, entendemos que a etiologia da enfermidade mental, não pode se restringir à sua sintomatologia (MOREIRA, 2002). Para tanto, é foco de nosso trabalho psicoterápico com Corda Bamba¹⁵⁹ – e também é o do psiquiatra que a atende – mostrar a importância de diminuir, no sentido figurado de "desmamar", o número dos medicamentos que ela usa para o controle dos sintomas. A necessidade do desmame medicamentoso é uma das metas que compõem a investigação clínica (procedimentos) da psicoterapia com nossa cliente. A fim de dar conta disso, a dança, a leitura, trabalhos manuais (pintura de desenhos, jardinagem), o cuidar da mãe que tem Alzheimer, bem como a prática de outras terapias (ocupacionais), fazem parte das estratégias de ação para minimizar os danos causados pelo uso contínuo de medicamentos.

Um outro contexto em que Corda Bamba manifestou o seu total desespero ocorreu quando não conseguiu posicionar um Eu reflexivo a ponto

¹⁵⁹ Vale ressaltar que o psiquiatra que atende Corda Bamba, além de ser extremamente competente no que se refere à prescrição medicamentosa, é muito cauteloso. Sabe que há um limite na terapia medicamentosa. Assim, portanto, sempre que possível, ele prescreve outras terapias como forma de minimizar os danos do uso contínuo que Corda Bamba faz de medicamentos. Antes de nossa cliente ser atendida por ele, passou por vários outros psiquiatras, que, lamentavelmente, tinham como premissa interventiva o uso abusivo de medicamentos e a prática excludente de qualquer outra forma de ajuda. Não raro, conversamos acerca do tratamento de nossa cliente. Essa nossa prática, além de nos fortalecer como profissionais, vem contribuindo, ao longo dos anos, de forma positiva para a melhora de Corda Bamba, que consegue sentir-se segura e confiante a partir desse elo profissional. Procuramos, eu e ele, em nossa prática interventiva junto a Corda Bamba, fazer com que ela compreenda aquilo que o psiquiatra alemão Karl Jaspers (1998, p. 99) afirmava: “[...] a meta do tratamento tem de ser determinada através do que é possível alcançar”, ou seja, tanto a psicoterapia quanto a terapia medicamentosa “tem limites inultrapassáveis”. Em suma, o nosso objetivo é auxiliar nossa cliente/paciente a ter consciência reflexiva de seu projeto fundamental para dele se apropriar. Tentamos maximizar a consciência de Corda Bamba sobre como ela se relaciona conosco, bem como com as demais pessoas com quem convive (família e colegas de trabalho), sendo que em todas as vezes que ela tenta nos transformar/objetificar em profissionais-bengala, o que receberá é, exatamente, aquilo que teme, o abandono. Que, ao tomar essa atitude com os clínicos que a atendem, também se faz vítima. Acreditamos que nem a terapia medicamentosa e tampouco a psicoterapia podem “[...] substituir o que só a vida pode trazer [...] a atitude psicoterapêutica fundamental só pode permanecer honesta, se tal reconhecer [...] esclarecer o que é inalterável, reconhecê-lo e alçá-lo ao plano do diagnosticável [...] é o impulso constante do psicopatológico reflexivo”. Em outros termos, “[...] frente à realidade do mundo circundante e à facticidade do modo de ser próprio como limite dos esforços terapêuticos, a terapia [...] quando opta pela transparência em vez da ocultação, deve então ensinar tanto a discricção e a renúncia, como a apreensão das possibilidades positivas – uma tarefa que, bem vistas as coisas, não é exequível nem psicológica nem medicamente, mas apenas numa atitude fundamental de fé filosófica em que médico e paciente se encontram unidos” (JASPERS, 1986, p. 99-100).

de questionar a psicoterapeuta sobre o que ela (cliente) é, solicitando que seja decifrada, pois ela percebe que é “[...] duas, às vezes três e, às vezes, nenhuma pessoa”. Sincronicamente também solicita que seja ajudada “[...] a definir do que eu gosto, nunca consigo saber o que é realmente bom para mim”. Aqui, e em tantas outras ocasiões, Corda Bamba apontou para a angústia diante da liberdade de escolher e de renunciar e acaba optando por ser-para e pelo outro, ao invés de fazer a própria escolha. Isso a coloca cada vez mais como vítima (e, por vezes, refém), movimento usual (passado como repetição) ao longo de sua vida (SARTRE, 2015).

6.2 Algumas considerações acerca do processo psicoterapêutico de Corda Bamba

As experiências que nossa cliente teve na infância e na juventude nos mostram a sua condição de vulnerabilidade: o corpo desejado e violado, além da ausência de alguém que a protegesse dessa situação. Então a experiência de ter que lidar sozinha com esses acontecimentos (abusos sexuais), sem poder compartilhar a dor e a responsabilidade com outros, fez com que ela dicotomizasse a sua relação consigo e com o mundo.

Não podemos deixar de mencionar, neste momento, o livro intitulado *Atentado à Verdade: a supressão da teoria da sedução por Freud* (1984), onde o psicanalista Jeffrey M. Masson denuncia o contexto machista e preconceituoso que palco do desenvolvimento científico de uma época. Esse livro, cuja leitura é bastante pesada por detalhar, não apenas denuncia os fatos que envolvem abuso sexual vivenciado por inúmeras crianças ao longo da história, mas traz à tona algo que ainda hoje é muito atual: a descrença e o preconceito por parte daqueles que estão próximos da criança vítima de abuso, em especial, a dos seus familiares. Masson revela dados importantes acerca da vida e dos estudos de Freud, o fundador da Psicanálise.

Em 1895, atesta Masson, Freud desenvolveu aquela que seria, talvez, se não tivesse sido por ele repudiada, a sua mais profunda teoria, qual seja: a teoria da sedução. O pilar central da teoria versa sobre os quadros psicopatológicos decorrentes de experiências traumáticas precoces reais cuja

consciência havia sido reprimida. E se Freud não tivesse renunciado à própria teoria? Responde Masson (1984, p. 128), “[...] enquanto se mantivesse fiel à teoria da sedução, Freud estaria sozinho”. Diante das proposições freudianas, a comunidade científica, em especial, a médica, “sentiu-se ofendida por Freud”. Vejamos um trecho, citado por Masson, do comentário de um dos psiquiatras da época: “Freud invade a vida sexual privada do paciente”, acrescentando: “Não posso crer que um psiquiatra experimentado seja capaz de ler esse ensaio sem sentir uma indignação autêntica. A razão para essa indignação encontra-se no fato de Freud levar muito a sério o que não passa de sandices paranóides com um conteúdo sexual [...] que são puramente inventadas” (MASSON, 1984, p. 127-128).

Interessa mencionar e, ao mesmo tempo, manifestar nossa indignação, pois a “razão para indignação” à época não era do fato em si, ou seja, de uma criança ser vítima de violência sexual (na maior parte das vezes por pais, irmãos ou pessoas da família), mas, sim, por Freud “acreditar” nos relatos de suas clientes (pacientes). Seja como for, nosso interesse com essa breve contextualização é mostrar que isso ocorreu em 1895, e que, em 2019, lamentavelmente, o cenário pouco ou nada mudou. Acrescentamos ainda nossa indignação e nosso respeito a todos aqueles, em especial, as mulheres (em sua maioria), que são as vítimas de violência sexual, não raro vítimas em seu contexto doméstico. São duplamente vítimas, não só de seus abusadores, mas de uma sociedade que ainda preza pela ocultação das relações abusivas.

Voltemos a Corda Bamba. Aprendeu a se sentir viva, comunicando-se pela dor e responsabilizando-se sozinha pelos malogros de sua vida. Não aprendeu o que é ser cuidada, amparada e protegida. Logo, não sabe como solicitar, de maneira adequada, a cumplicidade do outro. Seus recursos psíquicos são limitados, primários, como de uma criança. Aprendeu que, ao minimizar a sua voz e fazer-se infantil, minimiza também o impacto do mundo adulto. Aprendeu também que, com presentes, pode satisfazer e seduzir as pessoas. Aprendeu que com as suas crises de ansiedade pode informar a sua intensa necessidade de proteção e cuidado, e que, quando nada disso funciona, coloca-se em risco, atentando contra a própria vida (ocorrências de automutilação e variadas tentativas de suicídio).

O outro, do ponto de vista de Corda Bamba, ou se encontra fora de seu alcance ou diante de si como uma ameaça: “*Sinto medo das pessoas*”. A atenção recebida é quando ela se coloca em risco. Talvez seja na beira do abismo onde ela consiga perceber atitudes de cuidado dos outros, sendo que esses outros são, geralmente, os profissionais da saúde, pois não encontra continência nos demais que a cercam cotidianamente, inclusive pelo já marcado preconceito com a sua condição de ser a “louca”.

A escassez de recursos pessoais para preencher as suas necessidades e a continência encontrada nos/as profissionais levam a nossa cliente a uma relação de dependência com eles/as – o que, por sua vez, prejudica a sua melhora. Ademais essa dependência também acaba limitando as ações dos profissionais. A solução para o seu sofrimento já vem com o seu apelo (chantagem); para ela, resta a esses profissionais doarem-lhe sentido para a sua vida. Faz-se viscosa ao agir de má-fé, pois deposita na relação cliente-profissional o acalento que encontra para as suas dores.

No tocante ao contexto psicoterapêutico, pelo fato de os encontros serem semanais, é mais propício sentir a impotência diante de seu olhar que objetiva a psicoterapeuta; como se a quisesse transformar em um colo inerte no qual pudesse se apoiar ou, mesmo, o chão em que pudesse se sustentar.

Nossa cliente tem como único referencial o outro. É nele que encontra o ser de suas necessidades. A relação estabelecida é, porém, conflituosa, tendo em vista o papel do outro estar pré-estabelecido por ela e a relação ocorrer na base do sufocamento, ou seja, da invasão da exigência dela. Dessa maneira, ela reproduz com o outro o tipo de relação que conhece: relação de abuso.

Trabalhar o sentido de violência, de abandono e de desamparo com ela é um empreendimento lento, difícil, prolongado, porém fundamental. Buscar não a abandonar, mesmo diante seus apelos para tal, foi o projeto perseguido por mim. Foi necessário mostrar-lhe que ela podia se aceitar via aceitação da psicoterapeuta. Um ponto, talvez, que consideramos mais relevante a destacar é o convite que ela faz para outrem viver a vida dela.

A psicoterapia é apenas um espaço de mediação, onde ambos/as, psicoterapeuta e cliente, são orientados/as por objetivos em comum, qual seja, a superação do sofrimento deste/a último/a. Diferentemente, porém, em uma relação psicoterapêutica com clientes *borderlines*, essa mediação pode seguir

outros caminhos, como, por exemplo, agir nos extremos. O apelo do cuidado e o sufocamento da relação são ambíguos, o que pode nos levar a ter que escolher ou a assumir a vida do outro ou a abandoná-lo. Quando o/a psicoterapeuta tem consciência desse movimento, então se oportuniza negar ao/à cliente o controle da relação, colocando os limites necessários, porém sem abandoná-lo.

