Daniela Ribeiro Schneider

Sartre
e a psicologia clínica

editora ufsc

sartre
e a psicologia clínica

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
Reitor
Alvaro Toubes Prata
Vice-Reitor
Carlos Alberto Justo da Silva

EDITORA DA UFSC
Diretor Executivo
Sérgio Luiz Rodrigues Medeiros
Conselho Editorial
Maria de Lourdes Alves Borges (Presidente)
Alai Garcia Diniz
Carlos Eduardo Schmidt Capela
Ione Ribeiro Valle
João Pedro Assumpção Bastos
Luís Carlos Cancellier de Olivo
Maria Cristina Marino Calvo
Miriam Pillar Grossi

Editora da UFSC
Campus Universitário – Trindade
Caixa Postal 476
88010-970 – Florianópolis-SC
Fone: (48) 3721-9408
editora@contato.ufsc.br
www.editora.ufsc.br

Daniela Ribeiro Schneider

sartre
e a psicologia clínica

1ª edição
1ª reimpressão

editora ufsc

©2011 Daniela Ribeiro Schneider

Direção editorial:
Paulo Roberto da Silva

Editoração:
Carolina Pinheiro

Capa:
Maria Lúcia Iaczinski

Revisão:
Júlio César Ramos

Ficha Catalográfica
(Catalogação na fonte elaborada pela DECTI da Biblioteca Central da Universidade Federal de Santa Catarina)

S358s Schneider, Daniela Ribeiro

Sarte e a psicologia clínica / Daniela Ribeiro Schneider. – Florianópolis : Ed. da UFSC, 2011.

290 p.

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 2. Psicologia clínica. I. Título.

CDU: 159.954

ISBN 978-85-328-0529-4

Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

br.creativecommons.org

Aos meus pais

A Nelson Brum Motta

- Agradecimentos -

Gostaríamos de agradecer a valiosa contribuição de uma série de pessoas e instituições que colaboraram para que chegássemos até a publicação deste livro: ao Prof. Dr. Zeljko Loparic, orientador da tese; ao Prof. Pedro Bertolino, pelas discussões essenciais travadas na elaboração deste livro e pela importância de sua mediação profissional; à Ismênia Ribeiro Schneider, pela correção de português, além desse companheirismo maternal sempre essencial; a Arno Schneider, pelo apoio, incentivo e carinho tão fundamentais; a Nelson Brum Motta, pelo amor e companheirismo, que foram o alento para a concretização desta empreitada intelectual e profissional; aos colegas do Movimento Existencialista de Florianópolis, pela luta conjunta por uma psicologia científica, que viabilize um mundo mais humano; ao Núcleo de História da Psicologia da PUC/SP, à Celi Cavallari, Vanise dos Santos, Ida Cardinalli, pela gentil acolhida paulistana; à CAPES, pela bolsa, que possibilitou a efetivação do curso de doutoramento, bem como a realização do doutorado-sanduíche no exterior.

- Sumário -

APRESENTAÇÃO 13
O campo da psicologia clínica e seus impasses 13
O lugar da psicologia na obra de Jean-Paul Sartre 17
Indicativos para uma psicologia clínica em Sartre 22
A estrutura do livro 24

-- PARTE I --

- CAPÍTULO 1 -

DEFINIÇÕES E DELIMITAÇÕES DA PSICOLOGIA CLÍNICA

1.1 Uma breve história da clínica e da psicologia clínica 29
1.1.1 O nascimento da clínica 29
1.1.2 A perspectiva histórica da psiquiatria no seio da medicina 32
1.1.3 A gênese da psicologia clínica 34
1.1.4 As origens da psicanálise 37
1.1.5 A elaboração da área da psicologia clínica 45
1.2 A inserção de Sartre no contexto da psicologia clínica 55

- CAPÍTULO 2 -

ASPECTOS BIOGRÁFICOS DE JEAN-PAUL SARTRE

2.1 Trajetória existencial 61
2.2 Os caminhos teóricos de Sartre 65

- CAPÍTULO 3 -

A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE SARTRE

3.1 Ontologia e epistemologia 75
3.2 A consciência enquanto polo da subjetividade 86
3.3 O ser do homem como em-si-para-si 92

- capítulo 4 -

A Perspectiva de ciência em Sartre

4.1 A definição de ciência 97
4.2 Ciência e psicologia..... 102

-- PARTE II --

- capítulo 5 -

O homem como ser-no-mundo

5.1 O homem inserido em um processo de relações..... 114
5.1.1 Relação com a materialidade 114
5.1.2 A relação com o corpo..... 118
5.1.3 A relação com o tempo..... 122
5.2 O "eu" como um ser do mundo..... 129
5.3 As emoções como uma atitude do homem diante do mundo 142

- capítulo 6 -

A dialética da relação eu/outro

6.1 Relação eu/outro – dimensão ontológica 147
6.2 Relação indivíduo/sociedade – dimensão antropológica..... 151
6.3 A personalidade e as mediações sociais – dimensão psicológica..... 157

- capítulo 7 -

Futuro e liberdade

7.1 A liberdade enquanto aspecto essencial do homem 167
7.2 A possibilidade de transcender a situação dada em direção a um futuro – a função imaginária.....174
7.2.1 Ontologia da imagem.....174
7.2.2 A função imaginária na vida psíquica 178
7.2.3 Impasse psicológico e imaginário 181

-- PARTE III --

- capítulo 8 -

As concepções sartrianas em torno da psicopatologia

8.1 A inserção de Sartre no contexto da psicopatologia..... 187
8.2 A crítica sartriana à psicopatologia clássica e psicanalítica 206
8.3 A psicopatologia na concepção sartriana..... 219

- CAPÍTULO 9 -

A PSICOLOGIA CLÍNICA EM SARTRE: DO CAMINHO DA *NÁUSEA* AOS EMPREENDIMENTOS BIOGRÁFICOS, ATRAVÉS DO MÉTODO DA PSICANÁLISE EXISTENCIAL

9.1 A psicanálise existencial de Sartre e seu caminho metodológico em direção a uma psicologia clínica científica..... 233
9.2 *A náusea*: o processo psicoterapêutico de Roquentin..... 236
9.3 Saint Genet: comédien et martyr: a superação de uma determinação..... 243
9.4 Flaubert e sua neurose: compreensão da psicanálise existencial 258
9.5 A psicologia clínica em Sartre..... 269

CONCLUSÃO 275

REFERÊNCIAS 281

- APRESENTAÇÃO -

O campo da psicologia clínica e seus impasses

No imaginário popular, a clínica é a área predominante e identitária da psicologia. As pessoas, ao se refererirem ao psicólogo, concebem-no, em geral, como um clínico, em seu consultório particular. Os estudantes de psicologia, quando do seu ingresso no curso, da mesma forma, trazem essa visão predominante. O imaginário popular, no entanto, encontra seu suporte no fato de o psicólogo clínico ser, efetivamente, "o modelo hegemônico de profissional da psicologia" (CFP, 1988), conforme atesta uma dezena de pesquisas realizadas a partir do final da década de 1970, no Brasil, entre elas as do Conselho Federal de Psicologia (1988, 1992, 1994). No início da década de 1990, surgiram na profissão várias "áreas emergentes" (psicologia hospitalar, psicologia jurídica, psicologia dos esportes, psicologia na saúde pública, etc.), constituídas em função das demandas do mercado de trabalho e das mudanças sociais, o que levou a uma modificação na já consolidada concentração dos psicólogos na área clínica. Parece-nos, no entanto, que apesar dessas variações no cenário da psicologia brasileira, o predomínio clínico ainda se faz sentir e a imagem do psicólogo não se modificou tanto assim. Portanto, a clínica é a área mais conhecida e, como consequência, a mais estereotipada no campo da psicologia.

Há muita polêmica sobre as razões desse predomínio. Entre elas, não podemos deixar de considerar a grande influência da psiquiatria e, portanto, do modelo médico na constituição dessa disciplina, o que ajudou a definir os contornos da prática clínica e a consolidar o prestígio herdado do "poder médico". Além disso, a tarefa de realizar a adaptação dos indivíduos desajustados, função para a qual a clínica psicológica foi concebida (conforme poderemos verificar em sua história), serviu

à necessidade premente da sociedade de manter seu *status quo*. Essa conceituação tradicional, "a psicologia clínica é o campo de aplicação dos princípios psicológicos que se preocupa, de um modo primordial, com o ajustamento psicológico dos indivíduos" (ROTTER, 1967, p. 13), traz claramente uma dimensão ideológica em seu bojo.

Essas reflexões iniciais nos levam a indagar acerca das dificuldades e impasses em torno da delimitação da função clínica em psicologia. Ela, por vezes, é definida a partir de seu "local de realização" (considerada como atividades de consultório, de caráter privado, em detrimento das atividades de caráter público, por exemplo), ou de sua "área de atuação" (clínica ou hospitalar, por exemplo, diferenciando-se da psicologia escolar ou da psicologia organizacional, etc.), ou ainda, a partir da "área de conhecimento" (diferenciando-se, por exemplo, da psicologia social). Na verdade, nenhuma dessas definições é precisa, realizam sub-repticiamente uma compartimentalização da disciplina psicológica, sendo fonte de muitas controvérsias. Definir o que é psicologia clínica não é, portanto, tarefa fácil.

A partir da década de 1980, diante de todas essas indefinições, além da constatação de sua dimensão ideológica e do seu predomínio hegemônico, muitos psicólogos e pesquisadores brasileiros começaram a questionar alguns aspectos fundantes da área clínica (CFP, 1988, 1996; CAMPOS, 1992):

a. o fato de a psicologia clínica seguir e propalar um modelo de profissão liberal, pautada pela *démarche* médica, voltada para o atendimento de uma camada privilegiada da população – crítica de ordem político-ideológica;

b. a concepção de homem que lhe subjaz ser individualista, a-histórica e associal, advinda de uma herança da psiquiatria clínica, de perspectiva mais organicista e de uma psicologia subjetivista, sustentada em uma filosofia idealista e mentalista, além de sua relação com a concepção liberal de sociedade – crítica de cunho mais teórico e epistemológico, bem como ideológico;

c. a concepção de saúde mental que a sustenta ser pensada emtermos de normal/anormal, herança do modelo empírico, psiquiátrico, classificatório, que trabalha na direção de enquadramento dos comportamentos – crítica de cunho epistemológico e ideológico;

d. a função de ajustamento dos indivíduos com comportamento desadaptado à sociedade, cumprindo um papel social de "manutenção do *status quo*", herança da medicina higienista do século XVIII e da psiquiatria clássica – crítica de cunho ideológico e político;

e. a generalização do modelo clínico para qualquer área de atuação do psicólogo, fazendo com que acabe por predominar "este pernicioso 'estado de espírito clínico' que mais prejudica o próprio desenvolvimento da psicologia enquanto ciência e obstaculiza seu conhecimento enquanto profissão" (SASS apud CFP, 1988, p. 207) – crítica de cunho metodológico, epistemológico e ideológico.

Essas críticas, fundamentais para se pensar o *fazer* do psicólogo, acabaram por ser um questionamento de todo o modelo clínico e de sua prática mais conhecida, a psicoterapia.[1] Não podemos cair no equívoco de traduzir psicologia clínica como sinônimo de "prática de consultório". O consultório é um dos seus *loci* possíveis, mas psicologia clínica é uma disciplina que não se resume a um dos seus locais de aplicação e nem a uma de suas práticas.

Esses questionamentos adquiriram, de forma geral, uma ênfase mais político-ideológica, cuja solução deve passar pela conscientização da função social do psicólogo, através de uma luta política na interioridade da categoria, na formação do psicólogo e na constituição da relação psicologia/sociedade. Importantes conquistas foram feitas nesse campo nos últimos anos. No entanto, nesse rumo de questionamentos, muitas vezes se deixou de lado o aspecto mais teórico e epistemológico das críticas, fundamentais por apontarem lacunas centrais na constituição da ciência psicológica, posicionando-se, muitas vezes, aprioristicamente, pela negação da clínica ou da psicoterapia, e não pela superação dos impasses dessa importante área de atuação do psicólogo.

Problematizar o campo da psicologia clínica, sua (in)definição, suas amarras teóricas e epistemológicas, partindo do horizonte de sua constituição histórica, será, pois, uma das nossas tarefas, a fim de que

[1] Sass (apud CFP, 1988, p. 207) toma o cuidado de separar de sua crítica aquela que ele denomina de "*prática legítima e importante dos psicólogos e desenvolvida pela psicologia: a psicoterapia*".

possamos refletir sobre as contribuições que se fazem necessárias para que, ao levar em consideração o importante teor ideológico, político, teórico e epistemológico das críticas à área, possamos pensar na superação dos seus impasses.

A psicologia clínica tem de ser concebida como um campo de produção científica de conhecimentos e de elaboração de uma práxis, com claros reflexos na cultura contemporânea (FOUCAULT, 1987), conforme poderemos conferir em sua história. Ela tem por objeto 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 "em situação" (LAGACHE, 1949 apud PREVOST, 1988). Dessa forma, a psicologia clínica deve ser uma psicologia aplicada, ou seja, uma prática apoiada sobre um método (o clínico), sustentada, principalmente, pelo estudo de casos clínicos, desdobrando-se na constituição de uma teoria clínica e psicopatológica. A psicologia clínica deve atuar de forma interdisciplinar na área da promoção da saúde, prevenção e remediação do sofrimento psíquico. Além disso, juntamente com outros trabalhadores sociais, o psicólogo clínico deve trabalhar situações concretas, contribuindo na prevenção dos problemas sociais, tais como a produção social da loucura, da deficiência física e mental, do uso abusivo de álcool e outras drogas, entre outras questões.

Nessa direção, a psicologia consolidada por Jean-Paul Sartre, que se instaura em um horizonte epistemológico, teórico e ideológico diferente do da psicologia empírica, da psiquiatria e da psicanálise freudiana, por assumir uma perspectiva histórica, dialética, não mentalista e não subjetivista, como teremos oportunidade de discutir neste livro, tem muito a oferecer para a superação dos impasses enfrentados pela psicologia clínica.

O lugar da psicologia na obra de Jean-Paul Sartre

Jean-Paul Sartre (1905-1980) tem uma imensa obra que abarca livros, textos, ensaios tanto de ordem filosófica ou científica, envolvendo áreas como a própria filosofia, a psicologia, a antropologia, quanto de ordem literária, envolvendo romances e peças teatrais e, ainda, de ordem política e de crítica cultural.

Aqui neste livro nos dedicaremos a analisar as contribuições que suas obras de caráter técnico-científico trazem para o campo da psicologia e, mais especificamente, para sua área clínica.

Sartre, desde o início de seus estudos no campo da filosofia, compreendeu a relevância do saber psicológico na definição do ser do homem hodierno. A psicologia, disciplina oficialmente nascida no século XIX, que obteve franca expansão no final desse século e início do século XX, veio a ser um dos alicerces do *saber antropológico moderno*, quer dizer, do conhecimento e postulação acerca do homem, de suas características, de suas possibilidades de ser. Com isso, ela contribuiu, sobremaneira, na definição do horizonte de racionalidade da sociedade ocidental moderna, à luz de cujo saber passaram a se consolidar as relações entre as pessoas, as exigências normativas do comportamento, as práticas sociais e políticas. Sartre era um crítico contumaz dos costumes e dos valores pequeno-burgueses que sustentavam a sociedade europeia de sua época. Opunha-se, assim, às concepções filosóficas, antropológicas e psicológicas que embasavam tal racionalidade dominante.

Tendo clareza dessa importância do saber psicológico na modernidade, somado à influência que sofreu da fenomenologia de Husserl, que realizava uma crítica contumaz ao psicologismo dominante no final do século XIX, Sartre começou suas incursões teóricas formulando proposições no campo da psicologia. Voltou-se, porém, à filosofia e à ontologia pela necessidade técnica de melhor fundamentar seus estudos da psicologia, como teremos oportunidade de observar adiante, na descrição de sua trajetória teórica. Sendo assim, esse intelectual, mais conhecido pelo seu perfil de filósofo, foi também um pesquisador sistemático da psicologia,

e sua obra técnica inscreve-se, boa parte dela, nesse campo. No entanto, essa perspectiva é pouco conhecida ou discutida, ou ainda, sua obra técnica é traduzida como tendo fundamentalmente um cunho filosófico, o que não é inverídico, mas não é sua total abrangência. Poder-se-ia quase afirmar que a filosofia sartriana foi o meio, o fio condutor de boa parte de suas elaborações psicológicas – posição perfeitamente compatível com o objeto central de toda a sua obra: o homem concreto, com seus suores e suas dores, inscrutrado no contexto sociomaterial, comprometido com seu tempo. Veja o argumento de Cohen-Solal (1985, p. 140):

> A filosofia seria, de qualquer maneira, uma propedêutica para a psicologia e para sua criação romanesca. Nas revisões da prova de "Psicopatologia Geral" de Jaspers, nas visitas às apresentações de casos dos doentes do Hospital Sainte-Anne, onde ele passava seus domingos de manhã, em companhia de Nizan, Aron e Lagache, em seu diploma de estudos superiores, quando sustentou, com orientação de Henri Delacroix, sua tese sobre "A imagem na vida psicológica: papel e natureza", Sartre decifrava, sobretudo, o campo da psicologia.

Entre os psicólogos, mesmo a psicologia de Sartre, em seu conjunto, é desconhecida e pouco valorizada; estudam nele certas temáticas, como a noção de projeto, de liberdade, etc., entendidas como contribuições filosóficas de Sartre à área. Poucos, porém, compreendem a relevância desse autor na problematização do cerne da disciplina psicológica. Essa relevância encontra-se na exposição de uma psicologia em moldes totalmente diversos dos até então existentes, ao propor a superação de uma série de dificuldades e impasses presentes no âmago das formulações da psicologia empírica e da psicanálise freudiana, conforme detalharemos oportunamente nestas reflexões.

Sendo assim, o projeto fundamental do trabalho técnico de Sartre foi reformular a psicologia, realizando-o numa *démarche* coerente com a ciência contemporânea, totalmente diferente daquela do empirismo e da metafísica, perspectivas que determinaram a constituição dessa disciplina até aquele momento histórico, por ele duramente criticadas, conforme já foi demonstrado por Bertolino (1979) e Moutinho (1995).

Resulta daí o objetivo deste livro: Investigar, através da análise das obras filosóficas e psicológicas de Jean-Paul Sartre, as contribuições que esse autor traz na direção de uma compreensão científica da realidade

humana e, especificamente, de uma nova perspectiva para a psicologia clínica.

Dessa forma, o grande desafio de Jean-Paul Sartre foi responder a alguns problemas que estavam propostos aos cientistas, filósofos e pensadores de sua época: os dilemas trazidos pelo idealismo e racionalismo, por um lado, e pelo materialismo e positivismo, por outro, concretizados em questões como a problemática do conhecimento, a discussão acerca da objetividade nas ciências, a necessidade de revisão da filosofia, trazida pelo marxismo, que postulava um conhecimento que remetesse à realidade sócio-histórica, pois "bastava de contemplar o mundo, cabia, agora, transformá-lo!" (MARX; ENGELS, 1987). O contexto cultural estava a exigir, pois, a produção de um conhecimento que partisse e voltasse ao *homem concreto*. Era o que reclamava Politzer (1965, 1998) com a perspectiva de uma "psicologia concreta", era o que perseguia Vygotsky (1996) na discussão e crítica ao método da psicologia, desenvolvida nos anos 1920 e 1930. Era também o que postulava a fenomenologia, no início do século passado, pautando-se em seu princípio da "volta às coisas mesmas". Sartre inseriu-se no âmago mesmo das indagações presentes no contexto da evolução do pensamento daquele momento, problematizou suas questões elementares e propôs soluções que visavam superar impasses gerados tanto no campo filosófico e epistemológico quanto no psicológico. Decorre daí sua importância como um dos intelectuais mais relevantes do século XX.

Foi nessa perspectiva que o francês se tornou um pesquisador e escritor sistemático da área da psicologia, como vimos acima, visando através de sua problematização contribuir para o avanço de tais desafios teórico-epistemológicos de seu tempo.

Criador de uma nova teoria psicológica, Sartre apresenta no capítulo intitulado "Psicanálise Existencial" de seu livro *O ser e o nada*, uma proposta de *método* de investigação da realidade humana. Nela traz como aspecto central da compreeensão do homem a questão acerca da *escolha fundamental que o sujeito*[2] *faz de si mesmo*, a qual se revela em todos seus atos,

[2] Neste livro, utilizaremos a palavra "sujeito" em dois sentidos diferentes: o primeiro, termo técnico da psicologia, referindo-se a pessoa, indivíduo, como no presente caso; o segundo, significando alguém com uma atitude ativa (não passiva), senhor de si, como quando evocamos o homem enquanto sujeito de seus atos, sujeito de sua vida, sujeito de sua história. Solicitamos a atenção do leitor para distinguir o sentido do termo empregado, conforme o seu contexto.

pensamentos, sentimentos, concretizando-se no chamado "projeto de ser". Essa psicanálise forneceria às ciências em geral condições de compreender, de forma objetiva, o movimento do homem no mundo, de captar o seu "ser". Formula, assim, uma proposta metodológica capaz de viabilizar aquela que passaria a ser reconhecida como a *psicologia existencialista*. Em seu livro *Questão de método*, introdução ao *Crítica da razão dialética,* Sartre aprofunda essa metodologia, ao precisar a concepção histórico-dialética na compreensão do ser do homem.

Nesses dois estudos, o existencialista aponta para a viabilidade de uma nova psicologia, bem como de uma clínica existencialista, partindo de empreendimentos biográficos que realizou e ampliando para outras direções metodológicas:

> Esta comparação nos permite compreender melhor o que deve ser uma psicanálise existencial, caso possa existir. 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, 1997, p. 702-703).

Através desse método objetiva-se chegar à singularidade histórica – o homem concreto –, entendido como um ser significante, ao compreender que o menor dos seus gestos supera a situação em que se encontra em direção a um fim, ou seja, é a expressão de seu "projeto de ser", bem como do "saber-de-ser" coletivo de um dado momento sociocultural, do qual o projeto é uma apropriação singular. Segundo Sartre, a forma mais rigorosa de entender a realidade humana seria partir da compreensão de sujeito singular em seu campo social, em seu movimento efetivo no mundo, em sua inserção em uma classe social em dada estrutura produtiva, de sua relação com o contexto antropológico de uma certa época histórica, assim como sua relação com a atmosfera humana do ambiente a que pertence (BERTOLINO, 2005), no meio de outros homens singulares, pois somente através desses dados conseguiríamos sacar à luz a dialética humana. Sartre declara, no *Questão de método*, que o existencialismo a fim

de permanecer científico e heurístico utilizar-se-á do método progressivo-regressivo, ou seja, partirá de situações singulares para compreender o universal e de situações universais para compreender o singular; para tanto "[...] determinará progressivamente a biografia, aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia" (SARTRE, 1960, p. 87).

Sendo assim, Sartre passará a elaborar biografias de alguns escritores conhecidos, como é o caso de Baudelaire, Mallarmé, Jean Genet, Gustave Flaubert, como forma de aplicar sua compreensão da psicologia e da antropologia, assim como suas proposições metodológicas, buscando compreender a estruturação do ambiente social, cultural, sociológico que os levaram a serem escritores, a escrever o que escreveram, a terem a trajetória existencial que tiveram, a serem os sujeitos que foram. Essas biografias expressam, com maior ou menor grau, o conjunto das concepções teórico-metodológicas do existencialista e demonstram a viabilidade de seu método e de sua psicologia.

Indicativos para uma psicologia clínica em Sartre

O existencialista, como será verificado mais adiante, tinha a proposição de "engajamento" para o intelectual, isso porque o que lhe parecia fundamental era possibilitar mudanças, lutar pela construção de uma sociedade diferente, mais justa. Dessa forma, a sua formulação de uma nova psicologia, ao questionar aspectos basilares de nossa racionalidade ocidental, sustentáculo ideológico do sistema social vigente, não deveria ser utilizada somente para possibilitar calorosas discussões intelectuais, mas também, e principalmente, para ser posta em prática, a fim de viabilizar as mudanças sociais necessárias.

É nesse horizonte que podemos compreender a preocupação de Sartre de que sua *"psicanálise ainda não encontrou seu Freud"*. Essa afirmativa demonstra, nos parece, uma clara intenção do existencialista de ver sua teoria e metodologia aplicadas na prática clínica, conforme foi realizado pelo pai da psicanálise.

O grande desafio deste livro, em vista disso, é o de refletir acerca da viabilização de uma prática clínica a partir da psicologia sartriana. Longe de a autora ter a pretensão de ser o "seu Freud"! Não será um sujeito único que a viabilizará, mas sim um conjunto de profissionais e pesquisadores que, compreendendo a importância dessa teoria para o campo da psicologia e das ciências humanas, a efetivarão como uma nova perspectiva para essas ciências e, mais especificamente, para a psicologia clínica.

Já foram realizadas algumas tentativas, em nível mundial, de colocar em prática a psicologia sartriana. A mais conhecida foi a realizada por Laing e Cooper, psiquiatras ingleses que criaram comunidades terapêuticas na década de 1970 utilizando-se do referencial sartriano, como veremos adiante. Há também um grupo de psicólogos, filósofos e outros profissionais e pesquisadores em Florianópolis, Santa Catarina, reunidos em torno do NUCA,[3] que há mais de vinte anos vem se dedicando a estudar a obra de Sartre, pondo em prática uma metodologia psicoterapêutica totalmente

[3] Núcleo Castor – estudos e atividades em existencialismo – site: www.nuca.org.br

sustentada na filosofia e psicologia sartriana. Nos Estados Unidos, há uma psicóloga, Betty Cannon, que também realiza uma clínica sartriana nos moldes acima mencionados, conforme indica seu livro *Sartre et la psychanalyse* (CANNON, 1993).

O objetivo maior desta obra é, portanto, assinalar a importância e a viabilidade prática da psicologia existencialista, com todo seu potencial revolucionário, como um instrumento necessário para a investigação e a intervenção na problemática do ser do homem contemporâneo.

Há várias teses elaboradas, no Brasil, sobre a obra de Jean-Paul Sartre. Conseguimos ter contato com algumas delas,[4] das quais muitas discutem a psicologia ou a psicanálise existencial de Sartre. A maioria realiza essa tarefa, no entanto, a partir de um ponto de vista filosófico. Neste livro, ao contrário, a abordagem dada à obra de Sartre é a de uma psicóloga, que pretende compreender a amplitude da propositura do existencialista para sua ciência e sua profissão. Não se trata, aqui, pois, de discutir sua obra do ponto de vista filosófico, ou de tecer comparações e correlações com outros filósofos que foram interlocutores de Sartre, ou, simplesmente, por ele criticados. Logicamente a explicitação do contexto filosófico no qual o existencialista se inseriu, bem como a descrição da ontologia por ele elaborada, são necessárias por razões de ordem técnica, já que seus argumentos principais para a psicologia têm ali sua base de sustentação. Foram, assim, inseridas no corpo deste livro conforme a exigência de compreensão dos diversos níveis de formulação teórica, mas não são os aspectos centrais da presente análise. Trata-se de pensar a psicologia de Sartre, seus desdobramentos para a psicologia clínica, com o olhar do profissional dessa ciência.

[4] Bertolino (1979); Gonçalves (1996); Maheirie (1994); Monteiro (1998); Moutinho (1995); Poelman (1981); Quintiliano (2005).

A estrutura do livro

Este livro divide-se em três partes:

A primeira intitula-se "A psicologia clínica e o horizonte do pensamento sartriano". Seu objetivo é localizar o leitor no cerne da problemática da psicologia clínica hodierna e abordar a inserção de Jean-Paul Sartre na área e a sua posição em relação a essa disciplina. Compõe-se de quatro capítulos:

- no primeiro, passamos a refletir sucintamente sobre a história do campo da psicologia clínica, a fim de que possamos melhor delimitar o nosso objeto de estudo, bem como discutimos a inserção de Sartre na área;
- no segundo, verificamos o conjunto da obra do existencialista, a fim de que se possa compreender o horizonte onde ela se situa, bem como a elaboração sartriana de uma nova psicologia e suas contribuições para a psicologia clínica. Realizamos, assim, uma breve biografia de Sartre, incluindo seus caminhos teóricos;
- no terceiro, expomos, ainda que de forma breve, a sua ontologia fenomenológica, sem a qual não podemos compreender as mudanças fundamentais que levarão a uma nova psicologia;
- no quarto, discutimos o conceito de ciência em Sartre, fundamental para compreender suas proposições científicas no campo da psicologia e situamos as críticas que o existencialista formulou em relação à psicologia empírica e à psicanálise freudiana, objetivando vislumbrar as discussões e proposições que elaborou para o questionamento dessas disciplinas.

A segunda parte intitula-se "A psicologia em Jean-Paul Sartre". Aqui é chegado o momento de descrevermos a psicologia existencialista, sua compreensão de realidade (ontologia), de homem (antropologia) e do psicológico. Seu objetivo é, portanto, mostrar as amarrações, teceduras e proposituras da psicologia sartriana e seu caráter de superação dos modelos tradicionais da psicologia. São três os seus capítulos:

– o quinto capítulo, que fala do homem como ser-no-mundo, como um ser em um processo contínuo de relações; do eu como um ser do mundo; das emoções como uma atitude humana;

– o sexto capítulo situa a dialética eu/outro, descrevendo essa relação irrevogável da realidade, em sua dimensão ontológica; a relação indivíduo/sociedade, ressaltando sua dimensão antropológica e, finalmente, a constituição da personalidade enquanto resultante do processo de mediação social;

– no sétimo capítulo, fundamental para compreender o caráter distintivo da proposta sartriana, expomos sua noção de liberdade, a proposição do caráter revolucionário do imaginário e os caminhos que levam à loucura quando as pessoas estão submetidas à alienação e solidão, discutindo a máxima sartriana que mostra que "o essencial não é aquilo que se fez do homem, mas aquilo que ele fez daquilo que fizeram dele"!

A terceira parte intitula-se "Novas perspectivas para a psicologia clínica" e tem por objetivo, ao encaminhar o livro para sua conclusão, demonstrar a proximidade e o interesse de Sartre com a área da psicologia clínica, discutindo suas contribuições para a superação de alguns dos impasses dessa disciplina e sua reconstrução a partir de novos parâmetros. Esta última parte é composta de dois capítulos:

– o oitavo capítulo, no qual se discutem as concepções sartrianas em torno da psicopatologia, colocada em patamar crítico em relação às concepções da psiquiatria e psicanálise, com reflexões essenciais para se redimensionar a relação do homem com suas complicações psicológicas, que será fundamento para se pensar, no próximo capítulo, em que consiste a psicologia clínica em Sartre;

– o nono capítulo refaz o caminho metodológico traçado por Sartre em direção a uma psicologia clínica, conforme expresso em sua *Psicanálise existencial,* começando pelo processo psicoterapêutico descrito no livro *A náusea*, bem como pelas compreensões psicológicas subjacentes às suas psicobiografias, principalmente à de Jean-Genet e à de Gustave Flaubert, delineando, assim, a contribuição fundamental de Sartre para a viabilização de

uma psicologia clínica coerente com os avanços da ciência contemporânea.

Este livro é fruto da tese de doutorado da autora, defendida em maio de 2002, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC de São Paulo.

O procedimento para fornecer as referências das citações foi o da edição da obra por nós utilizada. Optamos por trabalhar com a maioria das obras de Sartre no original em francês, mas na medida do possível, quando não houve incoerências, realizamos as citações conforme sua tradução nos livros que temos à disposição em português. Dessa forma, em muitos locais teremos duas referenciações, a do original francês e a da tradução em português.

Vamos então à tessitura filosófica e psicológica de Jean-Paul Sartre! Boa leitura!

PARTE I

A psicologia clínica e o horizonte
do pensamento sartriano

- CAPÍTULO 1 -

Definições e delimitações da psicologia clínica

1.1 Uma breve história da clínica e da psicologia clínica

1.1.1 O nascimento da clínica

O nascimento da clínica enquanto domínio da experiência e da racionalidade médica é, certamente, um fenômeno histórico e, portanto, datado. O final do século XVIII e o início do século XIX irão oferecer o cenário científico, social, político, necessário à constituição da medicina moderna e sua clínica, como bem demonstrará Foucault (1987).

A palavra clínica vem do grego *kliné,* que significa cama ou leito. Daí decorre uma de suas significações mais tradicionais em medicina: a concepção de que o saber médico é formado ao pé da cama do doente e que, portanto, o ensinamento da arte médica deve se dar junto ao leito do paciente. A clínica tradicional pauta-se, assim, *no estudo de casos*. Segundo aquele autor, a tendência narrativa que considera a clínica como a origem da medicina e, portanto, como o espaço de acumulação positiva de seu saber, consolidado através do constante olhar sobre o doente, da atenção milenar à doença, confere à clínica uma historicidade contínua, o que viria mascarar uma história mais complexa, ligada ao esforço de organização da medicina enquanto ciência e prática e, dessa forma, ligada à história de suas instituições.

Foucault irá nos mostrar como a *clínica dos casos*, reflexo do empirismo predominante no século XVIII, que preconizava a necessidade de sistematização de diferentes dados e informações, a descrição de situações experimentadas pelo doente, o cruzamento de uma série de fatos isolados

a fim de chegar a um quadro da doença, conforme os procedimentos que caracterizaram o pensamento classificatório e que redundaram na constituição dos grandes sistemas e nosologias (Sydenham, Pinel, etc.), irá, aos poucos, sendo substituída por uma perspectiva experimental e científica, que levará à consolidação da clínica moderna, pautada na medicina anatomopatológica do século XIX.

A passagem gradual a essa nova experiência teve como seu primeiro momento a reforma pedagógica da medicina, realizada sob os auspícios da Revolução Francesa, momento em que essa profissão assumiu a função do controle higiênico e social. Essa reforma acarretou a reorganização do domínio hospitalar, espaço onde doença e morte sempre ofereceram grandes lições à ciência. O hospital tornou-se, enfim, uma escola. A clínica ganhou, além da já consolidada observação junto ao leito do paciente, um segundo momento fundamental, o do ensino, quando o médico catedrático retomava a história geral das doenças, suas causas, seus prognósticos, suas indicações vitais, etc., levando a medicina a uma nova disposição do saber, a uma apropriação sistematizada e científica de seu objeto.

A formação do método clínico esteve ligada, portanto, ao direcionamento da observação médica para o campo dos signos e sintomas. Os diferentes signos (pulso, respiração, pressão, etc.) designam os sintomas. O sintoma é o indicador soberano da doença, a lei de sua aparição, o seu significante. A aparição da doença em seus sintomas possibilitou uma transparência do ser patológico a uma linguagem descritiva. A partir da investigação clínica, pautada em uma análise exaustiva dos sintomas, o ser da doença tornou-se "inteiramente enunciável em sua verdade" (FOUCALT, 1987, p. 107). A clínica teve de produzir, dessa forma, além do estudo sucessivo e coletivo de casos, a reflexão e a sensibilidade em direção à organização de uma nosologia. Tornou-se, assim, uma maneira de dispor a verdade já constituída, desvelando-a sistematicamente.

No entanto, a grande mudança epistemológica, que implicou o que se poderia chamar, na perspectiva de Bachelar (1996), de um *corte epistemológico*, adveio da descoberta da anatomia patológica, possibilitada pelo progresso da observação, pelo cuidado em desenvolver a experiência, pela fidelidade àquilo que os dados sensíveis pudessem revelar, pelo abandono dos grandes sistemas e teorias e pela assunção, enfim, de uma perspectiva cada vez mais científica. Autópsias e dissecações começaram a tomar parte fundamental dos procedimentos técnicos da medicina.

Bichat foi um dos principais responsáveis pelas mudanças trazidas pela constituição da experiência anátomoclínica na medicina. Considerava que só existia "fato patológico comparado": o saber produzia-se na confrontação entre o que se encontrava em um órgão alterado e o que se sabia de seu funcionamento normal. Dessa forma, o cadáver, definitivamente inserido no campo médico, possibilitou a valorização da análise do corpo. Produziu-se, com isso, uma transformação no olhar clínico: a doença deixou de ser uma "espécie patológica" que se inseria no corpo, para ser o próprio corpo tornando-se doente. A morte passou a ser uma estrutura essencial do pensamento médico, formando, juntamente com a vida e com a doença, uma trindade técnica e conceitual na medicina. Vida e doença adquiriram, assim, um novo estatuto: os fenômenos da doença deviam ser entendidos a partir da própria tessitura da vida e não mais de uma *essência nosológica*, dada *a priori*.

Realizou-se, portanto, uma mudança de visão, tanto em termos ontológicos, quanto epistemológicos, no que se refere à clínica. Permitiu não somente a confluência de uma série de fatos e sintomas em torno das doenças, mas também a reflexão sobre as condições de possibilidades de ocorrer aquela patologia, ao questionar a estrutura do corpo e da vida humana que permitiam as condições daquele adoecer. Prevenir e tratar as doenças passaram a ser procedimentos mais seguros e rigorosos, pois a intervenção passou a se dar sobre os fatores que geravam as patologias. Dessa forma, o método anatomoclínico permitiu a consolidação da medicina científica, distante cada vez mais da metafísica. Com isso, superou-se a ênfase empiricista, simplesmente classificatória, para se chegar à verificação científica das condições de possibilidade de as doenças ocorrerem, viabilizando uma medicina mais rigorosa, com controle na sua intervenção e nos seus resultados.

A constituição da clínica médica é, assim, um espelho das transformações essenciais ocorridas na organização da cultura ocidental, refletindo a importância da era científica para a civilização moderna. Foucault afirma, em função disso, que a medicina acabou por fornecer os substratos antropológicos das ciências, na medida em que a ampla aceitação das ideias de seus principais atores (Bichat, Pinel, Freud) vem demonstrar que "[...] nesta cultura o pensamento médico implica de pleno direito o estatuto filosófico do homem" (FOUCAULT, 1987, p. 228).

Portanto, a clínica tornou-se muito mais do que uma prática médica pautada no exame do indivíduo ou no estudo de casos; ela é um campo de produção científica do conhecimento e de elaboração de uma práxis, com claros reflexos na cultura moderna. A partir desse conhecimento e dessa práxis, a intervenção na direção à cura do sofrimento do indivíduo, sustentada na investigação sistemática e minuciosa do fenômeno do seu adoecer, na definição precisa do estado de saúde/doença de cada quadro clínico, na análise do contexto da vida do sujeito adoentado, obtém resultados cujo alcance transcende à esfera do indivíduo, pois diz respeito a fenômenos que têm sua faceta coletiva.

1.1.2 A perspectiva histórica da psiquiatria no seio da medicina

A psiquiatria foi uma especialidade concebida dentro dos parâmetros de desenvolvimento da medicina enquanto ciência e profissão. Ela adquiriu reconhecimento como disciplina autônoma no século XVIII, com os trabalhos realizados por grandes nosólogos e psiquiatras, como Pinel, Tuke, Rush, que realizaram as primeiras classificações das hoje chamadas "doenças mentais", influenciados que estavam pelo pensamento classificatório típico do empirismo, perspectiva dominante na ciência de então. A psiquiatria teve seu solo mais fértil na França, ganhando espaço nos Hospitais Gerais como a Salpêtrière e o Bicêtre, em Paris, quando da grande reforma hospitalar. Impregnada do espírito da época, tornou-se uma clínica de casos, corroborando para definir o indivíduo, definitivamente, como objeto científico.

A psiquiatria e a psicopatologia, enquanto domínios correlatos, sempre estiveram divididas entre duas tendências básicas, que ainda hoje as dominam: a perspectiva organicista, que busca as causas da loucura em algum elemento orgânico, sejam fluidos corporais, alterações cerebrais, disfunções neurológicas e, hodiernamente, componentes neuroquímicos; e a perspectiva psicológica, que busca a explicação da loucura, quer na vida moral, quer na vida de relações, ou seja, nas desordens emocionais, psíquicas do indivíduo em sua relação com o ambiente, entendidas como problemas "mentais". Tanto uma perspectiva, quanto a outra, postulam, de maneira geral, a existência de uma natureza *a priori* (seja orgânica ou psíquica) que determina a "doença" e que, portanto, deve ser desvelada.

Concebe-se, assim, uma razão *a priori* que determina as ações humanas. O louco é, portanto, aquele que está na desrazão, ou ainda aquele que está submetido a um conflito de ideias, como diria Breuer. As concepções psicopatológicas, em sua grande maioria, ficaram presas ao racionalismo.

A psiquiatria de nossos dias evoluiu bastante; podemos citar as conquistas no campo do tratamento da loucura, como o processo de desospitalização psiquiátrica, ou ainda, os avanços das pesquisas em torno dos psicofármacos. No entanto, ela ainda se mantém enredada na dicotomia inicial (orgânico/psicológico) e na perspectiva do racionalismo que sempre a fundamentou.

Dessa forma, podemos ressaltar que a psiquiatria estacionou no modelo médico do século XVIII, permanecendo na ótica da clínica dos casos e na ênfase classificatória. Basta analisar o levantamento das psicopatologias que se encontram no DSM-IV ou no CID-10: fornecem uma descrição exaustiva de uma sucessão inumerável de sintomas, constituindo um conhecimento estatístico, factual e, portanto, empírico, das doenças; porém, não chegam a definir o *ser* da patologia descrita, no sentido de que não discutem as condições de possibilidade de ocorrência daquele quadro dentro do contexto da realidade psíquica e social do paciente. Esses procedimentos, apesar de fornecerem uma verdade sobre a doença, não favorecem a sua compreensão e a intervenção segura no fenômeno (BERTOLINO, 1996b).

Por outro lado, quando tentou evoluir para o modelo experimental, anatomopatológico, fez uma transposição mecânica da medicina e foi buscar nas psicopatologias os mesmos tipos de lesões ou disfunções orgânicas que encontrariam nas patologias médicas, desconsiderando totalmente a especificidade das variáveis psicológicas constituintes dos quadros psicopatológicos. Ficou presa, novamente ao organicismo, sem conseguir, até nossos dias, comprovar suas hipóteses fisiológicas e neuroquímicas.

Dessa forma, a psiquiatria não conseguiu realizar o corte epistemológico propiciado pela introdução do método anatomoclínico na medicina, que como vimos, possibilitou a esta a passagem para o científico, mantendo-se aquela ainda em uma perspectiva empírica, presa à falsa dicotomia entre organicismo e psicologismo ou abordagem psicodinâmica, sem realizar a necessária superação da metafísica que lhe dá sustentação, como termos oportunidade de aprofundar em capítulo adiante.

1.1.3 A gênese da psicologia clínica

A psicologia clínica é herdeira direta da psiquiatria e de seu horizonte teórico-metodológico. No século XVIII as ideias psicológicas começaram a germinar no seio da psiquiatria, num primeiro momento sob influência do Romantismo (Victor Hugo, Stendhal, Baudelaire, etc.), que ressaltava o valor da individualidade, ao implementar o culto do *eu*, imprimindo uma perspectiva subjetivista à área que tinha, até então, uma ótica puramente mecanicista e organicista na compreensão dos "distúrbios nervosos". Depois, o encontro da medicina com a filosofia, como ocorreu na obra de Maine de Biran (1766-1824) e Victor Cousin (1792-1967), que propiciou uma visão mais unitária e psicossomática do homem, tendo clara influência na interpretação mais psicológica da psicopatologia. John H. Jackson, já em 1875, na Inglaterra, formulou um dos primeiros esquemas descritivos sobre o sistema nervoso, oferecendo bases para uma reflexão psicológica que irá influenciar Pierre Janet, Henry Ey e Freud. Por outro lado, Pinel, em 1793, no hospital Bicêtre, e dois anos mais tarde na Salpêtrière, produziu uma revolução no tratamento dos loucos, ao libertá-los das correntes nas quais eram trancafiados como animais, para possibilitar-lhes um "tratamento moral". Esse novo modelo de Pinel acabou por significar uma ênfase nos aspectos psicológicos e relacionais da loucura, inaugurando uma nova ordem terapêutica, por mais que, efetivamente, tenha representado um novo aprisionamento do louco, agora nas regras da razão ou nas normas morais (FOUCAULT, 1991). "Pinel deixa claro que, de um modo geral, a causa da loucura é a 'imoralidade', entendida como excesso ou exagero. Daí a terapia ser chamada *tratamento moral* de 'afecções morais' ou 'paixões morais'. A loucura é excesso e desvio, a ser corrigido pela mudança de costumes, mudança de hábitos" (PESSOTI, 1996, p. 91, grifo nosso). Essas e outras variáveis contribuirão na crescente importância da perspectiva psicológica no seio da psiquiatria, resultando, no final do século XIX, na consolidação de uma área específica: a psicologia clínica.

A nova área tem uma relação direta com a *psicopatologia*, na medida em que esta sempre foi o carro-chefe da psiquiatria. A psicologia clínica lhe deve, assim, muito de sua conformação, ainda que procure dela se diferenciar. Poderíamos reiterar a posição explicitada por Pedinielli (1994, p. ?) de que entre as duas existe uma diferença de "natureza": "a psicopatologia é um domínio, já a psicologia clínica é um método ou uma

demarche". Existiria, assim, uma psicologia clínica aplicada à psicopatologia, mas também aplicada a outros domínios (grupos, instituições, social); portanto, não se pode restringir à primeira.

A origem da psicopatologia enquanto campo de conhecimento se confunde com o nascimento da *clínica psiquiátrica francesa* no final do século XIX. Ela começou como neuropatologia, já que os primeiros sistemas de classificação tinham uma perspectiva fortemente neurológica e organicista: acreditava-se que a loucura fosse uma enfermidade do cérebro. Os avanços da microbiologia e da neurologia, no início daquele século, ajudaram a consolidar tal visão e contribuíram para que a psiquiatria se firmasse, definitivamente, como especialidade médica. Benedict Morel (1809-1873) e Emil Kraepelin (1856-1925) são nosólogos dessa corrente.

Por outro lado, a influência do Romantismo literário (como já vimos acima – Stendhal, Flaubert, Balzac, Dostoiévsky, etc.) que passou a descrever com bastante profundidade aspectos psicológicos que a psiquiatria até então negligenciara, bem como as discussões de cunho mais psicológico que dominarão o cenário filosófico do final daquele século, como é o caso da filosofia de Johann Herbart (que introduziu a noção de inconsciente), além da de Schopenhauer e Nietzsche, (que, através de suas discussões sobre a "vontade", abrem caminho, igualmente, para a noção de inconsciente), entre outros, influenciarão na constituição de uma abordagem mais psicológica na descrição e no tratamento da loucura.

Charcot (1825-1893), eminente neurologista, médico chefe da Escola de Salpêtrière, no final do século XIX, tornou-se uma celebridade e adquiriu muito poder no meio médico de sua época. Era considerado pelos historiadores da psiquistria como o "César da Salpêtriere", tal a autoridade que exercia sobre seus assistentes e pacientes (SZASZ, 1979). Voltou seus interesses para os males de pacientes que não conseguiam ser incluídos em qualquer das categorias nosológicas tradicionais da medicina, pois não apresentavam lesões orgânicas passíveis de comprovação, considerados, por isso, falsas pacientes, apesar de terem uma sintomatologia psicofísica característica, que levou Charcot a classificá-las de *histéricas*, promovendo uma distinção entre os quadros epilépticos, antes confundidos. Deu início, assim, aos trabalhos que seguirão uma abordagem mais psicológica na psiquiatria, apesar de sua preocupação central nunca ter sido a psicologia e ele ainda se manter em uma concepção bastante organicista (ALEXANDER; SELESNICK, 1968).

Charcot, apoiado em seu prestígio, propôs como método de tratamento para a histeria a hipnose, totalmente desacreditado no meio médico (BERTOLINO, 2004c). Ele considerava que a sugestão hipnótica durante o transe propiciava a cura dos sintomas, na medida em que ela agia no nível dos "conceitos mentais" que causavam a doença, os quais a pessoa em estado normal de consciência não deixava aflorar. Esse método, apesar de bastante questionável, foi um dos primeiros de cunho eminentemente psicológico empregado no tratamento da loucura. O hipnotismo unificou os procedimentos da psiquiatria dos anos 1880, tanto na França, com Charcot e Bernheim, quanto em Viena, com Breuer; ajudou a definir, também, os primeiros passos da construção do método psicanalítico, por Freud, como veremos adiante. No entanto, a história tem provado que Charcot fazia de suas demonstrações "experimentais" de hipnose um verdadeiro teatro, sendo que as pacientes eram treinadas a simular o transe e outros sintomas. Quando desmascarado o embuste, Charcot partiu para patologizar a encenação dos acessos por ele estimulados, considerandos-os, então, como sintomas da doença, pois tais pacientes eram tidos como "portadores de distúrbios mentais inconscientes, determinantes do fenômeno histérico", conseguindo com isso forjar o conceito de "doença mental" no meio científico, bem como autenticar a prática psiquiátrica no seio da medicina científica (BERTOLINO, 2004c).