Foi a partir da compreensão do movimento de Corda Bamba que foi possível maximizar a sua consciência, auxiliando-a na compreensão de que a relação terapêutica deveria estar pautada em limites, inclusive para possibilitar a consciência do outro – no caso, a da psicoterapeuta –, e oportunizar uma relação pautada na reciprocidade positiva (SARTRE, 1960/2002; CANNON, 1991; FREITAS, 2018). Isto é, como um outro não objetificado, livre, e só assim capaz de ajudá-la a realizar a purificação da elaboração reflexiva que fez das suas experiências existenciais. Tal purificação foi feita a partir dos dados verificados da sua própria história. O papel fundamental da psicoterapeuta foi o de localizá-la nas contradições entre como interiorizou o que ocorreu ao longo de sua vida e como aprendeu a lidar com esses acontecimentos. A psicoterapeuta, ao desempenhar esse papel, ia alertando a cliente de que a sua elaboração foi cúmplice do seu saber-de-ser, em especial, de ser abandonada e que, com isso, aprendeu a focar apenas nessa verdade, boicotando a sua própria condição ontológica de ser livre, assim limitando o seu campo de possíveis e, portanto, agindo de má-fé.

De acordo de Cannon (1991, p. 168), “o cliente deve perceber que o terapeuta é um ser humano como ele [...] para colocar de outra forma, o cliente deve aprender a reciprocidade positiva dentro do contexto da terapia”. Ora, em termos sartrianos reciprocidade, significa simplesmente uma troca livre entre duas pessoas que se reconhecem em sua liberdade.

Uma vez verificado e localizado o seu saber-de-ser, em um *cogito* absolutizado – de ser a abandonada –, o futuro antecipado por ela, tanto no passado quanto no presente, aparece como elemento ameaçador, logo, causador de ansiedade, fazendo com que os sintomas sejam maximizados. O trabalho psicoterápico foi e ainda é direcionado nesse sentido, com avanços lentos, mas significativos para ela e para mim. Muitas das mudanças ocorridas, na forma dos encaminhamentos interventivos em nossa relação

psicoterapeuta-cliente, só foram possíveis porque também precisei, como psicoterapeuta, tomar consciência reflexiva crítica de como apreendia e agia com Corda Bamba.

Um dos pontos importantes que sustenta a relação psicoterapeuta-cliente é a postura do primeiro em querer auxiliar este último a conhecer o seu projeto fundamental, optando por dar ou não continuidade a ele. Logo, na psicoterapia de inspiração sartriana, o psicoterapeuta busca “ajudar o cliente a ampliar o foco de sua consciência para que” este “aumente o seu leque” de possibilidades. Para tanto, o psicoterapeuta precisa “conhecer seu projeto enquanto tal”, para também poder assumir o que é seu (BOCCA; FREITAS, 2008, p. 37-38). Com efeito, podemos afirmar que a relação psicoterápica é um componente central no sucesso de uma psicoterapia. Central, sim, porém nem sempre essa relação se constitui uma tarefa fácil, especialmente com clientes cujo diagnóstico é o Transtorno da Personalidade *Borderline* – TPB.

Na prática psicoterápica, não raro, psicólogos clínicos optam por não atender a alguns tipos de quadros psicopatológicos e um deles é o Transtorno de Personalidade *Borderline*. Qual a razão? Como visto anteriormente, uma das características desse transtorno é a acentuada instabilidade dos afetos (DSM-5, 2014). O profundo medo do abandono faz com que os clientes *borderlines* busquem, de forma paradoxal, não serem abandonados, no entanto o fazem, sobrecarregando o profissional. Não raro são vistos como clientes carentes e pegajosos, pois, diante da angústia da condição de liberdade, acabam recorrendo a esse movimento de repetição existencial.

Corda Bamba é a expressão desse movimento. Hoje menos, mas no início do tratamento era demasiadamente emotiva e invasiva. A possibilidade do abandono sempre presente, logo a iminência de sua morte; as exigências de que o outro, inclusive eu como psicoterapeuta, assumisse o cuidado de si, e vivesse para isso, tornou dificultosa a minha relação com ela. Essa difícil relação exigiu de mim uma postura cada vez mais reflexiva. Ora, para que isso não vire um problema na relação psicoterapeuta-cliente, faz-se necessário que o profissional esteja atento e procure ajuda – como, por exemplo, supervisão clínica¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Foi o que fiz. Em 2015, quando iniciei o artigo final da especialização em Psicologia Sartriana na UNISUL, em Florianópolis/SC, optei por ampliar meus conhecimentos teóricos

Tendo em vista a recusa de psicólogos clínicos em atender alguns tipos de quadros psicopatológicos, pelas mais diferentes razões, não podemos deixar de lembrar que muitos, quando optam por atender, acabam buscando “[...] o saber constituído e institucionalizado” (FREITAS, 2018). Entendem que essa é a única ferramenta segura de intervenção. Ora, a clínica psicológica e a psicopatologia de inspiração sartriana não compactua com essa lógica. Como visto em Jaspers (1987), essa lógica consiste no ato de explicar o “doente” a partir da doença ou, ainda, como bem explicita Freitas (2018):

A impotência experienciada pode contribuir para que não se identifique com o sentido de suas ações. Compreender o outro, portanto, pode lhe parecer, metaforicamente, como entrar em um túnel escuro, e para se encontrar lança mão de um lanterna, que já possuía, para iluminar o caminho. Pode ser temeroso conhecer o túnel permitindo que este lhe mostre como é enquanto caminha – vai que não acha a saída! Quiçá pode ser essa a experiência de muitos psicólogos diante do outro [...] Sartre nos alerta sobre o risco de que, quando fundamentamos a compreensão do outro por um saber construído historicamente, esse pretérito saber pode forjar nossa compreensão (FREITAS, 2018, p. 264-265).

Acreditamos que o trabalho psicoterapêutico com esses tipos de clientes de início exige muito mais do/a psicoterapeuta, pois é somente quando ele/a consegue libertar-se das amarras impostas pelo/a cliente na relação que poderá ajudar o/a cliente a se libertar de suas amarras. E essa necessidade ratifica que a relação psicoterapêutica não é de uma só via. Ela, de fato, está sob a mesma égide da ambivalência eu-outro e eu-mundo reportada por Sartre para explicar como a realidade humana é construída. Percebe-se que a maneira como Corda Bamba interiorizou, quando criança, as relações abusivas, sendo na época indefesa a elas, fez com que vislumbrasse o seu futuro como uma pessoa vulnerável diante os outros, sempre vivenciando a possibilidade de ser violentada e desamparada, o que a remete para uma situação de iminência de morte. A maneira como reage a essa possibilidade é concretizando a sua impotência através de crises de ansiedade, muitas vezes com perda de consciência e desmaio

acerca da cliente em questão. Foi então quando pude contar com a ajuda fundamental de minha orientadora, a Psicóloga Clínica Sylvania Mara P. de Freitas, que muito contribuiu para que eu posicionasse um eu mais reflexivo acerca de minha atuação com Corda Bamba.

Do ponto de vista de uma análise compreensiva, qual seja, de uma abordagem fenomenológico-existencial progressiva-regressiva, podemos compreender que a nossa cliente se constituiu como sujeito interiorizando a opressão e a violência do contexto sociomaterial. A experiência do abandono, da violência psicológica e física e de outras afecções nocivas que permaneciam obscuras durante a infância suscitou um modo de existir mediante ações ambíguas e espontâneas nas relações interpessoais, que persistem durante a vida adulta.

Corda Bamba, antes do processo psicoterápico, não facultou o distanciamento de si (ser a doente, a louca) para apreender o seu projeto de ser. As suas sínteses sempre se deram de forma cúmplice pela reflexão impura. Ela acreditava que "deveria ser": a abandonada, a violentada, logo, a louca, ou seja, ser aquilo que apreendeu de si a partir das mediações conflituosas e ambíguas, especialmente na infância. Assim, ela se fez ser a divergente da família e da sociedade.

Um dos objetivos no processo de psicoterapia em questão é auxiliar Corda Bamba a ter consciência crítica por meio da reflexão pura acerca de seu projeto de ser a vítima, a frágil, a abandonada. Trata-se de a ela mostrar que, por meio de suas escolhas, ela se vem edificando exatamente aquela que teme ser, em solidão. Para tanto, faz-se necessário que ela atinja a clareza de que uma das vias para poder minimizar o *cogito* absolutizado é permitir que o outro se faça livre na relação com ela.

Ser a *borderline* significa, figuradamente, viver na corda bamba entre o dever e o poder ser, sem ter claras as fronteiras entre si e os outros. Exatamente pela falta de consciência de si, ela se perde ao tentar encontrar-se no outro. Então termina por se afastar do outro por conferir-lhe tamanha responsabilidade. Ela "empodera" o outro com a sua própria liberdade, visto que por eles foi apoderada quando criança. Assim, ela acredita que é no outro que se situa o seu Eu. Talvez por isso ocorra a desmedida dependência que percebe ter do outro, e a sua constante tentativa de se apreender intempestivamente; e, porventura, a experiência ambígua da raiva por não conseguirem satisfazer as suas necessidades alheamente.

No entender de Sartre, a família é um grupo primário que medeia a relação de seus membros com a sociedade. Os integrantes desse núcleo são

influenciados por valores sociais do contexto que habitam e no qual lidam com a materialidade circundante. Dessa forma, a maneira como ocorre essa mediação é muito importante para a edificação da criança como sujeito (SARTRE, 1960/2002). Observamos, em relação à nossa cliente, um núcleo familiar que fugiu/foge dos padrões sociais ideais de família protetora e cuidadora. A família de Corda Bamba se estrutura como um coletivo serial, como visto anteriormente (FREITAS, 2018). Estão ligados entre si pelo espaço físico e pela consanguinidade, mas vivendo na solidão.

Alguns membros de sua família se apresentam a ela como um estranho ou mesmo como uma ameaça à sua integridade psicofísica. A falta de mediação dos pais entre ela e o irmão e o primo que a violentaram colocou-a em estado de vulnerabilidade, permitindo que a violência fosse concretizada. Logo, apreendeu seu corpo como frágil e a sua suscetibilidade se expandiu às suas relações. Sem a devida mediação e reciprocidade com seus pais, irmãos e irmãs, Corda Bamba desconheceu, na prática, o cuidado de que uma criança necessita.

A assimilação do outro ocorreu como sendo esses algozes: condenadores, abusadores, hostis. Como, então, aprender a se relacionar com os outros e buscar nas pessoas a segurança e o cuidado de que precisava para sentir-se segura, se conhecia/conhece do outro somente a faceta negativa?

O mundo apresentou à cliente a escassez de reciprocidade positiva de forma que ela apreendeu a necessidade do afeto, da proteção, da segurança que não sabia como conquistar. Nada de bom parecia ser recíproco com os outros; ademais, mesmo assim deveria suprir os anseios deles. Por outra parte, como não podemos oferecer o que não temos, essa tarefa foi perseguida por ela de maneira ineficaz (SARTRE, 1960/2002). Não conhecendo o parâmetro do outro de aceitação de si, buscava com desespero algo que não sabia identificar, nem construir. Dessa forma, reafirmava constantemente a autoimagem que construía de si. Uma das formas de lidar com a necessidade é esperando que seja satisfeita magicamente (emoção), uma vez que, concretamente, o caminho que conhecia/conhece somente apontou ou aponta para relações hediondas.

Corda Bamba tem insistido em distribuir presentes, pois os brindes/coisas usado/as para agradar os outros externalizam o que não concebe internamente. Deposita nesses objetos o que considera ser o melhor de si. Dessa maneira, a solicitação de aceitação é realizada pela mediação da materialidade nas suas relações sociais. É o que considera ter de melhor para dar ao outro.

Diferentemente, no entanto, ao longo do tratamento psicoterápico, aos poucos, Corda Bamba foi se mostrando mais segura em relação às suas escolhas, pois essas escolhas agora já fazem parte de um plano reflexivo-crítico, ou seja, o "saber de ser" está mais próximo, mais viabilizador, bem como consegue evidenciar a superação de algumas problemáticas psicológicas. Isso significa que a cliente está atuando em prol de uma redefinição do "projeto de ser", reescrevendo a sua história, buscando suprir as suas necessidades com menos ansiedade e menos angústia.

Percebe-se, com a história de nossa cliente, que o Transtorno de Personalidade *Borderline* – TPB não se caracteriza somente por uma desordem do padrão invasivo de instabilidade dos relacionamentos interpessoais, tal qual define o DSM-5 (2014), mas que a sua frequência na atualidade se deve, também, a uma desordem e instabilidade na estrutura sociomaterial ou “[...] sociocultural de desafetos como consequência de uma ideologia individualista” (MOREIRA, 2002, p. 232-233). A escassez de afetos experienciada por ela configura, no que Moreira, nas mesmas páginas, assim expressa como: “[...] desvirtuamento dos afetos na contemporaneidade faz parte da gênese não apenas da epidemia de depressão [...], mas da etiologia da psicopatologia como um todo”.

Nosso estudo de caso autoriza afirmar que a proposta metodológica para uma psicologia, bem como para uma psicopatologia clínica, de inspiração sartriana é, de fato, uma perspectiva crítica de psicopatologia. A psicoterapia existencialista proporcionou, e ainda proporciona, à cliente a reconstrução de um sentido de Eu – de um Eu que é posicional, crítico, ativo e responsável, premissas que incorporam o cliente “[...] como um colaborador ativo no tratamento e reabilitação propiciam um sentido de *self* mais funcional” (MOREIRA; SLOAN, 2002, p. 235).

Como já mencionado, o meu interesse em ampliar o conhecimento acerca do movimento existencial de Corda Bamba foi intensificado com o artigo final da especialização que fiz. Desde então, todas as vezes que produzo qualquer material teórico-metodológico (um resumo, um artigo, uma apresentação em *power-point* para algum evento científico), incluindo este capítulo da tese, a respeito de seu caso clínico, utilizo essa proposta do existencialismo sartriano como uma espécie de "técnica" de apoio. Costumo agendar um horário com Corda Bamba fornecendo a ela uma cópia do material. Juntas fazemos a leitura, com as devidas pausas, explicações, dúvidas (de ambas), enfim, um movimento tal qual proposto por Sartre, um "vaivém" rumo à sua biografia.

Com o movimento progressivo-regressivo da leitura do texto produzido acerca de sua biografia, temos a possibilidade de esclarecer contradições e equívocos, e, ao mesmo tempo, mediar questões. Não raro identificamos, por parte de Corda Bamba, sínteses via reflexão impura (cúmplice) – reflexão que opera, de imediato, onde o estado de ódio de si (que se revela pela automutilação ou de culpabilização). São sínteses que aparecem pela "vivência" (*Erlebnis*) – pelo (*vécu*) –, vivência que, não raras vezes, é psicopatológica. Ora, a nossa práxis junto a Corda Bamba visa acessar a reflexão pura, essa que opera limitando-se à instantaneidade, descrevendo o vivido. Melhor explicando: tentamos purificar a reflexão impura, fazendo-o para ao menos minimizar os danos psicofísicos de nossa cliente (SARTRE, 1936/1994).

Considerando que, em Sartre (1943, p. 191; 2005, p. 214), conhecer implica mudança ou, nas palavras do próprio filósofo, "fazer-se outro", objetivamos com essa "técnica" de leitura atingir aquilo que a reflexão pura não consegue acessar. Nela o "fazer-se outro" não é possível. Como vimos, a "quase-reflexão" (reflexão pura) é uma simples presença do para-si reflexivo ao para-si refletido (SARTRE, 1943/2005). Lembremos: "O que a reflexão pura apreende [...] não envolve uma relação de exterioridade, nem a clássica dicotomia sujeito-objeto constitutiva da relação de conhecimento. Por isso, Sartre [...] chama de quase-conhecimento" (BARATA; CAMPOS, 2017, p. 63).

Assim, diante do limite posto pela reflexão pura, a "técnica" de leitura do texto biográfico de Corda Bamba tem se revelado extremamente produtiva ao

longo de nossas sessões. Objetivamos, com isso, que Corda Bamba conheça aquilo que já compreende (SARTRE, 1943/2005). Logo, André Barata e Carolina Campos (2017, p. 63) atestam: “[...] é o analista que deve tomar uma atitude objetiva sobre aquilo que a reflexão manifesta, dando sombra e relevo para essa vivência até então apenas desfrutada pela pessoa”. E, no caso de Corda Bamba, a nossa “técnica” de leitura tem cumprido essa função. Enfim, o que queremos destacar é que, entre vários pontos articulados com a nossa práxis clínica em psicoterapia, podemos afirmar que:

Para alterar uma dinâmica psicológica não basta dizer para a pessoa que ela tem que escolher, que ela pode escolher diferente do que sempre o fez. Ela sabe disso! Só que ela não consegue! Para alterá-la, tem de intervir no *cogito*, no saber de ser, na *certeza* que o sujeito formou acerca de si mesmo. Esse sistema de certezas de ser não é uma simples cognição, uma linha de raciocínios aprendidos e encadeados. Ele é uma *experimentação psicofísica* de ser, ou seja, é o sujeito inteiro *encarnado* por este *saber de ser* quem é (SCHNEIDER, 2006, p. 311).

E acrescenta:

O sujeito terá de compreender *como* ocorre essa experimentação, quais as situações e objetos que o afetam, como ele é pego pela atmosfera do ambiente onde se encontra. Terá de localizar-se ante as determinantes antropológicas e sociológicas que o remeteram a esse saber de ser, para que possa superar a dinâmica psicológica instaurada por esse *cogito* absolutizado. Somente assim conseguirá estar novamente inteiro em seu contexto antropológico, ter a titularidade de seu ser, ou seja, ser sujeito de sua história, uma liberdade desalienada (SCHNEIDER, 2006, p. 311).

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Simone de Beauvoir, em *Tout Compte Fait (Balanço Final)*, atesta:

Quanto mais me aproximo do fim de minha existência, mais possível se torna abarcar, em seu conjunto, esse estranho objeto que é uma vida [...] uma vida não é um simples desenvolvimento de um germe original. Ela corre permanentemente o risco de ser interrompida, destruída, mutilada, desviada [...] um bom começo incita o sujeito a tirar o melhor partido possível das circunstâncias; quando não é satisfatório, cria-se um círculo vicioso: deixamos passar as oportunidades, fechamo-nos na recusa, na solidão, na morosidade (BEAUVOIR, 1972/1982, p. 7-12).

Escolhi iniciar a reflexão acerca das considerações finais desta pesquisa falando de Simone. Por quê? Por dois motivos. O primeiro, para mostrar que a filósofa e escritora francesa não esteve apenas ao lado de Sartre ao longo de sua caminhada intelectual. Beauvoir participou, efetivamente, do contexto de mudanças epistemológicas e sociomateriais de seu tempo e do tempo em que conviveu com Sartre. Apesar de esta pesquisa não versar, diretamente, sobre a filosofia de Beauvoir, não é possível falar da filosofia de um, sem falar da filosofia do outro. Falar de Sartre me remete a Simone e vice-versa. Não raro, Simone permanece injustamente esquecida e/ou à sombra de Sartre. O segundo motivo é que, tendo em vista a proposição sartriana de que o sujeito não pode ser compreendido como um mero produto de forças passadas, por exemplo, a hereditariedade e as condições socioculturais –, faz-se necessário compreender que a história de uma vida

[...] qualquer que seja, é a história de um fracasso. O coeficiente de adversidade das coisas é de tal ordem que anos de paciência são necessários para obter o mais ínfimo resultado. E ainda é preciso “obedecer à natureza para comandá-la”, ou seja, inserir minha ação nas malhas do determinismo (SARTRE, 1943, p. 527; 2005, p. 593).

Mais uma vez, faz-se presente a evidente preocupação do casal de filósofos existencialistas em compreender as condições ontológicas e antropológicas que contribuem para a constituição do sujeito. Quanto a Sartre, com a intenção de dar vazão às pesquisas sobre a psicologia, aproximou-se da fenomenologia de Husserl. Ele, portanto, passou a estabelecer pontos de

convergência e de divergência com o filósofo alemão. Nas palavras de Sartre: “[...] foi por reação contra as insuficiências da psicologia [...] que se constituiu [...] a fenomenologia” (1938, p. 12; 2011, p. 20).

Ao acompanhar a trajetória do pensamento sartriano ao longo deste estudo de doutorado, foi possível constatar que Sartre efetivamente desenvolveu uma ontofenomenologia e uma antropologia em franca oposição ao modelo vigente de sua época. O filósofo estabeleceu, com isso, a minimização dos danos de uma psicologia que, aos olhos dele, revelava-se insuficiente para compreender o sujeito concreto. Foi em busca de mais conhecimento acerca desse assunto que me propus a investigar a importância e a viabilidade prática dos pressupostos ontofenomenológicos dessa perspectiva teórica no campo da psicologia clínica e da psicopatologia. Iniciei meus estudos contextualizando teoricamente a visão crítica que o filósofo fez em relação ao Eu: egológico, psíquico e, sobretudo, transcendental. No decorrer de minha caminhada, investiguei também acerca da criação e da efetivação prática da psicanálise existencial e do método progressivo-regressivo, bem como dos vários desdobramentos dessa perspectiva teórica.

Objetivando identificar algumas das principais influências teórico-metodológicas no projeto sartriano, posso agora afirmar que Sartre, ao criticar o modelo da psicologia empírica, bem como a psicanálise freudiana, rompeu com a lógica determinista, abstracionista, predominantemente metafísica. Ele intencionava criar a sua própria psicologia – uma psicologia que compreendesse o sujeito em sua temporalidade, em sua situação com o mundo vivido, logo, um sujeito concreto. Esse interesse pela compreensão dos fenômenos concretos antecede os estudos fenomenológicos de Sartre. Isso é herança da noção de uma filosofia concreta, cujo expoente na França foi Gabriel Marcel (1999). A “filosofia concreta” de Marcel impactou o pensamento existencial de muitos filósofos franceses, entre eles, particularmente, Sartre. Se, na gênese do pensamento existencial francês, a noção de “concreto” tomou vulto a partir de Marcel, no campo da psicologia foi com a obra de Politzer (1947) que tal noção se arvorou em solo francês. Em “[...] 1935, Politzer dedicava-se àquilo que nenhum outro podia fazer: psicologia concreta [...]”, como bem observa Sartre (1950, p. 6).