Os trabalhos de Charcot inseriram-se no horizonte do racionalismo cartesiano predominante na cultura francesa. Dessa forma, os conflitos vividos pelas histéricas foram entendidos como da ordem dos "conceitos", ou das "ideias", ou seja, conflitos de "ordem mental", inaugurando, com isso, uma nova fase na psicopatologia que, de agora em diante, conceberá a loucura definitivamente como "doença mental". O famoso psiquiatra criou, para justificar suas concepções e métodos, o conceito de "mentira histérica", ao afirmar que a acusação de abuso sexual, frequentemente apresentada pelas histéricas ao narrarem sua história, não passava de uma mentira inventada pelas doentes para enfrentar distúrbios de ordem sexual.[5] Foi ele, portanto, que sugeriu que os impulsos sexuais tinham

[5] É importante refletir sobre a problemática social relacionada à violência sexual do final do século XIX, início do XX, que foi denunciada pela Medicina Legal da época, ao lidar com as inumeráveis vítimas dos abusos sexuais, geralmente ocorridos no seio das famílias. Esse enfoque foi completamente alterado pela teoria da mentira histérica, de Charcot e, mais tarde, pelo abandono da teoria da sedução e substituição pela noção de

um papel determinante na origem dos sintomas histéricos, tese que irá influenciar fortemente a construção dos princípios fundamentais da teoria psicanalítica.[6]

Seu trabalho teve grande relevância na época devido à nova perspectiva clínica que implementou, tanto em suas atividades na Salpêtrière, quanto em seu consultório particular. Acabou, com isso, por atrair eminentes pesquisadores, como é o caso de Pierre Janet e Sigmund Freud, acima citados, que serão fundadores, entre outros, da nova área definida como psicologia clínica.

Pierre Janet (1851-1947) é autor fundamental no cenário da psicologia clínica. Filósofo, foi trabalhar com Charcot na Salpêtrière, produzindo a partir dessa experiência uma série de estudos sobre psicopatologia, de cunho acentuadamente psicológico. Foi o primeiro a mencionar a expressão "psicologia clínica" em seu livro *Névroses et idées fixes* (1887), em que concebeu um novo modelo de patologia, o de *neurose*, que subsidiará Freud na teorização psicanalítica que realizou a partir de seus casos clínicos. Mais tarde estudará medicina e dirigirá o Laboratório de Psicologia da Clínica de Salpêtrière, em torno de 1890, afirmando que a psicologia clínica é destinada aos médicos, mas cabe aos filósofos construí-la (Prévost, 1988). Autor de uma obra bastante significativa na psiquiatria do final do século XIX, início do século XX, acabou sendo interlocutor de todos os que se aventuraram, naquele momento, nessa área, fosse para ser por eles criticado, fosse para servir de embasamento em novas pesquisas.

1.1.4 As origens da psicanálise

Sigmund Freud (1856-1939) formou-se médico em Viena, em 1881, dirigindo suas pesquisas inicialmente para a área da fisiologia do sistema nervoso central. Foi trabalhar no laboratório de Brücke, fisiólogo de renome na época, onde conheceu Josef Breuer, que será seu parceiro em suas

---

fantasia inconsciente, de Freud (GAY, 1991), em que o abuso passou a ser considerado como fantasioso e irreal, e a pessoa que diz que o sofreu elabora uma mentira ou, então, realiza uma fantasia. Dessa forma, a vítima passou a ser o réu e o grave problema social enfrentado na época foi abafado. Para uma discussão mais aprofundada sobre esse tema, ver Masson (1990) e Bertolino et al. (2001).

[6] "A neurastenia é sempre de ordem genital", disse Charcot em uma festa, ao comentar os problemas de uma de suas pacientes; Freud, presente, ficou impressionado pelo comentário.

primeiras elaborações na direção da psicanálise, com o livro *Estudos sobre a Histeria*, publicado em 1895, no qual é narrado o famoso caso de Anna O., que inaugura a "terapia pela fala", precursora do método psicanalítico.

Freud era judeu e não era rico; devido a essa condição, tinha muita dificuldade de inserção no meio médico-hospitalar, o que gerou a necessidade de abertura de uma clínica particular, com o objetivo de garantir sua subsistência e de sua família, conforme conselho de seu mestre. Freud entrou, a fim de aprender o ofício de clínico, em um posto subalterno no Hospital Geral de Viena, inserindo-se na clínica psiquiátrica de Theodor Meynert, momento em que começou a se interessar pelas doenças nervosas, ramo da medicina pouco praticado naquela cidade. Solicitou, então, uma bolsa para ir a Paris, a fim de conhecer o famoso trabalho com as histéricas desenvolvido por Charcot. Chegou à Cidade Luz em outubro de 1885, onde permaneceu por seis meses, deslumbrado pelas atividades do grande psiquiatra parisiense. Essa experiência o encaminhará definitivamente para os caminhos da psicologia. Lá aprendeu a diagnosticar e identificar "doenças mentais" e a fazer uso da hipnose para a cura dos sintomas histéricos. Acompanhou as controvérsias em torno do hipnotismo, dando crédito à crítica de Bernheim, da École de Nancy, que argumentava que a hipnose não passava de uma mera questão de sugestão, propondo, assim, outro uso do método.

Freud, quando de retorno a seu país, abriu consultório particular, em 1886, fazendo largo uso da hipnose. Na verdade, o hipnotismo é que deu unidade à ênfase mais psicológica na psiquiatria daqueles tempos, colocando sob o mesmo horizonte, diferentes práticas e profissionais em diversos países (Charcot e Bernheim, na França; Breuer, na Suiça, etc.). A força dessa prática encontrava-se em interesses bem estabelecidos, cujas raízes chegavam às origens de nossa cultura ocidental, por ser herdeira do animismo e do magnetismo animal, trazido à tona, naqueles tempos, pelo mesmerismo, que com suas pretensões terapêuticas, "apagava a linha divisória entre curandeirismo e prática médica, gerando disputas de mercado profissional e riscos sérios para os pacientes quanto ao controle de resultados dos tratamentos" (BERTOLINO, 2001, p. 31).

Freud vai perdendo, aos poucos, a confiança nessa técnica, na medida em percebe que os sintomas histéricos desapareciam somente quando a pessoa estava em transe, para, logo depois, retornarem com mais vigor. Deduziu, então, que se os sintomas desapareciam somente no transe,

quando a pessoa não estava consciente de seus atos; era porque deveria haver algum conteúdo "reprimido" e "inconsciente", que a paciente não tinha condições de enfrentar ou de suportar conscientemente – elaboração que foi fundamental na formulação da teoria psicanalítica, pautada no postulado do inconsciente e do mecanismo de repressão de conteúdos latentes. Até 1892 tem-se notícias de que Freud ainda utilizava a hipnose. Aos poucos, no entanto, vai abandonando-a e substituindo-a por uma terapia pautada em conversas, a conhecida *talking cure* iniciada com o caso da Ana O. de Breuer, formulando, assim, uma nova espécie de clínica, baseada na técnica da associação livre, que segundo seu inventor, faz emergir espontaneamente os conteúdos inconscientes, o que redundará, enfim, na proposta da psicanálise. Esta produzirá uma mudança epistemológica importante (FULGÊNCIO, 1998): fará a clínica saltar da "simples descrição dos sintomas" para a "interpretação dos acontecimentos clínicos", cuja sustentação é a explicação dinâmica fundada na interação de forças. A passagem da hipnose à associação livre faz com que o médico modifique sua perspectiva em relação ao sintoma, pois agora sua preocupação não é mais "dizer a verdade", mas decifrar a cadeia causal inconsciente que produz o sintoma através da análise do discurso do paciente. A ênfase não é mais para "olhar", mas sim a "escuta" do sintoma. Este é analisado a partir de suas conexões causais, fundamento da metapsicologia, como veremos logo adiante.

Durante seus dez primeiros anos de clínica Freud realizou estudos e pesquisas clínicas que o levaram a elaborar a tese que ficou conhecida como "Teoria da sedução". Entre 1885 e 1896 Freud, ao ouvir seus pacientes, ficara sabendo que "algo terrível e violento marcara seu passado". Realizou pesquisas empíricas que tomaram muitas horas de escuta, observação e estudo, levando-o a concluir que na gênese da maioria dos casos de histeria e de outras psicopatologias havia ocorrências reais de violência e abuso sexual praticados contra os pacientes quando em sua infância, geralmente realizados pelos familiares ou pessoas próximas. Apresentou tal trabalho, intitulado "A Etiologia da histeria", em abril de 1896, para a Sociedade de Psiquiatria e Neurologia de Viena, que recusou seus argumentos chamando-os de "conto de fadas científico", situação que deixou Freud bastante raivoso, afirmando que seus colegas "deveriam ir todos para o inferno", pois haviam se negado a enxergar a "solução de um problema

mais que milenar, uma fonte de Nilo da psiquiatria" (MASSON, 1984, p. 9).

É interessante compreender como Freud chegou a elaborar suas reflexões sobre a etiologia da histeria, bem como as razões que o levam a negar sua tese um pouco mais tarde, afimando seu contrário já em 1905, quando elabora os *Três ensaios da sexualidade humana*, dando início à metapsicologia que oferecerá o suporte teórico à psicanálise. Seu início ocorre quando Freud, em sua estada em Paris, demonstrou interesse pelas aulas e pesquisas desenvolvidas por Bruardel, médico-chefe da disciplina Medicina Legal, naqueles tempos, quando se verificava a existência de centenas de casos reais de abusos sexuais e violência física contra as crianças, praticados pelos familiares ou pessoas próximas, o que levou à produção de uma literatura especializada acerca dos chamados "atentados ao pudor", que punham em cheque a fachada da rigidez moral das famílias e da sociedade de então. Essa biliografia foi encontrada por Masson (1984) na biblioteca pessoal de Freud, com várias anotações, apesar de ele não fazer referência a ela em seus escritos. No entanto, como vimos acima, nos relatos de seus pacientes, Freud constatou uma situação semelhante aos estudos da Medicina Legal, só que verificando com detalhes o impacto psicológicos que tais eventos traumáticos traziam para o ser dos sujeitos, corroborando para a denúncia de um grave problema social de seu tempo – a violência doméstica –, o qual, poderíamos afirmar, ainda não superado nos tempos contemporâneos.

Freud reflete sobre condições psicológicas que envolvem tanto o abusador quanto o abusado, afirmando que se encontra

> de um lado, o adulto que não pode escapar à sua parte na mútua dependência [...], de outro, a criança que em seu desamparo, está à mercê da vontade arbitrária, que prematuramente é despertada para todo tipo de sensibilidade e exposta a toda sorte de desapontamento – todas essas incongruências ficam impressas no desenvolvimento ulterior do indivíduo. (FREUD, 1896 apud MASSON, 1984, p. 249).

As consequências psíquicas dessas relações infantis são extraordinariamente abrangentes, afirma Freud. A partir disso, é preciso concluir que o caráter das cenas infantis, se experimentadas com prazer ou apenas passivamente, terá influência determinante na formação da neurose

posterior. Freud tem certeza da importância revolucionária de sua tese, afirmando: "não posso acreditar que a psiquiatria se negue por mais tempo a utilizar esse novo caminho de acesso ao conhecimento" (FREUD, 1986 apud MASSON, 1984, p. 249).

No entanto, ele sofre uma grande pressão ao defender seu ponto de vista; o apoio do meio médico é retirado; afinal estava mexendo em uma ferida social que todos preferiam fazer de conta que não existia. Aos poucos o psicanalista passa a modificar sua tese, admite que havia "sido enganado por aquelas meninas", e que na verdade o que suas pacientes narravam não eram ocorrências reais, mas sim fantasias inconscientes. Surge, aqui, a base da metapsicologia Freudiana, a do dinamismo inconsciente, com seu determinismo próprio que, apesar de introjetado do meio social, ganha independência em seus processos e estruturas. Dessa forma, o que era uma ocorrência sócio-histórica torna-se um fato individual, um "processo mental".

Segundo Masson (1984), o que Freud afirma é que não importa se a sedução realmente aconteceu ou foi apenas fantasia; o que importa são os efeitos psicológicos e, na psicanálise, esses não diferem seja o acontecimento real ou imaginado. No entanto, qualquer pessoa sabe, em termos práticos, que, na realidade, há uma diferença essencial entre os efeitos de um ato e os de uma imaginação.

> Ao desviar a atenção do mundo real de tristeza, infelicidade e crueldade para o palco interno no qual os atores representam dramas inventados para um público invisível, Freud começou a seguir um rumo que levava para longe do mundo real e que, assim me parece, está na raiz da esterilidade atual da psicanálise e da psiquiatria do mundo inteiro. (MASSON, 1984, p. 135).

Os novos caminhos adotados pelo construtor da psicanálise vão levá-lo para longe dos rumos que a "teoria da sedução" o conduzia, embrenhando-se cada vez mais na metapsicologia, cujo método de elaboração é o especulativo, distante do empirismo que marca suas observações clínicas iniciais. Noções como as de pulsão, libido, aparelho psíquico, são conceitos especulativos sem conteúdo empírico determinado, *ficções teóricas* como o próprio Freud denomina (FULGENCIO, 2003).

O primeiro caso, considerado o fundador do método psicanalitico, foi o de Anna O., paciente de Breuer, que fez seu relato a Freud. "Ela

contava histórias, tristes e até fascinantes, e, como ela e Breuer descobriram juntos, esse livre discorrer aliviava temporariamente seus sintomas" (GAY, 1991, p. 76). A própria Anna chamava esse tratamento de "cura pela fala", processo que era catártico, na medida em que a moça, ao narrar os fatos e histórias de sua vida, aliviava-se de seus sofrimentos. Esclarece Loparic (1999, p. 324), que

> [...] não se tratava de uma fala qualquer. Era um dizer enigmático, que seduzia e, ao mesmo tempo, atemorizava. [...] Foi preciso Freud ter adivinhado, nessa corrente verbal da paciente de Breuer, a presença do sintoma a ser interpretado, para que a fala começasse a fazer sentido clínico. A paciente apaixonou-se pelo terapeuta, situação que Breuer não soube como lidar. Esse aspecto levará Freud a refletir sobre sua futura proposição de transferência como aspecto central da análise.

Freud e Breuer, a partir da discussão de seus casos clínicos, chegaram à conclusão do fundo sexual na origem da histeria, aspecto que Charcot já insinuava. Também em suas discussões com Fliess, o melhor amigo de Freud durante os tempos iniciais de sua carreira, com quem realizava trocas de suas elaborações teóricas e pesquisas, chegou à constatação da importância da sexualidade infantil e à afirmação da natureza bissexual do homem.[7] A centralidade da sexualidade no psiquismo humano será a marca distintiva da psicanálise em uma cultura conservadora.

Freud tornou-se, acima de tudo, um clínico. Construiu sua doutrina a partir de sua experiência clínica e daquilo que se costuma denominar de sua "autoanálise"; no entanto, usou das prerrogativas do método especulativo para complementar seus dados empíricos, como já vimos. O livro inaugural da psicanálise, considerado chave de toda sua obra é *A interpretação dos sonhos*, publicado em 1899, no qual esclarece que "[...] a interpretação dos sonhos é a via régia de acesso ao conhecimento do inconsciente da vida mental" (FREUD apud GAY, 1991, p. 109). O livro foi composto com um rico material de casos clínicos e da exploração de seus próprios sonhos, parte de seu processo de autoanálise. Esta teve seu início na década de 1890, quando Freud passou a realizar um exame minucioso de suas lembranças

[7] Esta teorização sobre a bissexualidade, além da correspondência entre os dois amigos, levanta suspeitas sobre um possível relacionamento amoroso entre eles, aspecto que será essencial na autoanálise de Freud, que logo discutiremos.

infantis, de seus próprios desejos e emoções ocultos, utilizando-se como método a associação livre e a análise de seus sonhos. Através de suas cartas a Fliess[8] pode-se acompanhar os passos desse processo, que Freud denominava de "observação de si mesmo", como aparece descrito em seu famoso livro *Psicopatologia da vida cotidiana*. Verificamos, dessa forma, que boa parte da teoria psicanalítica foi elaborada a partir das reflexões de Freud sobre sua própria vida, ou ainda, de sua própria "neurose". O biógrafo esclarece a sua centralidade na construção da psicanálise: "Auto-análise podia parecer contradição nos termos. Mas a aventura de Freud se converteu na menina dos olhos da mitologia psicanalítica [...]; esse gesto de paciente heroísmo, a ser admirado e palidamente imitado, mas nunca repetido, é o ato fundador da psicanálise (GAY, 1991, p. 103).

Pautado em sua autoanálise e em sua experiência clínica, o criador da psicanálise vai elaborando o que denominou de uma metapsicologia. Através de um processo de deduções e especulações, tomando como referência a investigação de si mesmo e de seus casos clínicos, Freud chega a uma elaboração acerca do psiquismo humano, bastante influenciada pelos "mitos" da filosofia metafísica ocidental.[9] Loparic (1999) explica que Freud, diante das dificuldades clínicas e metodológicas e, em particular, com o problema de transpor ou mesmo traduzir o inconsciente para o consciente, serviu-se, sistematicamente, de um procedimento auxiliar, comum nas ciências naturais da época: recorreu à *especulação* que envolve a criação de modelos dos processos inconscientes. A sua metapsicologia não é senão uma tentativa de construir vários tipos de metáforas psíquicas, físicas, históricas, arqueológicas, etc. que permitem visualizar o inconsciente e o psiquismo em geral. Assim como os atos da vida psíquica em geral, esses modelos eram tidos como estritamente causais. Para Freud, a psicanálise foi composta, portanto, por dois procedimentos epistemológicos diferenciados: um empírico e outro especulativo. "O primeiro corresponde ao conjunto de teorias que advêm dos fatos empíricos (sua psicologia dos fatos clínicos) e o

---

[8] Após desentendimentos com Fliess, Freud, em sua autoanálise, procurou desvendar as raízes de sua dependência de seu "amigo íntimo" de Berlim (como designa Gay), chegando a refletir sobre as questões de sua homossexualidade, procurando dela se "curar". A partir de 1900, Freud rompeu definitivamente com Fliess, apesar de isso ter sido, por muito tempo, bastante perturbador para ele.

[9] A metapsicologia é o aspecto da obra freudiana mais duramente criticado, inclusive é o principal alvo das críticas de Sartre à psicanálise.

segundo a um conjunto de conceitos especulativos sem conteúdo empírico determinado – tais como os de pulsão, libido, aparelho psíquico, ao qual ele mesmo denomina metapsicologia" (FULGENCIO, 2003, p. 131).

Dessa forma, a metapsicologia de Freud, resultante de um método racionalista (dedutivo) e especulativo, imbuído de influências da filosofia metafísica, transformou os dados clínicos em uma mistificação travestida de cientificidade. Em *A interpretação dos sonhos* aparecem alguns conceitos centrais da teoria psicanalítica, como o Complexo de Édipo, os mecanismos de repressão, a luta entre desejo e defesa, entre outros aspectos. O seu *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, publicado em 1905, é o segundo texto em importância na descrição dos princípios fundamentais da psicanálise. Essas elaborações são perpassadas de conceitos mecanicistas (forças, conflitos), associacionistas (associação livre, interpretação dos sonhos), estruturalistas (tópicas). E assim prossegue o conjunto de sua grande obra. Fulgencio (1998) questiona-se sobre por que Freud viu-se forçado a ir além dos dados clínicos e a elaborar uma teoria especulativa? Argumenta que, da mesma forma como quando abandonou a hipnose, Freud em sua clínica percebeu que a simples descrição dos sintomas não bastava para analisar os processos metapsicológicos ou inconscientes. Por isso, forjou uma teoria como instrumento para compreender as formações e mecanismos inconscientes, mostrando que somente a psicologia não era suficiente para explicá-los, sendo necessário construir uma nova psicologia, agora metapsicológica, ou seja, que fosse além do consciente.[10] A metapsicologia acaba por inserir, também, mudanças nos conceitos da psicopatologia, que deixam de ser simples descrições de sintomas e tornam-se explicações dinâmicas da organização psicológica, baseadas em forças pulsionais, conflitos inconscientes, etc. Todas essas mudanças causaram impacto no meio médico e social e, ainda que desacreditada, a psicanálise começou a consolidar-se, pouco a pouco, no início do século XX, como a prática psicoterapêutica da psiquiatria e da psicologia. Até mesmo porque a legitimidade da psicanálise foi fruto de uma ambiguidade: por um lado, ela cumpriu um papel "revolucionário", por seu método clínico e pela

[10] Sartre, como veremos no Capítulo 4, também criticou a redução da psicologia à simples descrição dos fatos e sintomas, que não chegam a uma síntese compreensiva. Portanto, o ponto de partida da crítica de Freud e de Sartre à psicologia é o mesmo. No entanto, Sartre não precisou apelar para conceitos metafísicos e embasamentos mecanicistas, como fez o psicanalista, para elaborar a sua proposta de superação dos impasses da psicologia.

exposição de aspectos da problemática humana ainda velados, como a questão da sexualidade; por outro, com sua "mística" ou sua dimensão metafísica, serviu, e ainda serve, aos interesses firmemente estabelecidos de manutenção do *status quo*.

Em 1901, Freud organizou, juntamente com outros psiquiatras de Viena, como Max Kahane, Alfred Adler, R. Reitter, Stekel, a Sociedade Psicológica das Quartas-feiras, que se reunia para discutir textos e ideias dos membros do grupo, principalmente a proposta da psicanálise freudiana. Essa reunião transformou-se na Sociedade Psicanalítica de Viena, que em 1906 já contava com 17 membros, tendo Otto Rank como secretário. Aos poucos, médicos e psiquiatras de outras partes do mundo (Inglaterra, França, Estados Unidos, Itália, etc.) começaram a se interessar pelas ideias freudianas, tendo sido fundada a Sociedade Psicanalítica Internacional, em 1911. Assim começou a organização do movimento psicanalítico, que em pouco tempo tomou conta de diferentes países na Europa e fora dela.

Freud tratou do termo psicologia clínica pela primeira vez em uma carta que escreveu a Fliess (30 janeiro 1899), apesar de não utilizá-lo com frequência. Diz ele: "agora a ligação com a psicologia, tal como se apresenta nos *Estudos* (sobre a histeria), sai do caos. Percebo as relações com o conflito, com a vida, tudo o que eu gostaria de chamar de psicologia clínica" (FREUD apud ROUDINESCO, 1988, p. 238). Dessa forma, seu método e sua abordagem são considerados por muitos uma "psicologia clínica", em função de sua teoria e metodologia estarem pautadas em estudos de casos individuais advindos de situações psicoterapêuticas. Aliás, a psicologia clínica é muitas vezes confundida com a psicanálise, apesar de os psicanalistas fazerem questão de demarcar a diferença e de afirmar que sua escola não pode ser confundida com esta área. Roudinesco (1988, p. 238), por exemplo, afirma que a psicanálise é "clínica", mas não é "psicologia clínica", pois ela "renuncia à observação direta do doente e interpreta os sintomas em função de uma escuta de fala inconsciente".

1.1.5 A elaboração da área da psicologia clínica

A psicologia clínica, saída do seio da psiquiatria e da psicanálise, sofreria um conjunto de outras influências advindas de elementos presentes no cenário dessa época. Primeiramente, podemos destacar sua relação com a psicometria. A ênfase positivista predominante nas ciências de então

trouxe para o seio da psicologia o imperativo da quantificação dos elementos psicológicos. A necessidade de mensurar as diferenças individuais, gerada por uma sociedade que se tornava cada vez mais competitiva, acarretou a criação dos testes psicométricos. Alfred Binet (1857-1911) interessava-se pelo funcionamento mental individual, trabalhando com crianças subnormais ou deficientes mentais em um Laboratório na Sorbonne, juntamente com Simon, um psiquiatra. Solicitado pelo governo francês a criar um instrumento que pudesse medir as diferenças de capacidade de aprendizado de crianças nas escolas, chegaram, enfim, à construção da primeira escala de inteligência, em 1905, cujo objetivo era medir as capacidades intelectuais e classificar os indivíduos em diferentes níveis de inteligência. Essa classificação também pautou-se em conceitos psicopatológicos (idiotia, imbecilidade, cretinice – para os níveis abaixo do normal, por exemplo), tendo sido influenciada pelo cultura psiquiátrica que dominava as ciências sociais naquele momento. A partir de seus trabalhos, o desenvolvimento dos testes psicológicos acontecerá vertiginosamente, adquirindo grande valorização ao ser considerado como o principal instrumento de trabalho dos psicólogos. Essa valorização influenciará, com certeza, a psicologia clínica, que passou a se utilizar desses instrumentos de medida para realizar seus diagnósticos, considerados por muitos como sua maior função.

Em segundo lugar, destacamos a relação controversa com a psicologia experimental. A história deixa-nos claro que a primeira área que consolidou a psicologia enquanto ciência foi a experimental. Nascida dos métodos psicofísicos desenvolvidos no final do século XIX em laboratórios como o de Wundt, na Alemanha, a psicologia ganhou aí os contornos de uma disciplina autônoma, adquirindo legitimidade e prestígio. Fazer psicologia era seguir os princípios científicos e os métodos experimentais, com sua ênfase elementarista ou atomista e sua concepção estruturalista, referendados pelo *zeitgeist* da época, apesar das polêmicas e resistências que essa hegemonia gerava. A psicologia clínica foi um dos frutos da contestação a esse modelo predominante de ciência psicológica. Buscavam-se outros modos de produzir os conhecimentos em psicologia, pautados em outras concepções sobre seu objeto: a psique. A psicologia clínica, que já estava sendo constituída no seio da psiquiatria, ganhou força ao se estabelecer como uma alternativa ao modelo experimental, como foi defendido, por exemplo, por Hatenberg e Valetin, editores da primeira revista dedicada

à área, a *Revue de psychologie clinique et thérapeutique,* em Nancy, em 1897 (PRÉVOST, 1988).

Por outro lado, muitos dos que se engajaram na tarefa de construir a psicologia clínica consideravam importante implementar a pesquisa científica em seu seio, introduzindo, assim, em seu bojo, a perspectiva experimental. É o caso de Pierre Janet, de Alfred Binet, de Réne Zazzo, entre outros. Portanto, ora opondo-se ao experimental, ora seguindo seus princípios, a psicologia clínica vai elaborando sua história para chegar aos nossos dias transpassada por uma série de contradições e paradoxos, típicos, também, como bem sabemos, de sua disciplina mestra, a psicologia.

Nos Estados Unidos, país onde no início do século XX predominava a ênfase positivista, a área clínica recebeu marcadamente a influência da psicologia experimental, consolidando-se mais cedo do que na Europa (mais especificamente do que na França, país sobre o qual nos deteremos, em função de estudarmos um autor francês) enquanto especialidade da psicologia, por seguir o estatuto de cientificidade. O seu fundador, naquele solo, foi Lightner Witmer (1867-1956) que, formado na Alemanha como discípulo de Wundt, voltou à Universidade da Pensilvânia, em 1896, para criar a primeira "clínica psicológica", voltada para a pesquisa e atendimento de crianças com deficiência mental, utilizando-se ali de métodos psicofísicos e psicométricos. Nesse mesmo ano, ele pronunciou uma palestra para a Associação Americana de Psicologia (APA), fundada em 1892, discutindo, pela primeira vez, sobre o método clínico em psicologia, tema, aliás, que, de início, não foi bem-aceito pelos psicólogos americanos. Aos poucos, porém, essa área começou a ganhar credibilidade, principalmente com sua aproximação com a psiquiatria e com a psicologia dinâmica (psicologia que reconhece a personalidade como centro de forças) em trabalhos como o de Healy, psiquiatra, discípulo de William James, que em 1909 propõe a utilização da abordagem clínica em uma instituição de jovens delinquentes. Começou, então, a inserção de psicólogos em equipes psiquiátricas de hospitais e clínicas de doença mental. Nas primeiras décadas do século XX foram abertas novas clínicas psicológicas em universidadese e, em 1914, já havia mais de vinte clínicas desse estilo espalhadas pelo território americano. A Primeira Grande Guerra trouxe a crescente valorização das clínicas psicológicas, por estarem vinculadas, entre outras coisas, com o desenvolvimento dos testes psicológicos destinados à seleção de soldados.

A cultura pragmática predominante nos Estados Unidos forneceu um substrato fértil para a consolidação da psicologia clínica enquanto campo de intervenção. A sua aplicação na indústria, bem como nas escolas, generalizou-se. Dessa forma, a organização da psicologia clínica na América se deu a passos largos. Em 1919, a APA abriu uma seção clínica em seu organograma. Em 1937, aconteceu a primeira reunião de organização de psicólogos clínicos e, em 1947, eles conquistaram, pela APA, a delimitação de critérios mínimos para a formação do psicólogo clínico que, além da formação de um psicólogo generalista, exigia a consagração à pesquisa e à obtenção de um PhD. Na definição de suas atribuições, o psicólogo clínico devia sempre se referir a um saber científico que lhe servisse de base para a sua perspectiva, seus instrumentos e concepções, sendo que ele devia enriquecê-los com pesquisas, contribuindo, portanto, para a sua renovação.

Outro incremento importante para a área foi o crescimento do movimento psicanalítico naquele país. Stanley Hall convidou Freud e Jung para virem à Universidade de Clark, em 1909, divulgar suas ideias, introduzindo, assim, a psicanálise em solo americano, o que contribuiu para delinear a prática psicoterapêutica. Rapidamente o movimento psicanalítico ganhou forma em solo americano: em 1911, criou-se a Sociedade Psicanalítica de New York, coordenada por Brill; nesse mesmo ano, Ernest Jones, psicanalista britânico, amigo pessoal de Freud, criou a Associação Psicanalítica Americana, com poderes sobre os critérios de formação de psicanalistas, definidos pela Sociedade Psicanalítica Internacional. Logo surgiram divergências entre as duas entidades. Várias outras associações foram criadas em diferentes cidades dos EUA. A psicanálise em solo americano ficou restrita aos médicos, sendo considerada um ramo da psiquiatria, gerando descontentamento no próprio Freud, que era um defensor da possibilidade da análise leiga. Essa polêmica durou vários anos: em 1956, na comemoração do centenário de Freud, nos EUA, Jones proferiu uma palestra na qual advertiu a Associação Psicanalítica Americana para que mudasse de posição quanto à necessidade da preparação médica dos psicanalistas, mas ainda assim a resistência permaneceu. Alguns autores argumentam que a posição adotada pela APA, em 1947, foi uma estratégia para contornar essa proibição, abrindo a prática psicoterapêutica para todos os psicólogos.

A Segunda Grande Guerra foi outro impulso substancial para a área. Um fato importante foi que mais de 1.500 acadêmicos e cientistas

converteram-se em psicólogos clínicos de uniforme, para auxiliar na seleção de soldados e no tratamento de traumas de guerra, dessa forma exercendo um incrível impacto sobre a especialidade, ajudando na consolidação da prática desse campo ainda relativamente novo. O Hospital de Veteranos realizou, nesse período, o maior programa de treinamento em disciplinas de saúde mental e o National Institute of Mental Health (NIMH) ofereceu um grande suporte em treinamento e pesquisa em psicologia clínica da época (MENSH, 1971).

Dois acontecimentos marcaram a psicologia clínica no pós-guerra: a regulamentação da profissão em solo americano e a emissão de certificados de habilitação através das associações psicológicas estaduais, o que incrementou, sobremaneira, o número de psicólogos (MENSH, 1971). Portanto, podemos verificar o quanto o desenvolvimento da psicologia clínica acelerou-se depois da Segunda Guerra, adquirindo a sua forma atual, com sua diversidade de métodos, teorias, conceitos, modelos e práticas, dependentes da "linhagem" da qual descendem.

O outro *locus* privilegiado de consolidação da psicologia clínica foi a França, devido ao fato de ser lá o berço da psiquiatria e da psicopatologia, ascendentes maiores da área em discussão. Jean-Marie Charcot, Pierre Janet, Alfred Binet, todos franceses, são precursores inquestionáveis desta especialidade, como já vimos acima.

O primeiro momento de demarcação da psicologia clínica, na França, segundo Prévost (1988), foi o realizado por Hartenberg e Valentin, da École de Nancy, editores, como vimos acima, da *Revue de psychologie clinique et thérapeutique,* que apareceu em 1897. A École de Nancy se opunha à de Charcot e à École de la Salpêtrière, questionando o método da hipnose para a cura dos problemas psíquicos. Criticavam, também, a aproximação da psicologia clínica com a experimental, pois discordavam de sua d*emarche*, que dissociava elementos da vida psíquica, descaracterizando-a como um todo concreto, que é sua verdadeira realidade. Afirmavam, além disso, a clínica não só como um método, mas também como uma cultura. A revista desapareceu em 1901, e alguns autores argumentam que esse fato aconteceu em função do predomínio do modelo neurológico na psiquiatria, o que levou os autores a assumirem a proposta da psicologia médica, dissolvendo a dicotomia inicial com a medicina, como aconteceu em seus primórdios.

Na época, a *Revue* teve uma grande importância nos meios científicos. Apresentou grandes teorias em debate em seu tempo, como é o caso da

"teoria da frenologia", de Lombroso e a "teoria das afasias", de Wernicke. Prévost afirma que Freud, que se interessava pelos problemas da afasia e que conheceu Wernicke, tomou, por seu intermédio, conhecimento da *Revue*. Freud sempre deu atenção ao que acontecia na área da psiquiatria, na França, passando a se utilizar da noção de psicologia clínica empregada pela revista, retomando-a em sua carta a Fliess de 30 de janeiro de 1899. "Freud não a inventou, ele faz eco a uma ideia que iria dormir por mais de 25 anos." (PREVOST, 1988, p. 30).

A psicologia clínica desaparecerá do cenário francês, enquanto área de especialidade, por muitos anos, voltando à cena com os trabalhos desenvolvidos por Daniel Lagache (1903-1972), filósofo, médico psiquiatra e psicanalista. Sua famosa conferência "Psicologia clínica e método clínico", realizada em 1949, diante do grupo de "Evolution Psyquiatrique", foi o marco desse renascimento. Sua trajetória profissional começou no Hospital Sainte-Anne, em Paris, onde desenvolvia trabalhos em psicopatologia. Foi psicanalisado e, logo que lhe foi permitido, tornou-se membro da Sociedade Psicanalítica de Paris. Em 1937, escolheu deixar a chefia da clínica daquele hospital para assumir a cadeira de psicologia na Faculdade de Ciências e Letras de Strasbourg, dedicando-se então à pesquisa e à prática de atividades clínicas: realizou recrutamento nas Indústrias Michelin, trabalhou junto a crianças desadaptadas e delinquentes, ocupou-se de questões criminológicas, além de ensinar estudantes de filosofia e de assistência social. Em 1945, dois anos antes da oficialização do título de psicólogo na França (1947), criou um curso de psicologia naquela universidade. Em 1946, foi nomeado para a cátedra de psicologia na Sorbonne, transferindo-se para Paris. Seu primeiro curso (1947-1948) resultará em uma obra que logo gerará muita polêmica, intitulada *L'unité de la psychologie*.

A problematização da disciplina psicologia já estava em suas preocupações há bastante tempo. Sua primeira formação como filósofo[11] introduziu-o no seio da atmosfera intelectual dos anos 1930, na França. "Desde 1938, ele falava da 'nova psicologia', 'totalitária e concreta', onde pudessem convergir 'o bergsionismo, a fenomenologia, a psicanálise, a psicologia da Gestalt, a importância dada atualmente às noções de situação, de 'erlebnis' *(mundo vivido),* de pessoa". (PRÉVOST, 1988, p. 42).

[11] Lagache foi, inclusive, colega de Sartre na École Normale Superiere.

A influencia de Jaspers se faz notar na distinção que Lagache faz questão de remarcar entre *explicação* e *compreensão*, bem como na utilização da metodologia fenomenológica. Já, de Politzer, utiliza a noção de "drama da existência humana", pretendendo estudar o homem concreto. A partir de todas essas influências, desejava realizar uma síntese eclética entre a fenomenologia, o humanismo, a psicanálise, considerada por muitos como impossível.

O "parto" da psicologia clínica será lento: falará primeiro de uma "psicologia em profundidade", depois de uma "psicanálise de casos" e, finalmente, em um texto de 1945, intitulado "La méthode clinique en psychologie humaine", discutirá, pela primeira vez de forma elaborada, a psicologia clínica, afirmando que ela "[...] manifesta-se como o melhor instrumento, no domínio humano, de uma coordenação e controle das diversas disciplinas psicológicas" (PRÉVOST, 1988, p. 44). Percebe-se em seus argumentos uma clara influência de Pierre Janet, mesmo que ele não o tenha citado explicitamente. No entanto, foi no texto de sua conferência de 1949 que a proposta de uma psicologia clínica foi sistematizada, quando a definição do seu objeto foi explicitada, expressando que a psicologia clínica deve ser compreendida como uma disciplina psicológica baseada no estudo aprofundado de casos individuais. Ela tem por objeto de estudo a conduta humana individual e suas condições (hereditariedade, maturação, condições psicológicas e patológicas, história de vida); quer dizer, o estudo da pessoa total "em situação" (PRÉVOST, 1988, p. 44).[12] Dessa forma, a psicologia clínica deve ser uma psicologia aplicada e concreta, ou seja, uma prática apoiada sobre um método (o clínico), sustentada, principalmente, pela análise de casos, cujo objeto é o "homem em conflito", desdobrando-se na constituição de uma teoria. A partir dessas definições, Lagache propõe como objetivos da psicologia clínica: aconselhar, curar, educar ou reeducar; ou melhor, prevenir e resolver conflitos. A psicologia clínica deve responder à demanda do sujeito que sofre e que procura seus serviços para curar sua dor. Além disso, juntamente com outros trabalhadores sociais, o psicólogo clínico deve trabalhar situações concretas, contribuindo na prevenção dos problemas sociais, como a delinquência e a criminalidade.

[12] Verificamos, nessa definição, a clara influência da fenomenologia, como quando Lagache utiliza o termo "situação", caro a essa filosofia e muito em voga naquele momento cultural, inclusive central na obra de Sartre.

O método clínico foi pensado como o levantamento e a análise de fatos através da observação, de entrevistas e da análise das produções do sujeito. A atividade fundamental que embasa o trabalho psicológico e que viabiliza os objetivos citados é o diagnóstico, que é considerado a característica central do trabalho clínico, porque estabelece a base racional e real da ação psicológica (PRÉVOST, 1988).

As técnicas que a psicologia clínica pode utilizar são muitas, entre elas Lagache destaca como importantes para o trabalho clínico: técnicas históricas (análise de documentos e de testemunhos), técnicas de observação (anamnese, exame clínico), testes psicológicos e técnicas psicanalíticas. Sobre estas últimas, é importante destacar que Lagache, apesar de profundamente influenciado pela psicanálise, estabelece uma distinção entre ela e a psicologia clínica, argumentando que o psicólogo clínico não precisa, necessariamente, ser psicanalista.

Juliette Favez-Boutonier, filósofa, médica e psicanalista, sucederá Lagache na cadeira de Psicologia na Sorbonne, dando continuidade à sua obra. Seu curso, no ano de 1958-1959, teve grande audiência, ocasião em que desenvolveu distinções entre a psicologia clínica e a psicologia médica, bem como entre estas e a psicanálise. Fundou um Laboratório de Psicologia Clínica nesse mesmo ano, no qual desenvolveu muitas pesquisas. O desafio da psicologia clínica foi, naquele momento, conciliar a investigação da singularidade, enquanto interioridade subjetiva, com o rigor científico e sua exigência de objetividade. Essa foi a batalha enfrentada por Lagache e Favez-Boutonier a fim de dar credibilidade para a psicologia clínica. Em 1966, ela criou o primeiro certificado de *maîtrise* em psicologia clínica, na França, que teve um importante papel no reconhecimento dessa especialidade. Sua definição de psicologia clínica, bastante influenciada pela fenomenologia, foi a seguinte: "estudo de uma personalidade singular na totalidade de sua situação e de sua evolução" (FAVEZ-BOUTONIER apud PRÉVOST, 1988, p. 62). Procurou, da mesma forma que seu mestre, realizar uma síntese entre aquela corrente e a psicanálise, tarefa considerada por muitos como impossível.

A relação entre psicologia clínica e psicanálise, na França, sempre foi controversa. Entretanto, a psicanálise foi fonte de inspiração para a primeira, fornecendo-lhe, em parte, sua sustentação teórica, bem como seu modelo de prática. Por isso, muitos falam da "dependência analítica" da psicologia clínica (PEDINIELLI, 1994). As primeiras ligações da

psicanálise com a psicologia clínica na França foram realizadas pelos psiquiatras infantis, desde o fim da Primeira Guerra, como S. Lebovici, J. de Ajuriaguerra, entre outros e, também, pelos estudos nosológicos de base psicanalítica, como os de A. Green. (SCHMID-KITSIKIS, 1999). Desde 1914, o interesse pela psicanálise existia em um amplo setor do pensamento francês. Do lado literário, através do surrealismo, defendido por André Breton e George Bataille, a psicanálise era reivindicada como a expressão de uma autêntica descoberta da realidade do homem. O surrealismo realizou a sua mais conhecida representação profana e não médica, ao fazer uma "apologia do primado soberano do inconsciente" (ROUDINESCO, 1988). Do lado médico, as ideias freudianas são adaptadas aos ideais cartesianos e propagadas servindo-se das vias da psicologia de Pierre Janet e de Bergson.

A partir de 1922, a temporada freudiana está no auge em Paris, e muitos artigos são publicados, contribuindo para a ascensão da psicanálise. Em 1926, foi criada a Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), com diferentes grupos em sua composição, desde os mais ortodoxos, fiéis à Associação Psicanalítica Internacional (API), até os neutralistas (que teorizavam sobre o confronto psiquiatria X psicologia) e os mais dissidentes. Nos anos 1930-1940, a moda na França foi a discussão sobre a relação entre marxismo e freudismo, ora aproximando-se, procurando viabilizar essa junção, ora distanciando-se, sob a acusação de a psicanálise servir aos interesses burgueses, capitalistas, ou ainda, na época da Guerra, aos interesses do Nazismo. Psicólogos de renome como Politzer e Wallon foram expoentes na realização dessa discussão.

Jacques Lacan (1901-1981) pode ser considerado o maior expoente do pensamento psicanalítico francês. Propôs uma nova "virada clínica", ao realizar uma síntese da psicanálise com o estruturalismo de Levi-Strauss. Sua tese em medicina, primeiro trabalho divulgado do autor, em 1933, foi sobre psicose paranoica. A partir de então não parou mais de escrever artigos e livros sobre sua perspectiva da psicanálise.

Diz Roudinesco (1988) que a partir de 1945 a implantação do freudismo na França já está consolidada. Daí em diante narrativa dos fatos deixa de lado a aventura dos pioneiros para se dedicar a um aspecto menos heroico, o da gestão dos conflitos entre os adeptos da psicanálise. Em 1953, a SPP enfrentou uma grande crise, quando os alunos e psicanalistas recentes se revoltaram contra a rigidez das normas da Sociedade, sendo apoiados por Lacan. Essa crise se arrastou por mais de dez anos, quando,

em 1963, ocorreu uma grande cisão e foram fundadas a École Freudienne de Paris, dirigida por Lacan, e a Association Psychanalitique de France, sob direção de Laplanche.

Não se pode subestimar o papel de Lacan no cenário da psicanálise e psicologia francesas do século XX. Um dos seus argumentou principais era que para retirar a psicanálise francesa do atraso em que se encontrava era preciso separá-la da psicologia, principalmente aquela centrada no "ego", que desvirtuava a noção estruturalista da psicanálise; a psicologia ficaria presa no estágio imaginário, sem conseguir evoluir, argumenta, ao contrário da psicanálise, que se sustenta na noção de simbólico. A posição de Lacan, bastante preponderante no cenário da psicanálise das décadas de 1960 a 1980, imporá a necessária distinção entre psicologia clínica e psicanálise, tanto de um lado, quanto de outro. Autores da psicologia clínica argumentam que a psicanálise consolida-se, geralmente, no campo da psicoterapia; nesse sentido, sua área de atuação é mais restrita do que a da psicologia clínica, que atua em diferentes frentes: diagnósticos diversos, intervenção institucional, desenvolvimento de equipes, entre outras atividades, além da psicoterapia. Já os psicanalistas, principalmente os lacanianos, acusam os psicólogos clínicos de ficarem presos a uma psicologia "egoica" que os lança em um humanismo que desvirtua a realidade humana, na medida em que desconsidera sua dimensão inconsciente e simbólica.

A definição de psicologia clínica é controversa, assim como o é a da psicologia, sua disciplina-mãe. No entanto, podemos sintetizar, com base naquilo que descrevemos em sua construção histórica, que a psicologia clínica define-se, primeiramente, como um *método*, na medida em que postula a avaliação e o diagnóstico criteriosos da situação e da história do sujeito ou grupos que demandam sua atuação, a fim de viabilizar uma intervenção segura (seja ela preventiva, psicoterapêutica, educativa, etc.) em suas realidades individuais e sociais, pautando-se nos princípios da ciência. Para tanto, utiliza-se de diferentes técnicas, sejam elas específicas (testes psicológicos, dinâmicas de grupo) ou mais gerais (entrevistas, anamnese, etc.).

Segundo, define-se enquanto um *campo de atuação* do psicólogo, inserido na área da saúde e voltado para a superação do sofrimento psíquico dos sujeitos, seja em uma perspectiva individual e/ou grupal (famílias, equipes de trabalho, etc.).

Terceiro, implica a constituição de uma *área de produção de conhecimento*, ao ter como função, a partir da realização de pesquisas ou da sua prática, a elaboração de teorias e concepções acerca da realidade psicossocial e dos sujeitos nela inseridos, estejam em situação de sofrimento psíquico ou não.

Dessa forma, não podemos cair no equívoco de traduzir clínica como sinônimo de "prática de consultório". O consultório é um dos seus *locus* possíveis, mas psicologia clínica é uma disciplina que não se resume a um dos seus locais de aplicação. A cartomante, por exemplo, também atende em consultório, mas nem por isso é psicóloga clínica. Tampouco devemos traduzir clínica como sinônimo de estudo de casos, pois, como já vimos em nossa reflexão sobre *O nascimento da clínica* (FOUCAULT, 1987), este é somente um dos procedimentos na direção da construção de seus conhecimentos. Vários profissionais utilizam o recurso do estudo de caso para implementar suas pesquisas e produção de conhecimento e nem todos são clínicos.

Enfim, poderíamos nos referir à psicologia clínica realizando uma reflexão semelhante à de Foucault (1987), quando se refere à clínica médica, ao afirmar que ela é, como vimos acima, "muito mais do que o exame do indivíduo ou o estudo de casos é um campo de produção científica de conhecimentos e de elaboração de uma práxis, com claros reflexos na cultura moderna".

1.2 A inserção de Sartre no contexto da psicologia clínica

Os anos de 1920 e 1930 foram o grande período da formação intelectual e filosófica de Sartre. Inserido na atmosfera cultural daquela geração, foi por ela, definitivamente, influenciado. A partir de 1924, contituiu-se na França um grupo de jovens filósofos cujo espírito era marcado pela hostilidade ao estilo burguês de vida, pelas críticas contundentes à guerra, ao colonialismo, ao patriotismo, pela oposição obstinada à filosofia "à francesa", conforme elaborada por Descartes, Brunschvicg, Bergson, marcadamente metafísica. Esse grupo passou a valorizar o "sujeito concreto em situação", a "relação com os outros", o "ser humano como ser político", concepções com clara influência do marxismo e da fenomenologia. A revolta intelectual daquele momento preparou o caminho para uma nova concepção da relação do filósofo com a história e

com a política (ROUDINESCO, 1988), a valorização de novas dimensões da realidade humana, entre elas, a do vivido, a das emoções, enfim, a dimensão psicológica.

A problematização das disciplinas psicológicas e psiquiátricas estava no cenário intelectual do início do século XX. A influência da fenomenologia, chamando os filósofos a se libertarem de abstracionismos e a se voltarem para a investigação da realidade concreta, como clamou, por exemplo, a obra *Vers le concret,* de Jean Wahl, professor de Sartre na École, implicou em novas proposições para aquelas disciplinas, como se pôde notar em obras como a de Jaspers e seu *Psicopatologia geral,* livro traduzido para o francês com o auxílio de Sartre, bem como a de Politzer, amigo particular do existencialista, cuja proposição era a consolidação de uma "psicologia concreta". Sartre, portanto, estava imbuído desse novo "espírito", sendo um de seus maiores consolidadores e construtores.

Dentro dessa atmosfera intelectual inclui-se a psicanálise que, a partir de 1922, teve uma grande repercussão em solo francês, ao ser apropriada por muitos psiquiatras de renome, produzindo desdobramentos nas novas definições da psicopatologia, bem como ao influenciar o horizonte antropológico de movimentos artísticos e culturais como o surrealismo. A psicanálise acabou por se tornar moda e referência obrigatória para a intelectualidade daquele momento. Sartre, por exemplo, faz referências à psicanálise em seus livros, como é o caso de "A infância de um chefe", conto incluído na coletânea *O Muro,* no qual narra, entre vários outros aspectos, a influência desse novo saber na vida de um jovem francês, nos anos 1930, elaborando uma espécie de crítica ao modismo psicanalítico na França de então. Simone descreve a relação dela e Sartre com a psicanálise:

> A psicanálise começava a se expandir na França e alguns de seus aspectos nos interessavam. Em psicopatologia o "monismo endócrino" nos parecia inaceitável. Nós acolhemos com fervor a ideia das psicoses, das neuroses e de seus sintomas cujas significações reenviam à infância do sujeito. (BEAUVOIR, 1960, p. 28-29).

Sartre conhecia a psicanálise e sua prática clínica. Aceitava-a como uma contribuição importante ao conjunto das ciências do homem, principalmente por chamar a atenção para a questão da significação dos atos humanos e da inserção destes em um conjunto cultural mais amplo, bem como às suas postulações nos quadros da psicopatologia. Questionava, no entanto, a dimensão metafísica da teoria psicanalítica.

A inserção de Sartre pelos caminhos das disciplinas psicologia e psicanálise deu-se, como a de muitos outros intelectuais, seus contemporâneos, tais como Politzer, Lagache, Pontalis, Canguilhem, etc., pela via da Filosofia que, naquele momento, era a formação destinada aos que se interessavam, entre outros aspectos, em investigar a dimensão mais subjetiva da realidade humana. Ainda não existiam cursos de psicologia, já que essa profissão seria legalizada, na França, somente em 1947. Portanto, os psicólogos daqueles dias eram ou filósofos que centravam sua investigação nos sujeitos humanos ou médicos que se dirigiam para a psiquiatria e assumiam nela uma perspectiva mais psicológica do que neurológica.

A psicologia clínica, como vimos no item anterior, teve na França, em função de sua ligação com a psiquiatria e psicopatologia, um de seus berços mais significativos. No entanto, por mais que sua ideia estivesse no ar já há muito tempo, pois suas bases já estavam lançadas, essa disciplina só se estruturou enquanto tal a partir de 1945, com a obra de Daniel Lagache, amigo de Sartre. Quando o existencialista elaborou parte de sua obra psicológica, nos anos 1930-1940, bem como a sua *psicanálise existencial*, proposição de uma metodologia para a psicologia, contida no livro *O ser e o nada*, a disciplina "psicologia clínica" ainda não havia nascido oficialmente. O único modelo de clínica psicológica que existia e que escapava ao estilo marcadamente neurológico da psiquiatria da época era a psicanálise. Assim, a perspectiva clínica hegemônica, que inclusive ajudou a definir os contornos da psicologia clínica, foi a da psicanálise. Os outros modelos de clínica psicológica que surgiram, como o Psicodrama, de Moreno, nos anos 1920, a Gestal-Terapia, de Fritz Pearls, a Terapia Não-Diretiva, de Carl Rogers, a Terapia Sistêmica, de Gregory Bateson, entre outras, a partir das décadas de 1940 e 1950, tiveram como modelo fundante a clínica e teoria psicanalítica, seja a partir de sua crítica ou de sua adoção com modificações. A Terapia Comportamental, a mais distante do modelo psicanalítico, só iria propor um modelo clínico depois que a psicanálise já era a perspectiva clínica predominante nos EUA.

Portanto, 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. No entanto, a função do termo é a da demarcação da sua proposição no campo da clínica, ou da psicoterapia, se se preferir. A sua argumentação de que "esta psicanálise ainda não encontrou seu Freud; quando muito, pode-se encontrar seus prenúncios em certas biografias particularmente bem sucedidas" (SARTRE, 1943, p. 663) demonstra como sua preocupação era a de viabilizar uma prática clínica para sua psicanálise existencial.

Não esqueçamos que Sartre manteve relações profissionais bastante profícuas com psiquiatras e psicanalistas de sua época, o que demostra que esses temas faziam parte de seu horizonte: Daniel Lagache, por exemplo, foi seu colega de turma na École Normale Superière. O futuro "pai" da psicologia clínica francesa tornou-se, logo após sua *agregation*, médico psiquiatra e psicanalista, com quem Sartre sempre discutia essas temáticas. Realizou, sob orientação de Lagache, quando este ainda era chefe da clínica no Hospital Sainte-Anne, uma experiência do uso de mescalina, droga alucinógena, para experimentar o fenômeno da alucinação em si mesmo, a fim de buscar subsídios para escrever o livro sobre o imaginário que redigia naqueles anos 1934-1935, conforme descreve Beauvoir (1960). Outro grande amigo seu, colaborador da revista *Les Temps Modernes,* foi J. B. Pontalis, autor, em parceria com Laplanche, do famoso *Dicionário de psicanálise,* com quem Sartre teve várias discussões sobre a psicanálise, inclusive propondo para que este o psicanalisasse, a fim de apreender melhor o método psicanalítico, proposta recusada por Pontalis em função da amizade de mais de vinte anos dos dois (BEAVOIR, 1960).

Essas e outras mediações demonstram a convivência próxima de Sartre com a psicanálise e, principalmente, com seu cunho clínico, aspecto que mais o interessava, já que sempre foi um crítico contundente dos pressupostos teóricos da psicanálise, sobretudo de sua metapsicologia. Em seu *Esboço de uma teoria das emoções* o francês faz a crítica à psicanálise por estabelecer laços transcendentes de causalidade rígida entre os discursos e sonhos estudados (no sonho, uma pregadeira de alfinetes "significa" sempre seios de mulher, e entrar numa carruagem "significa" praticar o ato sexual). Elogia, no entanto, a sua prática clínica, que assegura seus êxitos utilizando-se do método da compreensão, isto é, procurando com flexibilidade a relação intraconsciente entre simbolização e símbolo. Afirma: "Pela nossa parte, não repelimos os resultados da psicanálise quando estes são obtidos através da compreensão. Limitamo-nos a negar

todo o valor e toda a inteligibilidade à sua teoria subjacente da causalidade psíquica" (SARTRE, 1938, p. 65-66).

Em boa parte de suas obras filosóficas, Sartre dialoga com psicanalistas, psiquiatras, psicólogos clínicos. No *Imaginário,* o existencialista discute as teorias sobre a imaginação que aparecem em Janet, Lagache, Binet, Alain, Wallon, Alain, Dembo, Freud, abordando, inclusive, patologias da imaginação a partir de casos clínicos descritos na literatura da área. Em *Esboço para uma teoria das emoções* ele destrincha as teorias clássicas da emoção: William James, Pierre Janet, Gestalt teoria, além da teoria psicanalítica, para, por fim, propor sua própria teoria fenomenológica da emoção. Essas referências demostram como Sartre construiu sua obra em interlocução com o contexto daquilo que viria a ser a psicologia clínica francesa.

- CAPÍTULO 2 -

Aspectos biográficos de Jean-Paul Sartre

2.1 Trajetória existencial

Jean-Paul Sartre nasceu em Paris, em 1905 e veio a falecer nessa mesma cidade, em 1980, tendo como mote de vida a intelectualidade. "Comecei minha vida como hei de acabá-la, sem dúvida, no meio dos livros. No escritório do meu avô, eles estavam por toda a parte [...]. Eu ainda não sabia ler e já reverenciava essas pedras erigidas" (SARTRE, 1964, p. 35), narra o próprio filósofo, apontando o horizonte intelectual no qual foi criado e que lhe definiu o horizonte de possibilidades de ser um escritor, conforme descreve em seu livro autobiográfico *As palavras*. Com dez anos já tinha certeza de que queria escrever, redigindo suas primeiras linhas. Daí em diante a escrita tornou-se uma espécie de obsessão, uma atividade fundamental: escrevia horas a fio, sem cessar. Mesmo quando feito prisioneiro na guerra, Sartre deu jeito de convencer seus carcereiros a deixá-lo escrever, produzindo, nesse ambiente, alguns de seus romances, peças teatrais e elaborando aspectos centrais de sua filosofia. Sartre viveu sua vida em um clima antropológico marcado pela intelectualidade e contestação, estando sempre rodeado de amigos que compartilhavam dessa atmosfera.

Em 1924, Sartre começou a estudar filosofia na École Normale Superiere, considerada na época a mais seleta e intelectual instituição de ensino superior da França. Ali tomou contato com os principais pensadores clássicos, bem como com boa parte dos pensadores e escritores de seu tempo. Foi nesse ambiente universitário que ficou amigo de algumas pessoas que se

tornariam seus companheiros intelectuais: Poullion, Paul Nizan, Merleau-Ponty, Lagache, entre outros. Conheceu, também, Simone de Beauvoir, na época também estudante de Filosofia, e que se tornaria a companheira de sua vida, ocorrendo entre eles uma relação de mediação sociológica fundamental, passando pela parceria intelectual e afetiva.

Ele obteve, em 1928, o certificado de Psicologia e de História da Filosofia e, em 1929, os de Filosofia Geral, de Lógica e de Sociologia (COHEN-SOLAL, 1985). Após ser aprovado no exame de "Agrégation de Philosophie" (que selecionava professores para dar aulas nos *Lycées*), Sartre foi indicado para dar aula em Le Havre, permanecendo nessa cidade portuária entre 1931 e 1936, apesar de passar quase todo seu tempo de folga em Paris. Em 1936 deu aulas em Lion e, em 1937, volta, finalmente, a Paris, para dar aulas no Lycée Pasteur. O jovem filósofo passa a vida, assim, entre a cátedra e os livros.

Quando estoura a Segunda Grande Guerra, Sartre é convocado para servir como meteorologista. Sua vida na guerra não o mantinha ocupado por grande tempo, não tendo de realizar muitas atividades, o que lhe deixava muito tempo de folga, aproveitado para ler e escrever. Em 1940, é feito prisioneiro pelos alemães. Mesmo nessa condição, como já havíamos dito antes, ele abriu espaço para continuar suas atividades intelectuais, inclusive dedicando-se a estudar autores alemães como Heidegger, de quem lhe era fornecido os livros. Consegue escapar em 1941, voltando a Paris, ao encontro de Simone e outros amigos, com os quais funda o grupo "Socialismo e Liberdade", destinado a atuar na Resistência Francesa, elaborando escritos e atividades contrárias à ocupação alemã e aos colaboracionistas.

A experiência da guerra marcará profundamente seu projeto intelectual. O clima gerado na Europa, pela guerra, influenciará sobremaneira o existencialista, fazendo-se sentir em muitos aspectos de sua filosofia.

> Eu mudei radicalmente de ponto de vista depois da Segunda Guerra Mundial. Eu poderia dizer, numa fórmula simples, que a vida me ensinou "a força das coisas". [...] Assim, eu comecei a descobrir a realidade da situação do homem entre as coisas, daquilo que se chama de "ser-no-mundo". Apareceu a experiência verdadeira, a da sociedade. (SARTRE, 1972, p. 99).

A elaboração da noção de *engajamento*, ou seja, a proposição de que todas as atividades intelectuais –, literatura, teatro, arte, filosofia – devem estar comprometidas com a realidade social onde se inserem é um dos resultados dessa influência da Guerra sobre Sartre. Sob essa perspectiva começa a escrever e a fazer encenar suas peças teatrais, que são críticas contundentes aos valores e modos de vida gerados pelo nazifascismo e pela nova organização sociocultural decorrente dos rearranjos políticos e econômicos advindos da Guerra e dos avanços do sistema capitalista.

Assim que acaba a Guerra, Sartre funda, junto com outros companheiros, a revista *Les Temps Modernes,* dedicada a analisar os problemas de sua época, revista que permanece ativa até hoje e que foi muito importante no meio intelectual francês. Sartre, no pós-guerra, ganha uma notoriedade enorme e seu existencialismo passa a ser a filosofia da moda daqueles tempos. Sartre e Simone viajam o mundo divulgando suas ideias e concepções, causando polêmica por onde passam ao pregarem um modo de pensar questionador, que põe em cheque os valores sociais predominantes.

Sendo assim, as concepções sartrianas, que já vinham sendo desenvolvidas, e que propunham a inseparabilidade do homem com seu tempo, seu mundo, seu semelhante, levam-no, na década de 1950, a firmar o compromisso do filósofo com uma atividade política mais efetiva, fazendo-o aproximar-se do Partido Comunista. Em 1956, no entanto, em função da intervenção soviética na Hungria, Sartre rompe com o partido e passa a ser um crítico ferrenho do stalinismo. Por esses anos, começa a escrever vários artigos e livros sobre o marxismo, por considerá-lo a filosofia irrevogável de nosso tempo, ainda que o faça em uma perspectiva crítica, discutindo os impasses a serem superados. Continua a envolver-se ativamente na luta contra a opressão da classe trabalhadora, contra o colonialismo e a favor das minorias, escrevendo vários ensaios sobre essas temáticas.

Em 1964, recusa o Prêmio Nobel com o qual tinha sido laureado, por não querer ser "engessado" vivo. Sartre tinha clareza dos jogos de poder e coerção existentes no meio literário e intelectual e, devido ao fato de sempre ter sido um resistente às adaptações fáceis ao paradigma vigente, sua recusa foi uma forma de não permitir ser "engolido" pelo sistema.

Em 1968, participa ativamente das barricadas de maio em Paris, ao considerar, imprescindível, naquele momento, a luta e os protestos dos

estudantes contra a política educacional francesa e ao modelo sociocultural imposto pela burguesia. Nos anos 1960 e 1970 Sartre compartilha de muitos movimentos sociais e escreve muitos artigos de cunho social e político, além da continuidade de sua produção filosófica. Em 1976, já quase cego, o filósofo permanece trabalhando, junto com um secretário, Benny Levi, para o qual dita suas reflexões.

Morre em 1980, deixando atrás de si uma vasta obra, que vai desde tratados sobre psicologia, filosofia e antropologia, até livros de literatura e teatro, romances autobiográficos, ensaios políticos, artigos de análise de problemas contemporâneos. Sartre sempre foi polêmico: odiado por uns, amado por outros, considerado, às vezes, uma das consciências mais lúcidas de nosso século, em outras, o grande "manipulador" da juventude e, portanto, a "consciência odiada" (GERASSI, 1990), o filósofo existencialista ainda é atual. Suas concepções e ideias sobre o homem e a sociedade ajudam a explicar o mundo contemporâneo e são um instrumental de análise, fundamental para se compreender a complexidade da realidade humana hodierna. Isso porque, como veremos adiante, Sartre colocou as bases do pensamento ocidental em outros termos dos vistos até então na filosofia e psicologia, ao oferecer subsídios fundamentais para a superação da metafísica: sustentáculo ontológico e antropológico do sistema social vigente, aspecto que até o presente momento, infelizmente, ainda não foi inteiramente suplantado.

Os filósofos da pós-modernidade, entretanto, afirmam que as concepções modernas, como as defendidas por Sartre acerca do sujeito, da história, da inteligibilidade social, estão superadas, estão "mortas", e que não mais oferecem substrato para explicar os processos contemporâneos. No entanto, é preciso estar atento ao conteúdo dessas críticas "desconstrutivas", pois vêm imbuídas de um caráter ideológico, no sentido de serem "a lógica cultural do capitalismo tardio", como bem demonstram Jameson (1997) e Harvey (1998), ou seja, ao pretenderem inverter os pressupostos da modernidade e de sua racionalidade, não fazem mais do que reproduzir a sua própria lógica, sendo o discurso justificador das novas ondas globalizantes. Dessa forma, as críticas de Sartre à racionalidade moderna e às estruturas da sociedade burguesa continuam atuais, mesmo no meio do discurso pós-moderno.

Nos próximos itens, discutiremos o percurso teórico de Sartre, as raízes a partir das quais foram geradas suas concepções revolucionárias,

bem como sua importância para a filosofia e a psicologia modernas e contemporâneas.

2.2 Os caminhos teóricos de Sartre

Jean-Paul Sartre, desde o início de suas incursões filosóficas, como já vimos, teve claras pretensões de elaborar uma *psicologia* (BERTOLINO, 1995; MOUTINHO, 1995). Esse interesse foi gerado em função de variados fatores, entre eles, o seu repúdio à sociedade burguesa, por seus hábitos e valores, repúdio que, para Sartre, nesses anos 1920, configurava-se como uma rejeição à moral e à lógica psicológica que a sustentava, como o apego ao individualismo, ao perfil do "homem sério", como chamava aqueles que se deixavam reger pela moral *a priori*. Experimentava a necessidade de superar as concepções filosóficas, antropológicas e psicológicas que embasavam a racionalidade dominante. Outro fator foi seu estudo da psicologia no curso de Filosofia, que acabou chamando sua atenção e gerando seu desejo de aprofundar pesquisas sobre essa ciência, a fim de superar os equívocos que via flagrantes nas teorias psicológicas apreendidas. Dessa forma, pretendia criar uma psicologia que se opusesse àquelas compreensões do humano que lhe pareciam, de um lado, abstratas e despregadas da realidade e, de outro, mecanicistas e causalistas. Descreve Simone que

> [...] o que interessava antes de tudo eram as pessoas. À psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele desejava opor uma compreensão concreta, logo sintética, dos indivíduos. Essa noção ele tinha encontrado em Jaspers, cujo tratado de psicopatologia, escrito em 1913, fora traduzido em 1927; sendo que corrigira as provas do texto francês com Nizan. (BEAUVOIR, 1960, p. 52-53).

Os biógrafos de Sartre fazem questão de salientar a importância da psicologia em seu projeto intelectual. Cohen-Solal, por exemplo, assinala que

> a filosofia seria uma propedêutica para a psicologia e para sua criação romanesca. Nas revisões de "Psicopatologia Geral" de Jaspers, nas apresentações de casos dos doentes do Hospital Sainte-Anne, [...]

> em seu diploma de estudos superiores, quando sustentou, sua tese sobre "A imagem na vida psicológica", Sartre decifrava, sobretudo, o campo da psicologia. (COHEN-SOLAL, 1985, p. 140).

Esse seu interesse pela psicologia o coloca nos trilhos da Fenomenologia. Inicialmente, com a tradução do tratado de psicopatologia fenomenológica de Jaspers, na qual encontrou, entre outras, a noção de compreensão, em oposição à de explicação causal, típica do positivismo, que tanto criticava. Depois, seu encontro com Husserl e Heidegger, que teve seu início com o famoso episódio, bastante divulgado, no café Bec de Gaz, em Paris, quando Raimond Aron, de retorno de seus estudos no Instituto Francês em Berlim, fala para seu camarada sobre a fenomenologia alemã, mostrando como ela vinha ao encontro aos anseios de Sartre (BEAUVOIR, 1960). O filósofo solicita uma bolsa para suceder Aron em Berlim, passando lá o ano de 1933, quando teve oportunidade de pesquisar essa filosofia em suas fontes.

Até 1938-1939, no domínio filosófico, Sartre dedicar-se-á basicamente à leitura e ao estudo de Husserl. Explorará o *Meditações cartesianas,* o *Ideias diretrizes para uma fenomenologia,* entre outras obras. O primeiro texto que produziu, esboçando suas reflexões críticas sobre as contribuições filosóficas da fenomenologia, escrito em 1934 e publicado somente em 1939, é o conhecido "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade", no qual explora a ideia-chave que guiará sua filosofia e psicologia, a *intencionalidade* (COOREBYTER, 2000), que postula que toda "consciência é sempre consciência de alguma coisa", ou seja, a consciência é sempre relação a uma exterioridade. Essa noção serve para questionar o "mito da interioridade" ou, como ele designa nesse texto, a velha "filosofia alimentar", recolocando a filosofia sobre novas bases. A fenomenologia lhe fornece "os meios de pôr fim à ideia de representação e constituir assim uma nova psicologia, o que ele procurará fazer nos anos subsequentes – uma psicologia da imagem, da emoção, mesmo mais tarde uma 'psicanálise existencial'" (MOUTINHO, 1995, p. 163).

Aos poucos, e de forma cada vez mais contundente, Sartre irá construindo sua crítica a Husserl, principalmente ao idealismo pressuposto em toda a sua proposta fenomenológica, até o momento em que precipitará sua ruptura com as ideias do referido filósofo.

Sartre, em torno de 1939, passa a centrar seus estudos na obra de Heidegger. Ainda em 1931, ele e Simone estudaram o livro *O que é a*

metafísica, de Heidegger, mas acabaram por não se deter em seus conceitos inovadores. Em 1934, o mesmo acontece com sua leitura de *Ser e tempo*. Irá redescobrir Heidegger somente depois de ter esgotado Husserl (MOUTINHO, 1995), quando de sua busca de novas fundamentações que o mantivessem no "rumo em direção ao concreto". Vai incorporando, um após outro, conceitos como ser-no-mundo, mundaneidade, nadificação, temporalidade, mas sempre de forma crítica. Essa aproximação de Sartre da daseinsanalyse foi possibilitada por haver alguns pontos em comum entre os dois fenomenólogos (COOREBYTER, 2000): 1) ambos eram críticos de Husserl quanto ao fato de este ter-se mantido prisioneiro na problemática da representação; 2) Heidegger apoderou-se da noção de intencionalidade de Husserl como via para romper com o seu *ego cogito*, da mesma forma que Sartre terá a intencionalidade como mote central, ainda que mantendo a noção de *ego* e de *cogito*, porém recolocados em novas bases; 3) Heidegger reprova Descartes, Kant e Husserl, por não terem ido muito longe no conhecimento da essência verdadeira da subjetividade, estando presos ao subjetivismo, marcando que o ser do *Dasein* é totalmente diferentes dos outros entes. Chegará a ponto de abandonar os conceitos de consciência e sujeito. Sartre também fará a crítica ao subjetivismo e marcará a especificidade do humano em relação aos outros seres, ainda que dentro de parâmetros diferenciados dos de Heidegger, partindo da consciência como aspecto ontológico irrefutável, mantendo a noção de sujeito como elemento essencial para se pensar uma nova psicologia.

Mas se, para Sartre, as contribuições de Heidegger são fundamentais, ainda assim ele as considera insuficientes em uma série de aspectos. Heidegger será um crítico de Sartre, assim como Sartre o foi de Heidegger. "A linha de ruptura é sem retorno: Sartre integra o 'ser-no-mundo' em uma filosofia do *cogito*, da negatividade e da liberdade que Heidegger julgará metafisicamente regressiva" (COOREBYTER, 2000, p. 80). As frequentes análises da relação Heidegger/Sartre são surpreendentes, segundo Coorebyter, por serem repetitivas e desgastadas. Algumas argumentam que a obra de Sartre, *O ser e o nada,* simplesmente traduziria Heidegger em uma linguagem cartesiana, sem conseguirem compreender a ruptura que Sartre realizou com a filosofia cartesiana, como veremos adiante neste trabalho; outras usam o argumento da incompreensão de Sartre das teses de Heidegger, afirmando que o existencialista passou ao

largo das exigências de uma ontologia heideggeriana, sem entenderem que ele construiu sua obra com parâmetros diferentes dos do filósofo alemão.

De qualquer maneira, a fenomenologia que Sartre foi aprender na Alemanha será decisiva na constituição de sua obra.

A tese de conclusão de sua pós-graduação em Berlim foi seu primeiro escrito sobre a psicologia fenomenológica, sob a denominação de *La transcendence de l'ego*,[13] publicado em 1936. Nele descreve a ontologia do eu e os processos de constituição da personalidade. Ali demonstra que um dos grandes impasses da filosofia e psicologia, até então vigentes, é a não diferenciação entre as dimensões da "consciência" e do "ego", que são considerados como sinônimos em muitos casos. Partindo das concepções de Husserl, ainda que tecendo-lhe críticas em aspectos centrais de sua teoria, Sartre estabelecerá uma distinção essencial entre essas duas dimensões do homem, demonstrando que o ego, ao contrário do que se afirmava, não é imanente à consciência, ou seja, não é seu habitante, nem seu conteúdo, mas sim, objeto do mundo, ser transcendente. Essa abordagem possibilita que coloque as condições de superação do solipsismo (o sujeito sustentado em si mesmo, o mundo sendo desdobramento da perspectiva pessoal de cada um), bem com a chamada "ilusão substancialista" (a consciência considerada como uma substância em si), conceitos sempre presentes nas filosofias idealistas.

A partir de então o caminho torna-se irreversível. As posições defendidas em *La transcendence de l'ego* seguirão se aprofundando no restante de seus estudos. Suas obras, destacadamente as de cunho filosófico e psicológico, constituem-se em um conjunto articulado de concepções ontológicas, antropológicas, psicológicas e metodológicas. Vejamos como ele conclui *La transcendence*: "pareceu-me sempre que uma hipótese de trabalho tão fecunda como o materialismo histórico não exige de nenhum modo como fundamento essa absurdidade que é o materialismo metafísico. Não é necessário, com efeito, que o objeto preceda o sujeito para que os pseudovalores espirituais se desvaneçam e para que a moral reencontre suas bases na realidade" (SARTRE, 1965, p. 86).

Atentemos para o conjunto do pensamento de Sartre, tendo em vista que em seu primeiro livro, de 1936, já aparece a discussão acerca do

---

[13] Traduzido para o português, em 1994, pela editora Colibri, de Lisboa, sob o título *A transcendência do ego*.

materialismo histórico que aprofundará somente em suas últimas obras, *Question de méthode* e *critique de la raison dialectique*, publicados em torno de 1960. As suas últimas pesquisas, como querem alguns de seus críticos, não negam suas teses anteriores; na verdade as complementam, acrescendo aspectos menos explorados anteriormente. Portanto, consideramos um equívoco a afirmação de que existem "dois Sartres", o de *O ser e o nada* e o de *A crítica da razão dialética*, como pregam muitos de seus críticos (BORNHEIM, 2000). Laing e Cooper (1982, p. 14) explicam que "as posições-chaves das primeiras obras se conservam nas mais recentes, mas através de uma transformação dialética, como um momento de síntese mais atual". O próprio existencialista, em numerosas entrevistas (SARTRE, 1972, 1976), afirma que há entre o *Transcendência* e *Flaubert* uma linha de continuidade em sua obra. Dizem seus bibliógrafos que "[...] *La transcendence de l'ego* contém em germe a maior parte das posições filosóficas que desenvolverá em *L'être et le neant* e termina por aquilo que se poderia chamar de um programa de toda sua obra filosófica a vir, até a *Critique de la raison dialectique* e a *morale* sempre em curso de elaboração" (CONTAT; RYBALKA, 1970, p. 56).

Feita essa pequena digressão, para alertar para o necessário "olhar de conjunto" para a obra sartriana, voltemos à história de sua trajetória teórica.

Somente em 1938 será publicado seu romance *La nausée*,[14] que ele já vinha redigindo desde 1933-1934. Romance centrado na noção de contingência, ou seja, do confronto do sujeito com a gratuidade da existência, do embate com seus contornos materiais, objetivos, que narra a história de Roquentin, que sofre de uma "metamorfose insinuante e horrível de todas as sensações", passando por um verdadeiro processo terapêutico, no sentido da alteração do seu modo de se lançar no mundo e da redefinição de seu projeto de ser, na medida em que havia se complicado psicologicamente justamente por experimentar esse projeto inviabilizado. Sartre, nessa obra, insere uma série de reflexões filosóficas, ainda que em linguagem literária, que aparecerão em suas obras futuras. Inclusive, um dos fatos que o levou a escrever o *La psyché,* cujo fragmento publicado foi o *Esquisse de une théorie des émotions,* foi a tentativa de elucidação técnica de sua expressão literária em *La nausée*.

[14] Intitulado *A náusea*, em português, tem impressão brasileira pela Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

Em 1935/1936, ainda sob forte influência da fenomenologia de Husserl, dedica-se a estudar as questões ligadas à imagem mental, escrevendo uma obra cuja introdução foi publicada, em 1936, sob o título *L'imagination*,[15] na qual faz uma revisão das principais teorias existentes sobre a psicologia da imaginação. Em 1940, é publicado o restante dessas reflexões, sob o título de *L'imaginaire*,[16] em que Sartre descreve sua própria compreensão dos fenômenos do imaginário. Partindo da noção de intencionalidade (toda consciência é sempre consciência de alguma coisa), concebe a imaginação como uma das formas de a consciência se relacionar com o mundo, nesse caso com um objeto ausente ou inexistente. Portanto, a consciência imaginante não é algo que se dá *no interior* do sujeito, mas na sua *relação* com o mundo.

Vemos aqui os caminhos trilhados por Sartre para tentar construir uma nova psicologia, que desembocam, nos anos de 1937 e 1938, no seu tratado sobre *La Psyché*, cuja pretensão era elucidar a realidade humana a partir da existência concreta do sujeito. No entanto, segundo Bertolino (1996, p. 13) "teve de se rever a meio caminho, devido aos obstáculos de ordem técnica". Seria necessário resolver, primeiramente, questões de ordem ontológica (teoria do ser da realidade) e antropológica (teoria do ser do homem), para depois resolver as questões do psicológico. Sartre nos explica, em seu *Esquisse d'une théorie des émotions*,[17] que foi o fragmento, publicado em 1938, das quatrocentas páginas que já havia escrito do referido tratado:

> a Psicologia, encarada como ciência de certos fatos humanos, não pode ser um começo, porque os fatos psíquicos com que nos deparamos nunca são os primeiros. São sim, na sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo. [...] Se desejarmos fundar uma Psicologia, teremos de ir bem mais alto do que o psíquico, mais alto do que a situação do homem no mundo; teremos de ir até à origem do homem, do mundo e do psíquico. (SARTRE, 1938, p. 18).

---

[15] Edição brasileira no fascículo sobre Sartre na coleção "Os Pensadores", da Nova Cultural, intitulada *A imaginação*.

[16] Edição brasileira de 1996, da Ed. Ática, São Paulo, sob o título *O imaginário*: psicologia fenomenológica da imaginação.

[17] Em português o livro foi editado em 1975, pela Ed. Presença, de Lisboa, com o título *Esboço de uma teoria das emoções*.

Portanto, Sartre defronta-se com uma questão técnica séria. Constata que não conseguiria revolucionar a psicologia, como pretendia, se não refizesse as bases filosóficas dessa ciência, se não lhe constituísse outra ontologia, que viabilizasse a compreensão da realidade, do homem, em uma outra perspectiva da até então vigente.

É durante a Guerra, enquanto soldado encarregado da meteorologia e, depois, como prisioneiro, que Sartre começa a esboçar as primeiras ideias de sua ontologia, retomando algumas reflexões produzidas para o *La psyché*. O resultado dessa empreitada filosófica, descrito em um livro de memórias, intitulado *Les carnets de la drôle de guerre*,[18] obra somente publicada após sua morte, aparecerá em seu livro, *L'être et le néant - essai d'ontologie phénoménologique*,[19] publicado em 1943, através do qual realiza a proposição de uma nova ontologia. Nesse livro dialoga com os autores fenomenológicos, como é o caso de Husserl e Heidegger, apoiando-se em muitas de suas noções, ao mesmo tempo em que os critica profundamente. Aprofunda a concepção de consciência adquirida em Husserl, agora concebida como dimensão transfenomênica do sujeito, a região do ser que designa de "para-si", o absoluto de subjetividade, não substancial. A outra região do ser se refere às coisas, ou ao "em-si", o absoluto de objetividade. Esses dois absolutos são relativos um ao outro. Define-se, assim, a dialética do ser e do nada, ou da objetividade e da subjetividade.

Outrossim, como decorrência dos caminhos que já vinha trilhando, a obra é perpassada por discussões de ordem psicológica. Vários temas fundamentais como o homem-no-mundo, a temporalidade psíquica, as relações com o corpo, o projeto de ser, a liberdade humana, são ali desenvolvidos. Mais especificamente no capítulo intitulado "Psicanálise Existencial", descreve uma proposta metodológica para elucidar, "de forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa" (SARTRE, 1943, p. 662).

Em função de sua intenção de construir uma nova psicologia, não só em termos teóricos, mas também metodológicos, viabilizando um instrumental teórico-prático que possibilitasse a compreensão rigorosa da vida de um homem, Sartre parte para a realização de empreendimentos

---

[18] *Diário de uma guerra estranha,* em Português. Editado pela Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

[19] A edição brasileira é de 1997, pela Vozes, Petrópolis, sob o título *O ser e o nada: esboço de ontologia fenomenológica*.

biográficos. Dedicar-se-á a escrever biografias de escritores conhecidos, para, através da análise de suas obras e dos dados de suas histórias, elaborar a compreensão antropológica e psicológica dos personagens escolhidos. Seus livros *Baudelaire,* de 1947, e *Saint Genet: comédien et martyr*,[20] de 1952, são seus primeiros ensaios para viabilizar sua psicologia. Compreender o "destino" eleito por esses dois escritores, a partir do embate com as contingências que os cercavam, esclarecendo como sua escolha fundamental expressava-se em suas obras, foi um dos objetivos centrais do existencialista. Nessas obras aparecem muitas discussões em relação à problemática psicológica enfrentada por seus biografados e, portanto, sobre a questão da psicopatologia, por ele concebida em uma lógica diferente da psiquiátrica e psicanalítica.

Outrossim, a influência fundamental em seu pensamento de autores como Hegel e Marx, somada às questões enfrentadas por Sartre nos anos 1950, advindas de seu engajamento político, bem como da necessidade interna de sua teoria aprofundar aspectos que ainda estavam por ser mais bem elucidados, levaram-no a se debruçar sobre temáticas como a práxis individual e coletiva, a história, a dialética, a série e os grupos organizados, a instituição, a burocracia. Tais elaborações apareceram em seu *Critique de la raison dialetique*, publicado em 1960. Na introdução a essa grande obra, chamada de *Question de méthode*,[21] o existencialista volta a aprofundar sua proposição acerca das possibilidades metodológicas do conhecimento concreto da realidade humana. Nessa introdução também debate com o marxismo, apontando que este deve rever suas bases antropológicas, sob pena de "perder o homem", desumanizar-se, por aplicar análises progressivas, generalizantes, que têm um desprezo absoluto ao singular e à subjetividade, aspecto central da realidade humana.

Por fim, Sartre realiza o trabalho que já vinha planejando desde a época em que escrevera sua proposta de uma "psicanálise existencial", em *L'être et le néant*: a monumental biografia sobre Flaubert, com mais de três mil páginas, publicada em 1971, intitulada de *L'idiot de la famille*,[22] em

---

[20] Edição brasileira de *Saint Genet: autor e martir,* pela Vozes, em 2002.

[21] Há uma edição brasileira recente, lançada no início de 2002, da *Crítica da razão dialética.* O livro *Questão de método* já existe há mais tempo em edição no Brasil, sendo um dos textos da coleção "Os Pensadores".

[22] *O idiota da família,* como seria sua possível tradução para o português, ainda não tem edição nessa língua.

que realiza uma síntese de todas as reflexões teórico-metodológicas que elaborou no conjunto de sua obra. Procura unir a psicanálise, no sentido de esclarecimento do ser de um sujeito individual, reportando-se à sua história, à sua infância, com a análise marxista, no sentido de uma lógica dialética empregada na compreensão do contexto cultural, contemporânea da constituição desse escritor, buscando com isso mostrar a validez de sua proposta de uma "psicanálise existencial".

Tem-se aí o caminho teórico percorrido por esse pensador, que conseguiu, enfim, realizar seu intento. De fato, Sartre construiu uma teoria e uma metodologia que colocam a psicologia sobre novas bases. Tal realização se deveu à rigorosidade dos seus estudos e à sua perspicácia em compreender que a revolução proposta começava por rever os fundamentos ontológicos e antropológicos dessa ciência. Ele abriu veredas que permanecem, para serem percorridas, desveladas e concretizadas.

- CAPÍTULO 3 -

A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE SARTRE

3.1 ONTOLOGIA E EPISTEMOLOGIA

Sartre, em *O ser e o nada,* questiona-se sobre quais ensinamentos a ontologia pode oferecer à psicanálise. Afirma que ela pode definir, antes de tudo, a origem verdadeira das significações das coisas e de sua relação com a realidade humana (SARTRE, 1943). A ontologia, portanto, descortina o horizonte de racionalidade no qual a psicologia e a psicanálise devem se inscrever. Dessa forma, para compreender em Sartre a proposição de uma nova psicologia bem como a sua metodologia intitulada "psicanálise existêncial" faz-se necessário verificarmos, ainda que de forma breve, em que consiste sua ontologia fenomenológica.

Sendo assim, devemos nos remeter ao *O ser e o nada*, a obra que sintetiza as reflexões do francês no que diz respeito à sua proposta de uma nova ontologia, como bem diz seu subtítulo: "ensaio de ontologia fenomenológica". Iniciado em 1939 e publicado em 1943, esse livro é uma continuidade do seu projeto teórico já em elaboração em seus livros anteriores, conforme já havíamos assinalado. Ele representa uma espécie de síntese das pesquisas filosóficas realizadas por Sartre desde 1933 (CONTAT; RYBALKA, 1970). Em seu ensaio, Sartre afirma que a *Fenomenologia* é o método de investigação que permite colocar a filosofia em um novo patamar rumo "ao concreto", possibilitando romper com as concepções abstratas, subjetivistas, metafísicas, desde que feita uma profunda revisão nos caminhos adotados por Husserl, recolocando sua filosofia, novamente, em direção "às coisas mesmas", na medida em

que a realidade exterior havia sido "esquecida" entre parênteses, quando esse filósofo transformou sua "redução fenomenológica" na constatação apodíctica[23] do "eu transcendental", preservando, com isso, o idealismo que tentava contestar.

O ser e o nada contém uma vasta discussão crítica acerca das "teorias do ser da realidade" (ontologias) e das "teorias do conhecimento" (epistemologias) que sustentam o Pensamento Moderno, definidas por Sartre como metafísicas[24] e, portanto, como fundamentos que propõem perguntas e respostas que não podem ser objeto de experiência, ou ainda, que realizam a postulação de um ser infinito e divino, criador de todo ente finito, muito além da realidade (BRÜGGER, 1977, p. 268). Com isso, inviabilizam a concretização da Ciência. Ao mesmo tempo, Sartre propõe ali uma nova ontologia, coerente com os avanços científicos do século XX. Contempla, também, as reflexões produzidas para o tratado sobre "*La psyché*", que havia abandonado por razões técnicas, no qual vinha discutindo uma nova psicologia.

Sartre buscou romper com o racionalismo predominante na Filosofia, sustentada, em sua grande parte no "mito da razão",[25] quer dizer, na concepção de que há uma razão *a priori* que tudo determina, cabendo à ciência apenas desvelá-la. Propõe, com isso, uma ruptura com o pensamento grego e ocidental (BERTOLINO, 1995). O Pensamento Moderno tem como questão central a problemática do conhecimento: suas possibilidades, sua relação com a objetividade, sua veracidade, etc. Isso

---

[23] Apodíctica é uma verdade autoevidente, isenta de dúvidas, que se justifica a asi mesma. Dessa forma, é absoluta e reguladora das demais verdades. Nota-se, com isso, o quanto Husserl se mantém dentro do pensamento cartesiano, conforme nos descreve Fragata (1985, p. 21): "chega mesmo a afirmar que a sua doutrina filosófica, 'quase poderia chamar-se de um neocartesianismo".

[24] Sartre discute no livro *A Imaginação* (1987a) aquilo que designaria como "os grandes sistemas metafísicos", a começar pelo cartesianismo e seu dualismo radical entre alma e corpo, que acarretou na constituição das duas disciplinas maiores: a metafísica e a mecânica, respectivamente. Podemos daí entender que Sartre concebe a metafísica como um sistema de pensamento que postula uma concepção determinista, o predomínio de um absoluto, seja ele idealista ou materialista, que desvirtua e desconsidera a verdadeira dialética da realidade humana.

[25] Conforme descrito por Jean-Pierre Vernant em seus vários livros, entre eles *Mito e Sociedade na Grécia Antiga* (1992).

porque a modernidade traz no seu *zeitgeist*[26] a exigência de cientificidade. A ciência gerou um processo de conhecimento que nunca tinha existido na humanidade e que lhe possibilitou uma mudança radical no sistema de relações econômicas, políticas e, sem dúvida, sociais. Dessa forma, a era moderna é a era científica. Sartre caminhará no horizonte da questão expressa por Marx nas teses sobre Feuerbach: "os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é agora transformá-lo" (MARX, 1987, p. 14). Ou seja, era preciso fazer a filosofia questionar seus próprios rumos, exigindo-lhe uma revisão das teorias do conhecimento vigentes até então, que vinham servindo para a manutenção do *status quo*.

O Pensamento Moderno tentou resolver o problema do conhecimento de maneira a incluir a ciência como conhecimento legítimo. Será que conseguiu fazê-lo? Essa é a pergunta obsecante para o autor francês, que inicia a "Introdução" de *O ser e o nada* a explicitando nos seguintes termos: "o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo dos fenômenos. Isso foi alcançado?" (SARTRE, 1997, p. 15).

A Filosofia que mais claramente expressa a tentativa de superar os dualismos é a de Husserl. Através da proposição de que as aparições nada ocultam, mas, na verdade, revelam o ser dos existentes, a Fenomenologia pretende ter um acesso imediato à realidade, rompendo com o abstracionismo presente nas teorias idealistas. Nessa acepção "a aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drena para si todo o *ser* do existente" (SARTRE, 1997, p. 11). Se não acreditarmos mais no "ser-detrás-da-aparição", o fenômeno tornar-se-á pleno de positividade. Dessa forma, o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta. Dessa relação transparente entre a aparência e o ser dos existentes é que se postula a ideia de *fenômeno* para Husserl, que passa a ser compreendido como um ser que é indicativo de si mesmo, que não oculta nada e que pode ser conhecido através da série de suas aparições. "Voltar às coisas mesmas" seria, de início, então, voltar aos fenômenos, descrevê-los na suas diversas aparições, pois eles nada ocultam: são a revelação daquilo que são em essência. Este é o ponto de partida para qualquer fenomenologista.

---

[26] *Zeitgeist* é o "espírito do tempo", expressão usada por Edwing Boring (WERTHEIMER, 1982).

O que seria, nessa acepção, a essência das coisas? Seria, como desdobramento, aquilo que preside a lógica das aparições, a razão da série (SARTRE, 1997).

Pretendia-se, com essas concepções, dissolver uma série de dualismos que dominam o pensamento filosófico: o que opõe *exterior* a *interior*, pois não há mais o entendimento de que há uma pele superficial que dissimule a verdadeira natureza do objeto; o que distingue *potência* de *ato,* pois agora "tudo está em ato"; e, finalmente, o que opõe *existência* a *essência*, pois agora "a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência" (SARTRE, 1997).

Sartre assinala os avanços realizados pelo pensamento moderno, principalmente pela fenomenologia, na direção da resolução da problemática do conhecimento; no entanto, constata que este não conseguiu avançar até o rompimento definitivo com a metafísica. Nessa crítica, situa essa filosofia como o momento de maior avanço do pensamento moderno, pois ela expõe os elementos que poderiam resultar na sua superação, o que só não conseguiu realizar, no entanto, por manter aspectos centrais da metafísica, permanecendo, assim, dentro de sua lógica. Deve-se partir, portanto, da fenomenologia, mas fazendo-lhe a devida revisão dos fundamentos.

O caminho para resolver o conhecimento científico, esclarece Bertolino (1996b), não por razões ideológicas, mas por razões de ordem técnica, devem passar por Husserl. Isso porque o problema do conhecimento é um fenômeno, quer dizer, é algo que se dá e aparece. O fenômeno implica sempre um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível, ou seja, envolve sempre dois polos, o noético e o noemático. Não vamos ter nenhuma filosofia, nenhuma epistemologia, até hoje, que conseguiu trabalhar o problema do conhecimento e encaminhar a questão da ciência sem partir desses dois elementos constitutivos do conhecimento; sem isso não há conhecimento. Essa é exatamente a acepção de Husserl, o fenômeno indica esses dois polos. Claro que a tese de Husserl de que o fenômeno "acontece no mundo da consciência" faz com que ele perca o caminho, traia a realidade. Porém, independentemente disso, Sartre, por razões de ordem técnica, trabalhará em sua ontologia com a noção de fenômeno e com a Fenomenologia.

A Fenomenologia aponta, portanto, novas soluções para a questão do conhecimento, distantes do idealismo e do realismo que dominavam a filosofia, ao romper com os dualismos (essência/aparência, potência/

ato, alma/corpo) que a corroem. No entanto, Sartre critica que todos esses dualismos acabaram por ser convertidos pela fenomenologia em um único – o do finito e infinito: se a aparição é finita, singular, a série de aparições é, no entanto, infinita; se a aparição se revela única para um sujeito em perpétua mudança, este pode, no entanto, multiplicar seus pontos de vista ao infinito. Como é possível, então, ter-se segurança do conhecimento, se é sempre possível olhá-lo dos mais diversos ângulos, questiona-se o próprio Husserl? Como é viável o conhecimento de um objeto, se a série de aparições é infinita? O máximo a que podemos chegar é em aproximações da verdade, pois o conhecimento absoluto dos fenômenos é impossível. Portanto, a viabilidade do conhecimento científico, nessa perspectiva, é questionada, já que este tipo de conhecimento tem como princípio fundamental sustentar-se no objeto, ou seja, seu único recurso é o próprio objeto. No entanto, nessa lógica, se o acesso a ele é restrito pela multiplicidade de suas aparições, o conhecimento torna-se inviável. Na busca da verdade resta-nos, portanto, o recurso à dúvida, como nos mostra o método cartesiano. Essa lógica, acima descrita, se concretiza no que Sartre designa de "recurso ao infinito" (BERTOLINO, 1996b).

Sendo assim, Husserl, através da *redução fenomenológic*a, pretende chegar à essência das coisas. No entanto, ao constatar que o objeto se mostra por perfis, ou aparições, e que estas têm infinitas possibilidades, mantém-se na lógica acima exposta, afirmando que é impossível apreender *o ser* a partir das suas aparições, pois ter-se-ia que as apreender de uma só vez, o que é impossível, tornando a evidência apodítica impraticável e inviabilizando o fazer científico. "Quem me garante, portanto, que através desses aspectos sucessivos, dos quais nenhum deles, só por si, é capaz de me oferecer o objeto na sua realidade integral, se me anuncia de fato uma e a mesma coisa? Quantas vezes nos iludimos com as aparências, vendo-nos obrigados a corrigir aquilo que antes considerávamos como evidente!" (HUSSERL apud FRAGATA, 1985, p. 103). Essa pergunta de Husserl é a expressão de seu "recurso ao infinito", ao cair no equívoco epistemológico de considerar que, por não se poder conhecer o universo como um todo, não se pode conhecer a parte dele a que se tem acesso. O autor alemão, a fim de solucionar o problema do conhecimento, apela, então, para o mundo da imanência, deixando o mundo transcendente "entre parênteses". Quer dizer, na medida em que não conseguiu resolver o problema do conhecimento com recurso ao objeto, Husserl faz o caminho tradicional da

metafísica, indo resolver a questão com recurso ao sujeito, permanecendo atrelado ao idealismo (BERTOLINO, 1996b). Dessa forma, a essência das coisas será, para ele, a ideia que tenho a respeito delas; e, assim como Descartes, que chega através da dedução à noção de *Deus* como fundamento último do conhecimento, Husserl chegará à noção de um *eu transcendental*, como fonte absoluta do conhecimento, como caldeirão das essências. "É de mim mesmo, do meu eu transcendental... que o mundo objetivo haure todo o seu sentido e valor existencial." (FRAGATA, 1985, p. 113). Conforme Sartre destaca, o "noema" (objeto) se torna, assim, um correlativo irreal da "noese" (essência), considerada, essa sim, como a verdadeira realidade; assim como faz Berkley com a sua máxima "*esse est percipi*"[27], que reduz o ser da realidade ao ato de percepção do sujeito, representando uma posição marcadamente ideológica.

Sartre concorda com a constatação de que a realidade objetiva é infinita; o homem não conhece, em todos os aspectos, onde o universo começa e onde termina; por exemplo, pode haver milhares de galáxias que não conhecemos. A principal argumentação do existencialista concentra-se na afirmação de que, apesar dessa infinitude, o homem conhece objetivamente a realidade. O sistema solar, por exemplo, não o conhece completamente, pois isso é impossível, mas objetivamente, sim: o movimento dos planetas, suas órbitas, seus satélites, etc. E não é por que não conheça "todo" o universo que aquilo que a ciência já sabe a respeito dele se torna sem sustentação, frágil, revogável. Portanto, não precisamos conhecer a totalidade da série, que sempre será infinita, para conhecermos objetivamente os fenômenos, que são singulares, finitos (BERTOLINO, 1996b).

Sartre expressará sua compreensão sobre a relação finito/infinito, singular/universal discutindo a relação entre "fenômeno de ser" e "ser do fenômeno", que adiante descreveremos. Alerta, assim, sobre o equívoco da Fenomenologia e do Pensamento Moderno, que acabaram por confundir o aspecto ontológico com o epistemológico (BERTOLINO, 1996b). Diz Sartre (1997, p. 21): "se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. Significa, entre outras coisas, que um idealismo empenhado

[27] "Ser é ser percebido".

em reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem deve, previamente, comprovar de algum modo o ser do conhecimento".

A metafísica faz um esforço para estabelecer verdades a respeito do ser da realidade (ontologia), enfatizando o processo de conhecimento (epistemologia); e nisso, confunde diferentes planos conceituais.

> A metafísica tenta resolver o problema do ser lançando mão do problema do conhecimento, como quem tentasse resolver o problema do pão que queimou ao forno investigando o florir das roseiras. [...] Quer dizer, quando trabalhou o processo do conhecimento pensou que havia esclarecido a realidade do ser, o ontológico, [...] estabelecendo esse equívoco epistemológico. (BERTOLINO, 1996b, p. 23).

Ou seja, ao descrever a relação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, a metafísica deduziu estar chegando à verdade sobre o ser da realidade. Os filósofos consideravam, por exemplo, que se a série de aparições é infinita e a essência é a razão da série, logo, o "ser" deve ser infinito, eterno, imutável, incognocível. Foi-se em busca, então, de uma causa primeira que determinasse o ser da realidade: um "motor imóvel" à maneira de Aristóteles, "Deus onisciente" à maneira de Descartes, o "eu transcendental" à maneira de Husserl. Confundiu-se, assim, o aspecto conceitual com o ontológico: finito e infinito não são tipos de seres, são dois conceitos, matemáticos inclusive. Infinito designa "o que não tem começo nem fim", o que, no entanto, não significa "eterno". Por exemplo, o universo é infinito, mas não é eterno (BERTOLINO, 1996b). Com essa passagem de um plano ao outro, a ontologia, logicamente, tornou-se "metafísica", no sentido de que o ser da realidade está além da realidade objetiva, oculta alhures e absolutamente determinante daquela. E a teoria do conhecimento, por conseguinte, tornou-se causalista, reducionista, no sentido de que, ou o sujeito é o sustentáculo da realidade e do conhecimento (idealismo), ou a realidade se impõe e determina o sujeito e o conhecimento (realismo). Em ambos os casos, perde-se a dialética da relação sujeito/objeto, pressuposto do conhecimento. É desta dialética que tratará *O ser e o nada,* distinguindo claramente o que é o aspecto ontológico do que é o aspecto epistemológico.