Assim, nesse contexto de diferentes paradigmas, Sartre precisou, para

poder dar continuidade a seu projeto fundamental de reformulação da psicologia (dando a ela um corpo teórico, metodológico e prático que fosse próprio), mexer (no sentido de alterar) nas bases epistemológicas vigentes. Foi necessário criar uma ontologia e uma antropologia próprias que fossem capazes de servir de “base a toda psicologia” (SARTRE, 1938, p. 14; 2011, p. 23).

Quanto a mim, com esta pesquisa, acompanhei o trajeto percorrido pelo filósofo francês até atingir o seu projeto de alteração das bases analíticas das psicologias “[...] empoeiradas que ensinavam na Sorbonne”, conforme bem testemunhou Beauvoir (1960, p. 58; 1984, p. 46). O caminho que Sartre escolheu percorrer, desde o início de seus estudos, fez com que ele dialogasse de forma crítica com diferentes pensadores, como é o caso, por exemplo, de Husserl e de Heidegger.

De Husserl, Sartre dele se aproximou no que compete à noção de consciência intencional, distanciando-se, porém, quanto à redução fenomenológica. Tanto a noção de intencionalidade quanto a de relação noemática, ambas permitiram que Sartre desenvolvesse sua ontologia e sua psicologia dialética. A materialidade (noemática) tem função sobre o sujeito, em razão de que, no entendimento de Sartre, o noema é objeto do mundo concreto, mas significado pelo sujeito. Logo, para Sartre, o noema adquire função de afetar o sujeito, pela razão última de este estar em um mundo de relação antropológica e sociológica (SCHNEIDER, 2006). Assim, Sartre (1947/2005, p. 55) supera o idealismo da “filosofia alimentar” (própria do espiritualismo francês) vigente.

Quanto a Heidegger, entre várias questões, posso destacar a noção de situação como sendo decisiva para Sartre, especialmente como uma alternativa à redução husserliana. Em termos sartrianos, o ego no mundo é um ego que se projeta num movimento de transcendência; ele é um ser-no-mundo com os outros, em situação, temporalmente vivido. Por isso, por meu próprio interesse, ainda busco aprofundar as principais noções da ontofenomenologia sartriana, tais como: a temporalidade, a noção de projeto de ser e a liberdade situada. Logo, pode-se considerar que Sartre precisou contextualizar o fenômeno da temporalidade para dar vazão à sua proposta. Nesse sentido, ele recebeu influência direta da filosofia francesa de Henri Bergson, muito embora

tenha se distanciado dela. Bergson, por meio das noções de consciência, de memória e de duração, trouxe para o campo psíquico a temporalidade. Trata-se de restituir o tempo vivido como momento e não como um dado estático. Foi partindo dessa aproximação e, ao mesmo tempo, dessa distância para com a teoria bergsoniana que Sartre apontou para a diferença conceitual de temporalidade da consciência e de temporalidade psíquica.

Nesse horizonte de diferentes influências epistemológicas e metodológicas, o filósofo francês revisou as bases ontológicas e antropológicas de sua filosofia, elaborando sua psicologia fenomenológica, sua psicanálise existencial e seu método progressivo-regressivo. Quanto à psicologia fenomenológica, Sartre manifestou a sua genuína intenção em demarcar esse campo de interesse. E o fez por meio dos estudos acerca do estatuto da reflexão, da constituição do ego, dos fenômenos da emoção e da imaginação, os quais compõem as categorias constituintes da vida psíquica e suas implicações com a questão do inconsciente freudiano. A propósito, o que o filósofo fez foi descrever fenomenologicamente a existência de diferentes níveis distintos de consciência, mas nunca um inconsciente. Ao desvencilhar-se da noção de inconsciente, Sartre aproximou-se ainda mais da concepção fenomenológica da consciência enquanto movimento de si em direção a.

Também me propus a contextualizar teoricamente as duas abordagens metodológicas apresentadas por Sartre. Trata-se do programa de sua psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo, apontando para suas características e possibilidades de utilização na práxis de uma psicologia e de uma psicopatologia clínica. Com relação a sua psicanálise existencial, o filósofo rompe definitivamente com a ideia do determinismo psíquico, tanto da psicologia empírica quanto com a psicanálise freudiana, sem deixar, é claro, de convergir com alguns pontos relevantes desta última. Um dos pontos é o fato de que, para se conhecer a vida de uma pessoa, faz-se necessário compreendê-la desde a sua infância, ou seja, inventariando a história.

Nesse contexto, houve também uma significativa aproximação com a dialética de Hegel e de Marx acerca da realidade histórica como totalidade. Sartre vai elaborar o princípio de uma dialética social cuja realidade é uma totalização em curso. Se entendemos a dialética “[...] no sentido que concedo, isto é, estruturas parciais das totalidades em exterioridade [...] a dialética não é

outra coisa senão a práxis” (SARTRE, 1984, p. 34). Sendo a realidade humana liberdade, logo, essa é também temporal. E tal condição de liberdade faz com que o sujeito escolha a cada momento o que será no momento seguinte. O homem sartriano é um projeto de ser em direção a um futuro. Esse projeto caracteriza-se pela totalização em curso, por meio do desejo e da necessidade. Desse modo, faz-se necessário compreender que o projeto existencial sartriano não é algo abstrato, mas, sim, um projeto que se faz na e pela história. É, portanto, um projeto sócio-histórico, concreto e dialético.

Em seu método progressivo-regressivo inspirado nos procedimentos do marxista Henri Lefebvre, Sartre coloca em prática a sua psicanálise existencial por meio da elaboração de biografias de escritores famosos. Ele mostra a aplicabilidade de seu método ao descrever, detalhadamente, como cada um dos homens livres, universais/singulares de seu tempo, se edifica livremente no mundo. O fato central é o de que tal estratégia, por ele utilizada, revelou o potencial clínico de sua psicanálise. Nessa perspectiva, entendo que se torna plausível uma prática clínica psicológica e psicopatológica de investigação e de análise. Essa prática possibilita ao psicólogo ir além da simples associação de abstrações combinadas e agrupadas por determinismos causais, pois o que a psicologia de inspiração sartriana nos possibilita é a compreensão dos diversos aspectos do psiquismo do sujeito em situação em seu movimento no mundo. Trata-se de compreender, fenomenologicamente, as contradições, os impasses sociológicos e psicológicos que podem levar, conforme as circunstâncias, à constituição de complicações psicológicas reativas e/ou psicopatológicas.

Uma abordagem teórico-prática de inspiração sartriana no que compete à compreensão dos fenômenos psicopatológicos se sustenta, em grande parte, nas concepções da psicopatologia geral de Karl Jaspers. Essa base reside na compreensão das “complicações psicológicas” (SCHNEIDER, 2011), por meio da análise regressiva da história de vida concreta do sujeito. Tais complicações ocorrem por conta da inviabilização do projeto de ser de uma pessoa. Algo ocorre em sua vida de situações.

Uma vez contextualizada a trajetória sartriana em sua esfera ontofenomenológica e antropológica acerca da compreensão da realidade humana, tenho a dizer que, ao longo de quase 19 anos, venho me dedicando como psicóloga clínica, não só aos estudos teóricos, mas também à aplicação

prática da referida teoria. Com efeito, pude, ao longo dessa caminhada, conhecer elementos teórico-metodológicos que efetivamente permitem subsidiar o campo da prática clínica em psicologia, bem como os desdobramentos dela oriundos, como é o caso dos fenômenos psicopatológicos. Quanto ao pressuposto teórico sartriano, este aponta para a construção da personalidade de um sujeito temporal a partir de seu processo de relações entre a singularidade e a universalidade sócio-histórica. Logo, a gênese das complicações psicopatológicas está implicada com toda a história de vida da pessoa, configurando-se como ocorrência fruto da relação entre o singular-universal-singular embrenhados em sua temporalidade.

Em resposta às questões que me guiaram/nortearam de forma a problematizar a pesquisa, posso dizer que, em primeiro lugar, a teoria da transcendência do ego, a ontologia da consciência intencional, a psicologia das emoções e da imaginação, as questões da temporalidade, a noção de projeto fundamental – por meio das escolhas originais –, a psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo podem efetivamente oferecer à psicologia clínica e à psicopatologia subsídios para a compreensão da edificação do sujeito, bem como de suas complicações psicológicas. Em segundo lugar, que, em uma prática clínica de inspiração sartriana, os fenômenos psicopatológicos serão inventariados pelas experiências vividas (*vécu*) desde o *cogito* pré-reflexivo até chegar a uma “quase-reflexão” (purificadora). Ora, tais experiências serão compreendidas por uma análise-sintética capaz de elucidar questões da singularidade temporal mediadas com a universalidade do sujeito em sofrimento. Tal compreensão ainda estará pautada na condição de liberdade situada, das escolhas originais – pelo projeto de ser e pelo contexto sociomaterial circundante. Todo esse inventário é realizado em prol da busca dos elementos situacionais que inviabilizaram o projeto de ser dessa pessoa que se encontra em sofrimento, qual seja, o/a cliente. E, ainda, em terceiro lugar, pude investigar e, ao mesmo tempo, compreender, via psicanálise existencial e método progressivo-regressivo, aspectos importantes da edificação da vida de minha cliente Corda Bamba. Esta, no curso do mundo, faz-se *borderline* – uma vez que o “curso do mundo é a textura” da “própria vida [...] e que sem informações suficientes [...] a ignorância” passa a ser considerada (BEAUVOIR, 1972/1982, p. 35). Dessa forma, a psicoterapia

existencialista atua no sentido de auxiliar o/a cliente a refletir sobre os acontecimentos que fizeram e fazem parte da edificação de sua própria história. O/a cliente passa, então, a se identificar em seu projeto fundamental. Poderá, assim, aumentar o domínio da práxis em prol da diminuição da *hexis* (hábito/resignação). Tal domínio auxilia o/a cliente a compreender que se faz necessário um esforço individual para fazer algo novo, mais satisfatório e significativo do que foi feito até então no curso sociomaterial de sua história de vida (CANNON, 1991).

Enfim, cabe-me informar que, com esta pesquisa, tornou-se possível para mim problematizar teoricamente, por meio do movimento progressivo-regressivo, o vaivém do pensamento de Sartre e de vários outros pesquisadores/comentadores que, da mesma forma, sentem-se atraídos por essa abordagem filosófica e escolhem aventurar-se na árdua viagem em busca de mais conhecimento. Encerro esta etapa muito mais segura teoricamente do que quando a iniciei, por exemplo, em 2015. Com ela, porém, outras lacunas se abrem, para as quais pretendo, em outras oportunidades, buscar mais informações para minimizá-las.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referências primárias

SARTRE, J.P. **Questão de método**. Trad. Bento Prado Júnior. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, [1967].

_____. **L'existentialisme est un humanisme**. Paris: Édition Nagel, 1970.

_____. **A idade da razão**. São Paulo: Círculo do Livro, 1976.

_____. **Sursis**. São Paulo: Círculo do Livro, 1976.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. Vergílio Ferreira. 4. ed. Lisboa: Presença, 1978.