Sartre parte da descrição do *ser* que primeiro encontramos nas nossas investigações ontológicas, o *ser da aparição*, isso significando que parte do *fenômeno de ser,* pois é como temos acesso imediato ao ser, através daquilo

que nos aparece (fenômeno). Questiona o pensador se, realmente, através do fenômeno singular, conseguimos conhecer o ser, ou seja, chegar à sua universalidade, à sua essência. Segundo os postulados heideggerianos, a realidade humana é sempre ôntico-ontológica, quer dizer, podemos sempre ultrapassar o fenômeno até seu ser. "Mas a passagem do objeto singular para a essência é a passagem do homogêneo para o homogêneo. Dá-se o mesmo com a passagem do existente para o fenômeno de ser?", questiona-se o filósofo (SARTRE, 1997, p. 19).

Vejamos melhor, pois o autor francês critica as concepções de Heidegger e Husserl, para os quais o fenômeno é um tipo de ser (ôntico – ente) que remete a outro tipo de ser, o ontológico, à sua essência, ao seu sentido. Para os filósofos alemães, a "essência" é outra coisa que o "fenômeno" ou, o "ser" é outro que o "ente"; ou ainda, a "noese" (essência) é distinta do "noema" (objeto), como vimos acima. Dessa forma, em ambos, temos a passagem de um tipo de ser a outro, permanecendo no dualismo finito/infinito.

Sartre discutirá que devemos, previamente, estabelecer a relação entre o ser e o fenômeno, para que possamos continuar a refletir sobre a questão da ontologia: "se o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser e, contudo, não podemos dizer nada sobre o ser salvo consultando este fenômeno de ser, a relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno deve ser estabelecida antes de tudo" (SARTRE, 1997, p. 20).

O ser não se encontra escondido por detrás do fenômeno, pois este não é uma aparência que oculta a essência. Ao atingir o fenômeno, o existente, atinjo, ao mesmo tempo, o singular e o universal, o finito e o infinito, a existência e a essência. Não são dois tipos de seres, é o mesmo ser, afirma Sartre. É preciso 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.

Sartre demonstra que o ser não é uma qualidade do objeto, nem o sentido do objeto, o ser não é exterior ao fenômeno, como se fosse sua qualidade ou significação. Isto quer dizer que não dá para conceber o *ser*

distinto do *fenômeno de ser*. Assim, para conhecer a essência de um objeto, seu ser, tenho que partir da descrição dos vários perfis aparentes, ao constatar que aquilo que o faz "ser o que é" não está em nenhum outro lugar além do próprio objeto, na sua materialidade, no seu uso. Portanto, sua essência não é diferente do que ele aparenta. Assim, ao buscar a essência, não passo de um tipo de ser (objeto) a outro (essência). No entanto, é preciso atentar que a essência de um objeto é muito mais do que suas aparições; o ser de um objeto não se reduz às descrições que são feitas dele, ele é sempre mais do que elas. Dessa forma, "o ser é simplesmente a condição de todo desvelar" (SARTRE, 1997). Afirma mais: "as precedentes considerações presumem que o ser do fenômeno, embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela – e que, em consequência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem" (SARTRE, 1997, p. 20).

Dessa forma, as coisas se dão por perfis (ou aparições), sendo que cada um deles remete aos demais. No entanto, cada perfil já é, por si só, um ser transcendente, e não simplesmente "matéria impressionável subjetiva". A partir do perfil remete-se ao ser. Eis aí a relação entre o *ser do fenômeno* e o *fenômeno de ser*: eles são coextensivos. O ser não se oculta por detrás do fenômeno; na verdade, nele se revela, porém não se reduz a ele. O fenômeno exige a transfenomenalidade do ser, ou seja, que o ser seja muito mais do que o seu aparecer, mas não enquanto oculto, enquanto outro ser, mas enquanto irredutível.

Isso posto, compreende-se que *o ser não se reduz ao conhecimento* que dele se tenha; é anterior a ele e não pode ser absorvido por ele, já que o conhecimento é uma das formas do ser aparecer, é um fenômeno-de-ser. As coisas existem independentes do homem, formando, assim, a realidade bruta, indiferenciada. Porém o homem, ao se relacionar com ela, a destaca como fenômeno, como aparição, produzindo conhecimento. O fenômeno de ser é consequência fática da existência do homem. Assim, o objeto conhecido, por mais que só apareça para a consciência, não pode ser absorvido por ela, absorvido pelo conhecimento, ele é outro que o conhecimento; somos obrigados, com isso, a reconhecer-lhe um ser:

> mesmo que eu quisesse reduzir esta mesa a uma síntese de impressões subjetivas, seria necessário constatar que a mesa se revela, enquanto mesa, através dessa síntese, da qual é o limite transcendente, a razão e o objetivo. A mesa está a frente do conhecimento e não pode ser

> assimilada ao conhecimento que dela se tenha. (SARTRE, 1997, p. 28).

Resta-nos esclarecer o que é esse *ser*. Primeiramente é preciso marcar que o ser existe independente do homem. Esteja alguém a olhar para a árvore ou não, protegendo-se do sol em sua sombra ou não, a árvore continua sendo o que é. O ser não é consciente de si, nem se distingue de outro: uma árvore não é para si mesma, nem uma pedra é algo para uma árvore, não há entre elas relação possível (quem estabelece a relação é a consciência, como veremos adiante). Elas são *em-si*. As coisas não precisam das outras ou do homem para existir, simplesmente são o que são. A mesa não necessita de mais nada para ser mesa, a não ser em "si mesma". Sendo assim, as características descritas por Sartre (1997) para o *ser* são as seguintes:

- o ser está pleno de si mesmo e, portanto, é opaco a si mesmo, ou seja, o ser é em-si;
- o ser é si mesmo, significa que não é nem passividade nem atividade, é inerente a si;
- o ser é o que é,[28] princípio contingente do em-si, que quer dizer que o ser é plena positividade;
- o ser é maciço, não tem fora, nem dentro;
- o ser é uma síntese de si consigo mesmo;
- o ser desconhece a alteridade, não mantém relação com o outro;
- o ser não é nem possível, nem necessário, ele simplesmente é.

Essas características definem a região do *ser* ou do *em-si*, segundo a ontologia sartriana. Sendo assim, o ser em-si constitui, pois, *o absoluto*[29] *de objetividade*.

Porém, o ser em-si não esgota a explicação da realidade, pois ele sempre se dá a conhecer, aparece para alguém. É aí que surge a outra região indescartável da realidade: a da consciência, que constata o ser.

Mas, antes de entrarmos na descrição que Sartre dedica à dimensão da subjetividade, vamos, ainda, refletir acerca das consequências que suas

---

[28] Sartre esclarece que essa fórmula está longe de se reduzir ao princípio de identidade. Designa uma região de ser (em-si), distinta de outra (para-si). Trata-se de um princípio regional e não sintético. Designa a opacidade do ser em-si (SARTRE, 1997).

[29] O conceito de absoluto é utilizado no sentido filosófico, considerado como aspecto irredutível, inelutável da realidade.

afirmações sobre o *ser* trazem para a história do pensamento moderno. "Ao mostrar que o ser do fenômeno é coextensivo ao fenômeno de ser, ou seja, ao demonstrar que ao se verificar um dos elementos da série tem-se tanto a sua dimensão singular quanto a universal, Sartre está mostrando que o 'recurso ao infinito' se faz impossível quando se trata do existente, fenômeno que está aí e é indicativo de si mesmo" (BERTOLINO, 1996b).

Tais esclarecimentos da relação entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser promovem uma alteração nas concepções das ciências e podem possibilitar a mudança do sistema de relações modernas. Primeiramente, por alterarem o plano da ontologia. Para esclarecer em que consiste o ser da realidade (ontologia), não é mais necessário recorrer à metafísica, que pressupõe que o ser da realidade, sua essência, está alhures, para além da realidade concreta. Parte-se das *coisas mesmas*, pois é apoiando-se nas singularidades que se chega ao ser, do singular se chega ao universal. Não é preciso ter um universal *a priori*, como acontece na maioria das filosofias que partem de abstrações. Sócrates, por exemplo, pressupõe que o conhecimento deve se sustentar em "irredutíveis" – justiça, verdade, beleza, etc. – noções *a priori*, inscritas em um céu inteligível, que devem guiar todos os atos humanos. Sartre nega essas abstrações, esse idealismo, ao ter como ponto de partida a *realidade concreta*. "Na própria mulher você encontra o que é uma mulher, na própria parede, no próprio ventilador, na própria flor, você constata o que essas coisas são" (BERTOLINO, 1996b, grifo nosso).

Em segundo lugar, por alterarem o plano epistemológico. Se permanecermos no *recurso ao infinito,* não conseguiremos ter segurança do conhecimento que produzimos, pois uma coisa pode ser sempre outra que não aquela que verificamos que seja, na medida em que o acesso a ela é infinito, inconstante, impossível. Não são viáveis as verdades objetivas. Com a proposta sartriana, o conhecimento objetivo se viabiliza, parte-se do singular para o universal e do universal volta-se ao singular. O conhecimento está amarrado à própria ontologia do objeto, ou seja, nas suas propriedades e não na ideia que dele faço. O conhecimento é segundo, é produzido. Viabiliza-se, dessa forma, a ciência e o conhecimento científico. Enfim, com essas alterações, é possível pensar em suas consequências para a psicologia, para a pedagogia, para a antropologia, que finalmente podem pensar no homem enquanto sujeito do conhecimento e, portanto,

da história. Tais desdobramentos atingem diretamente as relações sociais, já que tais ciências as instrumentalizam.

Precisamos, agora, estudar o outro aspecto complementar da ontologia sartriana.

3.2 A consciência enquanto polo da subjetividade

Como havíamos mencionado anteriormente, o ser em-si não se relaciona com os outros seres, esgota-se em ser "si mesmo"; não reconhece a alteridade; existe independente do homem. No entanto, ele só aparece *para* alguém, só é organizado *por* alguém. Ou seja, para que o *ser* seja posto em questão, para que a realidade bruta, indiferenciada, se organize, tornando-se *mundo*, é necessária a existência dessa outra região ontológica, designada como *consciência*. Dessa forma, a consciência é um componente indescartável da realidade, é outro *absoluto*.

Sendo assim, Sartre considera a compreensão da consciência como elemento fundamental de uma ontologia; parte da noção de *intencionalidade* de Husserl, levando-a as últimas consequências, coisa que esse filósofo não realizou, pois como já vimos, permaneceu no idealismo. Sendo assim, em Sartre, afirmar que "toda consciência é sempre consciência de alguma coisa" é afirmar que a consciência é sempre relação a um objeto transcendente, mesmo que esse objeto seja uma outra consciência, uma imagem, um delírio. As coisas não estão na consciência, sequer a título de representação. A transcendência é a característica essencial da consciência. Sartre é categórico ao argumentar: "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. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela se esgota nessa posição mesma" (SARTRE, 1997, p. 22).

Toda consciência é um acontecimento pleno e concreto no mundo. O prazer, exemplo utilizado por Sartre, não pode se dissolver por detrás da consciência que se tem dele; não há primeiro uma consciência que receberia depois a afecção (prazer), como também não há antes um prazer que receberia depois a qualidade de consciente. Dessa forma, o prazer não é uma representação, nem o conteúdo de uma consciência; o prazer é ato,

indivisível com a consciência que dele se tem. Sendo assim, a consciência se dá em ato, é um "estourar para o mundo", como diz Husserl. Dessa forma, a consciência não é possível antes de ser, ela só *é* na medida em que *existe*. A consciência é, assim, uma plenitude de existência, posto que só existe na medida em que aparece.

Estabelece-se, assim, a relação fundamental entre consciência e mundo: "a consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência, o mundo é por essência relativo a ela. É que Husserl considera a consciência um fato irredutível que nenhuma imagem física pode representar. Exceto, talvez, a imagem rápida e obscura de um estouro" (SARTRE, 1968, p. 29).

Dessa forma, o existencialista afirma que a consciência não *contém* o mundo, já que não se pode dissolver as coisas na consciência. Aquelas são relativas a esta e, portanto, não são, nem sua propriedade, nem seu conteúdo. "Veem esta árvore, seja. Mas estão a vê-la no próprio lugar em que está: à beira do caminho, no meio do pó, só e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Não poderia entrar na vossa consciência, porque não é da mesma natureza que ela" (SARTRE, 1968, p. 29). Outrossim, a consciência não tem interior, é pura relação às coisas; é esse lançar-se para o mundo e essa impossibilidade de ser *substância* que a constituem como consciência. A consciência é, assim, um vazio total, no sentido de ser pura transparência. A consciência não pode, portanto, ser *em-si,* porque senão ela teria o mesmo estatuto do objeto, seria substância, coincidiria consigo mesma. A consciência, ao ser pura relação a alguma coisa, constitui-se como sendo *distância de si*, *transparência, não opaca*, caracterizando-se como *para-si* (com essa expressão pretende dar a noção de movimento, de relação a..., que caracteriza a consciência, diferente do ser *em-si* que é opaco, fechado em si mesmo). Sua consciência não é substancial, como pretendia Descartes, ao concebê-la como *res cogita* (substância pensante). A consciência, portanto, é *presença a si*, no sentido de ser um desgarramento do ser em relação a si mesmo, só se dá na medida em que se realiza. A identidade consigo mesmo, típica do em-si, nega qualquer estabelecimento de relação; já a *presença a si*, típica do para-si, implica uma fissura impalpável no ser, ele está em frente de si, absolutamente em relação, perpetuamente em questão (SARTRE, 1997).

Todas essas verificações levam o existencialista a estabelecer uma *distinção fundamental entre consciência e conhecimento*, normalmente

considerados, por quase toda filosofia e epistemologia, como sinônimos; critica, com isso, aquilo que chamará da "ilusão da primazia do conhecimento". As filosofias, de uma maneira geral, entendem que "tomar consciência" é a mesma coisa que "tomar conhecimento". Assim fizeram as teorias idealistas e racionalistas, que reduziram a realidade às ideias, considerando a consciência de consciência como um conhecimento de conhecimento. Até mesmo os marxistas, ao se embasarem na dialética da natureza, não conseguiram romper com essa equiparação, considerando, por exemplo, a passagem de conhecimentos como sinônimo de "conscientizar". Na psicologia, então, essa sinonímia foi determinante em boa parte de suas concepções. Os reflexos dessa situação se fazem sentir, por exemplo, na teoria das representações, na qual a consciência da realidade é uma representação, uma ideia acerca dessa realidade. Assim, a relação do homem com o mundo, com a realidade, fica reduzida às ideias e caímos, de novo, no racionalismo. A psicanálise freudiana e as psicologias humanistas, por exemplo, foram construídas em cima dessa sinonímia entre consciência e conhecimento, tanto que o objetivo das psicoterapias de base analítica e o das humanistas é proporcionar a "autoconsciência" compreendida como "autoconhecimento".

Sartre demonstra que o que caracteriza a consciência é *ser relação a*. O conhecimento, que advém da reflexão, é apenas uma das formas possíveis de ser da consciência, do sujeito se relacionar com o mundo, mas não a única. A percepção, a imaginação, a emoção são, também, consciências e são irredutíveis e autônomas em relação à reflexão e ao conhecimento. Quando percebo um objeto, estabeleço uma relação imediata com ele, sou consciência percipiente dele e não preciso da instância da reflexão para que possa percebê-lo. O existencialista concebe, dessa forma, consciências que são *pré-reflexivas*, ou seja, anteriores ontologicamente à *reflexão*: "assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida, esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano" (SARTRE, 1997, p. 24).

Tentemos compreender. Primeiro é preciso destacar que toda consciência é *posicional do objeto,* que dizer, toda consciência é consciência de alguma coisa. Quando percebo uma teia de aranha no teto, quando penso na sujeira da casa, quando imagino morar numa outra casa, sou consciência dessa teia, dessa sujeira, dessa outra casa. Não há consciência

sem objeto. Ao mesmo tempo, *toda consciência é consciência (de) si*, quer dizer, sou consciência que percebo a teia, que penso na sujeira, que imagino outra casa. Não significa aqui que a consciência *conheça a si mesma*. Essa situação não é da ordem do conhecimento. Por isso, o "de" está entre parênteses. Significa, sim, a transparência da consciência para si mesma. Se chegar alguém e me perguntar o que estou fazendo, digo logo, sem pensar, "estou vendo uma teia de aranha no teto". Quando estou fazendo contas, exemplo citado pelo próprio Sartre, e alguém me interrompe e me questiona sobre a minha ação nesse momento, imediatamente respondo, sem nem mesmo precisar pensar, "estou contando". Dessa forma, o *cogito pré-reflexivo*, ou seja, a constatação de que há consciências que tem prioridade ontológica em relação à consciência de reflexão (ela é uma atividade de segundo grau), bem como a constatação de que não existe consciência que seja ignorante de si mesma, são postulados fundamentais para compreender a proposta de superação das concepções metafísicas, implementada por Sartre.

A consciência não é um modo particular de conhecimento, explica Sartre, que poderia ser chamado de sentido interno ou conhecimento de si; ela é, na verdade a dimensão de ser transfenomenal do sujeito. Dessa forma, a consciência é o polo da subjetividade, constitutiva da realidade. Por isso, é muito importante superar a interpretação da consciência como sinônimo de conhecimento: "a redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento" (SARTRE, 1997, p. 23). Sartre chama novamente a atenção para a necessidade de distinguir a questão ontológica (a consciência como região constitutiva da realidade) da questão epistemológica (a produção do conhecimento como fruto da relação sujeito/objeto).

A consciência é totalmente irredutível ao conhecimento que dela se tenha; portanto, ela é transfenomenal. Sendo assim, ela escapa ao conhecimento e o fundamenta. A consciência acaba por ser aquilo para o qual todas as coisas aparecem; é a condição de todo conhecer, o fundamento ontológico do conhecimento.

Chegamos, então, à consistência da região ontológica da consciência: ela é *o absoluto de subjetividade*, ou seja, o aspecto subjetivo indescartável da realidade.

Como desdobramento dessa concepção, Sartre afirma que toda ontologia e antropologia devem partir do *cogito*; isso porque o ponto de partida deve ser a subjetividade, por razões estritamente filosóficas

(SARTRE, 1996, 1987b). Dessa forma, como início, não pode existir outra verdade que a colocada pelo *cogito*: *penso, logo existo;* é a verdade da consciência que se apreende a si mesma. É o que havíamos traduzido, mais acima, como a transparência absoluta da consciência para si mesma. "O cogito [...] é unicamente, do ponto de vista metodológico, o momento da compreensão, porque a compreensão é ao mesmo tempo consciência de si como compreensão" (SARTRE, 1987b, p. 87). Dessa forma, tem-se que partir dele, constatando a verdade irrevogável que ele traz, mas para logo adiante abandoná-lo. Não se pode cair no substancialismo e no idealismo cartesiano.

O existencialista, ao refletir sobre as proposições da fenomenologia de Heidegger, da qual várias concepções lhe são caras, argumenta que o alemão estava de tal modo persuadido de que o *eu penso* de Descartes, retomado por Husserl, era uma "armadilha para tontos", que evitou utilizar-se da consciência em sua descrição do *Dasein*. Sartre (1997) discute que Heidegger, pretendendo evitar tal fenomenismo descritivo, que conduz ao isolamento antidialético das essências, aborda diretamente a analítica existencial, sem passar pelo cogito. Mas o *dasein*, por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, jamais reconquistará essa dimensão. Mas como seria possível uma compreensão que, em si, não fosse consciência (de) compreensão? Todo sistema do ser e suas possibilidades poderão cair no inconsciente, ou seja, no em-si. Heidegger acaba lançado de volta ao cogito, mesmo que não o queira. Para falar a verdade, é preciso partir do *cogito*, diz Sartre: ele deve nos conduzir, mas na condição de que possamos deixá-lo.

O francês diz que, para melhor compreender a noção de consciência, a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* pode auxiliar sobremaneira, completando-a da seguinte forma: "a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este implica outro ser que não si mesmo" (SARTRE, 1997, p. 35). Ser questionador é a essência do para-si. Assim, a consciência não coincide consigo mesma, ao contrário do em-si (que é o que é), como já havíamos explicado anteriormente, pois está constantemente em questão. A consciência, dessa forma, "é o que não é e não é o que é", no sentido de que a consciência sempre é consciência de algo que ela não é, de objeto posto, de um em-si e, ao mesmo tempo, ela não é essa coincidência consigo própria.

A consciência é o *nada,* o *não-ser* que surge no meio do mundo, ou ainda, é a nadificação do em-si. O que quer dizer isso? Sartre exemplifica o surgimento do nada através da conduta da interrogação, pois em tudo o que questiono pode aparecer o não como resposta. Quando interrogamos o ser esperamos uma revelação de um ser ou de uma maneira de ser; a resposta será sim ou não. Por exemplo: Quem sou eu? Sou uma mulher, sou psicóloga, sou morena, sou..., que traz implícito que não sou homem, não sou filósofa, não sou loira, não sou... Eu tenho alguma dificuldade? Sim, não tenho tempo para escrever tudo o que desejo (não-ser), ou ainda, não, não tenho nenhuma dificuldade! Com isso constatamos que estamos rodeados pelo *não-ser*, pelo *nada*, que condiciona nossa pergunta sobre o ser. Portanto, é preciso destacar que o *não-ser* é um componente do real. Quando chego a um bar onde havia marcado encontrar um amigo e ele não está, sua ausência é um componente real daquele bar. Se chegar um outro amigo e olhar ao redor poderá dizer: Pedro ainda não chegou? Pois o seu não-estar no bar é concreto, é da objetividade da situação. Quando vou à casa de um conhecido que fez uma reforma e retirou uma parede, a minha sensação de estranhamento do novo ambiente não é algo que se passa somente "na minha cabeça", pois de fato a parede lá não está e a sua ausência altera o espaço da casa. Diz o existencialista: "a condição necessária para que seja possível dizer 'não' é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada infeste o ser" (SARTRE, 1997, p. 53).

Mas "de onde vem o nada?", questiona-se o filósofo. O nada não-é, é tendo-sido, não se nadifica, é nadificado; sendo assim, deve existir um ser com a propriedade de nadificar o nada, um ser pelo qual o nada venha às coisas. Esse ser não pode ser o em-si, pois este "é o que é", não se questiona nem sobre si nem sobre o mundo. Afirma que "[...] o ser pelo qual o nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o nada do seu ser" (SARTRE, 1997, p. 65). Quer dizer, o nada vem ao mundo pelo para-si, ou ainda, pelo homem que, ao questionar a si e ao mundo, constata que tanto ele quanto o mundo podem não-ser. Sendo assim, o para-si, é seu próprio nada, pois, como já vimos, "ele é o que não é e não é o que é", ou seja, constitui-se pela nadificação do em-si (do seu passado, de seu corpo, do mundo, das coisas que ele não é). Portanto, ser o *nada* e ter poder de *nadificar* são características essenciais do para-si.

Já a noção do nada em Heidegger é de outra ordem; ele se revela juntamente com o ente que nega em sua totalidade (MOUTINHO, 1995). Aparece como "possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano" (MOUTINHO, 1995, p. 132). É uma remissão que rejeita o ente, quando o ente aparece então como o "absolutamente outro – em face do nada" (MOUTINHO, 1995, p. 132); remissão considerada por Heidegger como o movimento de "nadificação". Em Heidegger o nada se alimenta de si mesmo, é extramundano. Já para Sartre, como vimos, o nada é posto pela consciência e é presença no mundo.

Resumamos, então: vimos que o absoluto de subjetividade, que é não substancial, não se sustenta em si mesmo, é *para-si,* já que a consciência é sempre consciência de algo, necessita, assim, das coisas transcendentes para existir, as quais ela *não-é*. Ele é o *nada*. Eis que o outro absoluto, o de objetividade, impõe-se, então, como indescartável para a compreensão da realidade. Este absoluto não depende da consciência para existir, posto que é ser *em-si*; porém, por não ter alteridade, só aparece, só é reconhecido, só é organizado por uma consciência. Portanto, as 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*, são dois absolutos, porém *relativos* um ao outro. Relativos porque, o primeiro (em-si) existe independente do segundo (consciência), mas só se organiza, só ganha sentido, pela presença deste. O segundo (para-si) para existir depende da relação estabelecida com aquele (com as coisas), apesar de ser distinto dele.

Eis a ontologia de Sartre. Com ela, pode-se colocar a epistemologia no seu devido lugar, já que se acaba com a primazia do conhecimento: o ser do fenômeno é transfenomenal, escapa ao conhecimento; a consciência também é transfenomenal. Dessa forma, o conhecimento não está dado *a priori*, é sempre segundo, quer dizer, é uma construção resultante da relação da consciência com as coisas, do homem com o mundo. Somente assim, devolvemos ao homem a sua condição de ser sujeito: sujeito do conhecimento e, em consequência, sujeito da sua própria história, individual e humana.

3.3 O ser do homem como em-si-para-si

No horizonte da ontologia devemos buscar compreender o ser do homem, ou ainda, a realidade humana, como diria Heidegger.

Sartre esclarece em sua conferência "O Existencialismo é um Humanismo" que não existe uma *natureza humana*, se por isso entendermos uma essência *a priori* e universal de homem, na qual cada sujeito singular se enquadraria, lógica típica da filosofia aristotélica, mantida pelas filosofias idealistas. Há, entretanto, uma *condição humana*, no sentido de um conjunto de limites que definem a situação do homem no universo. Explica o filósofo: "as situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não muda é o fato de que, para ele, é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros e ser mortal. Tais limites não são nem subjetivos nem objetivos; ou, mais exatamente, têm uma face objetiva e uma face subjetiva" (SARTRE, 1996, p. 60).

Sendo assim, temos que esclarecer essa condição humana. O primeiro aspecto é que o homem é, inelutavelmente, corpo e consciência. O corpo é uma coisa, portanto, é *em-si*. A consciência, como já vimos, é *para-si*. O homem é, assim, a "totalização perpétua do em-si-para-si", uma totalização sempre em curso, pois não há síntese final possível (SARTRE, 1997). É essa totalização que definirá os contornos do eu ou da personalidade.

Dessa forma, poderíamos conceituar o ser do homem da mesma forma como fizemos com a consciência, escapando ao "princípio da identidade", característico do *em-si* (que define que "o ser é o que é"), dizendo que o homem "é o que não é e não é o que é" (SARTRE, 1997). Primeiro, ao nos referirmos à relação corpo/consciência, acima referenciada: o homem está impossibilitado de ser simples corpo (ou coisa – em-si) por ser consciência, e impossibilitado de ser simples consciência (para-si) por ser, também, seu corpo. Daí a noção de totalização em curso.

Outrossim, o homem é uma perpétua *temporalização,* quer dizer, o homem sempre está no tempo. É através do homem que o tempo vem ao mundo. Dessa forma, o homem é seu passado (que é em-si, posto que já passou, é fato, é coisa). Mas não se reduz em sê-lo, já que está sempre em frente do seu devir, do seu futuro (que é nada, posto que ainda não é). Assim, ele é essa totalização do passado, presente e futuro.

Como desdobramento de o homem ser seu futuro, poder-se-ia afirmar que ele é suas *possibilidades de ser*. A possibilidade é aquilo que falta ao homem, que ele busca para ser completo, para coincidir consigo mesmo.

O homem busca ser seu próprio fundamento, ser um *ens causa sui*:[30] é o que Sartre designa de "projeto de ser Deus". Mas essa busca de completude, de coincidência consigo mesmo, é um *projeto de fracasso*, pois o homem nunca consegue se totalizar, na medida em que é um permanente *vir-a-ser*. Nesse sentido, Sartre define o homem como uma paixão inútil: "Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o seu ser, [...] ser o '*ens causa sui*' que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil (SARTRE, 1997, p. 750).

Notemos que o *possível* só pode vir ao mundo por um ser que seja sua própria possibilidade; sendo assim, o em-si, que por natureza "é o que é", não pode ter possíveis. Dessa forma, compreender a possibilidade enquanto possibilidade ou ser suas próprias possibilidades é uma única e mesma necessidade para o ser que, em seu ser, coloca em questão o seu ser, ou seja, o homem. Ser sua própria possibilidade é definir-se como evasão de "si rumo a...". Portanto, o homem é o ser que coloca perpetuamente seu ser em questão. Ao questionar-se, o homem transcende a situação em que está inserido, indo rumo a seus possíveis.

Essas noções deságuam na noção de *liberdade,* fundamental na antropologia e psicologia sartrianas. Essa "transcendência em direção a", esse "existir para além de minha essência", é o que Sartre denominou de liberdade: "o homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser" (SARTRE, 1997, p. 545). Sendo assim, o fundamental no homem é sua práxis, seu fazer. Ao lançar-se no mundo ele se escolhe determinado ser. A liberdade é exatamente a escolha de ser realizada pelo sujeito. O homem não pode deixar de escolher; mesmo não escolher é ainda escolher, ou seja, o homem é "condenado a ser livre". Essa escolha, porém, não é gratuita, quer dizer, não sou livre para fazer o que bem entender, quando bem desejar. A escolha sempre se dá em situação, ou seja, ocorre a partir de um contexto, tem seus contornos. O homem deve escolher, portanto, dentro de uma estrutura de escolha. Declara o existencialista:

---

[30] Ser causa de si mesmo.

> é necessário, além disso, sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula "ser livre" não significa obter o que se quis", mas sim "determinar-se por si mesmo a querer". Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade. [...] O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha. (SARTRE, 1997, p. 595).

É preciso destacar, ainda, que se escolher é lançar-se em direção a um fim, ou seja, ir em direção a um *projeto*, conceito também fundamental na perspectiva sartriana. "O homem nada mais é do que aquilo que ele fez de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo. [...] De início o homem é um projeto que se vive a si mesmo subjetivamente ao invés de musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes desse projeto." (SARTRE, 1996, p. 30).

O projeto é uma livre unificação (em-si-para-si, corpo/consciência, passado/presente) do homem em direção a um devir. O projeto é fundamental porque é *meu ser*. O projeto diz respeito ao meu ser em totalidade, expressando-se em cada um dos meus atos, gestos, palavras.

O projeto é constituído pelo homem a partir de sua história de relações. Essa constatação nos faz compreender que, primeiro, o homem existe, surge no mundo, só depois, a partir do seu processo de relações, é que ele se define, delineia sua essência, sua personalidade, cujo núcleo fundante é o projeto-de-ser. Isso significa que, na realidade humana, "a existência precede a essência", princípio fundamental do existencialismo sartriano, que ressalta a centralidade do processo histórico para o homem e também a noção da personalidade como um processo de construção.

É preciso assinalar, ainda, que quando faço minhas escolhas, à luz de meu projeto, não escolho só para mim, mas também para os outros. A escolha de cada sujeito implica em uma escolha para todos os homens, pois ao realizarmos o homem que queremos ser, estamos abrindo uma possibilidade humana: se eu posso fazer certas coisas, tomar certas posições, ser este ou aquele, qualquer outro pode sê-lo. Se alguém escolhe um casamento monogâmico, exemplo dado pelo próprio Sartre, está escolhendo este tipo de relação não só para si, mas para todos os outros homens. O homossexual horroriza o homem moralista porque coloca essa opção sexual como uma possibilidade humana e, portanto, possível também para ele, moralista, e para qualquer outro sujeito. Essa situação supõe uma estrutura fundamental da realidade humana que é nosso *ser*-

para-o-outro. O homem é um ser-para-si-para-o-outro. O outro é um mediador indispensável entre mim e mim mesma. Declara: "a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros" (SARTRE, 1996, p. 59).

Vemos, aqui, como o "ser-com" de Heidegger também influenciará o existencialista, que terá nessa dimensão da realidade humana um dos aspectos essenciais de sua teoria, aprofundada em seu *Questão de método* e *critica da razão dialética*.

Resumimos neste capítulo aspectos fundamentais da constituição da realidade humana. Noções como totalização em curso, temporalidade, liberdade, projeto, ser-para-o-outro, essenciais para a compreensão do *ser do homem*, foram aqui sintetizadas para demarcar o entrelaçamento entre ontologia, antropologia e psicologia, e, portanto, assinalar temáticas centrais da psicologia fenomenológico-existencialista. No entanto, todos esses conceitos, aqui abordados de maneira rápida, serão aprofundados na terceira parte deste trabalho.

- CAPÍTULO 4 -

A Perspectiva de ciência em Sartre

4.1 A definição de ciência

Ciência é definida, de maneira geral, como a produção coordenada de conhecimentos relativos a determinado objeto, ou ainda, como "corpo de conhecimentos sistematizados que, adquiridos via observação, identificação, pesquisa e explicação de determinadas categorias de fenômenos e fatos, são formulados metódica e racionalmente" (HOUAISS, 2002). Portanto, se queremos discutir o que é ciência é preciso partir da elucidação da "problemática do conhecimento". No entanto, esta só pode ser pensada tendo por base uma ontologia, pois teremos de elucidar primeiro "o que é a realidade", para depois alcançar o "como é possível conhecê-la". De nada ajudaria, portanto, partir-se diretamente para a discussão das "teorias do conhecimento", já que, ao não se explicitarem os pressupostos ontológicos que subjazem a elas, se resumiria a uma espécie de "discussão de sacristia": quem estaria certo, Schlick, Carnap, os teóricos da Escola de Frankfurt, Khun, Popper? Semelhante debate não auxiliaria em nada a encontrar a definição de ciência.

Sartre não se permitiu ser seduzido pelas veredas traçadas pelos "filósofos da ciência", optando por abordar diretamente a raiz da questão: enfrentar a problemática do conhecimento pela via da ontologia, conforme descrevemos no capítulo anterior e que será, na introdução deste, objeto de uma breve síntese.

Por que Sartre propõe uma ontologia "fenomenológica" para resolver a problemática do conhecimento? Porque, para ele, é preciso conceber o

conhecimento como um *fenômeno*, ou seja, como uma das formas de o *ser* aparecer. O conhecimento implica sempre em um sujeito cognoscente (a quem o ser aparece) e em um objeto cognoscível (o ser que aparece – fenômeno de ser) ou, como no dizer de Husserl, envolve dois polos – o noético (consciência) e o noemático (objeto). Sendo assim, Sartre postula que para viabilizar o conhecimento objetivo da realidade, e isto significa dizer, viabilizar a ciência, tem-se que trabalhar com a noção de fenômeno e, portanto, com a fenomenologia (BERTOLINO, 1995).

Como vimos, em suas investigações ontológicas, o existencialista toma como ponto de partida de suas reflexões o *fenômeno de ser*, já que essa é a maneira como o *ser* nos aparece de imediato. Questiona-se Sartre (1997): através do fenômeno singular é possível conhecer o ser, chegar à sua universalidade? Ao buscar responder a essa questão primeira, acabou por estabelecer a relação existente entre o ser do fenômeno e o fenômeno de ser, demonstrando que o ser é transfenomênico, quer dizer, não se reduz ao seu aparecer, mas que, no entanto, só é captável, compreensível, sistematizável, enquanto fenômeno de ser, ao aparecer em frente de uma consciência. Ser e fenômeno são, assim, coextensivos, quer dizer, são relativos um ao outro, ou ainda, o fenômeno de ser tem como seu fundamento o ser do fenômeno que lhe dá suporte e que, por sua vez, só pode aparecer enquanto fenômeno de ser. Conclusão: o *ser* é um absoluto, existe independente do homem e, portanto, não se reduz ao conhecimento que se tem dele; sendo assim, o ser é ontologicamente primeiro, é anterior a qualquer conhecimento que dele se tenha. No entanto, só é captável, conhecível, enquanto se faz fenômeno, quando é apanhado por uma consciência. O conhecimento é, assim, *segundo ontologicamente*, *é produzido.* Ou ainda, como diria Bachelar (1996, p. 116), professor de Sartre e uma mediação fundamental em suas discussões epistemológicas, "é o real e não o conhecimento que traz a marca da ambiguidade".

Dessa forma, ao esclarecer a relação entre o fenômeno e sua essência (seu ser), Sartre supera definitivamente as teorias de conhecimento idealistas, já que essas se sustentam no equívoco metafísico da "primazia do conhecimento", que pressupõe um conhecimento *a priori*, que transforma o real em mero reflexo das ideias e o homem como sendo habitado pelo conhecimento e nunca um "sujeito do conhecimento". Supera, também, as teorias realistas, pois ao colocar o papel da conciência como essencial, faz com que esta deixe de ser uma "tábula rasa", simplesmente moldada

pela matéria, o que retiraria do homem, de novo, a sua condição de "sujeito do conhecimento". Superação essa, aliás, há muito exigida pela história da filosofia. Sua realizaçã tornou-se possível em função de Sartre ter estabelecer uma nova ontologia, essa definitivamente dialética, buscando nela a resolução da problemática do conhecimento.

O existencialista procura, ainda, desfazer a confusão estabelecida pelas filosofias metafísicas entre a dimensão ontológica e a epistemológica. Quando estas investigam a relação entre sujeito e objeto – discussão do plano epistemológico – deduzem daí conceitos que são ontológicos; por exemplo, ao concluírem que as "possibilidades de conhecimento do ser são infinitas", devidas ao fato da própria realidade ser contínua e inesgotável, deduzem desse fato que o *ser* é infinito, aqui entendido como eterno, imutável. Ou seja, tomam um aspecto inelutável da relação do homem com a realidade – a possibilidade infinita do conhecimento – e a transformam em uma afirmação peremptória acerca da realidade, como acabou por fazer Husserl. Embaralham, com isso, os dois níveis de investigação. É preciso distingui-los, sob pena de não se viabilizar o conhecimento rigoroso da realidade (BERTOLINO, 1996b).

Além disso, é preciso distinguir o problema do conhecimento do problema da verdade, que as filosofias metafísicas costumam, também, confundir. Uma questão é a possibilidade de conhecer a realidade, dada pela dimensão ontológica, como vimos acima; outra é a de esse conhecimento ser verdadeiro ou não, dada pela dimensão moral ou histórica (algo é verdadeiro ou falso em uma dada circunstância, dentro de certas regras, ou em determinado momento histórico). Descartes, por exemplo, em seu método, quer chegar às "verdades claras e distintas", que lhe serão ditadas por Deus e não ao conhecimento rigoroso da realidade. Popper, com seu princípio de refutabilidade, mistura hipótese científica com verdade científica. Dessa forma, traduzem-se conhecimentos que deveriam ser pautados na investigação das propriedades transcendentes da matéria, em um conjunto de afirmativas dependentes do sujeito, de sua situação e de seu momento histórico (BERTOLINO, 1996b). Não que essa discussão não seja importante para a ciência, mas ela não pode resumir a questão epistemológica e científica.

Sartre desenvolve suas reflexões explicitando a *condição ontológica* para se efetivar a ciência, ou seja, o fato de a realidade ser composta por uma "multiplicidade de elementos que por si só se impõe a nós como

conjuntos. [...] A realidade é tal, que nenhum elemento é único, vai sempre se incluir em um conjunto de elementos que se fazem semelhantes pela sua própria materialidade" (ERLICH, 1998, p. 43). Ou seja, o fenômeno singular sempre implica em uma série, um conjunto ou um universo. Uma árvore singular me remete a todas as árvores e à essência dessa espécie. Ao investigar o fenômeno da emoção, para dar um exemplo no campo da psicologia, a experiência do sujeito emocionado se inscreve num conjunto maior do que é a emoção e o sujeito humano. Portanto, a realidade tem regularidades que permitem que ela seja estudada e conhecida. As pesquisas de ponta sobre a clonagem, por exemplo, só são possíveis em função da existência das regularidades da genética animal e humana: a ovelha Dolly serve de amostra para verificar as possibilidades e as consequências da clonagem em animais e humanos, logicamente levando em consideração as especificidades das espécies. Se cada existente singular, idiossincrático, não estivesse inscrito em um conjunto, ou seja, se cada um fosse isolado do restante, seria impossível o conhecimento científico.

Sartre destaca, portanto, a relação intrínseca entre *o singular e o universal*. Defende que não é preciso conhecer a totalidade da série, que sempre será infinita, para conhecer objetivamente os fenômenos, que são singulares, finitos. Estes, no entanto, nos permitem alcançar, a partir de diferentes sínteses, a sua essência, isto é, a sua universalidade. Assim, pois, ao se investigar um elemento da série, obtém-se tanto o singular quanto o universal. Tal abordagem viabiliza o conhecimento objetivo e, portanto, científico, da realidade, e rompe com o "recurso ao infinito" no qual Husserl e a fenomenologia tinham incorrido. Além disso, nos auxilia a esclarecer a *condição epistemológica* do fazer científico (ERLICH, 1998), ou seja, a necessidade de o sujeito da investigação recortar o seu objeto de estudo enquanto um elemento singular/universal, a partir de suas propriedades materiais, sociais e sociológicas (essas duas últimas mais especificamente no caso do homem). O primeiro passo da ciência é, portanto, a delimitação e definição do fenômeno estudado. Diz Erlich que "se a delimitação do objeto não for necessariamente o primeiro passo para a ciência, nos perdemos na descrição dos fatos, não ultrapassamos o empirismo e não damos o ponto de partida para a ciência" (ERLICH, 1998, p. 49).

Outro aspecto fundamental na definição da problemática em discussão é a distinção estabelecida por Sartre entre *consciência* e *conhecimento*. A consciência deve ser distinta do conhecimento: a primeira é

indescartável da realidade, posto que é uma região ontológica, é o absoluto de subjetividade. Já o conhecimento é um produto humano, resultante da relação da consciência com a realidade. Portanto, a consciência é irredutível ao conhecimento que dela se tenha e, por isso, é transfenomenal, assim como o *ser* o é. Na medida em que a consciência é o absoluto em relação ao qual todo fenômeno aparece, inclusive o conhecimento, é ela que é o *fundamento ontológico* deste.

Resumamos, então, a resolução da problemática do conhecimento encontrada pela ontologia sartriana: o ser é o "absoluto de objetividade"; existe independente da realidade humana; portanto, o ser não se reduz ao conhecimento que dele se tenha (superação do idealismo, no qual a realidade é um desdobramento das ideias; por exemplo o de Husserl e seu "eu transcendental"); no entanto, o ser só se organiza, só se essencializa ao aparecer para uma consciência, "absoluto de subjetividade", que é pura transparência, pura relação às coisas. Dessa forma, o conhecimento, que não existe *a priori*, é produzido e só é possível pela relação que a consciência estabelece com o mundo. A consciência é, assim, o fundamento de todo conhecer (superação do realismo, que postula a consciência como simples reflexo da matéria). No entanto, esse conhecimento não é "tirado das entranhas da consciência", mas sim produzido a partir das "propriedades transcendentes" dos objetos. Com isso, a ontologia tem condições de romper com suas amarras metafísicas, estabelecendo as condições de possibilidades do conhecimento científico, viabilizando-o.

Foi Bachelar (1996), ao refletir sobre o "novo espírito científico", concretizado pelo avanço das ciências, que postulou a necessidade da constituição de uma epistemologia pós-cartesiana. Diz ele:

> o pensamento objetivo, desde que se eduque diante de uma natureza orgânica, revela-se de uma singular profundidade; por isso mesmo que este pensamento é perfectível retificável e sugere complementos. É ainda meditando o objeto que o sujeito tem mais chance de aprofundar. Em lugar de seguir o metafísico que entra em seu quarto, pode-se, pois, ser tentado a seguir um matemático que entra no laboratório.

Sartre seguiu os conselhos de seu mestre ao deixar de lado o pantanoso chão da metafísica e da epistemologia cartesiana, para perseguir os passos daqueles que produzem conhecimentos objetivos – os cientistas –,

redefinindo as bases ontológicas que, assim, ajudam a viabilizar uma nova epistemologia pós-cartesiana.

4.2 Ciência e psicologia

Esclarecidas as novas bases ontológicas e seus desdobramentos na compreensão do fazer científico, podemos partir para a compreensão das proposições para a ciência da psicologia em Sartre.

No *Esboço de uma teoria das emoções* que, como já sabemos, foi o extrato do livro não terminado *La psyché,* Sartre traça sua perspectiva de ciência para esta disciplina, ao realizar uma crítica à pretensão "pseudocientífica" da psicologia empírica. O Empirismo, surgido como modelo da ciência clássica, em torno do século XVII, marcava a necessidade da produção de conhecimentos a partir da *experiência* e não mais de especulações racionais, além de estabelecer como recurso único os *fatos* e não mais o sujeito, como faz o Racionalismo, modelo ao qual se opunha. O Empirismo, na medida em que descobriu o valor da descrição dos fatos e dados, assumiu uma lógica classificatória que o caracterizou. No entanto, ficou restrito a características descritivas, mas não compreensivas.

A ciência moderna, estabelecida a partir do final do século XVIII e século XIX, realizou um processo de ruptura com o modelo empírico, ao efetivar um corte epistemológico com seus pressupostos, como Foucault (1987) bem exemplificou na ciência médica, instaurando, enfim, o modelo experimental. Não basta descrever os dados, é preciso formular hipóteses, realizar experimentações, buscando entender as *determinantes* dos fenômenos, entendidos enquanto conjunto de dados articulados por relações de função (BERTOLINO, 2004).

O existencialista, influenciado pelas *Investigações* de Husserl, será um crítico ferrenho do empirismo e da psicologia empírica, disciplina que foi objeto de seus estudos iniciais e alvo de seus questionamentos, como veremos logo adiante. O empirismo, como vimos, tem como princípio unificador a premissa de que investigação deve partir de fatos, perspectiva que dominará o cenário da psicologia no início do século XX. Declara Reuchlin (1965), um historiador da psicologia de origem francesa: "se é possível distinguir algumas tendências comuns sob a diversidade dos trabalhos que foram evocados, parece que uma das fundamentais seja

aquela que conduz o psicólogo à escala dos fatos". E continua, referindo-se a Ribot, psicólogo francês do final do século XIX, com grande influência na aplicação do método clínico e na divulgação da psicologia médica: "[...] a psicologia deve separar-se da metafísica, deixando-lhe o estudo das 'causas primeiras' e limitar-se à observação científica de fatos" (REUCHLIN, 1965, p. 62). Tais citações explicitam o cenário da psicologia francesa à qual Sartre dirige sua crítica. O existencialista concordaria que é preciso separar-se da metafísica, mas chama atenção para a situação da psicologia, que, ao isolar-se como disciplina, fragiliza-se na apreensão dos seus fundamentos ontológicos e antropológicos na medida em que não consegue nem definir, nem delimitar seu objeto com anterioridade aos fatos que pesquisa, acabando por aceitar, com isso, uma concepção de homem completamente empírica:

> há pelo mundo afora um certo número de criaturas que apresentam caracteres análogos à experiência. De resto existem outras ciências, como a sociologia e a fisiologia, que nos ensinam a existência de laços objetivos entre essas criaturas. Isso basta para que o psicólogo, com prudência e a título de simples hipótese de trabalho, aceite a limitação provisória das suas investigações a esse grupo de criaturas. (SARTRE, 1938, p. 9).

Sendo assim, os psicólogos não discutem se a sua noção de homem é arbitrária ou não. Tanto a observação objetiva quanto a introspecção servem para lhes fornecer os dados que pretendem unificar. Alcançam, dessa forma, uma "coleção de fatos heterogêneos" (SARTRE, 1938, p. 9). Não conseguem perceber que essa atitude metodológica inviabiliza a consolidação da ciência, pois se sustentar em fatos, diz Sartre, é "priorizar o isolado, preferir o acidental ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem". E acrescenta: "os psicólogos não se dão conta que é tão impossível atingir a essência por simples acumulação de acidentes como chegar à unidade juntando indefinidamente algarismos à direita de 0,99" (SARTRE, 1938, p. 12). Quer dizer, fazer ciência não é somente colecionar dados, elencar fatos, é preciso saber questionar esses dados, compreendê-los em seu contexto, o que, na verdade, a psicologia clássica não soube fazer.

O existencialista esclarece, assim como fez a fenomenologia husserliana, que, se o estudioso começar suas investigações pelos fatos, nunca chegará às essências, que é onde qualquer ciência deve chegar, pois os

fatos são elementos isolados que não permitem uma síntese compreensiva. Afirma, assim, a "incomensurabilidade entre essências e fatos" (SARTRE, 1960, p. 16). Acrescenta ainda que o método fenomenológico, "sem renunciar à ideia de experiência, necessita flexibilizá-la e dar lugar à experiência das essências e dos valores". (SARTRE, 1960, p. 17). Porém, esclarece Moutinho (1995, p. 100), que o existencialista "insiste em que uma interrogação fenomenológica do psíquico deve apenas preceder e não substituir uma psicologia experimental".

Essa interrogação fenomenológica é fundamental de ser levada a cabo, já que o primeiro passo de uma ciência é, sempre, definir seu objeto, ou ainda, dissecar a sua *essência*, ou seja, detectar as características e os aspectos que fazem com que um fenômeno seja o que ele é e não outra coisa. Uma imaginação, por exemplo, é um fenômeno distinto de uma reflexão; cada um deles tem características próprias. Um homem tem uma especificidade própria em relação à de um animal comum, assim como uma tempestade, sendo um fenômeno meteorológico, como um furacão, dele difere em suas características específicas. Saber definir e delimitar o fenômeno investigado, diferenciando-o de outros, é o primeiro passo primordial da ciência. E o que é definir um objeto? É recortá-lo em um conjunto singular/universal, inserir o específico num conjunto, organizá-lo em um universo, definir regularidades que levam às generalizações, para então poder estabelecer previsões e predições. Essa é a base para se realizarem intervenções sob controle. Sem isso, o conhecimento científico inviabiliza-se (BERTOLINO, 2001a). Dessa forma, o que a ciência deve realizar em primeiro lugar é a demarcação e a definição precisa de seu objeto, pois, sem isso, anda às cegas.

Este é, justamente, um dos maiores problemas epistemológicos da psicologia: a indefinição de seu objeto, que leva à "dispersão do saber", e a diversidade metodológica e teórica que a caracterizam. A psicologia perde-se ao legitimar a "multiplicidade epistemológica" como o seu maior trunfo e, assim, não seguir o princípio primeiro da ciência – a necessidade de definição e demarcação precisa do seu objeto. É o que podemos verificar, por exemplo, no caso do diagnóstico em psicologia clínica: por não ter bem definido o que é uma personalidade, nem quais as suas possibilidades de patologização, pautando-se geralmente em nosologias psiquiátricas que descrevem um infindável número de sintomas (fatos isolados), sem uma síntese eficiente acerca dos problemas psicológicos, acaba por não ter

precisão nos diagnósticos. Há estudos que demonstram que se um mesmo cliente frequentar diferentes psicólogos, receberá tantos diagnósticos quantos psicólogos consultar.[31] Sartre esclarece que foi exatamente por reação às insuficiências da psicologia e do psicologismo que a fenomenologia se constituiu.

O que, então, Sartre entende por ciência?

"As ciências da natureza não visam conhecer o mundo, mas sim as condições de possibilidade de certos fenômenos de ordem geral" (SARTRE, 1938, p. 13), afirma o existencialista, demarcando a diferença entre o papel da filosofia (conhecer o mundo) e o da ciência. Mas e o que são *condições de possibilidades*? São aqueles fatores sem os quais o fenômeno não ocorreria, quer dizer, são as variáveis que determinam que o fenômeno se estabeleça, se desenvolva da forma como deve ser (BERTOLINO, 2001a). Uma tempestade de verão, por exemplo, para ocorrer depende de certas condições de temperatura e de pressão atmosférica, sem as quais ela não acontece. A ciência meteorológica deve conhecer essas condições, para poder prever as tempestades. O quadro depressivo, para falar de um fenômeno psicológico, depende de o sujeito experimentar-se impedido de se lançar em direção ao futuro, ou seja, seu projeto e seu desejo de ser devem estar, por alguma razão, cortados, inviabilizados. Essas são as condições de possibilidade de ocorrência de uma depressão. Se a situação não estiver implicando os fatores acima descritos, então a pessoa provavelmente estará experimentando um outro tipo de emoção: uma tristeza passiva, por exemplo, em que chora muito, tranca-se no quarto, etc., podendo ser circunstancial, mas que não apresenta as características de um quadro depressivo, por mais semelhanças que existam, conforme Sartre esclarece em seu *Esboço de uma teoria das emoções* e, portanto, a intervenção terapêutica no processo deve ser diferenciada.

Em oposição ao empirismo e ao psicologismo, a fenomenologia faz o estudo de fenômenos e não de fatos. Entende por fenômeno "aquilo que se denuncia a si mesmo, aquilo cuja realidade é precisamente a aparência" (SARTRE, 1938, p. 22). Vale lembrar, como já vimos na descrição da ontologia sartriana, que o ser do existente não é algo por detrás da aparência; esta, na verdade, o revela, é o próprio ser. Existir, para Husserl, "é aparecer a si próprio" (SARTRE, 1938, p. 22). Portanto, é a aparência, ou seja,

[31] Thomas Szasz descreve estudos semelhantes sobre a imprecisão do "diagnóstico psiquiátrico" em seu livro *O mito da doença mental*.

o próprio fenômeno que deve ser descrito e interrogado. Os fenômenos, conforme esclarece Sartre (1960) em seu *Questão de método*, não são jamais aparições isoladas, produzem-se sempre em conjunto. Fenômeno é, assim, um conjunto de ocorrências articuladas por relações de função (BERTOLINO, 2004b). É preciso, pois, como em Marx, fazer uso do "espírito sintético", a fim de poder apreendê-los em seu contexto e em seu conjunto. Sendo assim, a ciência deve estudar "a situação em particular no quadro de um sistema geral em evolução". Sua função é fornecer "[...] a cada acontecimento, além de uma significação particular, um papel de revelação: [...] cada fato uma vez estabelecido é interrogado e decifrado como parte de um todo" (SARTRE, 1960, p. 27). Essa perspectiva revela a importância da concepção do dado como fenômeno singular-universal, conforme vimos na ontologia. Ainda no *Questão de método*, o existencialista reforça que a ciência deve *situar* os fenômenos que investiga, ou seja, deve determinar o lugar real do fato no processo total em que está inserido. Isso significa que o contexto que envolve o fenômeno é objeto primordial de análise.

O existencialista propõe, para dar conta dessa necessidade de contextualização, que o próprio fenômeno singular/universal está a exigir um método dialético baseado nas reflexões do marxista Henry Lefebvre, ao qual denomina de "método progressivo-regressivo". "Seu primeiro cuidado é recolocar o homem em seu contexto", explica, ao atestar que seu movimento de investigação é progressivo e regressivo ao mesmo tempo: "Ele não terá outro meio senão o vai-e-vem: determinará progressivamente a biografia (por exemplo) aprofundando a época e a época aprofundando a biografia" (SARTRE, 1960, p. 87). Realiza, portanto, um movimento contínuo entre a singularidade e a totalização. O método dialético recusa reduzir os fenômenos a fatos isolados; ele supera as situações conservando as aquisições antigas e realizando novas sínteses. Dessa forma, a problematização da ciência deve ser feita em termos dialéticos: a elaboração da equação em torno dos fenômenos investigados deve ser pensada enquanto "tese, antítese, síntese", como Sartre nos deixa claro em sua *Crítica da razão dialética*.

Essas são as bases para a crítica de Sartre ao idealismo, que não satisfaz ao existencialismo porque não tira seus conceitos da observação direta da realidade, mas de um *a priori*, em que os dados são apresentados a partir de "esquemas constitutivos", enquadrando-se como se fossem

"moldes pré-fabricados". Essa crítica ao idealismo é o fundamento de suas principais ressalvas à psicanálise e seu determinismo, bem como à psicologia do ajustamento. Sartre reafirma que é preciso "ir às coisas mesmas", abandonar os pressupostos e preconceitos, como preconiza a fenomenologia. Aliás, em *A Imaginação,* ele marca a importância de que "o método mesmo da fenomenologia possa servir de modelo aos psicólogos" (SARTRE, 1987a, p. 97).

Sendo assim, a ciência depende do sujeito, na medida exata em que é preciso uma consciência constituinte para produzir o conhecimento, mas este, no entanto, não deve ser pautado sobre as "ideias" de quem pesquisa, mas deve ser rigorosamente sustentado no próprio fenômeno, ou seja, no objeto com suas propriedades materiais. Dessa forma, Sartre assinala em *O ser e o nada,* que "o fenômeno é absolutamente indicativo de si mesmo".

Entra em questão, assim, o papel do sujeito da pesquisa, sendo que "a única teoria do conhecimento que pode ser hoje em dia validável é aquela que funda sobre esta verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental. É a única que permite descartar toda a ilusão idealista, a única que mostra o homem real no meio do mundo real" (SARTRE, 1960, p. 30). Significa, portanto, que não podemos esquecer a proximidade absoluta entre o inquiridor e o inquirido – como Heidegger já havia chamado a atenção – ou seja, é preciso levar em conta o fato privilegiado de que a realidade humana consiste em nós próprios. Esta tomada de consciência é pautada sobre o modo de ser compreensivo, não é uma atitude exterior, mas é a própria maneira de o homem existir.

Dessa forma, para captar o sentido da experimentação concreta dos sujeitos é preciso, diz Sartre, dispor daquilo que os psiquiatras e filósofos alemães, Jaspers e Heidegger, por exemplo, chamam de *compreensão*. "Este conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato por sua significação terminal a partir de suas condições de partida." (SARTRE, 1960, p. 96). O processo de desenvolvimento dialético das investigações dos fenômenos deve resultar, portanto, na sua compreensão, ou seja, em uma totalização resultante de um *movimento sintético*, como acima já havíamos assinalado. A compreensão é originalmente progressiva (em direção ao contexto, à sua dimensão universal) para, logo em seguida, voltar a ser regressiva (retomada da situação singular, original).

Assim, a síntese compreensiva pauta-se na investigação do fenômeno em suas múltiplas dimensões, procurando alcançar o homem concreto, no

mundo, como ser psicofísico. O seu fundamento é a concepção de que o indivíduo se encontra inteiro em todas as suas manifestações; portanto, a partir de qualquer ato, de qualquer experimentação psicofísica do sujeito, é possível chegar à sua significação ou ao seu projeto originário, como detalharemos mais adiante. A compreensão deve revelar, assim, "a profundidade do vivido" (SARTRE, 1960).

Fazer ciência é, portanto, conhecer as condições de possibilidade dos fenômenos, compreendendo-os em seu contexto. Com base nesse conhecimento, que é generalizável, já que pautado no aspecto singular/universal do objeto e na realização da síntese das diversas variáveis levantadas, criam-se condições para se realizar a intervenção nas situações. Esse é o objetivo maior da ciência: intervir com segurança na realidade, para poder alterá-la no que se fizer necessário. O conhecimento objetivo deve nascer, portanto, da práxis e a ela retornar para esclarecê-la. Assim, não deve haver teoria sem prática, nem prática sem teoria. Esse processo não se dá "ao acaso e sem regras", mas como em todas as disciplinas, segue os princípios norteadores do fazer científico. Se assim não fora, argumenta Sartre, "a separação da teoria e da prática teria por resultado transformar esta em um empirismo sem princípio e, aquela, em um saber puro e fixo" (SARTRE, 1960, p. 25). Portanto, não basta estudar o fenômeno, é preciso transformá-lo. A ciência não pode ficar somente na investigação, é preciso ir para a intervenção.

Sartre assevera que a ciência deve ser "heurística", ou seja, sua pesquisa, seus princípios e seu saber devem aparecer como reguladores na produção do conhecimento e na resolução de problemáticas.

O que seria preciso, portanto, para fazer ciência em psicologia e não cair no empirismo que a domina, questiona Sartre (1938, p. 18)? Seria preciso estudar as condições de possibilidades dos fenômenos psicológicos (as emoções, por exemplo), "[...] ou seja, questionar-se se a própria estrutura da realidade humana torna possível as emoções e como é que as torna possíveis". Tal perspectiva pareceria aos olhos dos psicólogos clássicos "uma inutilidade e um absurdo", acostumados que estão à ênfase na sistematização de dados esparsos, sem interrogá-los mais a fundo. É preciso destacar que os fenômenos psicológicos têm sua essência, suas estruturas particulares, suas leis de aparição, seu significado; são uma forma organizada de existência humana e, portanto, não poderiam provir de fora da realidade humana, nem se constituirem estruturas sustentadas

em si mesmas. Sendo assim, é preciso primeiro questionar a *realidade humana*, situá-la enquanto embasamento antropológico para o saber da psicologia, para então investigar os fenômenos psicológicos. Diz Sartre que "[...] a psicologia encarada como ciência de certos fatos humanos não pode ser um começo porque os fatos psíquicos que encontramos nunca são os primeiros" (SARTRE, 1938, p. 18)*;* antes temos que definir, portanto, o que é a realidade (ontologia) e o que é o homem (antropologia), enquanto conceitos que lhe subjazem. O existencialismo, dessa forma, encontra-se em uma situação inversa à dos psicólogos clássicos, pois "parte da totalidade sintética que é o homem e estabelece a essência deste, antes de ensaiar os primeiros passos na psicologia" (SARTRE, 1938, p. 22).

Não se pode confundir a tarefa da ontologia com a da ciência. Na verdade, é preciso delimitar muito claramente suas diferentes funções. No entanto, uma ciência que não esclareça seus fundamentos não tem como ter segurança de suas realizações. Em *O ser e o nada,* no capítulo "Psicanálise existencial", no qual propõe uma metodologia para a psicologia (portanto, faz uma proposta no campo da ciência), Sartre esclarece os limites da investigação ontológica:

> A verdade humana da pessoa deve poder ser estabelecida, como nós temos tentado, por uma fenomenologia ontológica. [...] Que se possa submeter um homem qualquer a uma investigação, isto é uma possibilidade da realidade humana em geral ou, se se prefere, isto pode ser estabelecido por uma ontologia. Mas a investigação ela mesma e seus resultados são, por princípio, fora das possibilidades de uma ontologia. (SARTRE, 1997, p. 695).

É por isso que ele escreve, em seu *Questão de método*, que "resta, ainda, tudo por fazer: é preciso encontrar o método e constituir a ciência" (SARTRE, 1960, p. 33).

Esclarecidas as bases da ciência para Sartre, bem como os fundamentos ontológicos para a ciência psicológica, temos condições de partir para a sua descrição e discussão.

PARTE II

A psicologia em Jean-Paul Sartre

- CAPÍTULO 5 -

O HOMEM COMO SER-NO-MUNDO

Em sua ontologia, contida em *O ser e o nada,* Sartre descreve o homem como um ser "em-si-para-si", ou seja, como "corpo/consciência". Portanto, pela sua própria estruturação *psicofísica*, o homem é um ser em relação: relação entre consciência e corpo, relação com o mundo que o cerca, relação com a exterioridade. O homem é, assim, um "ser-no-mundo", noção heideggeriana adotada por Sartre que pressupõe a compreensão rigorosa do princípio da *intencionalidade*.

A base dessa concepção de ser-em-relação encontra-se na noção de consciência, que é "sempre consciência de alguma coisa", quer dizer, sempre relação a algo, à exterioridade, ao em-si. Ser *intencionalidade* lhe é, portanto, constitutivo, implicando que a consciência não se encerra em si mesma, ela é *transcendência*. Ela, portanto, não contém o mundo, que lhe é exterior, ainda que relativo a ela; as coisas, pois, não são seu conteúdo; são, sim, a realidade concreta com a qual ela se relaciona. Essa noção de consciência é essencial para rompe com a filosofia idealista e racionalista predominante na nossa cultura, ainda hoje embasamento de boa parte das psicologias e da psicanálise freudiana.

Não existe mundo sem homem nem homem sem mundo (SARTRE, 1968). O mundo só se constitui, se organiza, através do homem; se não existisse o homem, teríamos, somente, a realidade bruta, indiferenciada. Só há mundo porque o homem transcende aquilo que está "dado" e estabelece significações, ordenamentos; organiza, com isso, a realidade, tornando-a humana. Da mesma forma, o homem só se humaniza por estar inserido em um mundo que lhe possibilita contornos sociais e sociológicos. Não existe nenhum indivíduo que não esteja situado em um certo local, em um dado tempo, em uma certa sociedade.

5.1 O homem inserido em um processo de relações

O homem, antes de qualquer coisa, está inserido em um processo de relações, como já vimos. A condição para a ocorrência desse fenômeno é o fato de o homem ser, inelutavelmente, corpo/consciência. O corpo é seu primeiro contato com o mundo, a consciência é sua condição de estabelecer relações. Dessa forma, o sujeito é um conjunto de relações: com a materialidade, com seu corpo, com os outros, com a sociedade, com o tempo.

5.1.1 Relação com a materialidade

A relação com a materialidade que nos cerca é a primeira condição de existência de alguém. Todos nascemos inseridos em uma dada sociedade, num certo momento histórico, incluídos num certo conjunto de relações sociais que nos remetem, necessariamente, aos objetos e às condições materiais que nos cercam. Por exemplo, nascer na França, em termos de estrutura produtiva, econômica, social, cultural é muito diferente de nascer no Brasil; ou ainda, viver em uma favela, sob condições socioeconômicas precárias ou viver em condições socioeconômicas de classe média-alta são situações bastante diferenciadas e oferecem subtratos diferentes para o processo de subjetivação; assim como viver no início do século XX implica em outra materialidade do que a que do século XVIII. São possibilidades materiais, antropológicas e sociológicas diferentes.

Essas condições materiais, em um primeiro momento, não são por nós escolhidas, nascemos no meio delas. Mas, no entanto, devemos nos *apropriar* delas, já que essas questões objetivas são aspectos definidores de nossa subjetividade. Os sujeitos apropriam-se dessas condições de uma maneira singular, particular. A maneira de processar essa subjetivação tem a ver com a história individual, com a sua rede de mediações sociológicas, com o projeto de cada um. É exatamente essa apropriação singular que deve ser esclarecida pela *psicanálise existencial*, na busca de encontrar o *ser* do sujeito. Portanto, o que deve ser esclarecido é a dialética entre a objetividade e a subjetividade. Declara Sartre, em seu *Questão de método*: "o acaso não existe, ou, pelo menos, não como se acredita: a criança torna-se esta ou aquela porque vive o universal como particular" (SARTRE, 1960, p. 45).

Cada sujeito é um singular/universal, o que quer dizer que é um indivíduo idiossincrático, mas também é o fruto de seu tempo, das relações sociais que o engendram, é um universal. O existencialista tece aqui críticas contra o marxismo, acusando-o de reduzir a análise do sujeito às infraestruturas da sociedade. Dizer que Flaubert é um escritor pequeno-burguês ou que Genet é um escritor contra os valores burgueses são fatos incontestáveis, mas isolados não ajudam a compreender quem foram efetivamente Flaubert e Genet, nem como eles chegaram a elaborar suas obras. O existencialismo pretende, assim, "sem ser infiel às teses marxistas, encontrar as mediações que permitem engendrar o concreto singular, a vida, a luta real e datada, a pessoa a partir das contradições gerais [...]" da família, do local onde vive, enfim, da sociedade (SARTRE, 1960, p. 44).

Sendo assim, o subjetivo é apenas um momento do processo objetivo. A subjetividade não é uma entidade em si, uma estrutura mental; ela é um processo dialético de apropriação da objetividade, de interiorização da exterioridade, portanto só existe enquanto *subjetividade objetivada*. Quer dizer, o sujeito encontra-se inserido em condições materiais, antropológicas, sociológicas, existenciais concretas, e é no processo de apropriação dessas condições que constitui sua subjetividade, que imediatamente se objetiva, através de seus atos (sua práxis), seus pensamentos, suas emoções.

Daí que para compreender o ser de um sujeito devemos, em primeiro lugar, verificar o contexto material, antropológico onde ele se encontra e, para tanto, investigar a *função* dos objetos em seu ser; pois o homem está mediado pelas coisas na exata medida em que as coisas estão mediadas pelo homem. Ou seja, a materialidade que o cerca, 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. O homem, por exemplo, que viveu muito tempo em situação de escassez material ou aquele que passa por um processo de falência financeira fica, em geral, obsecado pelo dinheiro; aquele que está apaixonado não pode sentir o perfume da pessoa amada que fica afetado, ou não pode ver sua foto que o coração dispara, e assim por diante. Esse processo é, portanto, psicofísico, o ser do sujeito é imbricado do valor dos objetos para ele.

Para entender melhor a mediação dos objetos para o sujeito, mais especificamente com relação à sua dinâmica psicológica, utilizar-se-á um exemplo que, apesar de longo, nos ajudará a elucidar a nossa temática, retirado do livro de Van Den Berg, um psiquiatra fenomenológico:

> É inverno. A noite está caindo e eu me levanto para acender a luz. Olhando para fora vejo que começou a nevar. Tudo está coberto pela neve brilhante, que está caindo silenciosamente do céu encoberto. [...] Esfrego as mãos e aguardo a noite com satisfação, pois, faz alguns dias, telefonei a um amigo convidando-o a vir ter comigo esta noite. Dentro de uma hora estará batendo à minha porta. [...] Ontem comprei uma boa garrafa de vinho, que coloquei à distância apropriada do fogo. [...] Meia hora mais tarde toca o telefone. É o meu amigo, a dizer que não poderá vir. Trocamos algumas palavras e marcamos novo encontro para outro dia.. Quando torno a colocar o fone no gancho, o silêncio do meu quarto ficou mais profundo. As próximas horas se parecem mais longas e mais vazias. [...] Dentro de alguns momentos estou absorto num livro. O tempo passa lentamente. Ao levantar os olhos por um momento, para refletir sobre um trecho pouco claro, a garrafa, perto do fogo, chama a minha atenção. Percebo mais uma vez que o meu amigo não virá e volto à minha leitura. (VAN DEN BERG, 1981, p. 36).

A expectativa em relação à visita do amigo, a solidão momentânea, todas essas experiências são mediadas pelos objetos, que tem função sobre o ser do sujeito. Enquanto espera o amigo as condições do tempo, os objetos, os móveis, vão desenhando um dado ambiente, que oferece, pouco a pouco, os contornos da *atmosfera* em que o personagem é lançado: quando fica sabendo que o amigo não vem, o quarto ganha outro contorno afetivo, que tem função em nosso personagem – ele fica triste –; antes tudo era mais brilhante, mais acolhedor, depois do telefonema tudo passa a ser cinzento, frio. Essa afetação só ocorre porque já no momento da combinação da visita havia se armado uma atmosfera de expectativa em relação ao encontro com seu amigo. Quer dizer, eventos objetivos, mediados pela materialidade, foram desencadeando a atmosfera que envolveu nosso personagem: um telefone que foi usado para falar com o amigo, a compra de uma garrafa de vinho, a arrumação da casa para recebê-lo, um ambiente acolhedor com o fogo crepitando na lareira, etc. Quando o amigo avisa de seu não comparecimento, o sujeito já está dentro daquele ambiente que tem função no seu ser, daí sua afetação pela sua ausência. Essa afetação é mediada pela mesma materialidade: telefone, ambiente da casa, livro sendo lido, etc. Dessa forma, basta olhar para a *garrafa de vinho* que lhe aparece a ausência do amigo. A garrafa de vinho é a sua ausência; ela não é uma representação, a ausência é uma objetividade da garrafa.

Para compreender melhor devemos utilizar o conceito de *situação*. Um objeto, no caso a garrafa, sempre se encontra em uma dada situação: uma garrafa em um supermercado é um objeto para ser comprado, parece até que ela fala "me compre, me compre"; para qualquer pessoa que vá ao supermercado ela aparece como uma garrafa para ser comprada. No entanto, para aquela pessoa que pensa em dar uma festa ou receber um amigo a garrafa ganha um poder de atração maior do que para aquele que não bebe ou que não está nesse contexto de comemoração. Assim, a garrafa de Van Den Berg é *objetivamente* a ausência do amigo, pois ela está cuidadosamente colocada em cima da lareira, comprada exatamente para recebê-lo. Se fosse um grupo de pessoas que estivesse esperando o amigo, para todo o grupo a garrafa quando observada seria a ausência do amigo. No entanto, para alguém de fora daquela situação, que entrasse na casa de Van Den Berg naquele momento, ela poderia ser simplesmente uma garrafa a ser bebida. Portanto, a situação se faz objetiva na medida em que é social, sociológica e material. A função dos objetos sobre o ser dos sujeitos depende, portanto, do contexto em que se inscrevem, mas uma vez constituída essa relação de função se impõe objetivamente. Não é algo que está na "cabeça de cada um", mas nas propriedades objetivas (materiais, antropológicas, sociológicas) dos objetos.

Um psicólogo empírico diria que essas afirmações são pura poesia, que o personagem descrito estaria contaminando sua percepção do objeto ao "projetar" nele a sua decepção ou desilusão. Pergunta Van Den Berg: "se fosse minha projeção que eu estava vendo, não teria eu observado minha solidão mais distintamente, menos adulterada, com mais realidade e mais diretamente, se eu tivesse perguntado como me sentia, não à garrafa, mas a mim mesmo?" (VAN DEN BERG, 1981, p. 37). Sabemos que a resposta é não. Percebemos a dimensão da decepção experimentada quando olhamos para aquela garrafa; ela nos incomoda. Quando perguntamos sobre nós mesmos, a resposta está no mundo que nos cerca, afirma Van Den Berg. "Cada esforço que faço para concentrar-me no meu puro íntimo resulta na tomada de consciência do meu ambiente: o quarto, o fogo, a garrafa e, dentro de tudo isso, o meu amigo ausente" (VAN DEN BERG, 1981, p. 37). Quer dizer que na busca da definição de "quem somos" não chegaremos a lugar algum se olharmos para "dentro de nós mesmos"; devemos, sim, olhar para a realidade circundante, para o significado que

atribuímos às coisas, para o nosso conjunto de relações de funções que os objetos têm sobre nós.

Sendo assim, as coisas adquirem significado conforme a situação em que se está inserido e implicam na experimentação psicofísica que dela se tem.

5.1.2 A relação com o corpo

A relação com o corpo é outra condição existencial primordial. Já vimos anteriormente que o homem é, inelutavelmente, corpo/consciência; portanto, é uma totalização dessas duas dimensões de seu ser. O corpo é, assim, mediação essencial na relação do sujeito com o mundo.

Como entender a relação do homem com seu corpo? Assunto debatido por várias filosofias, transpassado por diferentes perspectivas, foi o modelo cartesiano que predominou até recentemente, consolidando a perspectiva dualista, duramente criticada pela fenomenologia e existencialismo.

Van Den Berg (1981), sustentado em Sartre, demonstra que há duas possibilidades de o sujeito relacionar-se com seu corpo, que levam a concepções diversas: uma é o ponto de vista externo, de fora da experimentação concreta do corpo; é o ponto de vista dos outros ou dos médicos sobre meu corpo, ou até meu próprio ponto de vista quando penso sobre minha vivência corporal. É o corpo tomado em abstrato, reflexivamente, fora de seu contexto, de sua experimentação psicofísica de ser. É o que nosso já conhecido psiquiatra chamaria de "o corpo que tenho" ou o que Sartre chamaria de "corpo como ser-para-o-outro". Outra ordem é justamente a da experimentação psicofísica concreta, experiência do corpo tomado na espontaneidade, corpo que vivencio todo dia, que é meu instrumento no mundo. É o "corpo que sou" ou o corpo como "ser-par-si". Sartre alerta que é preciso não confundir esses diferentes níveis; portanto, devemos examinar separadamente o corpo como ser-para-o-outro e o corpo como ser-para-si.

É preciso estar atento, no entanto, em oposição ao cartesianismo, que "[...] o para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser 'unido' a um corpo. Similarmente o ser-para-o-outro é todo inteiro corpo; não há aqui 'fenômenos psíquicos' a serem unidos a um corpo; nada há detrás do corpo. O corpo é inteiro *psíquico*" (SARTRE, 1997, p. 388). Podemos, agora, buscar compreender por que o dualismo

cartesiano é uma falsa solução dada a uma questão efetiva que se impõe ao homem. Quando adoto em relação ao corpo uma *postura reflexiva*, quando penso sobre minha beleza, sobre meus defeitos, sobre minha vergonha, etc., estou tomando uma distância do corpo, tomando-o em abstrato (o corpo que tenho). Dessa forma, ele aparece como outra coisa que eu mesma, como se eu fosse um outro me olhando. Não que ele seja de fato outra coisa que eu, mas é o ponto de vista abstrato que adoto sobre ele. Descartes tomou essa verdade advinda de uma das possibilidades de o sujeito relacionar-se com o corpo – a relação abstrata – que é sempre uma possibilidade humana (*nível antropológico*), como uma definição de sua *estrutura ontológica*, quer dizer, uma definição em relação ao *ser* do corpo e o *ser* da alma, bem como sobre o que *é a relação* entre eles. Deduziu daí que o corpo é uma coisa (*res extensa*), separada, diferente do meu ser ou do meu eu, ou ainda, separado da alma, que é minha essência (mas que também é *substância*, só que *pensante*). É preciso estar atento ao fato de que, quando Descartes chegou ao *cogito*, na quarta parte do *Discurso do método*, ele estava adotando um ponto de vista reflexivo, ao duvidar das coisas que o cercavam (atitude reflexiva) e, daí, deduzir (atitude reflexiva) seu "penso, logo sou". A próxima dedução é desdobramento dessa atitude e dessa confusão de níveis ontológicos: "[...] compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar e, que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo" (DESCARTES, 1987, p. 47). O filósofo racionalista ficou o resto dos seus dias debatendo-se para explicar as experimentações concretas com o corpo, a vivência do "corpo que sou" (*As paixões da alma),* preocupado em estabelecer a relação entre corpo e psique, o que buscou realizar de uma forma "mecânica", através da glândula pineal. Eis o equívoco cartesiano que se perpetuou na história da filosofia moderna e contemporânea, com claros desdobramentos na constituição do campo da psicologia (BERTOLINO, 1996b).

Voltando a Sartre, passamos a descrever o corpo como ser-para-si. Sabemos que o para-si é-no-mundo, sendo o corpo nossa relação primeira com esse mundo. Dizer que estou no mundo, que vim ao mundo ou que há um mundo e dizer que sou um corpo é uma só e mesma coisa. O corpo é o instrumento e a meta de nossas ações. Nós não *empregamos* esse instrumento: o corpo, nós o *somos*, inteiramente. Não é uma relação

de uso, é uma experimentação de ser. O corpo está presente em todas as nossas ações, é a sua condição, só que é tomado espontaneamente e, assim, por isso não é apropriado. Quando acelero meu carro, quando escrevo, quando penso, há um pé que acelera, uma mão que escreve, neurônios que funcionam. Se estivermos absorvidos no que estamos fazendo, não tomamos distância de nosso corpo, simplesmente somos o corpo, eu e ele somos uma e a mesma coisa. Não somos primeiro dotados de um corpo, para depois captar o mundo, ele não é uma tela entre nós e as coisas. Não! O corpo é nossa relação originária com as coisas, é a revelação de nossa relação com o mundo.

Sendo assim, o corpo é a perpétua condição de possibilidade da psique. Todos os fenômenos da psique são *psicofísicos*. O exemplo mais claro são as emoções: quando está triste ou com uma alegria intensa o sujeito é essa tristeza, essa alegria, enquanto corpo e consciência. Por exemplo, uma pessoa com raiva fica com os músculos tensos, ruborizada, sua fisionomia fica "carregada", tem uma experimentação como se fosse explodir; uma pessoa alegre fica saltitante, a fisionomia fica leve, sorridente, tem uma experimentação de prazer, de estar bem naquele momento. Dessa forma, as qualidades psicológicas são condições do corpo. A pessoa tímida não gesticula, não se movimenta, como faz uma pessoa expansiva; uma pessoa autoritária geralmente tem uma voz forte, agressiva, e assim por diante. Sartre descreve com detalhes a experimentação psicofísica de ser em seu livro *A náusea*, em que seu personagem Roquetin, jovem sem raízes, solitário, em tédio com sua vida cotidiana, começa a experimentar, em diferentes situações, uma violenta sensação de náusea. Essa reação toma conta dele frequentemente e nada mais é, ele descobre, do que a expressão de sua relação insípida com o mundo. Argumenta o existencialista: "é o corpo que aparece logo que designamos o psíquico; é o corpo que se acha na base do mecanismo e do quimismo metafóricos a que recorremos para classificar e explicar os acontecimentos da psique; é o corpo que visamos e informamos nas imagens (consciências imaginantes) que produzimos a fim de visar e presentificar sentimentos ausentes" (SARTRE, 1997, p. 425).

Meu corpo não existe só para mim, existe também para o outro, é o corpo-para-outro. É na relação com o outro que o sujeito surje como corpo em situação; quer dizer, sempre como inserido em um contexto. Dessa forma, o corpo de alguém que amamos não é somente os seus braços fortes, o seu peito largo, etc., mas um corpo vivo, de uma pessoa específica,

com sua idiossincrasia no mundo. O que nos atraí não é somente uma parte do corpo, por mais que essa possa chamar a atenção, mas o conjunto da pessoa. Por mais que tentemos reduzir o corpo do outro a uma parte (como a famosa *bundinha* brasileira, explorada em comerciais e músicas), ainda assim o outro aparece inteiro, definindo os contornos desse objeto de desejo (a garota que rebola na frente da televisão, por exemplo). Isso indica que o corpo do outro é sempre significante, remete a um sentido que o transcende, indica o *ser* de alguém. Não existe um corpo como puro em-si; se assim fosse não passaria de um cadáver. O cadáver não está em situação, é pura coisa.

O outro é uma transcendência (posto que é um para-si que se lança sempre para além do que é dado, da situação) transcendida (posso fazê-lo de objeto para mim). O corpo é a facticidade dessa transcendência transcendida, na medida em que é através dele que eu estabeleço meu contato mais imediato com o outro, que eu o objetifico.

Existe ainda uma terceira possibilidade de experimentar o meu corpo, que é quando o outro se desvela a mim como um sujeito que me faz de objeto. Sartre descreve essa atitude através da aparição do olhar do outro, através do qual experimento meu ser-objeto, minha transcendência transcendida, minha alienação. Sartre exemplifica essa experiência com a conhecida situação do "buraco da fechadura": alguém espia, pelo buraco da fechadura, uma cena que se desenrola dentro do quarto; está totalmente absorvido na observação da cena, nem se dá conta de que, por estar agachado já há alguns minutos, seus joelhos e suas pernas doem (experiência do corpo que sou – consciência de primeiro grau). Mas eis que escuta passos de alguém se aproximando. Sua atitude se transforma radicalmente. A cena do quarto deixa de ser seu principal objeto de atenção, volta-se para si mesmo, para a dor nas pernas, para a posição agachada, sabe que o outro o verá nessa posição (experiência do corpo que tenho – consciência de segundo grau), dá-se conta, nesse momento, do ridículo que está fazendo. A vergonha toma conta do seu ser. É a experiência do corpo alienado. O outro me faz de objeto e eu estou em poder do outro. A experiência de minha alienação se dá, geralmente, através de estruturas afetivas: a timidez, a vergonha, a raiva. "Sentir-se enrubescer, sentir-se transpirando, etc., são expressões impróprias que o tímido usa para explicar o seu estado: o que ele quer dizer com isso é que tem consciência viva e constante de seu corpo tal como é, não para si mesmo, mas para o outro" (SARTRE, 1997, p. 443).

A discussão da alienação através do corpo nos remete à relação com os outros e, através dela, com a sociedade. Devido à importância dessa relação para a compreensão da psicologia em Sartre, ela será tema de um capítulo exclusivo. Passemos, então a discutir a temporalidade.

5.1.3 A relação com o tempo

A temporalidade é outra relação fundamental do homem com o mundo. O em-si está no tempo, mas não é temporal. Entendamos melhor! Por exemplo, uma cadeira em-si mesma pode ter duzentos anos ou ter sido fabricada ontem, mas isto não é questão para a própria cadeira. É para o homem que a cadeira será velha ou nova, moderna ou clássica. Uma roupa pode ter sido costurada há trinta anos; em-si mesma ela não é moderna, nem está na moda ou é *démodé*. É na relação com os padrões estéticos estabelecidos por uma certa lógica de consumo, por uma dada sociedade, que se define a pertinência da roupa para certas ocasiões, sua modernidade. Portanto, quem dita a temporalidade das coisas é o homem, já que é através dele que a temporalidade vem ao mundo.

Havíamos visto, na primeira parte deste trabalho, que o homem é uma totalização em curso. Cabe-nos, agora, começar a especificar melhor o significado dessa afirmação. Totalizar-se significa temporalizar-se, ou seja, produzir uma síntese dialética das experiências passadas, presentes e futuras que definem os contornos de quem é o sujeito, produzindo-o. Ser, para o homem, é estar localizado no tempo, é ter realizado certas coisas, fugido de outras, aprendido algo que não se sabia, ter amado alguém, sofrido em certas circunstâncias, enfim, ter sido determinada pessoa; também é planejar fazer certas coisas, projetar ser alguém.

Sendo assim, a humanidade do sujeito constrói-se pela sua temporalidade. O homem só existe para o homem em circunstâncias e em condições sociais dadas; isso significa que toda relação humana é demarcada temporalmente, é histórica. Sartre concorda com Marx quando este afirma que "o homem faz a história na exata medida em que esta o faz". O existencialista, no entanto, chama a atenção dos marxistas, que acabaram por valorizar sobremaneira o papel da história em detrimento do papel do homem. Essa frase só tem valor se a compreendermos dialeticamente (SARTRE, 1960). O homem, com sua práxis individual cotidiana, é que faz com que os acontecimentos ocorram em determinada

direção, engendrando a história. A relação sado-masoquista, por exemplo, só se mantém enquanto prática social porque indivíduos a utilizam, adotam posturas sádicas ou masoquistas em relação uns aos outros, compram objetos de uso sádico, fazem filmes enfocando a temática, escrevem livros sobre ela, etc. Sendo assim, definem certo perfil para a experiência sexual, existencial, de nossos tempos. Ao mesmo tempo, é o conjunto de determinações históricas (relações de produção capitalista, que engendram lógicas culturais nas quais o individualismo, a falta de reciprocidade são marcantes) que fazem com que indivíduos adotem o sadomasoquismo. A dialética histórica não pode ser deixada de lado.

Definimos, assim, a dimensão antropológica da temporalidade. Mas como se dá a dinâmica temporal? Vamos, antes, precisar alguns conceitos.

A temporalidade não é um todo caótico; ao contrário, é uma estrutura organizada nos três elementos "*ek-státicos*" do tempo: passado, presente, futuro, que não existem isolados, não se dão como uma soma de dados, mas sim como momentos de uma síntese original. É preciso compreender, portanto, o que são esses três elementos e como se produz essa síntese.

O processo de temporalização antropológica, ou seja, a temporalização real, como ocorre efetivamente a constituição do tempo, se dá através da ocorrência de forças reais advindas de um futuro que vão realizando a história e, portanto, ativando o passado e suas forças virtuais. Ou seja, a temporalização real se dá *do futuro para o passado* (BERTOLINO, 2005).

No entanto, a experimentação concreta que o sujeito tem de seu movimento no mundo, levando à sua temporalização psíquica, que acaba por estabelecer-lhe o *cogito* psicológico, é *como se* as forças virtuais do passado fossem as que forjacem o seu ser, definissem suas atitudes, emoções e pensamentos e fizessem seu futuro. Daí ser considerada como uma temporalização aparente, pois, na realidade, como vimos acima, a temporalização se dá do futuro para o passado (BERTOLINO, 2005). O sujeito concreto, absorvido em suas experimentações psicofísicas cotidianas, tem a certeza de ser determinado pelo passado, assim como um observador leigo, ao olhar para o movimento no céu, percebe como se o sol girasse ao redor da terra. Não é um engano dos sentidos, nem um equívoco, mas sim uma condição de constatação do fenômeno tomada a partir dos elementos empíricos, sem produzir uma abstração da situação, sem levar em consideração o conjunto de fatores que ali estão atuando. Daí a certeza do sujeito de ser determinado pelo passado, sem que tenha

condições de verificar que, na realidade, essas situações passadas ganham força em função de sua correlação noemática com acontecimentos futuros, que levam à afetação do sujeito. Por exemplo, um paciente com agorafobia, ou seja, com fobia de situações públicas, de situações em que está exposto a muitas pessoas (como ônibus, sala de esperas, etc.), tem a certeza de que seu medo advém de seu passado de doença, de ter sido sempre medroso, antecipando que não conseguirá modificar essa situação. Ele não consegue verificar o conjunto dos elementos que o remetem a essas experimentações psicofísicas de medo, não consegue ver, por exemplo, que o desejo (futuro) de "ficar normal", de ser uma pessoa comum, com condições de ir a vir aos lugares como qualquer outro, é tão forte, que cada vez que ele entra em um ônibus começa a prestar atenção sobre como estão os outros e como ele está, o que vai deixando-o desconfortável na comparação, já que tem a certeza de ser diferente, gerando seus sintomas psicofísicos. Foi o futuro (desejo de ficar bom) que injetou forças na sua história da doença e lhe potencializa a propriedade noemática de afetar o paciente.

Dessa forma, o *passado* versa sobre os fatos já acontecidos, que devem ser apropriados pelo sujeito e, nesse movimento, ganha a propriedade de afetar o sujeito (relação noemático-noética). Sendo assim, só têm passado seres que em seu ser esteja em questão seu ser, ou seja, seres que possam pôr em questão seu passado. Portanto, só o homem tem passado. O passado já *foi*, o que indica um modo de ser: eu era assim ou assado, eu fiz isto ou aquilo. É preciso compreender que na experiência cotidiana eu não *tenho* passado, mas sim, *sou* meu passado. Ele me impregna de todos os lados, eu o experimento psicofisicamente de maneira permanente e não posicional. Ele não é, portanto, uma *representação* que faço da minha história, não está na ordem das ideias; ele sou eu, não se desgruda de mim. Sendo assim, nós temos-de-ser-nosso-passado.

Na medida em que ele já aconteceu, ele é um dado, um fato. Dessa forma, torna-se um em-si. O passado é o *em-si* que somos. Mas, mais do que isso, é o em-si que temos-de-ser. Não tenho nenhuma possibilidade de não o ser. O passado que eu era é o que é. Somente no passado, portanto, sou o que sou. Meu passado é minha história. Por outro lado, paradoxalmente, não sou meu passado, já que já o fui, posso estabelecer uma distância do que eu era, posso buscar ser diferente do que fui, meu futuro me abre essa possibilidade.

Não posso modificar o conteúdo do passado, posto que ele é o que é, é dado; no entanto, posso modificar a função que o passado exerce sobre o meu ser. Alterando a função, modifico a inteligibilidade[32] que tenho de mim mesmo, já que a forma como "me sei sendo quem sou" passa pela implicação objetiva que as situações anteriores têm sobre o meu ser. Aqui reside uma das condições para que o processo psicoterapêutico tenha eficácia: é preciso descrever com detalhes as situações passadas, como elas ocorreram em sua dimensão temporal, material, antropológico, sociológica e psicológica para que, ao constatar efetivamente o ocorrido, possa desconstruir a função noemática (de afetação do sujeito) de certas situações e objetos e, com isso, retomar a relação originária com seu projeto.

Segundo Sartre, *o presente* é uma passagem entre aquilo que já não é mais (passado) e aquilo que ainda não é (futuro). O presente, portanto, não passa de um instante infinitesimal, um nada, pois ele não é; quando ele se concretiza já é passado, não é mais presente.

Da mesma forma, como vimos em relação com o passado, o em-si não tem presente, pois ele é o que é, não se transforma de algo que já era em algo que será, pois está fora do tempo. O presente é, também, uma característica do para-si, ou ainda, do homem. O presente tem o caráter de *presença*, conceito tipicamente heideggeriano, o que significa que o para-si existe fora de si junto às coisas, faz-se presente junto ao mundo.

A psicologia existencialista de Sartre, por compreender o presente como uma passagem, não o toma como eixo central de sua análise, como ocorre em outras psicologias de base fenomenológica (como por exemplo, a Gestalt e o Psicodrama), que trabalham com a noção do "aqui e agora", ou seja, com a noção de que o essencial é o passado recolocado pelo presente. No existencialismo trata-se de descrever o passado como ele realmente ocorreu, por entendê-lo como fundamental na definição do que sou; faz-se necessário, portanto, remontar o passado, em suas diferentes dimensões, diferenciando aí o que aconteceu de fato e o função noemática (poder de afetação do objeto sobre o sujeito) constituída no contexto da situação passada e sua função no presente, buscando totalizar sua compreensão.

O *futuro*, assim como o passado e o presente, não pertence ao ser em-si, pois como vimos, ele não se temporaliza. A lua cheia não é o futuro

[32] Quando falamos de inteligibilidade não estamos falando de representação de mim mesmo, estamos descrevendo o saber de ser que tenho de mim mesmo; portanto, não se distingue do que sou. Esse conceito será precisado mais adiante.

da lua crescente, o gelo não é o futuro da água colocado no congelador; essas são somente transformações de propriedades materiais da realidade dos objetos, que quando apreendidas por uma consciência-testemunho adquirem temporalidade. Sendo assim, o futuro é uma peculiaridade do ser do homem na sua característica específica de "ser o ser que põe em questão o seu ser" (SARTRE, 1997).

Como vimos anteriormente, o homem é presença, caracteriza-se, assim, como fuga do para-si rumo às suas próprias possibilidades, rumo ao que lhe falta. Dessa forma, a presença lança-se em direção às suas possibilidades de ser, que nada mais são do que seu futuro. Este é, então, aquilo que tenho-de-ser na medida em que posso não o ser. O devir "há de vir", é aquilo que persigo, que eu projeto, mas posso não alcançar, posso desviar seu rumo, posto que ele ainda não é. O futuro é, assim, um *nada* que define o ser do homem. O futuro é o que ainda não sou na busca de ser. Sartre (1997) assinala, novamente, que não devemos compreender a consciência com base no idealismo; portanto, o futuro também não pode ser entendido como uma *representação* minha; "ele sou eu, na medida em que ainda não o sou", é o que gera a força do meu ser.

No entanto, ocorre uma decepção ontológica cada vez que a realidade humana desemboca no futuro, pois ele não se deixa alcançar; quando nele chegamos já é passado. É o fracasso ontológico do homem, sua paixão inútil. Esse futuro não se realiza. O que se realiza é um para-si designado pelo futuro e que se constitui em relação com esse futuro. Isto quer dizer que o homem não se totaliza, não se completa, ele é sempre uma totalização em curso, uma busca incessante de realização, um vir-a-ser. O ser do homem é, assim, um eu-no-horizonte, ou seja, um sujeito inscrito em um campo de possibilidades de ser.

A dimensão psicológica do homem caracteriza-se por ser resultante da síntese das três dimensões "*ek-státicas*" da temporalidade, totalizando-se na dinâmica temporal, que se concretiza enquanto dinâmica psicológica. Assim, sou meu passado (que é o que é) e meu futuro (que não é ainda) enquanto presença no mundo. A dinâmica temporal desenvolve-se como processo de totalização perpétua da minha experiência nessas três dimensões. Vejamos melhor: o passado é implicado constantemente pelo futuro, na medida em que quando lá, em outro momento da minha

história, eu já desejava ser alguém assim ou assado, já tinha um projeto definido ou em constituição. Ou seja, a força do passado advem do futuro. É a antecipação que faço da publicação do meu livro, por exemplo, que faz com que eu valorize o tempo que passo escrevendo, que me realize por ter escolhido trabalhar com esse autor, com este tema. Não é o passado que empurra o presente; é, na verdade, o futuro que move a história, que lhe imprime forças de realização. É o acontecimento futuro que produz certas implicações materiais, sociológicas, objetivas que ativam as forças do passado e afetam o sujeito.

Outrossim, o futuro é também encravado de passado, pois quando desejo certa coisa *x* ou *y* sou remetido ao passado para verificar como antes eu a queria, o que modificou, o que permaneceu; quer dizer, o meu futuro, ou ainda melhor, o meu projeto é construído ao longo da minha história. Mas é preciso estar atento: a força do meu ser me é dada pelo futuro e não pelo passado.

Sendo assim, a minha experiência cotidiana sustenta-se em antecipações (futuro) e recordações (passado), bem como em antecipações baseadas em recordações (meu futuro como era experimentado no passado) e em recordações baseadas em antecipações (meu passado visto a partir da perspectiva de meu futuro), para usar expressões caras ao psiquiatra fenomenológico Ernest Keen (1979), gerando minha dinâmica psicológica.

Dessa forma, o indivíduo é produto e produtor dessa dinâmica temporal. É preciso que se totalize em sua história, que se inclua na temporalidade antropológica, para que se experimente como sujeito de sua vida. Muitas pessoas "negam-se a ser históricas" (apesar de o serem, inelutavelmente, por estarem inseridas na história social e seu passado e futuro serem fenômenos incontestáveis de suas vidas); quer dizer, vivem presas ao passado, sem olhar para o futuro, ou negam a sua história e sobrevivem no "aqui e agora". Sartre afirma que

> [...] para que um homem tenha uma história é necessário que evolua, que o curso do mundo o modifique ao modificar-se e que ele se modifique modificando o mundo. [...] Uma vida histórica está cheia de acasos, de encontros. [...] O futuro é incerto, somos o nosso próprio risco, o mundo é nosso perigo. Não poderíamos existir em nenhum momento para nós mesmos como uma totalidade. (SARTRE, 2002, p. 296).

É importante ressaltar uma noção que já apareceu várias vezes em nossas reflexões e que é central na psicologia de Sartre: o *projeto*. Ele se caracteriza por essa busca do sujeito em realizar plenamente o seu ser, já que o homem está sempre indo em direção ao seu futuro. Não existe sujeito sem projeto. Mesmo não ter projeto é ainda um projeto; quer dizer, o homem, ao lançar-se no mundo, persegue um fim, mesmo que não tenha clareza de qual é ele. Em cada posicionamento, em cada comportamento do sujeito existe uma significação que o transcende; cada escolha concreta e empírica designa uma escolha fundamental, ou seja, a realização do projeto de ser. Exemplifica : "tais ciúmes datados e singulares, nos quais o sujeito se historiariza em relação a determinada mulher, significam, para quem souber interpretá-los, a relação global com o mundo, pela qual o sujeito se constitui como um si-mesmo" (SARTRE, 1997, p. 690). Cada ato exprime uma escolha original em circunstâncias particulares. Mas é preciso destacar que cada escolha particular é já a própria escolha fundamental; quer dizer, a definição do ser passa por escolher isto ou aquilo. Não adianta pretender ser corajoso, mas realizar uma miríade de atos, de atitudes de covardia; através deles o indivíduo está se constituindo em um ser covarde. Assim, o que define o ser de cada um são as escolhas cotidianas, que lançam o sujeito na ação, nas atitudes, nas afetações e que concretizam sua escolha fundamental de ser. O homem se constitui, dessa forma, em uma livre unificação das diversas escolhas empíricas em direção a um projeto fundamental. O projeto se caracteriza, assim, pela totalização em curso que é o homem.