_____. **Saint Genet: ator e mártir**. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

_____. **Baudelaire**. Paris: *Gallimard*, 1963.

_____. **Carnets de la drôle de guerre**. Paris: Gallimard, 1983.

_____. **Diário de uma guerra estranha**. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro, [1983]

_____. **Qu'est-ce que la littérature?** Paris: Gallimard, 1948.

_____. **O que é a literatura?** Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Ática, 2004.

_____. **Marxisme at existencialisme: controverse sur la dialectique**. Paris: Plon, 1962.:

_____. **Marxismo e existencialismo: controvérsia sobre a dialética**. Sartre, Garaudy, Hyppolite, Vigier e Orcel. Trad. Luiz Serrano Pinto. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. **Les most**. Paris: Gallimard, 1964.

_____. **As palavras**. Trad. J. Guinsburg. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. **Le scénario Freud**. Paris: Gallimard, 1984.

_____. **Freud além da alma: roteiro para um filme**. Trad. Jorge Laclette. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

_____. **Vérité et existence**. Paris: Gallimard, 1989.

_____. **Verdade e existência.** Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

_____. **La transcendance de l'ego.** Paris: Vrin, 1936.

_____. **A transcendência do Ego** seguido de Consciência de si e conhecimento de si. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Colibri, [1994].

_____. **L'imaginaire.** Paris: Gallimard, 1940.

_____. **O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação.** Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **La nausée.** Paris: Gallimard, 1938.

_____. **A náusea.** Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. **Critique de la raison dialectique:** précédé de questions méthode. Paris: Gallimard, 1960.

_____. **Crítica da razão dialética: precedido por questões de método.** Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. **Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl:** l'intentionnalité. *Situations, I: Essais critiques.* Paris: Gallimard, 1947.

_____. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade.** Situações, I: críticas literárias. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. **L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique.** Paris: Gallimard, 1943.

_____. **O Ser e o nada:** ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. **L'imagination.** Paris: Presses Universitaires de France, 1936.

_____. **A Imaginação.** Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.

_____. **Lettres au Castor et à Quelques Autres.** Paris: Gallimard, 1983.

_____. **Cartas al Castor y a Algunos Otros.** Vol. I (1926 – 1939). Trad. Irene Argoff. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.

_____. **Cartas al Castor y a Algunos Otros.** Vol. II (1940 – 1963). Trad. Irene Argoff. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.

_____. **Esquisse d'une théorie des émotions.** Paris: Hermann, 1938

_____. **Esboço para uma teoria das emoções.** Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. ***L'idiot de la famille.*** Gustave Flaubert de 1821 à 1857. Paris: Gallimard, 1971.

_____. **O idiota da família.** Volume 1. Trad. Júlia da Rosa Simões. Porto Alegre: L&PM, 2013.

_____. **O idiota da família.** Volume 2. Trad. Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2014.

_____. **O idiota da família.** Volume 3. Trad. Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM, 2015.

_____. **O que é a subjetividade?** Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

_____. **Situações, I: críticas literárias.** Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. **Situations, III: *lendemains de guerre.*** Paris: Gallimard, 1949.

_____. **Situações, VI: problemas do marxismo.** Porto: Europa-América, 1975.

_____. **Situations, IX: mélanges.** Paris: Gallimard, 1972.

_____. **Situations, X: politique et autobiographie.** Paris: Gallimard, 1976.

Referências secundárias

AGOSTINHO, S. **Confissões.** Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ALIGHIERI, D. **A divina comédia.** Trad. Cristiano Martins. Belo Horizonte: Villa Rica, 1991.

ALMEIDA, S. L. **Sartre: direito e política: ontologia, liberdade e revolução.** São Paulo: Boitempo, 2016.

ALVES, P. É a autoconsciência uma forma de intencionalidade?. **Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia, Rio de Janeiro/UERJ**, n. 3, dez. 2014. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/15180/12109>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

AMARANTE, P. **O homem e a serpente: outras histórias para a loucura e a psiquiatria.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais: DSM-5. 5. ed. Trad. Maria Inês Corrêa Nascimento. Porto Alegre: Artmed, 2014.

ANDERSON, T. C. **Sartres's two ethics: from authenticity to integral humanity**. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1993.

_____. Atheistic and Christian Existentialism: A Comparison of Sartre and Marcel. In: **New Perspectives in Sartre**. Adrian Mirvish and Adrian van den Hoven (Orgs.). Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2010: 44-63. Disponível em: https://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.br/&httpsredir=1&article=1154&context=phil_fac . Acesso em: 08 ago. 2016.

ARBEX, D. **Holocausto brasileiro**. São Paulo: Geração, 2013.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **NBR 6023-2002**: Informação e documentação: Referências e elaboração. Rio de Janeiro, p. 24, 2002.

AURÉLIO, B. H. F. **Novo dicionário da língua portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

BARATA, A. **Metáforas da consciência**: da ontologia espetacular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância. Porto: Campos das Letras, 2000.

_____. **Sartre e o inconsciente**. *Phainomenon*, n. 12, p. 39-51, oct, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/3222886/Sartre_e_o_inconsciente. Acesso em: 28 de junho de 2019.

_____. **Mente e consciência: ensaios de filosofia da mente e fenomenologia**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.

BARATA, A.; CAMPOS, C.M.; ALT, F. Psicologia fenomenológica, psicanálise existencial e possibilidades clínicas a partir Sartre. In: **Estudos e pesquisas em psicologia**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, 2012, pp. 706-723. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/epp/v12n3/v12n3a02.pdf>. Acessado em: 12 de julho de 2019.

_____. Rer Sartre: o existencialismo e a acção. In: BEBIANO, A. (Orgs.). **Pensamento crítico contemporâneo**. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 363-377.

BARATA, A.; CAMPOS, C. M. Discutindo o lugar da reflexão e seus desdobramentos na psicanálise existencial Sartriana. In: SCHNEIDER, D.; BORIS, G.; CASTRO, F. **Jean-Paul Sartre e os desafios à psicologia contemporânea**. RJ: Verita, p. 45-71. 2017.

_____. **Towards a theory of action in Sartre's philosophy. From action to**

ethics. Philonsorbonne. p. 125-186 - 12/2018. Disponível em: <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/1006>. Acesso em: 13 de março de 2019.

BEAUVOIR, S. **Le deuxième sexe.** Paris: Gallimard, 1949.

_____. **O segundo sexo.** Trad. Sérgio Milliet. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. **La force de l'âge.** Paris: Gallimard, 1960.

_____. **A força da idade.** Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. **Tout compte fait.** Paris: Gallimard, 1972.

_____. **Balanço final.** Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [1982].

_____. **La cérémonie des adieux** : suivi de entrétiens a avec Jean-Paul Sartre – août/sept 1974. Paris: Gallimard, 1974.

_____. **A cerimônia do adeus**, seguido de Entrevista com Jean-Paul Sartre. Agosto–Setembro 1974. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

_____. **La force des choses.** Paris: Gallimard, 1963.

_____. **A força das coisas.** Trad. Maria Helena Franco. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

BELO, R. S. Sartre e a tese da transcendência do ego. **Griot: Revista de Filosofia, Amargosa**, Bahia – Brasil v. 9, n. 1, jun. 2014. Disponível em: <www.ufrb.edu.br/griot>. Acesso em: 10 ago. 2016.

BENE, A. *Le vécu chez Sartre.* In : *Annales de L'université de Craiova. Série de Philosophie*, n.32 (2/2013). Roumanie. Disponível em : https://www.academia.edu/5540923/Le_vécu_chez_Sartre. Acesso em: 05 de agosto de 2019.

BERGSON, H. **Mémoire et vie.** (Textes Choisis par Gilles Deleuze. Maître de conférences a Université de Paris VIII). Paris: Presses universitaires de France, 1975.

_____. **Matéria e memória:** ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERTOLINO, P. **A personalidade.** Florianópolis: Nuca Ed. Independentes, 1996.

BEZZERA, J. E. Epicuro e os critérios para a compreensão da physis. Trilhas Filosóficas. Ano IV, n. 2, Julho-Dezembro de 2011. Disponível em: http://www.uern.br/outros/trilhasfilosoficas/conteudo/N_08/IV_2_art_6_Jose%20Eudo%20Bezerra.pdf. Acesso em: 06 de outubro de 2016.

BIN, K. (1998). Fenomenologia da depressão estado-limite. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v.1, n3, 11-32. Disponível em:06 de janeiro, 2016, http://www.psicopatologiafundamental.org.br/uploads/files/revistas/volume01/n3/fenomenologia_da_depressao_estadolimite.pdf

BOCCA, M. C.; FREITAS, S. M. P. F. **A prática orientada em psicologia clínica na perspectiva fenomenológico-existência**. In: BOCCA, M. C.; GUARNIERI, I. L. Psicologia em foco: uma abordagem no plural. Cascavel, PR: 2008. p. 31-46.

BOËCHAT, N. C. O encontro de Jean-Paul Sartre e Charles Baudelaire. In: **Tessituras, interações, convergências**. ABRALIC, 2008. São Paulo: USP, 2008.

_____. **História e escassez em Jean-Paul Sartre**. São Paulo: EDUC, 2011.

BORNHEIM, G. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

CABESTAN, P.; TOMES, A. **Sartre**. Paris: Ellipses, 2002.

CABESTAN, P. **Qui suis-je?** Sartre et la question du sujet. Paris: Hermann, 2015.

CANGUILHEM, G. **Le normal et le pathologique**. Paris: PUF, 2009.

CANNON, B. **Sartre and psychoanalysis: an existentialist challenge to clinical metatheory**. Kansas, EUA: University Press of Kansas, 1991.

CARNEIRO, M. C. Considerações sobre a ideia de tempo em Sto. Agostinho, Hume e Kant. *Interface.Comunicação, Saúde, Educação*, v. 8, n. 15, p. 221-232, mar./ago. 2004.

CARRANO, A. B. **O canto dos malditos: uma história verídica que inspirou o filme *Bicho de sete cabeças***. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CASTRO, F. C. **Consequências morais do conceito de má-fé em Jean-Paul Sartre**. Porto Alegre: PUCRS, 2005 [Tese doutorado em Filosofia]. Disponível em: http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/3548/1/000343433_Texto%2BCompleto-0.pdf. Acesso em: 05 de maio de 2018.

_____. **A ética de Sartre**. São Paulo: Loyola, 2016.

CASTRO, F. G.; EHRLICH, I. F. **Introdução à psicanálise existencial:**

existencialismo, fenomenologia e projeto de ser. Curitiba: Juruá, 2016.

CATALANO, J. S. **A commentary on Jean-Paul Sartre's being and nothingness:** University of Chicago Press, Midway reprint, 1985.

COHEN-SOLAL, A. **Sartre.** Trad. Milton Persson. 2. ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.

CONCEIÇÃO, A. A tese de Sartre sobre a transcendência do ego: a recepção crítica do método fenomenológico e as origens da ontologia fenomenológica. In: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. (Orgs.). **Sartre hoje.** Volume 1. Porto Alegre: Fi, 2017, p. 253-275.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. CFP. Resolução n. 0001/2009. 30 de março de 2009. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2009/04/resolucao2009_01.pdf. Acesso em: 04 de janeiro de 2018.

COOREBYTER, V. **Sartre face à la phénoménologie:** autour de *L'intentionnalité* et de *La transcendance de l'ego.* Bruxelles: Ousia, 2000.

COOPER, D. **Psiquiatria e antipsiquiatria.** Trad. Regina Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 1967.