O projeto é concretizado pelo *desejo de ser*. Todo homem realiza seu projeto fundamental através de seu desejo de ser. É esse desejo de ser que o move, que o lança em direção ao mundo em suas características particulares. O desejo de ser é o "combustível" da dinâmica psicológica. Sendo expressão concreta do projeto, o desejo de ser também não é um *a priori* da realidade humana, constitui-se na própria escolha cotidiana. O desejo de ser só existe e se manifesta pelas ações, atitudes, afetações concretas do sujeito, como são exemplos o ciúme, a avareza, o amor à arte, a covardia, a coragem.

Sartre elabora a noção de desejo, essencial na filosofia e na psicologia moderna na medida em que é considerado aquilo que move o homem – em termos radicalmente distintos dos até então elaborados. O desejo não é um atributo inconsciente; nem mesmo é inacessível; não é uma força que

move o homem sem que ele o saiba, quando seria, então, definido por um *saber que não se sabe*; também não se reduz à ordem da sexualidade, daí projetando-se a outras esferas. Não! O desejo de ser é constituído pelo homem na sua práxis cotidiana; realiza-se em cada experiência relacional, emocional, intelectual, etc.; define o homem na justa medida em que o homem se define. O desejo é, antes de tudo, desejo de *ser,* para então se especificar em diferentes desejos empíricos, concretos. Sendo assim, a *sexualidade* é somente mais uma de suas inúmeras possibilidades, é uma das formas de se realizar o desejo de ser, mas não é o que o define.

Vimos até aqui que o homem está, irremediavelmente, tecido com o mundo e realiza sua mundaneidade ao estabelecer relações das mais variadas ordens (com as coisas, com o corpo, com o tempo, etc.). Descreveremos, agora, os distintos níveis e tipos de consciência, que são as bases dessas relações e, dessa forma, representam as diferentes possibilidades de ligação do homem com o mundo. Veremos que o processo resultante desse circuito de relações experimentado em diferentes níveis de consciência desembocará na constituição do "eu" ou da personalidade.

5.2 O "eu" como um ser do mundo

A psicologia existencialista elabora a necessária distinção entre a "consciência" e o "ego", com vistas a superar os entraves presentes nos fundamentos metafísicos que acabaram por inviabilizar a psicologia enquanto ciência, contribuindo para a indefinição do seu objeto de estudo. Vamos buscar compreender no que consistiu a proposição existencialista e sua importância para a ciência psicológica.

A consciência, conforme já vimos, é uma região ontológica da realidade; uma condição fáctica da situação humana. É o *absoluto de subjetividade*, absoluto esse que é não substancial. Isto quer dizer, por um lado, que ela é um fato inelutável da realidade e, por outro, que ela é pura transparência, pura relação às coisas, transcendência do início ao fim, não tem conteúdo nem substância.

Mas, o que produz a consciência? O que a unifica às diversas consciências? A procura dessa resposta levou a maioria dos filósofos e psicólogos a conceberem o "eu" como produtor e polo unificador da consciência, ao considerarem-no como uma presença formal (Kant, ou

ainda Husserl, com seu eu transcendental), ou como uma presença material (La Rochefoucauld, por exemplo) na consciência. Sendo assim, haveria um "eu" por detrás da consciência, dirigindo suas ações, governando sua existência. Nessa linha de raciocínio, por exemplo, tomo uma atitude ciumenta porque eu sou ciumenta em minha natureza ou estrutura.

Sartre concebe que o que produz a unidade da consciência é o seu objeto transcendente e não o eu, como querem outras psicologias. Diz o existencialista:

> A unidade das mil consciências ativas pelas quais eu somei, somo e somarei dois e dois para fazer quatro, é o objeto transcendente "dois e dois são quatro". Sem a permanência desta verdade irrevogável seria impossível conceber uma unidade real e haveria tantas operações irredutíveis como consciências operatórias. (SARTRE, 1965, p. 21).

Sendo assim, o eu não cabe na consciência, nem a título de seu polo de origem, nem a título de seu conteúdo, pois, como já vimos, a consciência dirige a si mesma e não tem conteúdo algum, é pura transparência. É a consciência, pelo contrário, que torna possível a unidade ou o eu. Sendo assim, o eu é *objeto para a consciência*, produto dela e não o contrário. Portanto, sou ciumento porque em diferentes situações efetivas tomei atitudes de ciúmes, até que em determinado momento me reconheci (totalizei) como alguém ciumento. Vemos aqui que eu (ego) e consciência não podem ser considerados sinônimos, como propõem muitas psicologias, segundo as quais o ego é equiparado à consciência. Eles, na verdade, são distintos e, dessa forma, não é a consciência que brota do eu, mas o eu que decorre da consciência.

Precisemos alguns conceitos indispensáveis para entender a revolução contida na nova teoria da personalidade proposta por Sartre. Comecemos por compreender ainda um pouco mais sobre a consciência, aspecto basilar da psicologia e filosofia existencialista.

Existem diferentes tipos de consciência, que são, na verdade, modos diferentes de o homem estabelecer relação com a realidade. Primeiro, recordemos que consciência não é sinônimo nem de conhecimento, nem de reflexão. Há consciências, portanto, que são pré-reflexivas, quer dizer, são anteriores à reflexão, têm em relação a ela primazia ontológica.[33] Elas

[33] Quando nos referimos à primazia ontológica, estamos querendo dizer que, em termos de estrutura de ser, de estrutura da realidade, as consciências pré-reflexivas são as

são a percepção e a imaginação. Somadas à reflexão, formam os três tipos de consciência possíveis. Senão vejamos:

1. Já vimos que por ser intencionalidade toda consciência é *posicional do objeto*. Quer dizer, ela é sempre consciência de ser *consciência de alguma coisa*; portanto, é conciência de seu objeto e remete-se a ele de maneira específica, conforme o tipo de relação e as características do objeto. Sendo assim, a *percepção* é um tipo de consciência que **é** *relação a um objeto existente, presente*. Este objeto é tomado na sua concretude, ou seja, como ele se dá e aparece no seu próprio contexto. O objeto se destaca como uma forma sobre o fundo, conforme as descrições feitas pela Gestalt Teoria. As propriedades materiais dos objetos definem suas possibilidades de percepção. Um cubo, por exemplo, quando percebido e, portanto, tomado a partir de certo ponto de vista, só pode ser olhado em três faces ao mesmo tempo; é uma exigência da realidade, sustentada nas propriedades materiais daquele objeto, e a percepção tem de respeitá-las. Na percepção o objeto se dá por perfis, ou seja, somos obrigados a tomá-lo a partir de um certo ponto de vista; inserimo-nos em um mundo governado pela materialidade e suas propriedades, em um mundo natural (BERTOLINO et al., 1996).

   Já na *imaginação*, a consciência estabelece *relação a um objeto ausente, inexistente ou existente em outra parte*. Ela toma seu objeto também no concreto, ou seja, no seu contexto concreto; no entanto, segue uma outra ordem de relação com a realidade, por não obedecer às suas propriedades materiais e situar-se em uma ordem mágica, ou como chamaríamos contemporaneamente, ordem virtual (BERTOLINO, 2004). O objeto imaginário não é nada mais do que a consciência que se tem dele, não se pode observá-lo em suas propriedades materiais, pois tudo o que ele é foi posto nele pela consciência. É por isso que ele é considerado, por Sartre, um fenômeno de *quase*-observação, pois, por mais vivo e natural que ele possa parecer, não está sustentado no mundo natural. Sendo assim, quando estou sonhando, imaginando, posso tomar o cubo

---

primeiras a acontecer, são anteriores à reflexão. O que não significa que no cotidiano, no momento de estabelecer uma relação com o mundo, a pessoa necessite primeiro perceber ou imaginar para depois pensar. Não! Elas são consciências autônomas.

do jeito que aprouver à minha consciência, vê-lo com as seis faces ao mesmo tempo, vê-lo todo distorcido, como se fosse uma obra de Salvador Dali, etc. Mas se o objeto imaginário aparece a mim dessa forma é porque não tomo distância dele. É, por isso, por se dar concretamente, que uma pessoa pode apavorar-se por estar vendo uma assombração aproximando-se dela. Se o objeto não se desse como um todo, em ato, a pessoa poderia tomar distância e colocá-lo no devido lugar, pensando "isso é coisa da minha cabeça". Porém, na imaginação, nos inserimos em um mundo que não é governado pelo determinismo, mas, como vimos, dirigido por relações mágicas.

Outrossim, na *reflexão* a consciência estabelece *relação a um objeto existente ou inexistente, presente ou ausente, mas, no entanto, tomado em abstrato*;[34] quer dizer, apreendido fora de contexto concreto. Podemos pensar sobre um cubo existente, presente, inexistente, ou ausente, mas estaremos sempre, tomando-o à distância, abstratamente. Poderemos pensar em cada uma das suas seis faces separadamente ou pensar em como seria possível visualizá-las ao mesmo tempo, etc. Se fosse pensar sobre a assombração, poderia verificar que ela não é real, que não pode ser tão assustadora, etc. Os conceitos ou o processo reflexivo colocam os objetos em relação às suas *naturezas*, quer dizer, às suas essências universais, indiferentes à existência material dos objetos; por isso, pensar é abstrair (SARTRE, 1940). Na reflexão, estamos em um mundo racional.

2. Toda a consciência é consciência (de) si, ou seja, é transparente para si mesma. Por outro lado, toda consciência é *não-posicional-de-si,* quer dizer, a consciência no ato em que ocorre não toma a si mesma como objeto. Quando imagino um amigo que está viajando, sou consciência do amigo (posicional do objeto), bem como sou consciência de que vejo esse amigo (consciência (de) si), mas, no momento, não sou consciência que *imagino* esse amigo. É porque ela é uma *consciência de primeiro grau*; será necessário

[34] Abstrair significa, conforme Silveira Bueno (1985), separar, apartar, considerar isoladamente coisas que se acham unidas, alhear. Abstrato, segundo Houaiss (2004) é o objeto considerado à parte de suas determinações empíricas ou acidentais.

uma *consciência de segundo grau,* que a tome como objeto, reflita sobre ela, posicione-a e defina que, naquele momento, *eu* estava imaginando. Sendo assim, toda e qualquer consciência se dá em ato, sendo sempre não-posicional-de-si. Por exemplo, um psicoterapeuta, quando está atendendo um cliente, geralmente está adotando uma atitude reflexiva, ao pensar sobre as questões postas pelo cliente, ao verificar a melhor maneira de descrever as situações, ao procurar as variáveis que considera que devem ser investigadas primeiro, etc. Para desempenhar bem sua tarefa, deve estar absorvido no cliente, na sua fala, no seu modo de sentar, na respiração, na sequência de seu pensamento. Nesse momento, o terapeuta é consciência reflexiva das queixas do cliente, enfim, do cliente em si, mas não é consciente de que está *pensando* sobre ele. Está tão absorvido na tarefa que não se posiciona. E assim deve ser! Se ele não se concentrar em seu objeto, acabará por desviar a própria atenção, antes dirigida somente ao cliente, para si mesmo e poderá perder a condução da sessão. É o que acontece com terapeutas que estão começando a atuar: ficam tão preocupados se estão conseguindo conduzir bem o processo, se estão trabalhando direito, que muitas vezes se perdem dentro da sessão por estarem centrados na sua função de terapeutas e não no paciente. Depois de sair da sessão, o terapeuta, geralmente, reflete sobre o caso, sobre como o conduziu, se fez uma boa descrição das situações ou o que faltou levantar, se conseguiu fazer o cliente refletir sobre aspectos que considerava fundamentais, etc. Chega a conclusões: *eu* fiz uma boa sessão, ou *eu* não consegui mexer na questão central, porque o paciente assim, assim, assado... Nessa circunstância, ele está tendo uma *consciência de segundo grau*, ao tomar as suas reflexões, a sua atitude durante a sessão, como objeto, torna-se "posicional do eu".

3. Falamos em consciências de primeiro grau e de segundo grau. O que significará isso? Sartre descreve no *A transcendência do ego* os diversos *níveis* em que a consciência se apresenta. Há consciências que se absorvem no seu objeto e são, assim, não-posicionais-de-si e não-posicionais-do-eu. Essas são as consciências que se dão de imediato, *de primeiro grau*. Ele as classifica de *irrefletidas,* isso porque elas não tomam a si mesmas como objeto, não são

judicativas de si mesmas, nem são posicionais do eu. Essas consciências podem ser pré-reflexivas ou reflexivas espontâneas. Elas é que serão objeto para uma outra consciência, essa *de segundo grau*, necessariamente reflexiva. Essas consciências de segundo grau, por tomarem outra consciência (irrefletida) como objeto, Sartre as denomina de *reflexionantes*. Essa consciência de segundo grau é não-posicional-de-si, mas, no entanto, é posicional-do-eu.

4. Quando citamos os exemplos no item 2, pudemos notar que o *eu* não aparece em todas as situações narradas, mas somente nas descrições da consciência de segundo grau. O que quer dizer isso? As consciências *irrefletidas (de primeiro grau)* ocorrem *sem a presença do eu*. Quando imagino, percebo, ou reflito espontaneamente sobre algo, encontro-me tão absorvido no objeto, que não há espaço para o *posicionamento sobre o eu*. Será o objeto de minha consciência que produzirá sua unidade e não um ser fora dela como o eu.

> Não há *eu* no plano irrefletido. Quando corro para pegar um trem, quando olho a hora, [...] não há eu. Há consciência de trem-devendo-ser-alcançado, etc., e consciência não-posicional da consciência. Com efeito, eu estou mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam providos de valores, de qualidades atrativas e repulsivas, porém eu (*moi*) desapareci, aniquilei-me. (SARTRE, 1965, p. 32).

Isso não quer dizer que essas consciências não são minhas, mas sim que no momento em que elas ocorrem, apesar de ser eu que as realizo, não estou posicionado diante de mim mesmo; estou completamente absorvido no mundo que me cerca, não apareço como eu. O psicoterapeuta, exemplo citado, quando está dentro da sessão não está colocando seu ser em questão, está cumprindo sua função espontaneamente. Isto não quer dizer que não seja ele que esteja ali atuando, com suas características próprias, suas reflexões e posturas idiossincráticas, mas que o seu *eu* só aparece no horizonte, como se estivesse em suspenso. Portanto, ele não é objeto para ele mesmo nesse momento, a situação é experimentada

sem a presença posicional do eu. Sendo assim, a reflexão espontânea é não posicional do eu. Já o psicoterapeuta iniciante, justamente porque ele próprio está em questão, seu aprendizado, sua competência, não consegue absorver-se totalmente na situação, o que faz com que sua relação com o mundo naquele momento, com o seu cliente, seja mediada pelo seu próprio eu e ele não consiga estar inteiramente espontâneo na situação. Aliás, posição comum a várias situações de aprendizagem, como aprender a dirigir, a controlar uma máquina, etc.; depois de a pessoa adquirir segurança no que faz, não precisa mais ficar se questionando e consegue se absorver na tarefa, ser espontâneo.

5. Podemos agora buscar compreender como é possível que o poeta Genet, conforme descrito na biografia realizada por Sartre, pôde conceber sua homossexualidade não como um produto de sua escolha, mas de uma fatalidade em sua vida, na medida em que experimenta que a sexualidade é mais forte do que ele mesmo, que não pode negar o desejo, a atração que experimenta, como se fosse uma entidade que nele habitasse. É porque Genet concebe sua situação de *dentro* de sua experimentação de ser, ou seja, refere-se às situações nas quais está totalmente absorvido pelo mundo da sexualidade, pelas experiências da atração, do desejo, do prazer (todas elas espontâneas). Realiza-se, pois, sob a perspectiva de consciências de primeiro grau, consciências espontâneas, não-posicionais-de-si, não posicionais do eu, onde se experimenta como sendo levado pelo mundo, não sendo ele o produtor de suas experimentações psicofísicas. Portanto, intui que a homossexualidade toma conta dele. Da mesma forma que um alcoólatra experimenta que a bebida é mais forte do que ele, pois, geralmente, lança-se para as situações de forma espontânea, experimentando-se completamente mergulhado no mundo da bebida (bares, festas, etc., são ambientes que o lançam para a espontaneidade), fatalmente atraído pelo álcool. Também ele está absorvido em consciências de primeiro grau, consciências espontâneas, não-posicionais-de-si, sem a presença do eu. Nessas circunstâncias, age conforme as exigências do mundo, vai aonde não deve, fala o que não pode, bate em quem não quer, só porque o desafiam, ou porque o desprezam, ou algo assim. Mais tarde,

quando adotar uma consciência de segundo grau, ou seja, quando refletir sobre o que aconteceu, seu *eu* entrará em questão; não poderá fugir do fato que foi ele que foi aonde não devia, que falou o que não podia, que bateu sem razão. Vem o arrependimento; mas por quê? Porque ao *refletir* sobre sua experiência anterior, não pode fugir ao posicionamento do seu eu; a menos que retorne novamente ao espontâneo, isto é, que volte a beber. Eis aqui a lógica do círculo vicioso em que se encontra o alcoólatra.

6. Sendo assim, o eu só aparece como *objeto* nas consciências de segundo grau, ou seja, nas consciências reflexivas críticas. Sartre demonstra que Husserl foi o primeiro a reconhecer que o pensamento irreflexivo suporta uma modificação radical ao converter-se em reflexivo. Mas aquele filósofo não soube explicar o que provocava essa alteração. O existencialista mostra que o essencial da mudança é a aparição do eu. Sendo assim, o eu aparece sempre na ocasião de um ato reflexivo; é preciso saber diferenciar consciências irrefletidas das reflexionantes. Sartre aqui assinala uma diferença essencial entre sua psicologia e as demais psicologias, que acabaram ficando presas ao racionalismo: "há sempre duas formas possíveis de existência para uma consciência; e cada vez que as consciências observadas se dão como irreflexivas lhes superpõe uma estrutura reflexiva, a qual pretendem, aturdidamente, que permaneça inconsciente" (SARTRE, 1965, p. 39).

   As psicologias tradicionais, por não saberem distinguir os diferentes níveis e tipos de consciência, reduzem-na à reflexão, tomando o conhecimento (que advém da reflexão) como sinônimo de consciência e consciência como sinônimo de eu. Eis a confusão estabelecida e o predomínio do racionalismo cartesiano na psicologia.

7. Atentemos, outrossim, para o fato de que o eu não é sinônimo de reflexão. O eu aparece com a consciência reflexiva, é seu objeto, mas não é ela, é distinto dela. Esse foi o engano de Descartes: ao deduzir o *cogito* (penso, logo existo) ele propõe o *eu* e o *penso* sob o mesmo plano – saltando do *cogito* para a substância pensante. Logo, o eu tornou-se sinônimo de consciência e a descoberta fundamental do *cogito* – a transparência da consciência para si

mesma – ficou engessada pelo seu substancialismo racionalista. As psicologias, em sua maioria sustentadas em Descartes, ficaram presas na engrenagem racionalista, apelando, facilmente, para a noção de inconsciente. A fim de superar esses equívocos, é preciso conceber o eu como um existente concreto, um habitante do mundo, distinto da consciência. Suas características, sem dúvida, diferem das dos seres espaço-temporais, como um objeto qualquer ou um ser da natureza, porém não é menos real (BERTOLINO, 1996b).

O eu é, assim, a dimensão do sujeito, enquanto a consciência é a dimensão da subjetividade. Assim, *subjetividade e sujeito são aspectos distintos* em Sartre.

8. Quando estamos descrevendo a realidade humana ou o ser do homem, temos que recordar que ele é, inelutavelmente, corpo/consciência, ou seja, uma totalização em curso que é sempre *psicofísico* e, portanto, é nessa condição que ele estabelece as consciências de primeiro e segundo graus.[35]

   Busquemos compreender melhor ainda o que é o eu. Diz o existencialista:

> Por psique entendemos o ego, seus estados, qualidades e atos. O Ego, sob a dupla forma gramatical do Eu *(Je)* e do Mim *(Moi),* 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 e responsabilidade. (SARTRE, 1997, p. 221).

O ego é, então, uma totalização de estados, qualidades e ações. O que significam essas características da personalidade?

Comecemos pelos estados. Em situações emocionadoras ocorre com o sujeito 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

[35] Ao final desta obra, como apêndice, esboçamos um esquema para podermos visualizar, com mais facilidade, os diferentes tipos e níveis de consciência existentes.

um *estado*. No livro sobre Genet, Sartre nos mostra como a humilhação cotidianamente sofrida por aquela criança abandonada vai se constituindo para Genet em uma experimentação de vergonha e, como tentativa dele lidar com o sofrimento, a vergonha se transforma em orgulho diante do sofrimento e da miséria. Em cada situação em que aparece a possibilidade de humilhação, Genet imediatamente é remetido ao estado de vergonha e de orgulho. Quando odiamos alguém, qualquer ato dessa pessoa, até mesmo a voz ou os gestos nos irritam, somos tomados espontaneamente pelo ódio. Igualmente, quando amamos, qualquer gesto da pessoa amada nos afeta, pois a paixão não é só uma experiência momentânea – ela nos remete ao futuro, ao ser que queremos ser.

Os *estados,* portanto, têm permanência, não são emoções momentâneas, transcendem uma situação específica em direção ao devir. Definem como o sujeito se lança ou como é afetado em determinadas ocasiões, em frente de certas pessoas, diante de certos objetos. A depressão, por exemplo, pode ser o estado de uma pessoa que perante a qualquer desafio esmorece, que não consegue enfrentar nada de novo, para quem o mundo é insípido mesmo em um dia de sol, em um dia de festa. Esse estado depressivo é constitutivo do ser da pessoa, o que é diferente de uma pessoa que tem uma emoção de tristeza passiva diante de determinada situação de sofrimento, mas, depois de um certo tempo, volta a sentir o mundo vivo, com cores, a ter desejo de fazer as coisas. Os estados se consolidam a partir de experimentações espontâneas, irrefletidas. Em determinado momento sentimos atração ou repulsa por alguém, vergonha ou êxtase em dada situação, mas as vivemos de forma espontânea, não-posicionais-do-eu, ou seja, sem passar pelo *ser* do sujeito. Mas eis que certas situações foram muito significativas ou se repetiram com frequência. Nesses casos, ao retomarmos o que acabamos de experimentar, ao refletirmos sobre a situação, adotando uma consciência de segundo grau, acabamos nos reconhecendo o sujeito de tais emoções, intuímos nosso ser comprometido com aquela situação, constituindo um estado.

As *ações* são outro aspecto constituinte do ego. Escrever, fazer exercícios, arrumar uma casa, etc., são ações concretas no mundo, portanto, transcendentes. Até mesmo "as ações puramente psíquicas como duvidar, raciocinar, meditar, fazer hipóteses, devem ser concebidas como transcendentes" (SARTRE, 1965, p. 52), já que são atividades concretas no mundo, participam deste mundo, transformam-no. A práxis

é fundamental na definição da realidade humana. O homem é aquilo que ele faz. Definimos nosso ser pelas nossas ações. Não adianta pensar que eu sou corajoso, se ajo como covarde. A estrutura de nosso ser, de nossas escolhas, aquilo que os outros fazem de nós, está sustentada em nossos atos. Sendo assim, a nossa ação nos compromete; os outros, bem como nós mesmos, reconhecemos que estamos indo em dada direção, somos este ou aquele, conforme agimos no mundo.[36] A forma de agir de um sujeito é construída ao longo de sua história, assim como o foram seus estados. Depende, portanto, de seu contexto material, antropológico, sociológico.

Por fim, Sartre destaca as *qualidades* como outro aspecto importante da constituição da personalidade. "Quando sentimos várias vezes ódio diante de diferentes pessoas, ou rancores persistentes ou longas cóleras, unificamos essas diferentes manifestações intencionando uma disposição psíquica de produzi-las. Esta disposição psíquica (sou muito rancoroso, sou capaz de odiar violentamente, sou colérico) naturalmente é algo mais e outra coisa que um simples meio. É um objeto transcendente" (SARTRE, 1965, p. 53). As qualidades são a "unidade dos estados". Quando sou tomada pela mesma emoção muito frequentemente, quando reajo a certas situações sempre da mesma forma, esses estados constitutivos do meu ser acabam por se tornar minhas qualidades objetivas. A depressão, por exemplo, pode ser a qualidade de ser de uma pessoa que abdicou de lutar pela vida.

O eu é, assim, a unificação sempre em curso dos estados, ações e qualidades de um sujeito. Essa totalização, que é o eu, é como se fosse uma sinfonia, em que a melodia é muito mais do que a simples soma de suas notas. Sua unidade surge da indissolubilidade dos elementos que não podem ser concebidos separados, salvo abstratamente. O eu não é, dessa maneira, anterior aos estados, ações e qualidades, muito menos o seu suporte *a priori*, mas sim a resultante desse processo de totalização. O eu realiza, com isso, a síntese permanente do psíquico. Somos, assim, uma totalização em curso, um vir-a-ser. A relação do eu com os estados, ações e qualidades é uma relação de produção poética, uma verdadeira recriação contínua; ele acaba comprometido pelo que produz, por essa totalização (SARTRE, 1965).

[36] É preciso estar atento a que uma pessoa pode ter variados perfis ao mesmo tempo, muitas vezes contraditórios, pois a ambiguidade é uma característica dos sujeitos em nossa sociedade moderna. Isso, por si mesmo, não contitui porblema, a não ser quando o ser da pessoa como um todo entra em questão por essas contradições.

O ego é, portanto, a unificação espontânea e transcendente dos estados, ações e qualidades experimentados pelo sujeito. Compreendamos melhor:

1. Unificação espontânea porque os estados, as ações, são experimentados, primeiramente, em uma perspectiva irrefletida (consciência de primeiro grau). Os acontecimentos, as relações, as emoções, os pensamentos ocorrem espontaneamente, para depois serem apropriados reflexivamente (consciência de segundo grau); portanto, a unificação processada pelo ego é a de uma série de consciências espontâneas, que vão ganhando sentido na medida em que vão sendo totalizadas pela reflexão crítica, constituindo o ego. A consciência, dessa forma, é anterior ao ego; é ela que lhe dá a sustentação ontológica (ERLICH, 1996). Por não ter essa clareza é que algumas psicologias vão à procura do conceito de inconsciente.

> Alguns psicólogos haviam compreendido bastante bem que a consciência não "saía" do eu, porém, não podiam aceitar a ideia de uma espontaneidade que se produzisse a si mesma. Esses psicólogos imaginaram, ingenuamente, que as consciências espontâneas "saíam" do inconsciente, onde elas já existiam, sem se dar conta que não faziam mais do que retroceder o problema da existência, que é preciso terminar de formular. (SARTRE, 1965, p. 78).

   Portanto, a anterioridade da consciência ao eu é uma tese fundamental da ontologia que sustenta a psicologia sartriana.
2. Essas situações espontâneas, irrefletidas, são experimentadas pelo meu ser como totalidade psicofísica. Assim, por mais que sejam não-posicionais-de-si e não posicionais do eu, o eu (*moi*) psicofísico está sempre no horizonte da experimentação. Quer dizer, essas experiências me tocam, me atingem, porque as experimento enquanto totalidade corpo/consciência no mundo. O *Moi,* portanto, é o eu enquanto totalidade psicofísica de ser, presente em seu cotidiano. É a experimentação concreta. Por outro lado, o *Je* é o eu tomado em seus diferentes perfis, a face ativa do ego, aquele que resulta do meu posicionamento sobre minhas experimentações anteriores. Dessa forma, quando apreendo reflexivamente meu ser, tomando-o em seus diferentes perfis (eu

gosto disso, odeio aquilo, sou raivoso em certas situações, sou amoroso em outras, etc.), apreendo-o em sua face ativa (*je*). É uma tomada abstrata do meu ser. Já quando estou experimentando minhas situações cotidianas, mergulhado espontaneamente no mundo das relações, das emoções, da sexualidade, etc., sou essa totalidade psicofísica (*moi*), mesmo que não me aproprie dela, não a coloque como objeto para mim. Mas, atentemos: o eu (*je*) e o eu (*moi*) não são dois "eus", mas sim duas faces de um mesmo eu, duas formas de experimentar meu ser.

3. O eu é uma unificação transcendente porque é uma experimentação concreta, um objeto do mundo. É a totalização das experiências singulares do sujeito com a materialidade, com seu corpo, como o tempo, com os outros, enfim, com o mundo. Ainda que de ordem subjetiva, virtual, o eu é tão efetivo quanto qualquer outro objeto material. Dessa forma, o eu não é interior, mas transcendente, objeto do mundo.

A *transcendência do ego* é uma concepção que viabiliza a psicologia enquanto ciência. Até então, quando se tratava de analisar um estado psicológico, parecia que não se poderia alcançá-lo, pois sua apreensão intuitiva pertencia somente àquela pessoa. "Desde este ponto de vista, meus sentimentos e meus estados, meu ego mesmo, deixam de ser minha propriedade exclusiva. [...] Daí que, se Pedro e Paulo falam do amor de Pedro, por exemplo, não é certo que um fale cego e por analogia o que o outro compreende plenamente. Os dois falam da mesma coisa: o alcançam sem dúvida por processos diferentes, porém ambos são igualmente intuitivos" (SARTRE, 1965, p. 75).

Ao propor o eu como um objeto do mundo, com características específicas, mas ainda assim mundano, Sartre abriu possibilidades de a psicologia produzir conhecimento científico, objetivo, acerca de seu objeto de estudo – o ser do sujeito, a personalidade. Realizou seu intento ao demarcar uma concepção de subjetividade (consciência) que se diferencia da concepção de sujeito (eu), ao discutir o homem como ser-no-mundo, que permitiram compreender os fenômenos psicológicos sob um novo prisma, sustentado na descrição rigorosa da realidade humana, livre do subjetivismo, do solipsismo, do racionalismo que vinham desviando a psicologia de seus rumos. Vejamos mais uma vez o que tem a concluir o existencialista: "hei-nos [...] libertos da 'vida interior': [...] porque, no fim

de contas, tudo está fora, tudo, até nós próprios: fora, no mundo, entre os outros. Não é em nenhum refúgio que nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens" (SARTRE, 1968, p. 29-31).

5.3 As emoções como uma atitude do homem diante do mundo

Não poderíamos deixar de nos referir à questão das emoções, por constituírem uma dimensão fundamental do psiquismo humano. Elas são a expressão das experimentações psicofísicas dos sujeitos, indicativas da estruturação de suas personalidades.

A emoção, na psicologia existencialista, é um *fenômeno de consciência*. Já sabemos que toda consciência é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, pura relação com as coisas; logo, a emoção é uma das formas possíveis de estabelecermos relação com o mundo. Mesmo que uma pessoa esteja sofrendo um medo generalizado, ainda assim, é o mundo, com suas características específicas, que a está atemorizando. Essa relação com o mundo é própria de todas as emoções: a alegria é de alguma coisa, a raiva é de alguém, a paixão é por alguém ou por alguma causa, a vergonha é de certa situação diante de alguém e assim por diante.

Mas que tipo de relação com o mundo estabelece a emoção? Quando vivemos uma emoção temos a sensação de que somos tomados por ela, de que a sofremos. É porque a emoção é uma conduta irrefletida (consciência de primeiro grau), uma experiência espontânea, posicional do objeto emocionador, não-posicional-de-si e não posicional do eu. A pessoa não precisa abandonar o nível pré-reflexivo para viver a emoção. A sensação da pessoa é a de que a emoção lhe ocorre, toma conta do seu ser, experimentada como se não fosse por ela produzida.

A emoção é, na verdade, uma transformação do mundo.

> Quando os caminhos traçados se tornam muito difíceis ou quando não descortinamos caminho algum, não podemos permanecer num mundo tão urgente e difícil. Todas as vias estão vedadas, entretanto, é necessário atuar. Então, tentamos mudar o mundo, isto é, vivê-lo como se as relações entre as coisas e as suas potencialidades não estivessem reguladas por processos deterministas, mas pela magia. (SARTRE, 1938, p. 79).

Entendamos melhor. O mundo nos aparece cotidianamente com seu coeficiente de adversidade, ou ainda, com suas propriedades materiais: para ir para a sala ao lado, tenho que me levantar da cadeira, andar alguns metros, abrir uma porta, etc.; para me alimentar, devo comprar e preparar os alimentos, comê-los, etc.; para trabalhar em um dado local, tenho que dividir meu espaço com alguns colegas, relacionar-me com clientes; quer dizer, o mundo exige minha ação sobre ele, exige que eu tome atitudes, que utilize certos procedimentos. Essas exigências são típicas do mundo natural, da percepção, assim como também o são do mundo racional, da reflexão. O que a magia ou o virtual faz é reverter essas relações racionais ou deterministas. Pela magia, faço objetos aparecerem onde não se encontram, chego onde não poderia chegar, ajo à distância, desconsidero relações que seriam inevitáveis. É como se me utilizasse de "bonecos de vodu", nos quais espeto agulhas em alguns pontos determinados, a fim de atingir certa pessoa a distância. O mundo mágico não segue os determinismos da realidade, não obedece às regras do espaço e do tempo. Sendo assim, quando estou emocionado não atuo efetivamente sobre o mundo ou sobre o objeto, mas sim, ajo a distância, como se com isso alterasse o mundo; adoto, portanto, comportamentos mágicos. Dessa forma, modifico a mim mesmo com a intenção de atingir o mundo, a distância, sem precisar agir diretamente sobre ele. Quando, por exemplo, alguém termina um relacionamento importante, o mundo torna-se difícil, sofrido: encontrar as pessoas que eram amigas em comum, frequentar lugares aos quais costumavam ir juntos, passar os fins de semana sem a pessoa, etc., são situações dolorosas. Assim, ao invés de enfrentar a dura realidade, a pessoa entra em depressão, tranca-se em seu quarto, chora o tempo todo, não tem mais vontade de sair, de encontrar os amigos. É que adotar comportamentos mais positivos significaria enfrentar as situações difíceis, o que seria muito doloroso. Assim, modificando-se a si mesmo, sofrendo alterações psicofísicas, a pessoa busca modificar a situação adversa, só que a distância, sem enfrentá-la cara a cara. A emoção é, portanto, uma atitude da pessoa diante do mundo; só que nela age sobre si mesma, pretendendo modificar as situações favoráveis ou desfavoráveis.

Outros exemplos de condutas emotivas: 1) as pessoas que desmaiam em uma situação de perigo ou em uma situação com forte significado, estão adotando, na maioria das vezes, uma conduta de evasão; o desmaio é, assim, um refúgio. Eliminar o perigo como objeto de consciência só

pode ser feito suprimindo a própria consciência; por isso, o desmaio. Não é preciso que se saia do plano irrefletido para se adotar espontaneamente uma conduta mágica. 2) A alegria enquanto o sentimento provocado pelo aparecimento do objeto de nossos desejos, por exemplo, a chegada de uma pessoa de quem gostamos e que não vemos há algum tempo; a notícia de que ganhamos na loteria, etc.; esses objetos estão na iminência de serem nossos, mas ainda não nos "apropriamos" deles. A alegria é uma forma de tomar posse instantânea do objeto do desejo, já que temos a certeza de que cedo ou tarde dele nos apropriaremos. Adotamos, então, uma conduta mágica: cantamos, dançamos, "damos pulinhos" de alegria. São atos simbólicos de aproximação, de encantamento. Modificamos a nós mesmos, tornamos nosso corpo o intermediário dessa "posse" simbólica: suamos frio, ficamos vermelhos, o coração dispara.

A emoção tende, portanto, "a constituir um mundo mágico que utiliza o corpo como meio de encantamento" (SARTRE, 1938, p. 104). Dessa forma, ela aparece sempre em um corpo alterado, perturbado, que constitui a forma e a significação da emoção. O "sério" da conduta emotiva são as alterações fisiológicas, as quais não podem ser pensadas em separado do sentido e da estrutura emocional do sujeito. Podemos parar de fugir, exemplifica Sartre, mas não cessamos de tremer. Sendo assim, a emoção é uma experimentação psicofísica; o corpo é o vivido imediato da consciência.

A emoção é, portanto, um fenômeno de crença; acreditamos nela, pois nela estamos mergulhados, não-posicionais-de-si. É uma consciência que se "degrada" diante do mundo, que perde a posição de si, que se torna pura espontaneidade absorvida pelo seu objeto. Tanto que na emoção não conseguimos tomar distância daquilo que nos emociona. Quem tem realmente medo de barata, é como que "engolido" por ela; não consegue tomar distância suficiente para ver que é maior do que a barata, que basta pisar ou dar uma chinelada nela. Não! A barata, quando se está sob o domínio do medo, é como se fosse um monstro. Sendo assim, a pessoa na emoção é "vítima de sua própria armadilha; [...] fica cativa; [...] está prisioneira de si própria, no sentido de que não pode dominar essa crença, de que, pelo contrário, [...] se absorve em vivê-la" (SARTRE, 1938, p. 101). Quanto mais uma pessoa que tem medo foge da situação ameaçadora, mais medo ela adquire. Vemos, assim, que a emoção se aproxima muito da descrição da consciência imaginária, mesmo porque a queda na emoção pressupõe a adoção de consciências imaginárias, pressupõe a entrada no

imaginário. Além disso, quando, ainda dentro da emoção, o sujeito busca se apropriar dela, geralmente adota uma reflexão cúmplice ou espontânea (irrefletida), ou seja, uma reflexão que se deixa levar pelo objeto, sem tomar distância dele.

A emoção é sempre significante, ou seja, indica a totalidade das reações do sujeito diante do mundo que o cerca. A entrada (ou não) na emoção é uma modificação do estar-no-mundo da pessoa. Sendo assim, o significado da emoção é construído ao longo da história de relações do sujeito com o mundo. Os objetos têm a capacidade de nos emocionar ou nos são indiferentes conforme as qualidades efetivas do mundo que nos cerca, somadas às circunstâncias da história de cada um. Além disso, a emoção nos remete a um futuro, pois indica o significado que certas coisas ou pessoas conferem à nossa realidade cotidiana e ao porvir. "De repente, a emoção é arrancada a si própria, transcende-se e deixa de ser um episódio banal da nossa vida cotidiana para passar a constituir a intuição do absoluto" (SARTRE, 1938, p. 105).

A superação da situação emocionadora pode ser feita de duas formas: ou pelo afastamento total da situação que deu lugar à emoção, ou por uma reflexão purificante ou crítica. (SARTRE, 1938, p. 103). Isto quer dizer, se formos transpor suas concepções para a psicologia clínica, que o paciente quando estiver sofrendo de uma emoção que o perturbe, ou seja, enquanto ainda cativo de uma emoção que o faça ficar abalado, deve afastar-se do objeto emocionador num primeiro momento. Isto porque a emoção "alimenta-se" da sua relação com o objeto. Quanto mais enfrentarmos o objeto emocionador mais presos a ele nos sentiremos. Assim, é preciso, primeiro, fazer a pessoa sair do "corredor" da emoção, libertar-se desse cativeiro, para então, em um segundo momento, quando já não mais dentro dela ou não mais engolido por ela, fazer a reflexão crítica, ou seja, compreender o sentido da emoção, as circunstâncias em que ela se constituiu, a função daquela emoção na sua vida, etc. Pretender realizar essa reflexão crítica com o cliente ainda submerso na emoção não leva a nenhuma eficácia no tratamento, pois, nesse momento, ele ainda terá muita dificuldade de tomar a distância necessária das situações emocionadoras.

Mas, não nos adiantemos. As reflexões sobre a viabilidade de uma psicologia clínica a partir das concepções da psicologia sartriana serão o tema da terceira parte deste livro.

- CAPÍTULO 6 -

A DIALÉTICA DA RELAÇÃO EU/OUTRO

Se prestarmos atenção, veremos que na maior parte das reflexões sobre a relação do homem com o mundo, o *ser-para-outro* aparece como um aspecto central, ao realizar a função mediadora entre o sujeito e as coisas, o sujeito e seu corpo, o sujeito e a temporalidade, bem como por ser aspecto fundamental na constituição do eu e das emoções.

É em função dessa centralidade que a teoria psicológica é perpassada por discussões acerca do papel da relação eu/outro, da relação indivíduo/sociedade, demarcando a importância desses aspectos na história de vida e na formação do projeto de ser do sujeito.

Por isso, vamos dedicar um capítulo especial para esta temática, central na psicologia sartriana.

6.1 RELAÇÃO EU/OUTRO – DIMENSÃO ONTOLÓGICA

Sartre discute em *O ser e o nada* que o ser-para-outro não é uma estrutura ontológica do para-si, pois não se pode pensar em derivar o ser-para-outro do ser-para-si. No entanto, o para-o-outro é parte da facticidade do para-si, ou seja, é fato inelutável que se vive em um mundo onde se encontram outros sujeitos que, por sua vez, também são para-si. Dessa forma, o para-si e o para-o-outro são simultâneos. O fato da existência do outro é, portanto, incontestável e me atinge em meu âmago, na justa medida em que o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo. Essa constatação põe em questão o solipsismo, segundo o qual fora do eu nada existe, ou seja, o mundo sustenta-se no eu, que, dessa forma, é autossustentado. Busquemos compreender melhor.

Uma das modalidades da presença do outro a mim é a *objetividade*, que aparece na função do "olhar". É na realidade cotidiana que o outro me aparece. Portanto, a cada instante, o outro me olha ou eu olho para o outro. Ser visto pelo outro, quer dizer, ser objetificado pelo outro, ou olhar para o outro, quer dizer, o outro ser objeto para mim, são duas categorias possíveis da relação com outrem. Quando o outro me olha, torno-me objeto aos seus olhos, pois sou visto ao modo do em-si, na medida em que o outro me confere qualidades objetivas. Deixo de ser transcendência, ou seja, um ser que é o que não é e não é o que é, para tornar-me o que sou, alguém definido. Transformo-me, assim, numa *transcendência transcendida*. O conhecido exemplo do "buraco da fechadura", que já vimos anteriormente, é esclarecedor da minha objetificação para o outro (SARTRE, 1997): estou espiando pelo buraco da fechadura uma cena que se passa dentro de outro quarto, encontro-me completamente absorvido na minha "espionagem", tanto, que nem me dou conta que minhas pernas doem, que estou em uma posição incômoda. Estou em uma consciência espontânea, não-posicional-do-eu. Portanto, nem apareço como *eu* para mim mesmo, pois sou pura consciência da cena do quarto. Mas eis que ouço passos de alguém se aproximando. Imediatamente, meu objeto de consciência modifica, passo a prestar atenção em mim mesmo, na minha posição, nas dores na perna, no papel que estou fazendo ao espiar o quarto. Fico ruborizado, pois a vergonha toma conta do meu ser. O que aconteceu? O aparecimento do outro me fez tomar posição-do-eu, voltei-me para olhar para mim mesmo, refletir sobre meus atos, condenar minha atitude. O outro se tornou mediador entre mim e mim mesmo, objetificou meu ser. Sou aquele que estava espiando, que é curioso, que não é confiável, etc., ainda que o outro nada me diga. Mesmo que tenha sido "alarme falso", que os passos que escutei não cheguem até onde eu estou e eu retorne à espionagem da cena do quarto, já não será com a mesma espontaneidade anterior, o outro estará presente como um fantasma rondando meu ser. Já não sou mais "dono da situação", ela me escapa pela possível presença do outro; qualquer barulho, qualquer sensação diferente, já volto a prestar atenção em mim mesmo. O mundo ao meu redor modificou-se.

Assim, o olhar do outro me atinge através do mundo e não transforma somente a mim, mas metamorfoseia o mundo. Sou visto em um mundo visto. O mundo é mediador da minha relação com os outros, assim como os outros são mediadores entre mim e o mundo. Recordemos

o exemplo de Van Den Berg da noite em que esperava a visita do amigo: o seu quarto era um enquanto esperava o amigo; outro, quando soube que ele não viria; a garrafa de vinho em cima da lareira remetia-o, imediatamente, sem nem mesmo precisar refletir, à antecipação da noite agradável que passaria e, depois do telefonema, à ausência do amigo. Há muitos outros exemplos da ligação interstícia entre eu/mundo/outros: quando vamos a certos lugares, lembramo-nos de determinadas pessoas ou quando vemos alguém, lembramo-nos de certos objetos, certa situação, certo lugar.

O outro é, antes de tudo, o ser pelo qual adquiro minha objetividade, ou seja, o outro está presente diante de mim, onde quer que esteja como aquele pelo qual me torno objeto. Na verdade, a existência do outro é incontestável e me alcança em meu âmago. Dele me dou conta pela minha afetação psicofísica; o outro não me aparece como um ser que fosse primeiro constituído para encontrar-se comigo depois, mas como um ser que surge na relação originária comigo mesma. O outro, portanto, não é uma representação minha, mas uma experiência concreta no seio do mundo, que atinge meu ser psicofísico (*moi*) (SARTRE, 1997).

Essa objetividade é experimentada por mim como *alienação*, quando meu ser escapa de mim e fica em poder dos outros. A alienação define o que Sartre vai designar no capítulo "As Relações Concretas com o Próximo" de *O ser e o nada* como a "primeira atitude para com o outro". É quando o olhar do outro modela o meu corpo, o meu ser; sou possuído por ele, pois este detém o segredo do que sou. Nesse caso, o projeto de recuperação do meu ser é fundamentalmente projeto de reabsorção do outro enquanto outro. Deixo intacta a sua natureza, procurando realizar meu ser adotando para mim o ponto de vista do outro. É a atitude que, levada ao extremo, chegará ao masoquismo, quando não sou mais do que objeto para o outro. Sartre descreve como as pessoas acabam por experimentar este "ser-objeto" na vergonha. Como consequência, elas querem e amam sua vergonha, signo profundo de sua objetividade. O masoquismo é, dessa forma, a assunção da culpabilidade, já que, por se sentirem culpadas diante de si mesmas, consentem em sua alienação absoluta.

Sartre descreve, então, a *segunda atitude para com o outro*,[37] quando ocorre a objetivação do outro para mim. Sou eu que, nesse caso, pela minha espontaneidade, faço com que haja um outro, faço do outro um

[37] A ordem das atitudes não importa, pois uma contém a outra; quando uma surge, a outra desaparece. Portanto, a ordenação é puramente arbitrária.

objeto para mim. A verdade da realidade humana passa pela possibilidade de o outro ser objeto para mim na justa medida em que posso ser objeto para ele. Essa reversibilidade da condição humana é que permite sua dialética. Sartre argumenta que só os mortos podem ser perpetuamente objetos, sem converter-se jamais em sujeitos, porque morrer é perder toda a possibilidade de revelar-se como sujeito, é ser absoluta objetividade. Assim, objetivar o outro é uma defesa do meu ser, que me liberta do meu ser-para-outro e me confere o outro como ser-para-mim. O outro surge diante de mim com suas significações particulares: ele é tímido, orgulhoso, sedutor, simpático, triste, etc. Capto-o, assim, como um ser-em-situação, ou seja, como uma totalidade corpo/consciência circunscrita no mundo. Reconheço sua transcendência, porém, não a reconheço como transcendência transcendente, mas como transcendência transcendida.

Olhar o olhar do outro é colocar-se a si mesmo como liberdade. Ao afirmar minha liberdade, faço do outro uma liberdade alienada. Essa atitude de tornar o outro objeto, como também o seu reverso, tem uma série de gradações, indo desde a indiferença até o sadismo, quando me afirmo absolutamente como sujeito e faço do outro um objeto absoluto; por isso, essa segunda atitude é o contraponto da primeira. Afirmar-me como sujeito pode ser meu projeto original, como também pode ser uma atitude adotada somente em certas ocasiões.

Essas duas atitudes, que são comuns e cotidianas na realidade humana, quando absolutizadas (como no masoquismo e no sadismo), são atitudes de *alteridade,* ou seja, situações nas quais o outro é sempre considerado outro, não há tecimento, não há flexibilidade, não há dialética. Compõe a estrutura alienante da nossa sociedade ocidental.

Há, no entanto, ainda uma terceira estrutura possível do ser-para-outro que implica o *nós*. O ser-para-outro precede e fundamenta o *ser-com-o-outro*. Estar com o outro é superar o conflito presente nas duas atitudes anteriores; no *nós* estamos em comunidade, buscamos realizar a *reciprocidade*, ou seja, o reconhecimento do outro enquanto liberdade, que viabiliza, portanto, a troca com o outro, em que um pode ser mediação para o outro.

O *nós* não é uma consciência intersubjetiva, como querem muitas psicologias, mas uma *experiência concreta de ser no mundo*, experimentada por uma consciência particular. A noção de nós, que se desdobrará na concepção sartriana de grupo, necessita da mediação de um terceiro para

se constituir. Portanto, duas pessoas, mesmo quando sozinhas, precisam ser reconhecidas por uma "terceira", diante da qual elas tecem a identidade de suas ações, de seus projetos, para que se reconheçam como um nós. Um grupo de marginais precisa de uma sociedade de "justos" diante da qual adquire sua identidade; uma família precisa de outra família diante qual define sua especificidade. Ser-*com*-o-outro é compartilhar projetos, dividir situações, tomar decisões conjuntas. É o estabelecimento de uma transcendência comum e dirigida a um fim único – o projeto que somos em grupo. Assim, a experiência do nós não é uma atitude originária para com o outro, pois pressupõe o reconhecimento prévio do para-si enquanto liberdade e, do outro, enquanto sujeito. Por isso, esclarece Sartre, que o ser-com-os-outros, divergindo de Heidegger, não é uma estrutura ontológica da realidade, mas uma experiência psicológica. Não é por isso que ela é menos real, mas é "segunda", constituída pelo projeto humano.

Vimos, portanto, que a existência do meu próximo traz um limite de fato à minha liberdade, ele é a condição fática da minha presença no mundo, é o lado de fora, o exterior de minha situação. Na alienação, por exemplo, acabo por escolher fazer o que os outros escolheram para mim, ao imporem um contorno real à minha livre escolha.

6.2 Relação indivíduo/sociedade – dimensão antropológica

Na *Crítica da razão dialética* e, especialmente, em sua introdução, *Questão de método*, Sartre discute a perspectiva de uma nova antropologia, que considera o homem sob o ponto de vista histórico e dialético. Nesse sentido, analisa os aspectos estruturantes da cultura, da sociedade e sua relação com os indivíduos concretos. Para compreender a realidade humana, portanto, devemos partir do conhecimento de que o homem é "produto de seu produto", quer dizer, ele faz a história, gera seus produtos, mas, por sua vez, estes o condicionam, ou seja, a história também o faz. Os sujeitos concretos fazem, portanto, eles mesmos, sua história, mas a fazem num meio dado que os condiciona, diz Sartre (1960), citando Marx. Eis aqui a essência da dialética da realidade humana. Explica o existencialista:

> Produto de seu produto, modelado por seu trabalho e pelas condições sociais da produção, o homem existe ao mesmo tempo no meio de seus produtos e fornece a substância dos "coletivos" que

> o corroem; a cada nível da vida um curto-circuito se estabelece, uma experiência horizontal que contribui para modificá-lo sobre a base de suas condições materiais de partida: a criança "não vive somente" sua família, ela vive também – em parte através dela, em parte sozinha – a paisagem coletiva que a circunda; e é ainda a generalidade de sua classe que lhe é revelada nessa experiência singular. (SARTRE, 1960, p. 56).

O homem produz, assim, uma apropriação individual da realidade coletiva que o cerca, que ele mesmo contribuiu para construir; seu ser é, assim, resultante desse processo de interiorização da exterioridade social e da exteriorização de sua apropriação individual. É o que os psicólogos costumam denominar de processo de socialização.

O sujeito, ao produzir a história, objetiva-se nela, bem como nela se perde (se aliena), pois a história lhe escapa, o transcende, na justa medida em que os outros também a fazem. Dessa forma, a história acaba aparecendo a ele como uma força estranha, pois ela foge ao seu controle, por ser, também, realizada pelos outros, coletiva. É por isso que a realidade social é uma realidade "provida de significações"; quer dizer, ela é compreensível para as pessoas, confere certos significados às suas vidas e, ao mesmo tempo, é "alguma coisa em que ninguém pode reconhecer-se inteiramente, enfim, 'uma obra humana sem autor'" (SARTRE, 1960, p. 68). Sendo assim, a alienação, ou seja, a situação de nosso ser estar em poder do outro, é uma condição humana. Vimos acima que ou objetificamos o outro ou nos tornamos objetos para o outro. Portanto, nunca seremos plenamente senhores de nosso ser; estaremos sempre, em certa medida, em poder dos outros; a alienção nunca pode ser revogada absolutamente.

Porque somos homens e vivemos no meio dos homens, todos os objetos que nos rodeiam são signos, ou seja, significações que vêm de todos os homens, se inscrevem na ordem das coisas, revelando-se através da estrutura da sociedade. Portanto, não existe nada que seja puramente "natural" para o homem, pois ele sempre atribui um sentido às coisas que o cercam. A sexualidade, por exemplo, no homem, não é da ordem natural, mas um produto da cultura humana. O homem é, dessa forma, produzido por uma sociedade que ele mesmo ajuda a produzir e que, muitas vezes, nela não se reconhece, por dela se alienar. Por isso o objeto do existencialismo é o homem singular no campo social (SARTRE, 1960).

A história é, assim, uma totalização, um processo de produção de uma realidade que está sempre em curso e cujo fundamento único são as práticas individuais e coletivas. Toda dialética histórica descansa sobre a práxis individual. Esta é, portanto, dialética, sendo que a relação com os outros também o é; quer dizer, somos produtos uns dos outros. Dessa forma, podemos verificar que as relações entre os homens não se dão ao acaso, os indivíduos não se chocam como moléculas, são sempre produtos humanos, das relações sociais, culturais, sociológicas. Os homens estão, assim, unidos por laços de interioridade, ou seja, eles têm sempre a possibilidade de compreender (ou julgar, ou condenar, etc.) uns ao outros porque são seres envolvidos num mesmo tecido social, seres que se lançam para suas possibilidades ao serem mediados pelos outros. A realidade humana é costurada, portanto, por laços de reciprocidade, cada um é um meio do outro realizar o seu projeto, cada um depende do outro para ser quem quer ser. No entanto, é preciso estar atento: "a reciprocidade não protege os homens contra a reificação e alienação, ainda que seja fundamentalmente oposta a estas; [...] as relações recíprocas e ternárias são o fundamento de todas as relações entre os homens, qualquer que seja a forma que depois possam vir a tomar" (SARTRE, 1960, p. 191). Mesmo as relações desumanas, de exploração, de submissão, pressupõem o reconhecimento prévio do outro como um homem. Para desumanizar as relações é preciso antes entender que nosso próximo é um homem.

Portanto, a noção de *mediação* é fundamental para compreender a realidade humana. Somos meios uns para os outros para realizar nosso ser; sem as mediações sociais não nos humanizaríamos, não superaríamos a condição de animais comuns. O sujeito humano é social por condição, ele não se essencializa, não constrói seu ser, se não for ao meio de outros homens. É o processo de *sociologização*, ou seja, o tecimento afetivo, existencial com os outros que me são significativos e que, por isso mesmo, ajudam a definir o contorno de meu ser (valores, crenças, concepções de vida e de mundo, enfim, racionalidades), delineando meu projeto. É preciso compreender, então, que o outro é mediação para mim na medida exata em que sou mediação para ele.

Aqui é importante distinguir relações sociais (participar de certos grupos, relacionar-se com as mais diversas pessoas) de relações sociológicas, relações de mediação, que comprometem meu ser num projeto de ser, definem meu espaço muito além do social, numa dimensão de mútuas

implicações de ser. As relações meramente sociais fazem parte de nosso cotidiano, são parte constitutivas do sujeito, mas não são as definidoras de nosso ser. Por exemplo, quem já não foi a um enterro somente para marcar presença e cumprir formalidade, o que é radicalmente diferente de ir a um enterro de alguém significativo. Muitas famílias, esfaceladas internamente, vivem relações puramente formais: seus membros almoçam juntos todos os dias, trocam presentes no Natal, conversam banalidades, mas não se colocam efetivamente como mediação, como viabilizadores do ser dos demais.

É preciso compreender, portanto, como a multiplicidade prática (a humanidade) realiza a totalização dessa dispersão de práticas individuais, ou ainda, os fios que conduzem das práticas individuais aos conjuntos humanos – séries, grupos, sociedade – quer dizer, compreender como se produz o tecido social.

Os sujeitos nunca estão isolados, mesmo uma pessoa sozinha está sempre inserida em uma rede de relações humanas, seja para se alimentar, para se vestir, para trabalhar, para pensar seu mundo, enfim, para ser. Por outro lado, nem toda reunião de pessoas significa, necessariamente, um grupo. Há diferentes estruturas nas quais ocorre o agregamento de indivíduos, sendo que estes diversos níveis de tecimento social vão consolidando as estruturas da sociedade.

Os coletivos, simples reunião de pessoas, constituirão o que Sartre designa de *série*. Ele utiliza o exemplo do ônibus para descrevê-los: um ônibus comporta um coletivo de pessoas, que a princípio têm o mesmo objetivo – chegar a algum destino contemplado pelo itinerário do ônibus. Só que essas pessoas de idades, sexos, classes sociais diferentes, não se conhecem, não se tecem entre si. Desse modo, a forma mais primária de agregamento humano implica em uma "pluralidade de solidões", quer dizer, as pessoas não se preocupam umas com as outras, não se dirigem a palavra, nem mesmo observam umas às outras. Portanto, é um espaço onde cada um é cada um, os indivíduos tratam de perseguir seu objetivo de forma isolada, o projeto é individual, não há mediação; utiliza-se do mesmo meio de realizar o objetivo, mas não há uma troca entre eles, não há uma ação coletiva. O interesse é, portanto, comum (chegar a algum lugar), mas não há uma identidade entre as pessoas. Elas estão definidas por sua *intercambialidade*, quer dizer, cada um está unido ao seu vizinho de ônibus por ser idêntico a ele, pois cada um é definido pelo número de

sua poltrona, por realizar os mesmo gestos para parar o ônibus, por pagar a passagem, etc. O ser da pessoa, portanto, está definido de fora, pelos gestos rituais que ele deve fazer, pelo número que ele ocupa, independente de sua história particular, que aqui não interessa. A marca da serialidade é, portanto, a *alteridade*, ou seja, cada um é o mesmo que os outros enquanto é outro distinto de si; ou seja, como já vimos, cada um é cada um, sem tecer qualquer identidade coletiva, permanecendo na solidão. A racionalidade da alteridade acaba sendo a regra do campo social prático-inerte (no sentido das relações reificadas, que encontram sua unidade fora, determinadas pela exterioridade), na qual os indivíduos experimentam a sensação de impotência diante dos outros (SARTRE, 1960).

Os coletivos, em função de certas situações de escassez externa (falta de comida, por exemplo), ou de algum perigo comum, podem ir aos poucos modificando a forma do tecimento de seus membros, superando sua situação de solidão, constituindo-se, aos poucos, em grupos. Digamos que tenha acontecido um pequeno acidente com o ônibus que acima mencionamos, essa situação nova, ameaçadora até certo ponto, permitirá que as pessoas unam-se em torno do novo problema. Começarão a conversar entre si, buscar solução conjunta, dividirão tarefas, quer dizer, aos pouco aparecerá uma práxis comum e o tecimento entre as pessoas. Começa a acontecer uma efervescência, que levará ao que Sartre designa de *grupo em fusão*. O grupo em fusão é, assim, o tecimento de pessoas em torno de uma situação específica, que exige uma práxis mais imediata e recíproca. A princípio, a unidade não é intencionada, é espontânea, constituída em função dos acontecimentos. Aos poucos, o grupo em fusão pode desejar e trabalhar na direção de sua unidade, vindo a se constituir, então, em um grupo organizado.

O que vai caracterizar um *grupo organizado*, diferente de uma série é, portanto, a superação da solidão dos participantes pelo tecimento entre seus membros. Este tecimento, aspecto fundamental dos grupos, se organiza em torno de um projeto comum, constituído a partir da troca entre os projetos individuais. Além disso, estabelece-se uma afetividade, posto que as pessoas passam a ser importantes umas para as outras. Cada um se torna o *terceiro* em relação aos outros, ou seja, torna-se o mediador entre o projeto individual do outro e o projeto coletivo, estabelecendo relações de reciprocidade. Portanto, para compreender a dialética da realidade humana é fundamental compreender o papel de mediação que o grupo exerce em

relação aos sujeitos concretos. Pela mediação do grupo, o outro se torna um meio para me realizar, assim como eu a ele. Essa estrutura nova, da reciprocidade mediada, caracteriza-se pela experiência de compartilhar ações, pensamentos, sentimentos.

O grupo, aos poucos, busca instrumentos para evitar a sua volta à serialidade, à dispersão individual. Surge, assim, o que Sartre designa de *fraternidade/terror*. Fraternidade, porque no grupo existem obrigações recíprocas, baseadas na solidariedade de cada um com os outros, mas ao mesmo tempo, existe o terror, que vem a ser a pressão para que as pessoas se dediquem ao grupo, não se dispersem, não o traiam, instaurando-se, dessa forma, um controle sobre o indivíduo para que este permaneça comprometido com o projeto do grupo. A fim de realizar esse controle, o grupo institui o *juramento,* que nada mais é do que uma invenção prática para a sobrevivência do grupo diante do perigo da dissolução. Pelo juramento, as pessoas reafirmam sua fidelidade ao projeto coletivo; ele é a postulação do direito de todos contra cada um, instalando o terror como algo encravado em cada sujeito. O juramento, no entanto, não é individual, mas social, também não é um discurso, nem é subjetivo, mas uma práxis coletiva, uma modificação real do grupo, é uma atividade coercitiva do grupo consigo mesmo, subjetivamente experimentada no concreto individual.

A *família* é um dos principais grupos estudados por Sartre, devido à sua função mediadora para os sujeitos concretos, ou melhor, por realizar a mediação entre os indivíduos e a sociedade. Diz ele:

> A psicanálise é um método que se preocupa, antes de tudo, em estabelecer a maneira pela qual a criança vive suas relações familiares no interior de uma sociedade dada. [...] O existencialismo acredita poder integrar este método porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe, isto é, a família singular como mediação entre a classe universal e o indivíduo. (SARTRE, 1960, p. 47).

Dessa forma, na psicologia sartriana, o papel mediador da família na estruturação do projeto de ser do sujeito é fundamental.

Muitas vezes uma família, em função das relações estabelecidas entre seus membros, é corroída por uma serialidade interna, ou seja, seus membros não conseguem tecer seus projetos individuais em torno de um projeto coletivo, permanecendo uma pluralidade de solidões. A forma como nossa sociedade, nossa cultura ocidental, concebe as relações entre as pessoas, sustentando-se em concepções deterministas, que as lançam em um solipsismo, em um subjetivismo, acabam por forjar estruturas familiares

serializadas. O terror se instala em seu seio, na busca de escapar à dissolução; as relações reduzem-se a cobranças morais, a uma exigência de falsa unidade. Eis aqui uma das fontes da solidão social e, consequentemente, da produção da loucura: as pessoas experimentam-se cada vez mais sozinhas, mais desesperadas, pois desejam uma mediação que está impossibilitada de acontecer em função da maneira como se estabeleceram as relações no interior do seio familiar. Boa parte das famílias hodiernas não são grupos, mas séries. Uma família, quando consegue ser um grupo, estabelece um projeto comum, e se torna um das principais mediações do projeto de ser dos sujeitos.

Portanto, nem vítimas, nem cúmplices da sociedade que nos acolhe e a qual escolhemos, somos a totalização destotalizada dessa engrenagem permanente de mediações sociais e sociológicas. Destacamos, assim, a importância da rede de tecimentos dialéticos entre os indivíduos e os grupos que, através dos processos de *mediações positivas* (quer dizer, mediações que viabilizam o ser da pessoa, que a incentivam a ser quem ela deseja ser) ou *negativas* (mediações que inviabilizam o desejo de ser do sujeito, que se pontuam pela condenação, pela opressão), constituem os alicerces da construção da personalidade dos sujeitos, consolidando a realidade humana.[38]

6.3 A personalidade e as mediações sociais – dimensão psicológica[39]

Vimos até aqui que a realidade humana é dialética; sendo assim, o processo de personalização também deve sê-lo. A apropriação ativa e

---

[38] Sartre não explicita exatamente dessa forma a sua noção de mediação (categorizando-a em positivas e negativas). Essa é uma reflexão particular da autora, baseada em discussões implementadas por Sartre.

[39] Sartre em *A transcendência do ego* realiza, como já vimos, uma ontologia do eu, ou seja, discute o "ser" do ego, sua estruturação, sua diferenciação da consciência, etc. Não descreve, no entanto, o ego em uma perspectiva psicológica, ou seja, na forma como ocorre o desenvolvimento da personalidade, sua experiência concreta. Aponta, em diversos textos, sua compreensão dessa dimensão psicológica, inclusive em suas biografias como *Saint Genet*. O livro em que ele elabora essa temática de forma mais detalhada é o *L'idiot de la famille*, sobre Flaubert. No entanto, em nenhum momento ele a descreve de forma sistematizada. Por isso, este subcapítulo será fruto de reflexões da autora, sustentadas nas proposições que se encontram em diferentes obras de Sartre (algumas dessas reflexões já foram, inclusive, publicadas por mim – Schneider; Castro, 1998), bem como, em discussões empreendidas, no mesmo sentido, por Bertolino (1995, 1996b) e Bertolino et al (1996a).

singular da objetividade (da materialidade, do tempo, dos outros, dos valores sociais e culturais), ou seja, a ação de interiorização da exterioridade, resulta na constituição da personalidade, que se consolida, assim, como uma subjetividade objetivada, quer dizer, uma subjetividade que é a totalização das relações que o sujeito estabeleceu com o mundo e que nele se objetiva através de seus estados, ações, emoções, reflexões, etc.

É preciso destacar: primeiro, que *o homem nasce corpo/consciência*, como já vimos. Isto quer dizer que o sujeito concreto nasce com uma dada condição física e fisiológica, trazida com seu corpo e com uma certa condição de estabelecer relação com o mundo, trazida pela consciência. Essas são *condições de possibilidade* para seu ser se estabelecer, mas não *são* o seu ser. Sua essência (quer dizer, aquilo que define a especificidade de seu ser, no caso do homem, sua personalidade) não está dada, precisará ser construída. Daí a necessidade de um processo histórico de totalização das relações do sujeito com o mundo, mediadas pelo antropológico e pelo sociológico, que constituirão, assim, os estados, ações e qualidades que, unificados, formarão a personalidade. Com isso, fica claro que nascemos *ninguém* e nos tornamos *alguém* específico nesse processo de construção constante de nosso ser. Ou seja, primeiro existimos, estabelecemos relações com o mundo, para então, a partir daí, nos personalizarmos, nos essencializarmos. Temos aqui a sustentação da máxima sartriana para o ser do homem: "a existência precede a essência" (SARTRE, 1996).

Em segundo lugar, o indivíduo nasce inserido em um dado espaço social. Não há nenhum ser humano que nasça sem amarras sociais; mesmo os bebês abandonados desde o nascimento, sem vínculos familiares, precisam ser cuidados por alguém, como foi o caso de Genet, cuidado pela Assistência Pública Francesa. Quer dizer, a criança sempre é inscrita em um determinado contexto antropológico: nasce em um certo local, com sua cultura, seus valores específicos; em um certo tempo e numa dada classe social, com suas condições materiais, produtivas, ideológicas; em uma certa família, rodeada de certas pessoas, com seus valores e racionalidades específicas. Essa inscrição no social é a condição primeira para a personalização do sujeito. Uma criança afastada do convívio social não se personaliza, permanece ao nível de animal comum. É o caso dos "meninos selvagens", que ilustram bem essa afirmação. Tais crianças, criadas por animais, quando encontradas e trazidas para a convivência humana comportavam-se como animais, não indo além de suprir suas

necessidades de sobrevivência, apesar de sua estrutura orgânica ser da espécie humana. Faltou a elas o aprendizado das características propriamente humanas, como a linguagem, a reflexão, os hábitos sociais de alimentação, vestuário, etc. Com isso, não conseguiam atribuir significado às coisas que experimentavam e, assim, colocá-las a serviço de um projeto, de um desejo. A ausência de relação com outros homens impôs a essas crianças a condição de "animal comum", não viabilizando a constituição de suas personalidades, que só começaram a se esboçar, adquirindo características humanas, a partir do momento em que foram trazidas para a convivência com outros homens. Poderíamos esclarecer ainda melhor essa situação com as palavras de Leontiev:

> O desenvolvimento mental da criança é qualitativamente diferente do desenvolvimento ontogênico do comportamento nos animais. Esta diferença provém, sobretudo, da ausência nos animais, de um processo essencial no desenvolvimento da criança: o processo de apropriação da experiência acumulada pela humanidade ao longo de sua história social. (apud SCHNEIDER; CASTRO, 1998, p. 142).

Portanto, somos seres sociais por excelência. Esse processo de construção, com já vimos, é dialético, quer dizer, essa estrutura social na qual o indivíduo está inserido fornece o horizonte em que encontrará os parâmetros para construir sua singularidade, apropriando-se ativamente desse conjunto de práticas sociais, de valores, de conhecimentos, de ideologias, de afetividades, histórica e antropologicamente constituídas.

Essa inserção social é concretizada através da rede sociológica, ou seja, da mediação das pessoas que são mais próximas à criança, as quais realizam a intersecção dos valores sociais e culturais mais gerais, com as necessidades mais imediatas e concretas do sujeito, constituindo seu processo de sociologização. Dessa forma, a criança é inserida no que poderíamos designar de "placenta social",[40] quer dizer, um espaço existencial, sociológico, onde ela é "alimentada" com conhecimentos, valores, crenças, afetividade, que viabilizam a sua formação como sujeito humano. Esse espaço, inicialmente, na grande maioria dos casos, é o da família. As pessoas que cercam a criança, desde cedo vão forjando um projeto para ela ao efetivarem um conjunto de expectativas em seu

[40] Termo que faz parte do arcabouço teórico do Psicodrama.

entorno: consideram-na parecida com o pai em certos aspectos físicos e psicológicos, com a mãe em outros, com os avós nisso ou naquilo, e assim por diante; dizem que ela é muito quieta, ou muito agitada, que chora muito ou pouco, etc.; querem que aja de determinada maneira, irritam-se quando ela age de outro, mostram como deve se comportar; constroem, aos poucos, uma maneira de lidar com ela, na afetividade e na racionalidade. É importante aqui compreender como se estabelece *o cuidado* com a criança, como a carregam no colo, como é o banho, o amamentar, os carinhos, etc., elementos concretos, afetivos, que vão dando suporte para a criança consolidar o seu ser. Em sua biografia sobre Flaubert, Sartre descreve que a falta de empenho no cuidado materno quando ele era ainda bebê, que transparecia na falta de carinho, na indisponibilidade para carregá-lo, para acalmá-lo, etc., constituiu-se em variável fundamental no "destino" que o levou a se experimentar uma "passividade de ser", ao ponto de alguns considerá-lo um "idiota", por sua letargia e falta de iniciativa quando criança.

> Foi o zelo piedoso e frio de sua mãe que constituiu Gustave como agente passivo. Madame Flaubert está na origem desta 'natureza' e do mal através do qual esta se fez viver. Foi ela que o acolheu como indesejável – como um pequeno mal inoportuno que ocupava o lugar de uma filha desejada. [...] O fato é que a criança sentiu uma incapacidade de viver, em seus primeiros anos, a partir dos cuidados que Caroline lhe dispensava com morno empenho. (SARTRE, 1971, p. 180).

O processo das primeiras relações é definidor da construção da personalidade do sujeito, as nuanças do relacionamento cotidiano com os outros vão possibilitando ao sujeito forjar seu ser. Sartre descreve, por exemplo, o quão significativo foi para Genet a vigilância constante que sofreu dos adultos, pois essa falta de confiança, experimentada concretamente em cada olhar atravessado, em cada giro de chave, no silêncio carregado, foram fornecendo elementos objetivos para Genet intuir a certeza de ser o que os outros achavam dele e, portanto, quem ele estava destinado a ser – tinha nascido sob a égide do mal e estava condenado a ser o ladrão, o excluído. Sartre ainda mostra que Genet era muito jovem para reagir de outra forma que não aceitar o veredicto. Se fosse um pouco mais velho, com dezessete ou dezoito anos, poderia ter se negado a assumir a exclusão que lhe foi

imposta, mas com a idade que tinha, não teve condições existenciais, psicológicas de agir de outro modo.

A estrutura das famílias, dos grupos primários a que o sujeito pertence, é interiorizada pela criança em atitudes e reexteriorizadas em práticas, pelas quais ela se faz ser aquilo que fizeram dela. Dessa forma, o que encontramos na infância são atitudes, ações, emoções que sempre têm sua origem em uma *determinação interiorizada,* passando por um processo de totalização e destotalização do ser da criança, no seio de suas relações fundamentais. Sendo assim, a totalização em curso, que em todo momento se destotaliza e retotaliza e que se objetiva pelas condutas, pelos atos, pelas emoções, é o que Sartre considera de *personalização,* processo pelo qual o sujeito constitui sua idiossincrasia, seu projeto de ser, através de uma constante interiorização/exteriorização do seu sociológico. "A personalização não é mais do que, no indivíduo, 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, p. 657).

Essas reflexões nos mostram, portanto, que o processo de construção é experimentado, em um primeiro momento, na alienação. O que queremos dizer com isso? É que uma criança pequena não nasce com a capacidade de refletir. No início de sua vida, ela somente estabelece relações espontâneas com o ambiente que a cerca, sustentadas em consciências de primeiro grau, pré-reflexivas. É só mais tarde, com o processo de relação com o mundo, mediado por outras pessoas, que aprenderá a refletir, a abstrair.[41] Sendo assim, não tem posição de si, pois ainda não tem um eu constituído, está no processo de formação da personalidade e, por isso, seu ser acaba por ser, inicialmente, modelado pelos outros. Vive, nesse momento, seu ser como um *tem-que-ser,* o eu enquanto uma tarefa a realizar.

Todo esse processo de mediações (positivas e/ou negativas), na medida em que a criança vai adquirindo a capacidade de abstrair, vai sendo apropriado reflexivamente por ela, constituindo a *inteligibilidade* ou a *certeza de ser* que terá de si mesma. Já vimos que para tomarmos posição de eu, posicionarmo-nos enquanto "sujeito" dos nossos atos, é necessária uma consciência de segundo grau, reflexiva; portanto, é através da reflexão que vamos estabelecendo um entendimento de como agimos

[41] Piaget descreve com muito rigor as várias etapas da construção do pensamento da criança, que vão desde o que ele denomina de estágio sensório-motor até o estágio de operações formais, demostrando que a capacidade de abstrair só é adquirida mais tarde.

e sentimos, de como pensamos sobre as coisas que nos cercam, enfim, de quem nós somos. Qualquer pessoa unifica o seu ser, sua personalidade com amarras reflexivas; é essa racionalidade, enquanto totalização reflexiva de nossas ações, estados e qualidades, que consolida o *cogito* ou *saber de ser* do sujeito, constituindo-se no núcleo atômico de onde emanam as forças que sustentam a personalidade em sua dinâmica, tanto em sua face ativa (*je*), quanto em sua face passiva ou eu psicofísico (*moi*) (SARTRE, 1965). O saber de ser é, portanto, construído pela apropriação singular que o sujeito faz da inteligibilidade dos acontecimentos que lhe ocorrem, dos valores, crenças e diferentes racionalidades existententes no contexto social, antropológico em que está inserido, mediatizados pelas pessoas que o cercam. É essa dialética entre a subjetividade e a objetividade que determinará a personalização dos indivíduos.

Ao serem realizadas as escolhas cotidianas, elas acabam por instaurar uma dimensão psicológica, pois ao eleger sobre aquilo que os outros fizeram dele, o sujeito se escolhe em um *cogito*, quer dizer, em um modo de *se saber sendo* tal sujeito específico. O *cogito* é, pois, a consciência de existência que se impõe a partir das situações concretas nas quais o sujeito está inserido, sendo que nele o sujeito se reconhece como aquele que realizou tais ações, que teve tais emoções e que, portanto, é esta ou aquela pessoa. Ao lançar-se livremente em dada direção, a possibilidade escolhida acaba por se impor a ele como um futuro que *deve ser realizado*, ou seja, como um "destino", que acaba por engendrar sua *dinâmica psicológica*. O sujeito experimenta-se, assim, como que arrastado por forças alheias, como se algo o estivesse fazendo agir, quando na verdade ele sabe que é ele próprio que se lança nessa direção; daí o sofrimento gerado pelas situações de impasse psicológico (BERTOLINO, 2003). Assim, a partir do contexto antropológico, constituem-se arranjos sociológicos que induzem o sujeito a um *arranjo racional imanente*, gerando a *certeza de ser* este e não aquele indivíduo; pois o arranjo racional é o *teorema* que se impõe ao sujeito sustentado em elementos racionais, emocionais, sociológicas que o pegam na atmosfera humana em que está inserido, teorema esse que o remete ao redemoinho de seu *saber de ser* (BERTOLINO, 2003).

O *cogito* acontece a todo e qualquer sujeito e é, por isso mesmo, uma empresa pessoal, como Sartre descreve em A *transcendência do ego* (SARTRE, 1965). Aqui aparece o erro de Descartes, pois este fez do *cogito* um universal *a priori*, uma abstração, um *princípio primeiro* da filosofia,

quando o cogito é, na verdade, uma experiência concreta, singular e histórica, pois cada sujeito tem a sua forma específica de apreender sua existência e se saber nela. O *cogito* não é primeiramente reflexivo, como tenta nos convencer o filósofo racionalista; ele é pré-reflexivo, esclarece Sartre, ou seja, ele é irrefletido e espontâneo. O *cogito* pré-reflexivo é condição para o *cogito* reflexivo.

Ele não é, assim, uma pretensão de ser, ou seja, não é da ordem do conhecimento, da verdade, como queria Descartes. O *cogito* é, na verdade, da ordem do saber, do saborear, do sentir por meio do gosto, que leva o sujeito a estar convencido de..., ter a certeza de... (coisas presentes e futuras) (HOUAISS, 2002); portanto, dá-se no plano da espontaneidade, da experimentação psicofísica de ser. Ou seja, é o sujeito concreto (*moi*), espontaneamente afetado pelas coisas, pelos outros, pelas situações. Coisas, outros, situações que, dessa forma, ganham *função* sobre o sujeito, ou seja, estabelecem *relações noemático-noéticas*, como se refere Sartre, tomando as noções emprestadas de Husserl (um objeto que adquire o valor de afetar o sujeito). Essa propriedade de afetar uma pessoa é gerada no caminho que esta faz em relação ao objeto ou situação; a relação noemática-noética é, assim, uma relação objetiva, temporal, espacial, concretizando-se enquanto a função do objeto no ser do sujeito.

Esse processo, em um primeiro momento, é vivido de forma alienada, na medida em que o ser da pessoa está na mão dos outros, pois uma criança pequena ainda não tem condições lógicas, nem psicológicas de ter autonomia, pois ainda não tem um eu constituído e as primeiras reflexões que vai estabelecendo são espontâneas. Mas, aos poucos, a ampliação do seu leque de relações, que vai expandindo para além do ambiente familiar ou institucional, dialetizando os valores e a inteligibilidade social, vai contribuindo para a aquisição, por parte da criança, da capacidade de realizar reflexões críticas e, com isso, de relativizar o processo de mediações até então estabelecido, para, enfim, tomar o seu ser em suas mãos. É o momento do chamado *nascimento existencial*,[42] que se viabiliza quando a criança "rompe" a placenta social e nasce para o mundo autônomo. Supera o *dever-ser* para se situar no horizonte do *poder-ser*, quer dizer, não vive mais seu ser como tarefa, mas como um conjunto de possibilidades, cuja realização depende dela, bem como da situação em que estiver inserida.

[42] Termo também utilizado pela abordagem psicodramática.

É preciso atentar para o fato de que muitas vezes as pessoas não conseguem *nascer existencialmente*, ficam presas à placenta social, dependentes do "cordão umbilical" familiar ou institucional. São vários os fatores que levam a essa situação, entre eles a concepção lógica formal que sustenta nossa sociedade, que inviabiliza que as pessoas compreendam a si mesmas e as suas relações de uma forma dialética, em termos de possibilidades, de vir-a-ser. Vivem dentro de um determinismo, de um dever-ser, seguindo à risca o "princípio de identidade" (o ser é o que é), devendo corresponder ao seu ser, definido *a priori*. Isso porque a racionalidade ocidental moderna é definida, sobretudo, pela concepção racionalista e cartesiana.

Descarte instaura um subjetivismo sem recurso, quando define que a verdade, a realidade encontra-se no eu, considerado *substância*[43] pensante, que existe independente do corpo e do mundo. Propõe, consequentemente, que para chegarmos às verdades indubitáveis, devemos duvidar dos nossos sentidos, dos nossos raciocínios, enfim, de nossa relação com o mundo. A verdade é dada ao eu por Deus, expressão da "Razão" que existe *a priori*. Essa racionalidade dominante faz com que as pessoas se encerrem em si mesmas, duvidem de sua relação com a realidade e procurem ser racionais em todas suas atitudes, entendendo, por isso, que devem corresponder à Razão e, portanto, às regras morais. A máxima é, portanto, ajustar-se ao meio social, através do autoconhecimento. Com isso, nossa cultura se faz alienadora e massificante. As pessoas vivem as contradições sociais, os desentendimentos cotidianos, sem poder enfrentá-los, sem dialetizá-los, pois entendem que os problemas não são do mundo e de sua relação com ele, mas de ordem interna. Inclusive devem duvidar daquilo que percebem ao seu redor, pois a fonte de sua verdade é o seu "interior".

Essa lógica formal, essa racionalidade cartesiana, atravessa, igualmente, as relações familiares, que acabam estabelecendo relações puramente morais, à luz das quais cada um dos seus membros encerra-se em si mesmo, buscando salvar-se, sem que efetivamente consigam realizar-se como mediadores uns para os outros. Constituem, assim, como vimos, famílias serializadas, cujos membros, apesar de estarem juntos, não conseguem se tecer. As pessoas, geralmente, debatem-se desesperadamente para "salvar" sua família da dissolução, mas o fazem, no entanto, na

[43] Substância, segundo Houaiss (2002): "é a realidade que se mantém permanente sob os acidentes múltiplos e mutáveis, servindo-lhes de suporte e sustentáculo; aquilo que subsiste por si, com autonomia e independência em relação às suas qualificações e estados".

perspectiva de salvar a "instituição" familiar, mantê-la íntegra diante dos olhos dos outros, como se fosse uma hipersubstância; essa atitude comprova que não compreendem a dialética das relações internas de um grupo. Esses ambientes familiares são, comumente, produtores de loucura.

Para resumir, pudemos observar que ninguém nasce determinado *a priori*: a personalidade é resultante de um processo histórico de construção do ser, realizado através do jogo dialético entre a objetividade (outros, sociedade, materialidade) e a subjetividade (o sujeito, com suas emoções, seu imaginário, suas ações, suas qualidades), demostrando que, no homem, "a existência precede a essência". Essa inteligibilidade histórica e dialética da dimensão psicológica do homem é fundamental para viabilizar uma sociedade menos alienante, na qual a liberdade humana possa ser realizada em toda a sua plenitude.

- CAPÍTULO 7 -

Futuro e liberdade

Vamos, neste capítulo, para concluir as reflexões sobre a psicologia sartriana, aprofundar alguns conceitos centrais e distintivos da teoria de Sartre: a liberdade enquanto condição ontológica, o papel do imaginário na transposição da realidade dada em direção a um futuro, além de refletir, com base nas concepções discutidas anteriormente, sobre os caminhos que levam um sujeito à loucura, na medida em que esta é uma solução encontrada pelas pessoas em situação de alienação e solidão absolutas.

7.1 A liberdade enquanto aspecto essencial do homem

Uma das grandes metas de Sartre, no conjunto de sua obra, foi fazer valer sua definição de homem enquanto *liberdade* – entendendo por isso que ele é o sujeito de sua própria história (engendrando aquilo que designou como compromisso ontológico[44]), ao mesmo tempo em que é também sujeito da história da humanidade (desdobrando-se no compromisso político),[45] constituindo-se, dessa forma, no produtor da realidade social, da qual, dialeticamente, é também produto.

---

[44] Compromisso ontológico entendido como compromisso de ser, quer dizer, a pessoa encontra seu ser comprometido, tecido, imbricado com o dos outros, com a materialidade que a cerca, com sua história. Opõe-se àquelas pessoas que vivem na espontaneidade, na dispersão, sem conseguir tecer-se efetivamente com os outros, com seu tempo, que negam seu passado e/ou seu futuro; vivem no aqui e agora, sem implicar seu ser em nenhum compromisso com a realidade que as cerca.

[45] Compromisso político entendido como o desdobramento do compromisso ontológico, no sentido de que nosso ser, ao estar tecido com os outros e ao escolhermos nosso ser

A liberdade em Sartre é um conceito ontológico. O homem é livre, isso porque ele não é um "si mesmo", mas "presença a si". Quer dizer, o ser que é em-si, que coincide consigo mesmo, não pode ser livre, já que está condenado ao determinismo de "ser o que é". O homem, porém, mesmo que pretenda, não consegue coincidir consigo mesmo, posto que "é o que não é e não é o que é", o que quer dizer que ele é obrigado a fazer-se, em vez de, simplesmente, ser. Ele é "presença" em um mundo que exige sua posição ou atuação constante. Portanto, irremediavelmente lançado na realidade concreta, o homem depara-se a todo instante com a necessidade de se escolher, de se diferenciar daquilo que não é, quer dizer, o homem é, a todo instante, liberdade de ser, que é, assim, "a ruptura nadificadora com o mundo" (SARTRE, 1997).

Para o homem, ser é escolher-se e essa escolha se dá como ação no mundo. Portanto, ser é agir – a liberdade é nossa ação sobre o mundo. Ao escolher-me, ou seja, ao realizar minha liberdade, que sempre se situa em direção a um fim, defino as significações do mundo para mim. Sartre dá o exemplo de um grupo de pessoas que faz uma caminhada pelas montanhas: um deles não suporta mais o cansaço e desiste da caminhada. O senso comum afirmaria que a fadiga provocou sua decisão, foi o motivo de sua desistência. No entanto, Sartre argumenta, as outras pessoas também deviam estar cansadas e não desistiram, demonstrando que as pessoas suportam os percalços de modo diferente. Mas o que as faz agir diferente nessa circunstância? O projeto de ser de cada um. Alguém que queira ser esportista, além de ter um melhor preparo físico, terá que ter uma disposição mais enérgica de enfrentar o cansaço; já para outro, que faz o *jogging* por puro lazer, sem grande compromisso com o treino físico, o cansaço vence mais rápido; ou ainda, alguém que tenha por objetivo na vida vencer os desafios suporta muito mais tempo o cansaço do que alguém que, diante de qualquer dificuldade, desiste de seus propósitos. O coeficiente de adversidade nas situações tem seu dado objetivo; no entanto, este é sempre apropriado singularmente pelo sujeito, que lhe atribui significados.

---

no mundo, estamos abrindo, necessariamente, uma possibilidade para qualquer homem fazer o mesmo. Portanto, as nossas escolhas individuais implicam a humanidade toda, derramam o "sangue dos outros" (parodiando Simone de Beauvoir), constroem a história humana. Nossa práxis nos remete à escolha de uma certa sociedade em que acreditamos e a qual realizamos; portanto, somos seres políticos. Há pessoas que fogem do compromisso ontológico e, mais acentuadamente ainda, do político. Mas, mesmo que não admitam, estão comprometidas com certo tipo de sociedade (SARTRE, 1987a).

A desistência da caminhada, no nosso exemplo, foi expressão da liberdade daquele sujeito, de sua escolha de ser. Ao desistir, definiu contornos precisos ao mundo onde estava inserido, intuindo que aquelas montanhas eram muito íngremes e que ele não tinha condições de explorá-las. Preferiu o risco de ser criticado pelos amigos ao de enfrentar a empreitada.

Escolhemos, pois, o mundo que nos cerca ao escolhermos a nós mesmos e ao nos escolhermos escolhemos um dado mundo. É livre aquele ser que pode "realizar seus projetos". No entanto, é preciso distinguir entre o fim projetado e a realização desse fim; não basta conceber para realizar; é preciso agir no mundo em direção dessa realização. Se assim não fosse, não nos diferenciaríamos de nossos sonhos, nos quais o possível não se distingue do real. Portanto, a liberdade não é somente dizer que se quer algo, mas fazê-lo acontecer. Por isso a liberdade é ação sobre o mundo.

O existencialista posiciona-se, com firmeza, contra o senso comum e contra toda a filosofia anterior, ao afirmar que "ser livre" não significa "obter o que se quer", mas sim "determinar-se a querer". Esclarece: "o êxito não importa em absoluto à liberdade. A discussão que opõe o senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de "liberdade", produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à "faculdade de obter os fins escolhidos". O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha" (SARTRE, 1997, p. 595). Portanto, liberdade de escolher é muito diferente de liberdade de obter. Para Sartre, o primeiro conceito é o que define o ser do homem. Sendo assim, as discussões entre "querer" e "poder" não fazem sentido. Cita o exemplo do presidiário que apesar de não ser livre para sair da prisão quando lhe aprouver, é sempre livre, no entanto, para tentar sua libertação; qualquer que seja sua situação, ele sempre pode projetar sua fuga e descobrir o valor desse projeto. Uma pessoa sob tortura, como ele descreve no conto *O Muro,* vive a angústia da liberdade em seu extremo, pois terá que decidir até quanto suportará a dor, se preferirá morrer, sofrer ao extremo ou contar ao torturador o que ele quer saber.

Sendo assim, não poderíamos conceber que o homem é livre em certas ocasiões e em outras não, conforme as condições em que se encontra. Não! O homem ou é inteiramente livre ou não o é, independentemente de onde se encontre. Não seria concebível essa dualidade (ser livre/ ser determinado) no âmago da unidade psicológica. Sartre define que o

para-si é inteiramente livre, mas isso não significa que ele seja seu próprio fundamento, pois se assim fosse, ele próprio decidiria se seria livre ou não. De fato, diz o existencialista, somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: "estamos condenados à liberdade" (SARTRE, 1997). Estar condenado à liberdade significa que não podemos deixar de escolher; mesmo não escolher é ainda escolher; neste caso, uma escolha alienada, quando o ser do sujeito está em poder dos outros é, mas ainda assim, uma escolha.

O fato de não poder não ser livre é a facticidade do homem. Isso quer dizer que a liberdade não pode escapar ao mundo, de nele *estar* situada, de ter de se relacionar com aquilo que está "dado". Portanto, toda liberdade é sempre em situação. Esse é seu paradoxo! A liberdade é delimitada pela situação que, por sua vez, só ganha sentido por ser posta por uma liberdade. Explica o filósofo: "a realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é" (SARTRE, 1997, p. 602). A liberdade só existe em uma estrutura de escolha, dada pela situação na qual está inserida. Portanto, o indivíduo se escolhe dentro de determinadas condições, que constituem o contexto antropológico que o cerca.

Sartre vai exemplificar algumas situações factuais da liberdade, que ajudam a definir a estrutura de escolha de um sujeito:

1. **Meu lugar** – o lugar onde vivo (meu país, minha cidade, minha casa) define algumas possibilidades concretas para meu ser. Não posso, por exemplo, aprender a nadar no mar se vivo no interior, a menos que me desloque para o litoral. Não sei o que é a experiência de brincar na neve se nasci no Nordeste e nunca viajei para uma região fria, etc. Sou o meu lugar, sem escolha em um primeiro momento; sou aí, como diria Heidegger. Mas, por outro lado, esse lugar é uma relação, ele é captado por mim, como o meu exílio ou minha querência, conforme a relação que com ele estabeleço. A facticidade do meu lugar é, portanto, revelada a mim pela minha livre escolha.
2. **Meu passado** – o passado é o que fui, é um em-si. Não posso alterar o conteúdo do passado. Ele diz quem eu sou na qualidade de ter sido. Foi em minha história que forjei meu projeto, portanto, é ela que o contém. Mas, por outro lado, a função que

ele terá sobre meu ser depende das condições da minha relação com esse passado. Portanto, é pelo meu livre projeto que retomo o passado, que me diz quem eu sou.

3. **Meus arredores** – os arredores, o entorno, são definidos pelas coisas/utensílios que me circundam, com seus coeficientes próprios de adversidade e utensilidade. Quer dizer, as coisas me impõem dificuldades ou facilidades para utilizá-las e para estabelecer seu caráter mediador entre mim e o mundo. Mas, de igual forma, será a liberdade que definirá o significado dessas dificuldades ou facilidades.
4. **Meu próximo** – Sartre mostra que viver em um mundo repleto de outros não é somente poder encontrar o próximo em cada esquina, mas também encontrar-me em um mundo que tem significações que não foram inicialmente definidas pelo meu livre projeto. Há sinais de trânsito, placas indicativas, objetos com funções predeterminadas, etc. Todas essas coisas me mostram o coeficiente humano de adversidade. Eu existo em um mundo já visto, já significado. É levando em conta essas circunstâncias que devo me escolher. Sendo assim, o outro é um limite de fato à minha liberdade. A alienação é uma situação das mais comuns na realidade humana. Nela sou o que o outro quer me fazer, na medida em que fico em seu poder, pois realizo o objeto que o outro me tornou, estou nas mãos do outro. Porém, assinala Sartre, é livremente que sucumbimos à opressão, à proibição. Escolho-me fazer objeto para o outro. Isso não quer dizer que eu tenha clareza da escolha; já vimos na primeira parte deste trabalho que consciência não é sinônimo de conhecimento. Se assim fosse, não seria uma escolha alienada, seria uma escolha crítica. Mas em se tratando de alienação, que é uma escolha não posicional-do-eu, o projeto é realizado como tarefa a realizar e não como possibilidade de ser. Mas, ainda assim, é uma escolha livre de realizar meu ser. Sartre já esclareceu que o êxito não importa em absoluto à liberdade. Escutemos o que ele declara na "Conferência de Araraquara":

> Eu, pessoalmente, falei da liberdade em meus livros de filosofia. Creio mesmo que essa liberdade é a noção capital de nosso mundo. Penso, entretanto, em uma liberdade alienada. Acho que, por ora,

> o homem é livre para ser alienado. Alienação e liberdade não são, em absoluto, conceitos contraditórios. Muito pelo contrário: se não fosses livres como poderia transformar-te em escravo? Não se escraviza um pedregulho ou uma máquina: só se escraviza e se aliena a um homem que, primeiramente, é livre. Há uma noção capital que é a dialética marxista não elucidou de modo suficiente, a saber: não há alienação a não ser de um homem livre. (SARTRE, 1987b, p. 39).

Como conciliar, portanto, que o homem é condenado à liberdade se ele não escapa à alienação? É preciso distinguir diferentes níveis de realidade: a liberdade é ontológica, quer dizer, é da condição humana; já a alienação é antropológica, quer dizer depende do processo histórico, cultural que o homem vive, depende do homem enquanto sujeito histórico. Só uma personalidade, um sujeito, no sentido existencialista do termo, pode ser alienado. A liberdade nunca se aliena, nem a consciência, posto que elas são a condição inelutável da realidade humana. Ao mesmo tempo, o homem não tem como escapar à alienação, uma vez que ela resulta do processo dialético da relação eu/outro, do fato de o homem não ser fechado em si mesmo, mas um constante processo de totalização/ destotalização/ retotalização. Podemos passar de uma situação de maior para uma de menor alienação, mas nunca atingiremos uma desalienação absoluta, pois este seria o momento no qual o homem coincidiria consigo próprio, o que na visão de Sartre é impossível, é a perseguição de um ideal que acaba sendo um fracasso, posto que o homem é um ser ambíguo, é um vir-a-ser.

A liberdade, na verdade, sempre se dá *em situação*, pois em tudo aquilo que a liberdade empreende há uma face não escolhida por ela, que lhe escapa, e com a qual se deve haver. Portanto, a liberdade não é gratuita, arbitrária e caprichosa, ela é a escolha inelutável que tenho que fazer de mim mesmo, dentro de determinada situação, ou seja, dentro de uma estrutura de escolha – que me compromete com o futuro. Portanto, uma das características essenciais da liberdade é a do compromisso ontológico, que quer dizer que ao me escolher, ainda que de forma alienada, sob pressão das circunstâncias, eu escolho o ser que eu sou e serei. A escolha que faço compromete meu ser em um devir. Não adianta nada eu dizer que quero ser uma pessoa calma, se cada vez que me deparo com uma dificuldade perco o meu próprio controle, começo a roer as unhas, a brigar com as pessoas próximas, etc. Meus atos acabarão por me definir como uma pessoa nervosa

e os outros me confirmarão nesse perfil que tento negar, em relação ao qual eu uso de má-fé e que poderá me levar a uma "divisão de ser".

Sou, assim, responsável pelo meu ser, mesmo que viva numa situação adversa, perigosa, excludente; ainda assim, sou responsável pela maneira como vou enfrentar essa situação extrema. A tradicional justificativa para a desresponsabilização de meus atos, contida na frase "não pedi para nascer", só faz enfatizar minha facticidade. Posso indagar por que nasci, declarar que não pedi para nascer, maldizer esse dia, mas todas essas atitudes fazem com que eu assuma com plena responsabilidade esse meu nascimento e o torne cada vez mais meu. Portanto, não há como fugir da liberdade, nem a alienação absoluta me livra dela.

É importante lembrarmos aqui, rapidamente, o que já vimos em capítulos anteriores: quando escolho para mim, escolho também para os outros, para o homem; carrego, assim, o peso da responsabilidade, tanto pelo meu ser como pelo da humanidade.

O projeto é a livre realização de um para-si que se historializa. Portanto, como temporalização, a liberdade é um perpétuo lançar-se em direção ao mundo. A livre perseverança em um único projeto, declara Sartre, não significa permanência, mas uma perpétua renovação do meu comprometimento. Isto quer dizer que todo dia, toda hora nos fazemos quem somos, por mais que não modifiquemos nosso projeto fundamental. Por isso, somos um vir-a-ser, somos esse constante processo de totalização/destotalização/retotalização.

Podemos agora compreender a amplitude da frase de Sartre (2002): "o essencial não é aquilo que fizeram de nós, mas sim aquilo que nós mesmos fazemos do que fizeram de nós". É a expressão do homem como "liberdade em situação". Estamos cercados de determinações, mas, ainda assim, não somos seres passivos, condicionáveis, pois sempre fazemos algo do que fazem de nós, mesmo que ainda seja corresponder à expectativa dos outros.

É a liberdade, como condição humana, que nos possibilita pensar em mudança, em transformação; é ela que nos permite ter esperança; caso contrário, o homem não seria homem; a sociedade não seria humana, seria como uma colmeia, um formigueiro, com sua organização determinada pelo biológico, pelo genético, desde sempre. Ou ainda, seria como *Walden II*, de Skinner, com o ambiente controlando tudo. Mas não! A sociedade,

por mais desigual, injusta e excludente que seja, ainda assim, é humana, é política, é histórica. Portanto, sempre poderemos modificá-la.

Vivo e morrerei na esperança", disse Sartre, e acrescentou: "é preciso tentar explicar por que o mundo de hoje, que é horrível, não é mais do que um momento no longo desenvolvimento histórico, que a esperança sempre foi uma das forças dominantes das revoluções e das insurreições. É como eu sinto profundamente ainda a esperança como minha concepção do futuro (SARTRE apud LEVY, 1986, p. 77).