CUNHA, A. **Dicionário etimológico.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

CUNHA, T.C. Sartre e o método compreensivo. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas.** Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, 1989. Disponível em: https://run.unl.pt/bitstream/10362/6293/1/RFCSH3_121_140.pdf. Acesso em: 16 de março de 2019.

CLAUDIO, V. Nota de abertura. In: TEIXEIRA, J.A.C. (Org). **100 anos da psicopatologia geral de Karl Jaspers.** Lisboa: ISPA, 2014. Disponível em: http://repositorio.ispa.pt/bitstream/10400.12/3270/1/Actas_KarlJaspers.pdf. Acesso em: 06 de abril de 2019.

DA SILVA, L. D. **A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história.** São Carlos: FAPESP/Claraluz, 2010.

_____. **Tempo e temporalidade na filosofia de Sartre.** *Princípios*, v. 15, n. 24, p. 225-248, jul./dez. 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/432/370>>. Acesso em: fev. 2018.

_____. Engajamento e projeto: a dupla raiz de uma possível ética da liberdade. **Revista estudos filosóficos**, n.12, 2014. Disponível em: <https://www.ufsj.edu.br/portal2repositorio/File/revistaestudosfilosoficos/art1%20rev12.pdf>. Acesso em: 15 de janeiro de 2018.

_____. **Ética e liberdade em Sartre: da negação da infância ao homem infantilizado**. Curitiba: Appris, 2018.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. In: Coleção Os Pensadores. Trad. Bento Prado Jr. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESVIAT, M. **A reforma psiquiátrica**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

DILTHEY, W. **Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2011.

EHRlich, I. F. **Contribuições do “Projeto de Ser” em Sartre para a Psicologia da orientação profissional**. Florianópolis: UFSC, Dissertação (Mestrado em Psicologia), 2002, 232p.

FÉDIDA, P. Entrevista com Pierre Fédida. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, IV, 1, 168-174. Março, 2001. Recuperado em 21 de agosto, 2017, de http://ceccarelli.psc.br/pt/?page_id=231

FERNANDES M. I. A.; SCARELLI, I.R. Psicologia e políticas públicas de saúde: da construção de modelos à implementação de práticas. p. 67–90. In: AMARANTE, P. **Archivos de saúde mental e atenção psicossocial**. 2. Rio de Janeiro: NAU, 2005.

FERREIRA, D. G. **Existencialismo e Marxismo: a interlocução entre Sartre e Lefebvre**. 2014. 105 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2014

FERREIRA, P. E. M. S.; *et al.* Transtornos Relacionados ao uso de substâncias psicoativas. In: CATALDO NETO; Alfredo; GAUER, Gabriel José Chittó; FURTADO, Nina Rosa. (orgs.). **Psiquiatria para estudantes de medicina**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013. p. 270-292.

FLAUBERT, G. **Madame Bovary**. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.

FONTENELLE, L.F.; MENDLOWICZ, M.V. **Manual de psicopatologia descritiva e semiologia psiquiátrica**. Rio de Janeiro: Revinter, 2017.

FONTES, A. R. C. **A ideia de objeto em Husserl e Meinong considerada a partir da filosofia de Franz Brentano**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro: Tese (Doutorado em Filosofia), 2007, 255p.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Trad. Roberto Machado. Forense-Universitária, Rio de Janeiro, [1977].

_____. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRAGATA, J. **Problemas da fenomenologia de Husserl**. Braga: Livraria Cruz, 1962.

FREITAS, S. M. P. F. Uma análise existencialista para um caso clínico de transtorno obsessivo compulsivo. **Revista da abordagem gestáltica** – XVII (2): 205-214, jul./dez. 2011. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v17n2/v17n2a12.pdf>>. Acesso em: 18 fev. 2018.

_____. **Sartre, psicologia de grupo e mediação grupal**. Maringá, PR: Universidade Estadual de Maringá, tese (Doutorado em Psicologia), 2018, 269p.

_____. **Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: contribuições do pensamento de Sartre**. Curitiba, Appris, 2018.

FREZZATI JR . W. A. A recepção de Nietzsche na França : da Revue philosophique de la France et de l'Étranger ao período entreguerras . **Cadernos Nietzsche**, São Paulo, n. 30, 2012. Disponível em: http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/artigo3_1.pdf. Acesso em: 31 mar. 2019.

_____. **Nietzsche e Ribot: multiplicidade e filosofia da subjetividade**. *Philosophos*, Goiânia, v.18, n. 2, p. 263-291, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/25073>. Acesso em: 31 mar. 2019.

FUCK, L.B.; PINTO, F.M. O corpo e suas dimensões ontológicas na obra de Jean-Paul Sartre. *Corporalógica*, Córdoba, año 1, n. 2, secc 2, p. 35-56, Junio de 2009. Disponível em: <http://www.corporalologia.com/Doc/numero3/corporalog%C3%ADa%20%20O%20corpo%20e%20suas%20dimens%C3%B5es%20ontol%C3%B3gicas%20na%20obra%20de%20Jean%20Paul%20Sartre%20%20Pinto,%20F.M.:%20Fuck,%20L.B..pdf>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2017.

FUJIWARA, G. Sartre fenomenólogo: a radicalização da intencionalidade em “La transcendance de l’ego”. *Sapere Aude. Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 84-100, nov. 2014. ISSN 2177-6342. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/7260>>. Acesso em: 8 ago. 2016.

_____. **Fenomenologia e psicopatologia em Sartre: “irreal normal” e “irreal patológico**. *Trans/Form/Ação*. Marília. V. 42, n. 1, p. 170-200. Jan/Mar. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v42n1/0101-3173-trans-42-01-0179.pdf>. Acesso em: 09 de abril de 2019.

GABRIEL, G. Contributos do pensamento de Karl Jaspers para a psicoterapia. In: TEIXEIRA, J.A.C. (Org). **100 anos da psicopatologia geral de Karl Jaspers**. Lisboa: ISPA, 2014. Disponível em: http://repositorio.ispa.pt/bitstream/10400.12/3270/1/Actas_KarlJaspers.pdf. Acesso em: 06 de abril de 2019.

HESS, R. La méthode d’ Henri Lefebvre. *Multitudes, Revue politique, artistique, philosophique*, France. 8, s.p., 1991. Disponível em:

<http://www.multitudes.net/la-methode-d-henri-lefebvre/>. Acesso em: 04 abr. 2018.

HEIDEGGER, M. **O meu caminho na fenomenologia**. Trad. Ana Falcato. Covilhã: LusoSofia, 2009.

_____. **Ontologia**: hermenêutica da faticidade. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis, RJ; Vozes, 2013.

HEYMANN, R. E. et al. Novas diretrizes para o diagnóstico da fibromialgia. In: **Revista Brasileira de Reumatologia**. São Paulo, (S2), pp. 467 - 476, 2017. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/rbr/v57s2/pt_0482-5004-rbr-57-s2-s467.pdf. Acesso em: 12 julho 2019.

HOFFE, O. **Immanuel Kant**. Trad. Christian Viktor Hammm, Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUISMAN, D. Présentation. In: MARCEL, G. **L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre**. Paris: Vrin, 1981. p. 9-30.

HUSSERL, E. **Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo**. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida do Norte, SP: Ideias & Letras, 2006.

INGARDEN, R. El problema de la constitucion y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl/ Discusión: H.G. Gadamer, R. Ingarden, J. Wahl, A. Schutz, R. P. **Van Breda**. In: Husserl – *Cahiers de Royaumont*. Tradução de Amalia Podetti. Buenos Aires: Paidós, [1957-1968] p. 215-238.

JASPERS, K. Ciência e verdade. Trad. Antônio Abranches, 1960. Disponível em:

http://oquenofazpensar.fil.pucrio.br/import/pdf_articles/OQNFP_01_11_karl_jaspers.pdf. Acesso em: 04 de junho de 2019.

_____. **Psicopatologia geral**: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia. Trad. Samuel Penna Reis. Vol. 1. Rio de Janeiro: Atheneu, 1987.

_____. **Psicopatologia geral**: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia. Trad. Samuel Penna Reis. Vol. 2. Rio de Janeiro: Atheneu, 1987.

_____. **La práctica médica en la era tecnológica**. Trad. Maria Antonieta Gregor. Barcelona: Gedisa, 1988.

_____. **O médico na era da técnica**. Trad. João Tiago Proença. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. A abordagem fenomenológica em psicopatologia. Trad. Adriano C. T. Rodrigues. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**. Ano VIII, n. 4, dez/2005. P. 769-787. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v8n4/1415-4714-rlpf-8-4-0769.pdf>. Acesso em: 10 de julho de 2019.

KANT, I. **Kritik der reinen vernunft**. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

_____. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

LAING, R. **A política da experiência e a ave-do-paraíso**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.

LAURENTI, R. Pesquisas na área de classificação de doenças. **Revista Saúde e Sociedade**, v. 3, n. 2, p. 112-126, 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v3n2/06.pdf>. Acesso em: 29 mar. 2019.

LAPOINTE, F.H. Psicologia fenomenológica de Husserl y Sartre. **Revista Latinoamericana de Psicología**, v. 2, n. 3, p. 377-385, 1970. Fundación Universitaria Konrad Lorenz. Bogotá, Colombia. Disponível em: <<http://redalyc.uaemex.mx>>.

LEAL, E. M.; SERPA, O. D. JR. Acesso à experiência em primeira pessoa na pesquisa em saúde mental. **Ciência e Saúde Coletiva**, 18 (10); p. 2939 – 2948, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csc/v18n10/v18n10a18.pdf>. Acesso em: 10 de junho de 2019.

LEFEBVRE, H. *La notion de totalité dans les sciences sociales*, publicado em 1955, In: **Cahiers Internationaux de Sociologie**. Nouvelle, série, Vol. 18 (Janvier-Juin 1955), pp. 55-77.

_____. “Problemas de sociología rural”. In: **De lo rural a lo urbano**. Trad. Javier González-Pueyo. Barcelona: Península, 1978, p. 19-38.

LÉVY, B. **O testamento de Sartre**. Trad. J. A. Pinheiro Machado. Porto Alegre: L&PM, 1986.

MARCEL, G. **Être et avoir**. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

_____. **Présence et immortalité**. Paris: Flammarion, 1959.

_____. **L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre**. Paris: Vrin, 1981.

_____. **Essai de philosophie concrète**. Paris: Gallimard, 1999.

MASSON, J. M. **Atentado à verdade: a supressão da teoria da sedução por Freud**. Trad. Ana Maria Sarda e Heloisa Gonçalves Barbosa. Rio de Janeiro: LJOE, 1984.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

_____. **O visível e o invisível**. Trad. José A. Giannotti et al. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MICHAELIS. **Moderno Dicionário da Língua Portuguesa**. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php>>. Acesso em: 31 mar. 2019.

MINKOWSKI, E. *La schizophrénie*. Paris: Payot, 1927.

_____. **Le temps vécu**. *études phénoménologiques et psychopathologiques*. Paris: 1995, PUF.

_____. **Écrits cliniques**: textes rassemblés par Bernard Granger. Paris: Érès, 2002.

MOUILLIE, J. M. **Sartre**: conscience, ego et psychè. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

MOUNIER, E. *Introduction aux existentialismes*. Paris, Gallimard, 1962. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Mounier_Emanuel/intro_aux_existentialismes/intro_existentialismes.pdf. Acesso em: 15 de abr. 2019.

MOREIRA, V. A Contribuição de Jaspers, Binswanger, Boss e Tatossian para a Psicopatologia Fenomenológica. **Revista da Abordagem Gestáltica – XVII (2)**: 172-184, jul-dez, 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S18096867201100020008. Acesso em: 31 de mar. 2019.

MOREIRA, V.; SLOAN, T. **Personalidade, ideologia e psicopatologia crítica**. São Paulo: Escuta, 2002.

MORRIS, K. J. **Sartre**. Trad. Edgar da Rocha Marques. Porto Alegre: Artmed, [2009].

MOURA, C. E. de. **Psicanálise existencial, existencialismo e história**: a dimensão sócio-material e a autenticidade no processo da construção de si. Curitiba: CRV, 2017.

NIETZSCHE, F. W. **Ecce homo**. Trad. Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2009.

PERDIGÃO, A. C. A actualidade de Karl Jaspers face a psico(pato)logia geral. In: TEIXEIRA, J.A.C. (Org). **100 anos da psicopatologia geral de Karl Jaspers**. Lisboa: ISPA, 2014. Disponível em:

http://repositorio.ispa.pt/bitstream/10400.12/3270/1/Actas_KarlJaspers.pdf.
Acesso em: 06 de abril de 2019.

PERDIGÃO, P. **Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1995.

PEREIRA, J. A. S. Teoria do conhecimento na filosofia de Sartre. **Revista Diálogos**, n. 13, p. 81-104, jan./mar. 2015. Disponível em: <http://www.revistadiologos.com.br/Dialogos_13/Dial13_Alan_Sartre.pdf>. Acesso em: jul. 2017.

PEREIRA, J. M. M. **A Psiquiatria em Portugal: Protagonistas e história conceptual (1884-1924)**. 2015. Tese (Doutoramento em História) – Departamento de Arqueologia e Artes da Faculdade de Letras da Universidades de Coimbra/Portugal, 2015.

POLITZER, G. **La crise de la psychologie contemporaine**. Paris: Sociales, 1947.

PRIEST, S. **The subject in question: Sartre's critique of Husserl in the transcendence of the ego**. New York: Routledge, 2000.

PUSCHEL, R. D. S. **Mallarmé: a poesia sob o signo do estilhaçamento**. Itinerários, Araraquara, n. 26, p. 81-97, 2008.

RIBEIRO JR., WA. Hipócrates de Cós. In: CAIRUS, HF., and RIBEIRO JR., WA. **Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005. História e Saúde collection, pp. 11-24. ISBN 978-85-7541-375-3. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

RICŒUR, P. **Gabriel Marcel et la phénoménologie**. *Entretiens Autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: A La Baconnière, 1976, p. 53-74.

_____. **Na escola da fenomenologia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

RODRIGUES, T. **Fenomenologia crítica, filosofia e literatura: uma incursão nos primeiros textos de Sartre**. Guarulhos, SP: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2012, Dissertação (Mestrado em Filosofia), 164p.

ROGERS, C. R. **Terapia centrada no cliente**. Lisboa: Editora da Universidade Autónoma de Lisboa, 2003.

RUSSO, J.; VENÂNCIO, A.T. A. Classificando as pessoas e suas perturbações: a revolução terminológica do DSM III. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. IX, n. 3, p. 460-483, Sep. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142006000300007 Acesso em: 30 mar. 2019.

SALANSKIS, J. M. Husserl. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SANTOS, A. C. **A crítica de Sartre ao ego transcendental na fenomenologia de Husserl**. 2008. 80f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Santa Maria, RS: Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFSM, 2008

SASS, S. D. **A concepção sartriana de ego transcendental**. Educação e Filosofia, v. 13, n. 26, p. 263-274, jul./dez. 1999.

_____. A noção de compreensão na filosofia de Sartre. *Sapere Aude*, v. 5, n. 10, p. 223 -240, 2º semestre 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/8769/7550>. Acesso em: abr. 2019.

_____. Os primórdios da psicanálise existencial de Sartre. In: CASTRO, F. C. L.; NORBERTO, M. (Orgs.). **Sartre hoje**. v. 2 [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Fi, 2017.

_____. **Bergson, Bachelard e Sartre: temporalidade e constituição do ego**. Dossiê Bergson, Dissertatio - Volume Suplementar 4, Dez. – UFPEL, 2016. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/10097> - 06 de maio 2017.

SCHNEIDER, D. R. **Novas perspectivas para a psicologia clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre**. Tese (Doutorado em Psicologia). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2002.

_____. **Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre**. Natureza humana 8 (2), p. 283-314, jul-dez/2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v8n2/v8n2a02.pdf>. Acesso em: 11 de agosto de 2019.

_____. Caminhos históricos e epistemológicos da psicopatologia: contribuições da fenomenologia e existencialismo. **Cadernos brasileiros de saúde mental**. Vol. 1, n. 2 – Out/Dez de 2009. Disponível em: <http://psiclin.ufsc.br/files/2010/04/SCHNEIDER-D.-Caminhos-hist-e-epist.pdf>. Acesso em: 17 de junho de 2019.

_____. **Sartre e a psicologia clínica**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

SEEL, G. **La dialectique de Sartre**. Lausanne: L’Age d’Homme, 1995.

SERPA JR., O. D. Subjetividade, valor e corporeidade: os desafios da psicopatologia. In: SILVA FILHO, J.F. (Org.). **Psicopatologia hoje**. Rio de Janeiro: CCS/UFRJ, 2006, p. 25-101.

SERPA JR., O.D.; Leal, E.M, Louzada, R.de C. R.; Silva Filho, J. F. da. (2007, maio/ago). A inclusão da subjetividade no ensino da psicopatologia. Interface - Comunic., **Saúde, educação**. 11, n. 22, p. 207-222. Recuperado em 07 de setembro, 2017, de <http://www.scielo.br/pdf/icse/v11n22/03.pdf>

SILVA, A. C. M. A contribuição do método regressivo-progressivo na análise de Henri Lefebvre: O vale de Campan – estudo de sociologia rural. **GEOUSP** – Espaço e Tempo, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 025-043, 2015. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/87696>. Acesso em: mar.2019.

SILVA, C. A. F. **A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty**. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

_____. **Kurt Goldstein: psiquiatria e fenomenologia**. Cascavel: UDUNIOESTE, 2015.

_____. Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial. In: SANTOS, R.; GUTELVIL, L. (Orgs.). **Ontologia, política e psicanálise: discursos acerca da alteridade**. Porto Alegre: Fi, 2018, p. 357-381.

_____. Aportes clínicos sartrianos II: diálogo psicanalítico. In: SANTOS, R.; IÓRIO, L. F. D. (Orgs.). **Fenomenologia, linguística e psicanálise**. Porto Alegre: Fi, 2019, p. 39-63.

SILVA, F. L. **Bergson: intuição e discurso filosófico**. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. A transcendência do ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre. **Revista de Filosofia Síntese**, Belo Horizonte, v. 27, n. 88, 2000. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/742/1175>. Acesso em: 02 de março de 2018.

_____. **Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios**. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. **Descartes: a metafísica da modernidade**. São Paulo: Moderna, 2005.

_____. Sartre e a ética. **Revista Centro Universitário São Camilo** - 2010; v. 4, n. 3, 269-273. Disponível em: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/78/Art02.pdf>. Acesso em: 13 de agosto de 2017.

SOUZA, L. H.A. D. **O estatuto da reflexão em Sartre**. Tese (doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Carlos, SP: UFSCar, 2009, 160p.

SOTO, W. H. G. O pensamento crítico de Henri Lefebvre. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 140, n. 12, p. 22-28, jan. 2013.

SPOHR, B. **A compreensão do psíquico na teoria do imaginário de Sartre**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, UFSC, 2009, 122p.

STERN, A. **La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista**. Buenos Aires: Imán, 1951.

SZASZ, T. **A fabricação da loucura**: um estudo comparativo entre a inquisição e o movimento de saúde mental. 3. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1971.

TATOSSIAN, A.; BLOC, L.; MOREIRA, V. **Psicopatologia fenomenológica revisitada**. São Paulo: Escuta, 2016.

TATOSSIAN, A. **A fenomenologia das psicoses**. Trad. Célio Freire e revisão técnica de Virgínia Moreira. São Paulo: Escuta, 2006.

WAHL, J. **As filosofias da existência**. Trad. I. Lobato e A. Torres. Lisboa. Saber, 1962.

VERDURE, M. A. Les rapports de Jean-Paul Sartre et de Gabriel Marcel: 'le point de divergence, c'est le fait même de Dieu'. **Revue de la BNF**, n° 48, p. 52-61, 2014.

VILLARINO, H. **Karl Jaspers**: la comunicación como fundamento de la condición humana. Santiago: Mediterráneo, 2009.

YONTEF, G. M. **Processo, diálogo e awareness**: ensaios em Gestalt terapia. São Paulo: Summus, 1998.


XAVIER, G. L. Ciência e método: o pensamento marxista de Henri Lefebvre. CSOnline, **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, 1, v.16, n. 7, p. 1-10, jun./set.2013.

ANEXOS



MINISTÉRIO DA SAÚDE - Conselho Nacional de Saúde - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP

FOLHA DE ROSTO PARA PESQUISA ENVOLVENDO SERES HUMANOS

1. Projeto de Pesquisa: Temporalidade e a transcendência do ego em Sartre: experiências psicopatológicas			
2. Número de Participantes da Pesquisa: 1			
3. Área Temática:			
4. Área do Conhecimento: Grande Área 4. Ciências da Saúde			
PESQUISADOR RESPONSÁVEL			
5. Nome: MARIVANIA CRISTINA BOCCA			
6. CPF: 865.426.309-10	7. Endereço (Rua, n.º): VISCONDE DE GUARAPUAVA 1323/2000 CENTRO CASCAVEL PARANA 85801160		
8. Nacionalidade: BRASILEIRO	9. Telefone: 45999730646	10. Outro Telefone:	11. Email: boccamc@gmail.com
<p>Termo de Compromisso: Declaro que conheço e cumprirei os requisitos da Resolução CNS 466/12 e suas complementares. Comprometo-me a utilizar os materiais e dados coletados exclusivamente para os fins previstos no protocolo e a publicar os resultados sejam eles favoráveis ou não. Aceito as responsabilidades pela condução científica do paramProjeto acima. Tenho ciência que essa folha será anexada ao paramProjeto devidamente assinada por todos os responsáveis e fará parte integrante da documentação do mesmo.</p>			
Data: <u>31</u> / <u>01</u> / <u>19</u>		 Assinatura	
INSTITUIÇÃO PROPONENTE			
Não se aplica.			
PATROCINADOR PRINCIPAL			
Não se aplica.			

UNIOESTE - CENTRO DE
CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Temporalidade e a transcendência do ego em Sartre: experiências psicopatológicas.

Pesquisador: MARIVANIA CRISTINA BOCCA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 08087019.9.0000.0107

Instituição Proponente:

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.178.614

Apresentação do Projeto:

A extensa e complexa obra de Jean Paul Sartre foi escrita ao longo do século XX tendo como pano de fundo os acontecimentos sociais, políticos, culturais e econômicos daquela época. Podemos afirmar que Sartre desenvolveu em toda a sua carreira filosófica uma reflexão muito mais voltada para uma psicologia, que propriamente para uma filosofia, visto que sua preocupação central encontrava-se no homem como condição de possibilidade, como ser contingente sempre em construção. Uma de suas contribuições foi seu posicionamento crítico, de que, a existência humana não adocece, logo, a psicopatologia não é uma complicação existencial e sim uma complicação psicológica. Com base no exposto emerge o questionamento: há uma "construção" do adoecimento psicofísico, mediada pelo meio sócio-cultural em que o sujeito está inserido? Essa relação ocorre dialeticamente? Para tanto, tem-se como pressuposto/hipótese deste estudo, que sendo a personalidade de um sujeito formada a partir de seu processo de relações sociais e históricas, ora a produção do adoecimento psicofísico configura-se também como ocorrências sócio-históricas. Assim, faz-se necessário compreender as experiências psicopatológicas como um processo sócio-histórico e dialético.

Endereço: RUA UNIVERSITARIA 2069

Bairro: UNIVERSITARIO

CEP: 85.819-110

UF: PR

Município: CASCAVEL

Telefone: (45)3220-3092

E-mail: cep.prppg@unioeste.br

UNIOESTE - CENTRO DE
CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE



Continuação do Parecer: 3.178.614

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Quando de seu projeto, o problema de pesquisa expressava-se, por meio das seguintes questões norteadoras: (1) de que forma a teoria da transcendência do ego, a psicanálise existencial, e o método progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre podem oferecer à psicologia clínica e à psicopatologia, subsídios para a inteligibilidade do 'adoecimento psi-cofísico' por meio do fenômeno da temporalidade? (2) há uma construção do 'adoeci-mento psicofísico' enquanto singularidade temporal mediada com a universalidade do sujeito sócio-cultural em que está inserido? (2) essa relação entre a singularidade temporal e a universalidade ocorre dialeticamente? Nosso esforço, aqui nessa pesquisa, será o de mostrar que a (s) resposta (s) para as questões acima mencionadas, será (ão) empreendida (s), por meio da (s) análise (s) de um, ou mais caso (s) clínico (s) atendido (s) em sessão de psicoterapia, cujas bases teórico-metodológicas estão pautadas na ontofenomenologia sartriana. Quanto ao pressuposto teórico sartriano, este aponta para a construção da personalidade de um sujeito temporal a partir de seu processo de relações entre a singularidade e a universalidade sócio-histórica. Logo, nos parece que a produção do 'adoecimento psicofísico' configura-se, também, como ocorrência fruto da relação entre o singular e o universal, embrenhados no tempo vivido. Falar do tempo, é falar da finitude, é colocar todas as demais questões da existência à luz de nossa existência finita. Por isso, Sartre fala em contingência! Por isso, queremos apontar que é possível compreender os fenômenos psicopatológicos, à luz do tempo. Mas, qual tempo? O tempo físico, objetivo? Àquele que podemos medir pelo relógio (tempo cronológico)? Não, o tempo de nossa existência, isto é, o tempo vivido! Trata-se de pensar o tempo sob um ponto de vista fenomenológico-existencial, isto é, ontológico! Em busca de respostas para tais questões, emergiu o objetivo geral desta pesquisa, que foi: investigar a importância e a viabilidade prática dos pressupostos ontofenomenológicos da teoria sartriana, em especial, por meio da crítica de um ego a priori, da compreensão da Psicanálise Existencial e do Método Progressivo-Regressivo em direção a uma psicologia e uma psicopatologia, como um

Endereço: RUA UNIVERSITARIA 2069

Bairro: UNIVERSITARIO

CEP: 85.819-110

UF: PR

Município: CASCAVEL

Telefone: (45)3220-3092

E-mail: cep.prppg@unioeste.br

UNIOESTE - CENTRO DE
CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE



Continuação do Parecer: 3.178.614

instrumento para a investigação e compreensão da problemática existencial do homem contemporâneo e seu 'adocimento psicofísico'.

Objetivo Secundário:

Com a pretensão de esclarecer o contexto no qual a pesquisa se insere, bem como, a relevância da mesma, detalharemos os objetivos específicos:

- 1) Identificar algumas das principais influências teórico-metodológica no projeto sartriano tais como: sua inserção na fenomenologia de Husserl, sua compreensão sobre a "filosofia concreta" de Marcel, bem como, a questão da temporalidade em Bergson;
- 2) Compreender teoricamente a visão crítica que Jean-Paul Sartre faz ao Eu: egológico, psíquico e, sobretudo, "transcendental", realizando diálogos com diferentes posições que se fizeram pertinentes ao cumprimento deste objetivo;
- 3) Aprofundar o entendimento acerca dos principais conceitos da ontofenomenologia sartriana tais como: a temporalidade, a noção de projeto de ser, liberdade situada e alienação;
- 4) Contextualizar teoricamente duas abordagens metodológicas via perspectiva sartriana, quais sejam: o programa de uma psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo, apontando para suas características e possibilidades de utilização na prática de uma psicologia e psicopatologia clínica;
- 5) Identificar na metodologia e filosofia sartriana, meios e fundamentos para a compreensão do adocimento psicofísico do sujeito contemporâneo (caso clínico), por meio de uma nova psicologia e uma psicopatologia fenomenológico-existencial.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Não há riscos. Apenas cuidados a serem tomados para assegurar o sigilo dos dados quando da análise-compreensiva do relato de experiência clínica (caso clínico). Tais dados serão utilizados na realização e futura publicação do capítulo final da tese em questão, que será escrito em forma de relato de experiência clínica sobre o seu tratamento em psicoterapia com a psicoterapeuta subscritora dessa pesquisa - Marivania Cristina Bocca.

Endereço: RUA UNIVERSITARIA 2069

Bairro: UNIVERSITARIO

UF: PR Município: CASCAVEL

Telefone: (45)3220-3092

CEP: 85.819-110

E-mail: cep.prppg@unioeste.br

UNIOESTE - CENTRO DE
CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE



Continuação do Parecer: 3.178.614

Para tanto, será guardado de forma sigilosa o nome ou quaisquer outros dados que possam comprometer o sigilo do tratamento ou da vida de minha cliente/paciente. Será utilizado um pseudônimo para que sua identidade não seja revelada. Este relato contará brevemente a sua história e as condições da sua vida desde a infância até a idade adulta, bem como, trajetória do seu tratamento em psicoterapia, os avanços e as dificuldades do mesmo. Ao término do referido capítulo - relato de experiência clínica e antes da submissão deste para qualquer modalidade de publicação, faremos, eu e minha cliente/paciente a leitura do mesmo durante as sessões de psicoterapia, com a finalidade de que eu tenha total clareza dos dados que serão informados, bem como, questões de ordem emocional que poderão ser trabalhadas a partir deste material, contribuindo com o avanço do seu tratamento. Será lavrado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, objetivando convidar a cliente a participar, bem como autorizar que dados das sessões de psicoterapia que foram realizadas ao longo do tratamento em psicoterapia sejam durante a execução de meu projeto de pesquisa – Tese de Doutorado utilizados. Para tanto, se a cliente/paciente desejar esclarecimento ou questionamento, dúvida ou relato de algum acontecimento poderá contatar a qualquer momento, a mim, bem como ao Conselho Regional de Psicologia – CRP – onde sou inscrita como psicóloga clínica. Interessa ainda, informar que: a) esse TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE) será entregue em duas vias, sendo que uma ficará com a cliente/paciente; b) ela não pagará nem receberá para participar desse estudo; será mantido sua confidencialidade e os dados serão utilizados só para fins científicos; poderá cancelar a participação a qualquer momento; o telefone do comitê de ética é (45) 3220-3272, caso você necessite de maiores informações.

Benefícios:

Um ponto/benefício que consideramos mais relevante a destacar com esse tipo de pesquisa - estudo de caso - implica tanto nas razões quanto nos desafios pelos quais optamos em escrever sobre a vida de nossa cliente/paciente quais sejam: a escassez de materiais publicados na área da Psicologia sobre o Transtorno de Personalidade Borderline (TPB) na perspectiva da Psicologia

Endereço: RUA UNIVERSITARIA 2069
 Bairro: UNIVERSITARIO CEP: 85.819-110
 UF: PR Município: CASCAVEL
 Telefone: (45)3220-3092 E-mail: cep.prppg@unioeste.br

UNIOESTE - CENTRO DE
CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE



Continuação do Parecer: 3.178.614

Existencialista, em especial na relação estabelecida com os métodos de análise propostos por Jean-Paul Sartre e acreditamos que com essa produção, poderemos contribuir com o meio acadêmico em prol de uma compreensão existencialista do fenômeno em questão – “adoecimento psicofísico”. Entendemos que a psicoterapia é apenas um espaço de mediação, onde ambos(as), psicoterapeuta e cliente, são orientados(as) por objetivos em comum, qual seja, a superação do sofrimento deste último.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Indica ser importante para a área e para os envolvidos

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Há termos que necessitam ser ajustados ou complementados

Recomendações:

Ajustar o indicado

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

- A Folha de rosto veio faltando uma parte
- O fone do CEP está errado. É 3220 3092
- Falta termo de uso de dados em arquivo
- Falta termo de pesquisa não iniciada
- Falta termo de aceitação do local da pesquisa

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1297829.pdf	13/02/2019 17:47:53		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE2.pdf	13/02/2019 17:42:22	MARIVANIA CRISTINA BOCCA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE1.pdf	13/02/2019 17:42:12	MARIVANIA CRISTINA BOCCA	Aceito
Projeto Detalhado	projeto5.pdf	13/02/2019	MARIVANIA	Aceito

Endereço: RUA UNIVERSITARIA 2069
 Bairro: UNIVERSITARIO CEP: 85.819-110
 UF: PR Município: CASCAVEL
 Telefone: (45)3220-3092 E-mail: cep.prppg@unioeste.br

UNIOESTE - CENTRO DE
CIÊNCIAS BIOLÓGICAS E DA
SAÚDE DA UNIVERSIDADE



Continuação do Parecer: 3.178.614

/ Brochura Investigador	projeto5.pdf	17:41:50	CRISTINA BOCCA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projeto4.pdf	13/02/2019 17:41:41	MARIVANIA CRISTINA BOCCA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projeto3.pdf	13/02/2019 17:41:32	MARIVANIA CRISTINA BOCCA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projeto2.pdf	13/02/2019 17:41:17	MARIVANIA CRISTINA BOCCA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	projeto.pdf	13/02/2019 17:36:48	MARIVANIA CRISTINA BOCCA	Aceito
Folha de Rosto	FOLHAROSTO.pdf	13/02/2019 07:48:41	MARIVANIA CRISTINA BOCCA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

CASCADEL, 28 de Fevereiro de 2019

Assinado por:
Dartel Ferrari de Lima
(Coordenador(a))

Endereço: RUA UNIVERSITARIA 2069
Bairro: UNIVERSITARIO CEP: 85.819-110
UF: PR Município: CASCADEL
Telefone: (45)3220-3092 E-mail: cep.prppg@unioeste.br