A possibilidade de o homem sempre poder transcender sua situação concreta em direção a um futuro diferente, de poder ter esperanças de uma nova vida, tanto em termos pessoais quanto em termos sociais, de sonhar com novas perspectivas, são atitudes viabilizadas pela função imaginária. Sendo assim, buscaremos compreender o importante papel da consciência imaginante na realidade humana.

7.2 A possibilidade de transcender a situação dada em direção a um futuro – a função imaginária

Antes de mais nada é importante detalhar a ontologia da imagem, ou seja, o que caracteriza a constituição do ser da imaginação, para depois discutirmos a função imaginária na vida psíquica. Obedecemos, portanto, à lógica da obra sartriana, que começa pelo "certo" para depois discutir o "provável".

7.2.1 Ontologia da imagem

Vimos anteriormente que a imaginação é uma consciência, ou seja, uma das formas possíveis de o sujeito relacionar-se com o mundo. Já descrevemos a diferenciação entre percepção, reflexão e imaginação. A imagem é certo modo que a consciência tem de se dar a um objeto, ou ainda, certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência. Como se constitui esse objeto imaginário?

A imaginação, de início, assemelha-se à percepção, já que seu objeto parece se dar em perfis como na percepção; a diferença é que, ao contrário da percepção, a imagem não se prende às propriedades materiais dos objetos reais, não segue o determinismo do mundo natural. O objeto nela

se dá de uma só vez, inteiro desde seu surgimento. Perceber um cubo é apreendê-lo aos poucos, não mais que três perfis de uma vez; quanto mais o observo, mais ele me revela suas características. Imaginá-lo, no entanto, é vê-lo por inteiro, como uma totalidade; tudo o que ele é dá a conhecer de uma só vez (fenômeno da "*quase-observação*"). O objeto da percepção extrapola constantemente a consciência, pois tem sua realidade própria; o objeto em imagem é apenas o que a consciência cria para ele. A imagem, dessa forma, não gera conhecimento; portanto, não ensina nada, pois ela é, simplesmente, o que a consciência nela colocou. O existencialista exemplifica: "se você quer se divertir fazendo girar no pensamento uma imagem de um cubo, se finge que ele lhe apresenta suas diversas faces, você não terá avançado em nada no fim da operação: não terá aprendido nada" (SARTRE, 1940, p. 25). Posso reter pelo tempo que quiser uma imagem, só encontrarei nela o que nela tiver imaginado, ela se dá em bloco. Sendo assim, há na imagem uma "*pobreza essencial*", pois seus elementos não mantêm relação com o resto do mundo, ela só existe enquanto a imaginamos. Ela não pode produzir conhecimento; não aprendemos nada com a imagem que já não soubéssemos antes.

O conhecimento é, no entanto, constitutivo da imagem, já que a imaginação se produz através da realização de um "saber degradado". Isto quer dizer que a imagem se forma pela matização do conhecimento em forma de imagem, que será, dessa forma, exatamente aquilo que nela foi posto.

Outrossim, já explicamos que na imaginação trata-se de *tornar presente* um objeto *ausente* (por exemplo, um amigo que mora distante e de quem estou com saudades), ou *inexistente* (imaginar um marciano, uma alma penada, etc.). O objeto em imagem é um *irreal;* isto quer dizer que ele não tem nenhuma característica dos seres que têm existência material: o espaço, nele, é um espaço irreal, específico: posso atravessar paredes, pular distâncias entre montanhas, etc. O tempo da imagem também é um irreal, pode comprimir-se, dilatar-se, não é irreversível como o tempo real: uma situação ocorrida em um sonho pode ser desfeita, ou pode durar um segundo, quando, na realidade, a situação real exigiria meses para se realizar (uma gravidez, por exemplo). Sendo assim, o objeto imaginativo está fora de alcance do sujeito pensante, que não pode tocá-lo, nem modificá-lo; ou melhor, pode, mas só pode fazê-lo irrealmente. É preciso que o sujeito que imagina se irrealize, para que possa acompanhar o objeto irreal, ou seja,

que ele se absorva inteiramente nessa consciência, que perca a relação com as propriedades materiais do mundo, que ele mesmo se experimente como personagem no imaginário.

Sendo assim, a imaginação é uma consciência de primeiro grau, isto é, uma consciência irrefletida, posicional de seu objeto, mas não posicional de si, muito menos posicional do eu. É, dessa forma, uma consciência espontânea. Ela é uma espontaneidade criadora, já que inventa seu objeto como lhe aprouver, a partir de uma *síntese* de elementos *afetivos* (o valor e a função que as coisas têm para o sujeito) e de aspectos do seu saber (conhecimento sobre o objeto, experiências que possui em relação a este, certezas sobre o seu ser). Imaginar um objeto inexistente, por exemplo, um marciano, homenzinho verde, com antenas na cabeça, corpo escamoso de um réptil, com aspecto assustador, etc., é criar um objeto a partir da degradação de certo saber que já trazemos conosco (partimos, por exemplo, de nossa experiência do que seja um homem, com linguagem, gestos, etc.; sabemos que antenas servem para se comunicar; que o corpo escamoso é típico de répteis, animais perigosos e assustadores; entre outros aspectos que contribuem para a experiência de pavor que esperamos ter diante de seres extraterrestres). Ninguém consegue imaginar algo totalmente novo, sem se valer de nenhum elemento de realidade, sem nenhuma relação afetiva com o objeto (mesmo que de indiferença). Imaginar um amigo ausente é produzi-lo irrealmente, de uma maneira criativa, a partir da síntese do que conhecemos das suas características e da forma como ele nos afeta. As alucinações dos psicóticos vêm carregadas de elementos afetivos e de saberes degradados, como sabemos.

Esses elementos, que realizam a correlação noemática com uma imagem, são designados por Sartre de *analogon*.[46] Muitas vezes estamos andando pela rua e sentimos um certo perfume que nos faz lembrar alguém conhecido; imediatamente a imagem da pessoa aparece na nossa frente. O perfume seria, nesse caso, o *analogon* que nos remeteu à lembrança daquele amigo, como no conhecido exemplo da garrafa de vinho, do livro de Van Den Berg (1981), no qual o personagem ao olhar a garrafa de vinho imediatamente presentifica a ausência do amigo que viria visitá-lo e não pode comparecer ao encontro. E, assim, temos muitos outros exemplos,

[46] *Analogon* advém de analogia que, segundo Silveira Bueno (1985), significa: "influência assimiladora de uma forma sobre outra, habitualmente associadas ou aproximadas" ou ainda "relação ou semelhança entre coisas ou fatos" (HOUAISS, 2002).

como o caso de uma paciente homossexual, em crise com sua escolha sexual, com diagnóstico de "síndrome do pânico", que não conseguia mais sair às ruas, alegando um medo generalizado, mas que, ao detalharem-se as circunstâncias desse medo, constatou que se apavorava de sair às ruas ao antecipar encontrar algum travesti ou homossexual, que a colocaria frente a frente com sua condição homossexual e seu conflito com a situação. O travesti, o homossexual, nesse caso, exerciam sobre ela uma função noemática e ela os evitava justamente para não querer entrar no imaginário e na emoção que aquelas situações lhe provocavam. Ou seja, o objeto (perfume, garrafa de vinho, travesti) exerce uma função noemática de afetação sobre o ser do sujeito, uma vez que, ao tomar contato com o *noema* (objeto), imediatamente arma-se uma *atmosfera* (uma situação de jogo de forças, de pressão sociológica que instala um campo de possibilidades de ser para o sujeito, dado através dos arranjos sociológicos que se estabelecem no contexto que envolve tal objeto) na qual o sujeito é "pego", como que "engolido" por ela, sofrendo as experimentações psicofísicas concernentes ao seu poder de afetação (BERTOLINO, 2003).

Sartre explica que a imagem "[...] é um ato que visa em sua corporeidade a um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de representante analógico do objeto visado" (SARTRE, 1940, p. 37). Existem os *analogons* afetivos, que advêm dos elementos de afecção presentes na imagem, como no caso acima descrito, bem como os *analogons cinestésicos*, que advêm de elementos fisiológicos (por exemplo, quando fechamos os olhos diante de uma claridade e aparecem pontos luminosos em nossa visão, estes podem colaborar na formação de uma dada imagem), ou quando da captação de estímulos do ambiente (o barulho do despertador, por exemplo, se estamos em sono profundo, pode ser captado e transformado em um elemento onírico de um sonho que estejamos tendo). Sendo assim, a imagem tem uma função simbólica; remete a alguma coisa para além dela, que contribuiu na sua formação. Comporta, dessa forma, certo modo de julgar e sentir que apreendemos do objeto a ser irrealizado; portanto, a imagem se realiza como função da situação que degrada.

Devemos refletir, entretanto, nas razões que tornam as imagens tão significativas, tão marcantes para as pessoas. Sabemos que a imagem pode provocar reações, comportamentos: há pessoas que experimentam medo do que imaginam, outras choram durante um sonho, algumas têm ereção com

a evocação de cenas voluptuosas. Como podem acontecer essas reações, se estamos no domínio de condutas irreais?

O imaginário é certa forma de o psiquismo se organizar. Já vimos que o psíquico se constitui como a relação corpo e consciência em direção a um fim. Sendo assim, na imagem, o corpo inteiro colabora na sua constituição. É preciso já estar perturbado, ou bem perto de o estar, para que a imaginação de cenas eróticas provoque uma ereção, exemplifica o existencialista, que conclui: "de maneira geral, não é o objeto irreal que provoca essas manifestações: são as forças constituintes que se prolongam e se expandem além de sua função" (SARTRE, 1940, p. 265). Já vimos que a imagem é constituída por *analogons* afetivos, quer dizer, há um conjunto de cargas emocionais, de funções afetivas que auxiliam na constituição do objeto imaginado. É por isso que os psicóticos ficam tão alterados com suas alucinações, pois além de todo o conteúdo afetivo que a imagem carrega, ela se constitui pela fragilidade emocional e insegurança de ser da pessoa.

Podemos observar, portanto, que a atitude imaginante é uma atitude global e *sui generis* diante do mundo e que tem um sentido e uma utilidade para a vida psíquica. É esse sentido e essa utilidade que passaremos a discutir, de agora em diante.

7.2.2 A função imaginária na vida psíquica

É preciso, inicialmente, não confundir imaginação com imaginário. A imaginação é uma das formas possíveis de consciência, quer dizer, uma das formas de o homem se relacionar com o mundo; daí ser um "fenômeno psicológico primário", conciência espontânea de primeiro grau, como já descrevemos anteriormente. Já o imaginário é um processo antropológico e sociológico através do qual o homem transcende o animal comum. O imaginário é o *nada* que vem ao mundo pelo homem, ou seja, é o estabelecimento do campo de possibilidades de ser do sujeito humano, na medida em que o homem sempre transcende a situação dada em direção a um não-ser, ao devir, às suas possibilidades, movendo-se no mundo sob essa abóboda virtual (BERTOLINO, 2003).

Sendo assim, o imaginário é, ao mesmo tempo, coletivo e individual, cultural e pessoal. A vaca é sagrada na Índia e seu culto afeta todos os indianos que estejam imersos em sua cultura, pois não conseguem comer carne de vaca, ficam afetados, nauseados, só de pensar nessa situação. Já

para os gaúchos do sul do Brasil é o churrasco que é o símbolo de sua cultura, e a maioria deles tem um grande prazer em comer carne de vaca. Dessa forma, ficar nauseado ou atraído diante da carne não depende somente do indivíduo, mas do campo do imaginário social no qual essas pessoas estão inseridas. O imaginário individual tem como pano de fundo, portanto, o imaginário social. Sendo assim, os delírios de uma pessoa em sofrimento que seja católica, por exemplo, passam geralmente por falar diretamente com Deus, imaginar-se Jesus Cristo, etc. Já quando é um tailandês ou japonês que enlouquece, é muito provável que, em seus delírios, irá comunicar-se com Buda, imaginando-se Gautama.

O imaginário constitui-se, dessa forma, de elementos antropológicos e sociológicos que, ao constituírem a macrocultura e as microculturas, estabelecem a mediação simbólica dos sujeitos, possibilitando a configuração da função *noemático-noética*, quer dizer, a relação das coisas sobre os sujeitos, posto que, sob esse horizonte de experiências simbólicas, as coisas ganham o poder de afetar as pessoas singulares. Sendo assim, não temos como evitar o imaginário, pois não tem como não estarmos imersos em um contexto cultural que define nosso campo de possibilidades de ser, que faz a mediação das diferentes racionalidades. Com isso, viabiliza-se que indivíduo se constitua enquanto sujeito específico em seu *saber de ser*. Este ser que somos, portanto, depende de nós, mas, ao mesmo tempo, ele nos é dado, nos ocorre, a partir dos elementos materiais, antropológicos e sociológicos que nos cercam.

Assim, o imaginário não me pertence porque pertence aos outros e não pertence aos outros porque me pertence, como Sartre (1960) afirma em relação à história: "é uma obra humana sem autor".

Busquemos compreender, então, como ocorre a função imaginária. Vimos em capítulos anteriores que o ato de imaginação é um ato mágico ou, como diríamos mais contemporaneamente, uma força virtual (BERTOLINO, 2003): é uma conduta de encantamento, destinada a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que desejamos, e que não está presente ou está distante, de modo que dela possamos tomar posse imediatamente. É uma maneira de "encenarmos" a satisfação diante de um objeto ainda não possuído: se quiser ver um amigo ausente, faço com que apareça irrealmente. No mundo virtual, suprimimos os coeficientes de utilidade e adversidade, de distância e tempo reais que o mundo natural nos apresenta. O imaginário parece ser, assim, uma forma de escaparmos

às "forças deterministas" de nosso estar-aí-no-mundo (caminhos a serem percorridos, pessoas a serem encontradas, discussões a serem enfrentadas, etc.). No entanto, a necessidade de a consciência imaginante se irrealizar faz com que produza uma nadificação do mundo. Portanto, para que uma consciência possa imaginar, é necessário que ela escape ao mundo, que adote uma posição de recuo em relação a ele, ou seja, precisa ser livre, não se deixar submeter ao determinismo das coisas. Ao mesmo tempo, se a consciência é livre, ela deve ter como correlativo dessa liberdade o próprio mundo, que traz consigo a possibilidade de negação. Sendo assim, uma imagem enquanto negação do mundo deve aparecer sobre o fundo de mundo que ela nega, em ligação com ele. Explica Sartre, "ainda que pela produção de irreal a consciência possa parecer momentaneamente libertada de seu 'estar-no-mundo', é, ao contrário, esse 'estar-no-mundo' o que constitui a condição necessária da imaginação" (SARTRE, 1940, p. 242).

Por isso, podemos dizer que o imaginário constitui-se como uma atitude global do sujeito diante o mundo, que adquire um sentido específico. Esse sentido é a possibilidade de o sujeito negar e, com isso, transcender a sua condição atual, seu estar-no-mundo, em direção a um futuro, a algo que ele ainda não é, ou em direção ao que ele já foi, seu passado. É o aparecimento do imaginário que lhe permite produzir uma nadificação da situação dada, do mundo que o cerca, realizar a ultrapassagem em direção a alguma outra coisa. "O imaginário é essa 'alguma coisa' concreta em direção à qual o existente é ultrapassado", diz Sartre (1940, p. 243).

A função essencial do imaginário na vida do homem é possibilitar a superação da situação em que está inserido em direção a algo novo, transcender sua facticidade em direção ao futuro. A possibilidade de mudanças na vida, de transformação do mundo, está dada pela nossa condição de fazer algo diferente daquilo que está definido ao nosso redor, através de nossa capacidade de imaginar algo diferente. O que seria do homem sem seus sonhos, suas fantasias, sua criatividade, sua possibilidade de fazer arte? Sem a condição de imaginar, o homem ficaria esmagado no mundo, enredado na existência, reificado, muito próximo de se tornar uma coisa (em-si).

Aí se encontra a importância crucial de investigar o imaginário dos pacientes em processo terapêutico. Um exemplo: em um processo psicoterapêutico com um grupo de adolescentes marginalizados, advindos

de uma instituição de assistência pública, que se experimentavam como sujeitos negados em sua condição de ser, em função de sua miséria, da falta de perspectivas concretas e, em consequência, sujeitos com medo e vergonha, amarrados em estratégias de sobrevivência imediata, sem conseguir vislumbrar-se no futuro, que lhes era negado, foi fundamental o trabalho de fazê-los imaginar um futuro, sonhar e expressar o sonho do que desejavam ser dali a dez, vinte anos. Só o fato de discutirem as condições de possibilidade de realizar esse futuro, fez com que eles pudessem vislumbrar-se como sujeito, com certas possibilidades, com dificuldades concretas, escapando um pouco ao imediatismo da sobrevivência e possibilitando-lhes encarar a luta por um devir diferente, ainda que em um mundo hostil, não muito acolhedor (SCHNEIDER; ROESLER, 1999).

7.2.3 Impasse psicológico e imaginário

Essa capacidade de transcendência da situação dada é ocasionada pela característica irrealizante da imaginação, ou seja, pela negação do real, pela escolha de estabelecer relações mágicas ou virtuais com o mundo. Portanto, o aspecto saudável da imaginação trazido pela criatividade, por sua condição de ultrapassamento do que está dado, tem seu reverso, seu lado patológico, quando o sujeito ao invés de usar sua capacidade imaginativa para transcender, fica prisioneiro dela. Devemos refletir, portanto, sobre por que alguns indivíduos, ao se lançarem no imaginário, ficam aprisionados em seu mundo?

Sartre (1940) discute que não se trata, somente, de preferir adotar um objeto irreal em vez de um real. Quando escolhemos a vida imaginária, definimo-nos por ela com tudo o que comporta: objetos, sentimentos, comportamentos imaginários. Trata-se de uma fuga, não só do conteúdo do real (relações tumultuadas, fracassos, humilhações, pobreza), mas também da própria forma como o real nos aparece, de seu caráter de presença, da reação que exige de nós, da própria maneira como nossos sentimentos se desenvolvem. O real é sempre novo e imprevisível, está sempre a nos exigir posturas, atitudes, a produzir emoções. Já o mundo imaginário é de uma "pobreza essencial", só tem aquilo que dele constituímos, como já explicamos. Dessa forma, o imaginário não nos exige nada, é uma vida cristalizada, pobre. Os sentimentos de um sonhador mórbido, exemplifica Sartre, são solenes, cristalizados, dão-se sempre da mesma forma, nada o

tira da rotina, sendo assim, só a pobreza essencial dos objetos em imagem pode satisfazer essa procura do insípido, sem jamais surpreendê-lo. É essa "previsibilidade" que o esquizofrênico procura, uma situação que não o exija, na qual ele não tenha que enfrentar as dificuldades que o atrapalham. Seu mundo é, assim, frio, meticuloso, as cenas se repetem, há sempre o mesmo cerimonial. "Se o esquizofrênico imagina tantas cenas amorosas, não é apenas porque seu amor real foi frustrado; mas, antes de tudo, é porque não é mais capaz de amar" (SARTRE, 1940, p. 195). O real é sempre novo e imprevisível, exige de nós permanente adaptação, exige julgamentos de fato e de valor, é comprometedor e envolvente; dessa forma, põe-nos constantemente em questão com nós mesmos. A pessoa prisioneira do irreal foge das exigências da realidade e se abriga na insipidez do mundo imaginário, que nada lhe exige. Certamente não é uma situação tranquila, pois essa fuga não apaga as adversidades e exigências externas, e cada vez que volta à realidade experimenta-se oprimida pelas circunstâncias e pela solidão de seu estado. A esquizofrenia é uma renuncia ao real, para evitar o comportamento de adaptação às situações adversas. A pessoa foge daquilo que precisamente quer resolver: os conflitos e pressões das pessoas próximas, a realização de um futuro desejado.

Outrossim, como vimos, a imagem, enquanto negação de uma dada situação, aparece sobre o fundo de mundo que ela nega, em ligação com ele. Daí que quanto mais o alucinado entra no mundo imaginário para fugir da realidade que o oprime, mais esta lhe aparece a lhe perseguir, reforçando sua necessidade de fuga da situação concreta, a ponto de ele ficar prisioneiro do imaginário.

Porém, como é possível que a pessoa presa no imaginário possa acreditar na realidade de uma imagem que se dá, por essência, como um irreal? É que, em primeiro lugar, como vimos, a consciência imaginante é de primeiro grau, não-posicional-de-si, nem mesmo posicional do eu, portanto, a pessoa experimenta-se "tomada" pelas imagens, posto ser uma consciência espontânea, que se absorve em seu objeto. Em segundo lugar, a imagem se dá como um fenômeno de crença, justamente por a pessoa estar não-posicional; portanto, acredita nela, é por ela fascinada, como que por ela "possuída". É, assim, que vai constituindo um sistema de vida no qual o imaginário vai se tornando determinante, ao realizar sua mediação com o mundo.

Fuck (apud BERTOLINO et al., 2000) descreve que pode haver duas possibilidades de a imaginação levar à desestruturação da personalidade: a primeira, decorrente de dificuldades na apropriação das experiências de imaginação. A autora dá o exemplo de uma mulher casada que imagine cenas com algum homem atraente. Ela poderia apropriar-se dessa experiência verificando que foi uma imaginação, que esse tipo de vivência é possível de acontecer sem que afete o amor que ela sente por seu marido. Dessa forma, ela se apropriará da imaginação, integrando-a em sua história, sem entrar em complicação psicológica. Poderia, porém, apavorar-se com a possibilidade de ter imaginado tais cenas, e questionar-se: quem é ela? Como pode amar o marido e sonhar com outro homem? Será que gosta dele mesmo? Será que, no fundo, não é uma "suja", uma "leviana", etc. Com esta última forma de apropriação, provavelmente, ela se complicará em relação ao seu imaginário e perante a sua situação no mundo. A segunda forma de desestruturação da personalidade seria decorrente da inviabilização psicológica nas experiências do sujeito com a realidade. Dessa segunda possibilidade, descrevemos acima suas características, quando o sujeito não suporta lidar com o real, "evadindo-se", então, para o imaginário.

Portanto, o imaginário é um aspecto central do psiquismo humano, pois sua função irrealizante permite ao sujeito transcender uma dada situação em direção a um fim e, por isso mesmo, transcender a realidade, fugir do mundo, o que, por um lado, pode ser "transformador" e, por outro, "alienador". Tudo depende da relação do sujeito com o mundo, de seu contexto antropológico, de sua situação concreta na vida de relações, da estruturação de sua personalidade, enfim, de seu projeto fundamental e da função que a vida imaginária possa ter nesse conjunto.

PARTE III

Novas perspectivas para a
psicologia clínica

- CAPÍTULO 8 -

As concepções sartrianas em torno da psicopatologia[47]

8.1 A inserção de Sartre no contexto da psicopatologia

Sartre 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.

Sartre, quando ainda estudante na École Normale Supérière, nos anos 1920, colaborou na tradução, para o francês, do livro *Psicopatologia geral,* de Karl Jaspers, que muito o irá influenciar. Esse será seu primeiro contato com a fenomenologia, perspectiva que marcou sua trajetória

[47] Sartre não nos apresenta nenhum texto em que sistematize suas reflexões sobre as questões em torno da psicopatologia. Elas aparecem dispersas em suas diferentes obras, ensaios, entrevistas, prefácios a livros de outros autores, etc. Faremos aqui um trabalho de reflexão sobre o tema, a partir de suas variadas contribuições. Sabemos dos limites da tarefa que vamos enfrentar, já que precisamos respeitar os objetivos de nosso trabalho, e uma sistematização cabal da questão seria obra para um novo livro. Para empreendê-la teríamos que fazer a análise de toda a sua obra filosófica e/ou psicológica, somada às suas obras romanescas e teatrais, nas quais muitos personagens apresentam perfis ou comportamentos psicopatológicos, além das outras fontes já citadas.

filosófica e seu primeiro estudo sistemático da temática psicopatológica e psiquiátrica.

A obra do psiquiatra alemão, publicada pela primeira vez em 1913, foi determinante para os estudos da área, tornando-se referência obrigatória para pesquisadores e psiquiatras clínicos. Mas em que consistiu a importância dessa obra? Primeiro, é preciso entender que Jaspers buscou responder aos anseios e questionamentos da psiquiatria de sua época. Essa disciplina, no início do século XX, estava procurando firmar sua credibilidade no meio das ciências médicas. Dividida entre os modelos organicista e psicodinâmico, oscilava em suas indefinições em torno de seu objeto e em suas imprecisões diagnósticas e terapêuticas. A psicanálise começava a lhe exigir uma postura que fosse além da mera descrição de sintomas e fornecesse uma interpretação do adoecer psíquico; porém, oferecia um horizonte interpretativo que não fugia da lógica determinista e mecanicista, típica da psiquiatria, e por isso mesmo, questionada por muitos.

Jaspers irá delinear uma nova perspectiva para a psicopatologia, ao romper com sua lógica analítica, embasada na noção de "causalidade", predominante no modelo neurofisiológico e organicista da psiquiatria de então, propondo novos parâmetros para essa disciplina, subordinados à noção de "compreensão" e sua lógica sintética, sustentados na fenomenologia de Husserl. Jaspers realizou, assim, uma revisão dos princípios da psicopatologia clássica, abrindo-lhe novos horizontes. Explica: "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, 1979, p. 42).

O psiquiatra enfatiza, quando descreve os conceitos fundamentais de sua psicopatologia, a necessidade de uma perspectiva de "totalidade" para compreender os fenômenos psicológicos, conforme já chamavam a atenção os teóricos da Gestalt Teoria, em oposição ao atomismo predominante na ciência da época. Criticava, também, a lógica da "infinidade", ou, como Sartre definirá mais tarde, "o recurso ao infinito", típico da ciência empírica, como ocorria com a Psiquiatria de então e, de certo modo, com a atual. Exemplifica Jaspers: "se, ao escrever o histórico de um paciente, se proceder segundo o princípio de não emitir juízo, mas de descrever tudo possível, de anotar tudo, que ele disser, de recolher tudo que possa saber,

caio facilmente – sobretudo quando guiado por uma conscienciosidade e cuidado formal – na exposição de histórias sem fim" (JASPERS, 1979, p. 45).

Jaspers irá trabalhar com a noção, sustentada na fenomenologia, de que em toda a vida psíquica existe "o fenômeno originário, irredutível de um sujeito que se opõe aos objetos" (JASPERS, 1979, p. 75). Propõe uma nova abordagem dos fenômenos psicológicos: a) a psique humana exprime-se no corpo; b) o homem vive em seu mundo; c) o homem objetifica-se na fala, no trabalho, nas ideias. Para compreender esses fatos objetivos é preciso buscar *as conexões compreensivas* da vida psíquica, com destaque para a noção de "situação" e de "realidade", além do reconhecimento da "vida simbólica". Afirma que o homem não está encerrado na cognoscibilidade, sendo, portanto, muito mais do que se sabe dele. Todas essas perspectivas levam-no a um entendimento da tensão dialética da vida psíquica, exemplificada por Jaspers na compreensão psicopatológica da "dialética dos contrastes".

Essa compreensão deve ser feita a partir da realização de uma "biografia" do paciente, entendida como "apresentação formativa de uma unidade individual no todo de uma existência" (JASPERS, 1979, p. 681), considerada como etapa fundamental para a inteligibilidade do caso, somada à sua história clínica. Discute que a vida psíquica é um "todo" com forma temporal. Portanto, "toda história clínica correta vai dar na biografia. Enraizada no todo existencial, a doença psíquica não se pode, dele destacada, apreender" (JASPERS, 1979, p. 811). A vida humana é uma abertura para o futuro, portanto, ela não é fechada sobre si mesma; é sempre uma biografia incompleta e aberta, porque à espera das realizações futuras. Além disso, a biografia leva a uma perspectiva histórica mais ampla, que vê o homem inserido em um contexto "abrangente": através da história pessoal deve-se chegar na história dos povos. Ou seja, Jaspers assinalava, em 1913, aquilo que seria objeto de estudos aprofundados de Sartre em seu *Crítica da razão dialética*, nos anos 1960, em que o existencialista discute a implicação do contexto antropológico, cultural, social na constituição do sujeito concreto, com seus suores e suas dores.

Ao realizar a discussão dos quadros nosológicos, insiste em que a questão essencial que o clínico deve se propor é: como é que todos os aspectos mórbidos e sadios se juntam em um caso individual? Os psiquiatras

buscam a resposta em uma "unidade nosológica" em que se possa acomodar os diferentes tipos de psicoses, projeto fracassado até aqui. Explica Jaspers:

> A ideia de unidade nosológica nunca pode se realizar em seja qual for caso particular, porque o conhecimento da regularidade com que coincidem as mesmas causas com as mesmas manifestações, curso, êxito, e achado cerebral pressupõe 'conhecimento completo' de todas as conexões particulares; conhecimento que se sedia em futuro infinitamente distante". (JASPERS, 1979, p. 690).

Dessa forma, exemplifica que Kraeplin falhou ao tentar delimitar certas psicoses a partir de descrições exaustivas de sintomas. O objetivo desse modelo de psiquiatria é impossível de alcançar, visto cair na "infinitude", mesmo porque perde a noção fundamental de "processo" na constituição das psicopatologias.

Argumenta que a questão psicopatológica fundamental é o desenvolvimento de uma personalidade, horizonte em que ela deve ser compreendida. Pode ocorrer que certa sintomatologia, a princípio específica, vá aos poucos se apoderando da existência inteira e acorrentando a personalidade. Dessa forma, "a doença realiza-se no núcleo da existência" (JASPERS, 1979, p. 849). Assim, é preciso compreender "o homem todo em sua enfermidade", ou seja, a doença enquanto uma dimensão da vida desse homem.

Acrescenta, ainda, que a psicopatologia se depara, constantemente, além do fato do homem enquanto "ente natural", com ele enquanto "ente cultural". Dessa forma, se o homem tem, de um lado, predisposições somáticas a "herança", é de outro lado, pela "tradição", que ele adquire sua vida psíquica real, advinda pelo perimundo (conceito de mundo ampliado, utilizado por Jaspers) social. O psiquiatra deverá sempre realizar junto com a anamnese clínica tradicional, uma "anamnese social" de seus pacientes, descrevendo claramente as diferentes condições ambientais de onde provêm, para dar substrato para a compreensão de sua doença. Na ótica dessa relação indivíduo/sociedade, afirma ser importante para o psiquiatra conhecer a significação da "situação sociológica da doença", ou seja, a maneira como a cultura, o ambiente, interferem nas enfermidades. Cita o exemplo do ambiente civilizado moderno, cheio de estimulantes e drogas que influenciam a vida das pessoas. Ressalta a contribuição da psicanálise no reconhecimento do efeito marcante do contexto familiar, para o qual o psiquiatra deve estar sempre atento.

Termina seu livro esboçando reflexões sobre a relação entre filosofia e psiquiatria, realizando delineamentos ontológicos e antropológicos para esta, ao argumentar sobre a necessidade de integração de nossos diversos conhecimentos sobre o homem a fim de fundamentar a elaboração do quadro de uma psicopatologia. É quando discute conceitos centrais de uma perspectiva ontológica para definir a essência do homem, como, por exemplo: o "abrangente" (o existir em si; mundo e transcendência), a abertura do existir humano, a existência que só se dá no mundo, a finitude do homem, o si-mesmo humano que não se cria a si mesmo, mas é "presenteado", não se sabe por quem, o infinito no finito, os processos de encobrimento e distorção do ser, entre outros temas que, mais tarde serão aspectos que serão reproduzidos na filosofia de Heidegger.

Discute, a partir dessas fundamentações, que a psiquiatria deve permanecer no campo científico, pois só assim ela tem validade, mas que a filosofia deve lhe fornecer o horizonte no qual vai poder entender o homem e seu adoecer. No entanto, pede cuidado em relação às interpretações metafísicas desse adoecer, que não considera conhecimento psicopatológico válido. Define como um "erro científico" as experiências de alguns psiquiatras que, utilizando-se de ideias filosófico-existenciais como "meio" de conhecimento psicopatológico, acabaram por elevar tais ideias a elementos da própria psicopatologia, tornando-a mera abstração da realidade.

A ruptura de Jaspers com a psicopatologia clássica e, podemos dizer até, com a psicopatologia psicanalítica, está no fato de não buscar entender o "homem" a partir da "doença", mas, ao contrário, a "doença" a partir do "existir humano". O psiquiatra alemão sugere que se reflita sobre as razões da inexistência de loucura entre os animais, que ocorre somente entre os homens. Entre os animais pode haver alterações de comportamento, mas não propriamente psicopatologia, pois a loucura é a perda da razão, levando à perda da relação com a realidade, e isso só acontece para quem "põe em questão seu ser". É preciso ser sujeito, apropriar-se reflexivamente de seus atos, posicionar-se sobre si mesmo, para que apareça o sofrimento psíquico e a loucura. Dessa forma, são justamente os homens que têm a abertura do existir, são um "vir-a-ser", e, por isso mesmo, devem conquistar sua realização pessoal, através da qual transcendem seus instintos e sua condição animal, que têm condições de questionar sua própria existência. É somente assim que o adoecer psíquico é possível, posto que é um "acidente" no percurso humano.

Jaspers rompe, assim, com a lógica determinista do adoecer, seja ele fruto de mecanismos neurofisiológicos ou de distúrbios mentais que dominam o homem sem ele se dar conta. A patologia é uma produção do homem na relação com seu mundo e em suas relações sociais e sociológicas.

Podemos compreender, agora que já conhecemos boa parte da obra sartriana e de seu projeto de construção de uma nova psicologia, inclusive com claras perspectivas para a psicologia clínica, o quanto as concepções de Jaspers influenciaram o existencialista. A psicopatologia, a partir de Sartre, deve ser pensada dentro dos mesmos delineamentos da de Jaspers. Descreve Simone em suas memórias: "à psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele (Sartre) desejava opor uma compreensão concreta, logo sintética dos indivíduos. Essa noção, ele tinha encontrado em Jaspers, cujo tratado de psicopatologia, escrito em 1913, fora traduzido em 1927; corrigira as provas do texto francês com Nizan" (BEAUVOIR, 1960, p. 52-53).

Temas centrais em Sartre já estavam delineados por Jaspers: a) a crítica ao recurso ao infinito e ao método empírico (aspecto importante na fenomenologia), que o existencialista terá como um dos aspectos centrais de suas críticas à psicologia e psicanálise, bem como à psiquiatria; b) a "perspectiva sintética" presente na concepção de "compreensão", que será definidor da questão de método em Sartre; c) a crítica ao atomismo e, em seu lugar, a compreensão do psíquico enquanto totalidade, conforme já postulado anteriormente pela Gestalt Teoria, fundamento das compreensões psicológicas sartrianas, ainda que acrescidas da noção dialética que as completa e supera; d) a busca de um irredutível psíquico, que em Sartre é entendido como o "projeto de ser" e que define o objetivo maior de sua psicanálise existencial; e) a objetividade dos fenômenos psíquicos: a psique no corpo, a relação intrínseca homem/mundo, o homem objetificado na fala, no trabalho, nas ideias, que serão aspectos aprofundados por Sartre em todas as suas obras, desde seu primeiro ensaio sobre a "intencionalidade em Husserl" até seu *O idiota da família;* a vida humana enquanto abertura para o futuro, noção definidora da obra sartriana, por ele aprofundada e colocada em novas dimensões a partir da noção de "projeto de ser"; f) o homem enquanto ente cultural, bem como a implicação da história individual na história social, cultural, detalhadamente trabalhadas na *Crítica da razão dialética;* g) a importância da "biografia" na compreensão do homem e, mais especificamente, a certeza de que toda psicopatologia deve ser esclarecida

tendo como base a biografia do sujeito estudado, aspecto que Sartre não só tematizou em sua proposta metodológica denominada, como sabemos, "psicanálise existencial" e em seu *Questão de método*, mas pôs em prática em seus empreendimentos biográficos; h) por fim, podemos refletir sobre a exigência de Jaspers de elaboração de uma base ontológica e antropológica para a psiquiatria, exigência essa com a qual Sartre também se deparará no percurso de seus estudos sobre a psicologia, que o fizeram elaborar sua ontologia fenomenológica (em *O ser e o nada*) e sua antropologia (na *Crítica da razão dialética*).

Temos aí uma breve reflexão sobre a importância de Jaspers na definição da perspectiva sartriana, ainda que tais temáticas tenham sido, também, enfrentadas por Sartre na interlocução com outros fenomenólogos, como Husserl e Heidegger. Isso não significa que Sartre "assine embaixo" das concepções de Jaspers, assim como não o fará com Husserl e Heidegger. Permitir-se-á sofrer suas influências, mas será sempre um interlocutor crítico, que romperá com as amarras metafísicas presentes em tais autores, elaborando sua própria concepção.

Além da influência de Jaspers, Sartre, desde muito tempo, tinha seu interesse voltado para as questões psicológicas e psicopatológicas, refletindo e debatendo sobre elas sempre que possível. Simone descreve em suas memórias:

> A psicanálise começava a se expandir na França e alguns de seus aspectos nos interessavam. Em psicopatologia, o 'monismo endócrino' de Georges Dumas parecia-nos – como à maior parte de nossos camaradas – inaceitável. Acolhíamos favoravelmente a ideia de que as psicoses e neuroses e seus sintomas têm um significado que se remete à infância do sujeito. (BEAUVOIR, 1960, p. 28-29).

Em outra passagem, salienta o interesse que ela e Sartre tinham pela problemática psicopatológica:

> Os casos extremos prendiam nossa atenção na mesma medida em que as neuroses e as psicoses: é que nelas encontrávamos exageradas, depuradas, as atitudes e as paixões das pessoas ditas normais. [...] Evidentemente, só nos interessavam as questões em que deparávamos com um alcance psicológico ou social. (BEAUVOIR, 1960, p. 150-151).

O casal participou de debates fervorosos em torno de casos famosos de assassinatos ou suicídios cometidos por pessoas insanas, como foi o caso das irmãs Papin, em 1933, de Gourguloff, ou o de um suicídio de um jovem casal de classe média, bastante divulgado na mídia, que na noite anterior tinha aparentemente participado de uma orgia. Discutiam com seus amigos, muitos dos quais da área psiquiátrica e psicanalítica, sobre a condição emocional dos implicados na realização de tais crimes, sobre a responsabilidade ou não dos autores pelos atos de tais tragédias, sobre o conjunto de circunstâncias que predispunham o sujeito no desencadeamento de perturbações tão sérias (BEAUVOIR, 1960).

Sartre e sua companheira faziam visitas a hospitais psiquiátricos, uma delas relatada detalhadamente por Simone. Descreve a angústia que ela e Sartre sentiram ao se depararem com a situação de degradação humana em que se encontravam os internos do hospício. O que mais os surpreendeu foram "as observações exageradamente normais do diretor", que lhe permitiram chegar à conclusão que os médicos que lá trabalhavam não pensavam em curar ou compreender seus pacientes, por entenderem que em relação aos loucos em estado avançado de demência, nada mais poderia ser feito, a não ser oferecer-lhes o mínimo de conforto (BEAUVOIR, 1960, p. 287-291).

Esses debates e visitas, ocorridos na época da formação filosófica de Sartre, irão ajudar a conformar seu interesse pela área e a orientar algumas de suas preocupações na direção da psicopatologia e de sua crítica ao modelo psiquiátrico predominante.

Sartre também manteve contato com psiquiatras, psicanalistas e psicólogos clínicos, com quem debatia temas dessa esfera, como já vimos em capítulos anteriores. Amigo pessoal de Daniel Lagache, foi muitas vezes visitá-lo na ala psiquiátrica do Hospital Sainte-Anne, onde, com Simone, estudaram alguns casos clínicos, conforme relato de Beauvoir (1960, p. 288). Foi sob supervisão desse psiquiatra e psicanalista, que fez sua experiência com a mescalina, que já descrevemos. Outrossim, travou muitos debates sobre psicanálise e problemáticas psicológicas com J. B. Pontalis, psicanalista de renome e seu companheiro na revista *Les Temps Modernes*. Inclusive, foi com ele que discutiu se deveriam ou não publicar na referida revista o episódio que se intitulou "O Homem ao Gravador", no qual o paciente de um psicanalista grava uma sessão psicoterapêutica, em que ele questiona a capacidade analítica do terapeuta, acusando-o de ter

fracassado em sua proposição de cura, realizando uma inversão de papéis, quando o analista passa para o lugar de analisando. Sartre defendeu a sua publicação não como uma forma de ridicularizar a psicanálise, como Pontalis considerava que aconteceria, mas como uma forma de provocar reflexões sobre a "irrupção do sujeito no consultório analítico" (SARTRE, 1972, p. 331), bem como sobre os parâmetros da relação analista-analisando e o enquadramento do *setting* terapêutico. Na resposta que escreve a Sartre sobre o episódio, também publicada na revista, Pontalis fala da relação do existencialista com a psicanálise, declarando que "[...] será preciso um dia escrever sobre a relação ambígua, feita de atração e de hesitação igualmente profundas, que Sartre tem há mais de trinta anos com a psicanálise e, quem sabe mesmo, reler sua obra sob essa perspectiva" (PONTALIS apud SARTRE, 1972).

O psicanalista fez, também, a apresentação da publicação póstuma do roteiro para cinema elaborado por Sartre sobre a vida de Freud, intitulado "Le Scénario Freud", no Brasil traduzido por "Freud, além da alma". Nesse texto, a que Pontalis deu o nome de "Roteiro Freud, Roteiro Sartre", descreve as circunstâncias que levaram Sartre a escrever esse roteiro, contratado por John Huston, as desavenças entre ambos, as fontes em que se baseou para escrevê-lo e as transformações que pensa ter ocasionado em Sartre o fato de ter conhecido mais a fundo a história do pai da psicanálise. Discute sobre como a questão da loucura chamou atenção de Sartre, demonstrando mais uma vez como esse tema era foco das preocupações centrais do existencialista: "outra coisa deve tê-lo ajudado a modificar dessa maneira suas primeiras concepções: é seu interesse, mantido ao longo de toda a sua obra, pela histeria". E um pouco mais adiante afirma: "num certo sentido, a loucura parecia a Sartre menos estranha, pois via nela uma forma de lucidez retorcida, mas superior" (PONTALIS apud SARTRE, 1986, p. 18).

Visto isso, podemos compreender que Sartre sempre teve preocupações teórico-metodológicas que o mantiveram próximo das questões da clínica e da psicopatologia. É o que vemos aparecer em suas diferentes obras filosóficas e/ou psicológicas, quando se utiliza frequentemente de exemplos de casos clínicos ou patológicos.

Em seu ensaio *A transcendência do ego,* de 1934, ao explanar sobre a consciência espontânea, não posicional de si, na qual o sujeito tem a impressão de escapar de si constantemente, de ser "tomado" por suas

percepções, reflexões – discute o quanto a pessoa pode "assustar-se" com tal espontaneidade, sendo um elemento possível para uma patologia. Sartre pretende, já nesse seu primeiro livro, buscar explicações para certos processos psicológicos que levam ao comportamento neurótico. Utilizou, para tanto, o termo muito em voga na época, "psicoastenia", cunhado por Janet para definir certo tipo de neurose, hoje em dia, obsoleto. Esse autor, de grande importância na psiquiatria francesa no cenário de então, foi uma das principais referências de Sartre quando da discussão de casos psiquiátricos.

Em seu outro livro, de 1940, *O imaginário,* no qual discute sua própria teoria fenomenológica dos processos imaginativos, na terceira parte intitulada " O papel da imagem na vida psíquica" e, em sua quarta parte, chamada de "A vida imaginária", realiza reflexões e elabora concepções sobre a função do imaginário na vida humana, conforme já vimos anteriormente, oferecendo muitas contribuições importantes para a compreensão dos fenômenos psicopatológicos. Inclusive, há um capítulo intitulado "Patologia da imaginação" no qual se debruça especificamente sobre esses eventos.

Utiliza-se, para discutir os aspectos da imaginação presentes em patologias, alguns casos descritos nos *Annales Medico-Psychologiques*, entre outras fontes, como é o de uma paciente da qual é reproduzida sua narrativa: "Lembro-me da crise que tive outro dia: eu dizia ser a rainha da Espanha. No fundo sabia muito bem que não era verdade. [...] Mas tudo me parecia encantado. [...] Estava convencida...bem não era isso. Eu vivia num mundo imaginário" (SARTRE, 1940, p. 285). Sartre, ao discutir o caso, explica que o esquizofrênico sabe muito bem que os objetos que ele cria são irreais, mas mesmo assim não consegue deles se livrar. O que é então esse "poder" do imaginário? Como podemos nos experimentar passivos diante de uma imagem que nós mesmos formamos? Explica o existencialista que a irrealidade do objeto imaginante é correlativa de uma intuição imediata da espontaneidade. "A consciência tem uma consciência 'não tética' como atividade criadora" (SARTRE, 1940, p. 287). Essa consciência espontânea aparece para nós como uma consciência transversal, que é a própria estrutura do psíquico. Primeiro, é preciso notar, alerta Sartre, quando discute o fenômeno da "alucinação", que a imaginação coincide com um brusco aniquilamento da realidade percebida; ela opera pela exclusão do mundo real. Será esse o princípio para uma resposta para a questão

que Janet colocou de por que é muito difícil acontecer de o doente ter alucinações na presença do psiquiatra? Porque uma atividade sistematizada no real (estabelecer uma conversa, dar respostas, etc.), diz Sartre, parece excluir as alucinações. Assim, quando o real nos exige, quando temos que travar uma relação concreta com algo exterior, esta relação nos tira do corredor imaginário. Cita os estudos de Lagache e Janet sobre alucinação verbal. Para explicar as dificuldades de se lidar com o imaginário, que aparecem nos diversos casos narrados por aqueles profissionais, afirma que há uma alteração na capacidade de "localização" do objeto quando se trata de uma imagem. Na percepção, consigo facilmente localizar que a pessoa que estou vendo está à direita da mesa, por exemplo, pois estou no plano das relações administrativas, sigo o determinismo das coisas; já na imaginação, encontro-me no plano mágico, abandono o determinismo da realidade, não sigo as exigências espaço-temporais; a localização se faz, neste caso, depois do imaginado. Assim, dizer onde está a pessoa que estou vendo (imaginando) é acreditar que ela faz parte do mundo que me cerca. Por isso, diz Sartre, o paciente pode converter o pensamento: *"estou **aqui** e acabo de ver o diabo"* em *"acabo de ver o diabo **aqui**"*. (SARTRE, 1940, p. 291).

Outro dos fatores que influem no fato de o paciente "acreditar" na realidade da imagem é a imaginação ser um fenômeno de "crença", como já o diz o próprio enunciado do problema. Sartre cita o caso de um doente de Lagache que sofria de alucinações verbais: "Paulo, cuja voz permanece a mesma quando os outros falam com ele, mas sabe quando são eles que falam e quando é ele". (SARTRE, 1940, p. 293). Se uma das vozes (a dos outros) é apresentada como alucinação, a sua própria voz, que lhe responde, também é imaginária. É necessário, portanto, que a conversa toda tenha um sentido alucinatório. Paulo está mergulhado no imaginário, completamente convencido de sua veracidade, inserido em sua espontaneidade, sem tomar distância da sua própria consciência imaginante. Como explica Sartre no livro sobre as emoções, a consciência é vítima de sua própria armadilha, torna-se cativa de si mesma, tomada pela crença em sua própria "realidade".

Descreve, em outro momento, o fenômeno da "obsessão"; ela também considerada como uma "consciência", portanto, trazendo "[...] as mesmas características de espontaneidade e autonomia de todas as consciências" (SARTRE, 1940, p. 296). O que chama a atenção, no caso da obsessão, é a "espécie de vertigem" que a luta contra o pensamento provoca no neurótico;

ele se vê prisioneiro de sua própria consciência, tem medo de que a obsessão volte e, justamente, esse temor a faz renascer. Explica Sartre:

> Qualquer esforço para "não pensar mais nisso" transforma-se espontaneamente no pensamento obsessivo; se, por um instante, a obsessão foi esquecida, surge logo a preocupação "Mas como estou calmo! Porque estou calmo assim? É que esqueci... etc.", e reproduz por vertigem o objeto obsessivo. (SARTRE, 1940, p. 296).

Sartre mostra que a consciência torna-se, assim, vítima de si própria, apanhada em uma espécie de círculo vicioso, e todos os esforços que faz para expulsar o pensamento obsessivo são exatamente os meios mais eficazes para fazê-lo renascer. O paciente está perfeitamente consciente desse círculo vicioso e várias observações das pessoas entrevistadas por Janet mostram muito bem uma compreensão de que são ao mesmo tempo vítimas e carrascos. Nesse sentido é que a obsessão impõe-se à consciência. Tanto na alucinação quanto na obsessão a consciência é invadida por um "saber" que se degrada na formação da imagem; há um conteúdo que se impõe na sua constituição. O paciente tem uma "intenção" para formar a imagem que é anterior à sua formação. Assim, o paciente não é surpreendido por sua alucinação, ele a realiza. Exatamente como na obsessão, fica cativo desses mecanismos por querer escapar deles.

Esses diferentes aspectos contribuem para que um quadro de "alucinação" seja diferenciado do de uma "psicoastenia", diz Sartre. O psicoastênico tem mais clareza e controle do que se passa consigo. O paciente com alucinação, prisioneiro das engrenagens do imaginário, sofre da "síndrome de influência". Acredita que uma ou mais pessoas ditam as coisas à sua consciência. Na verdade, a crença na "influência" é uma maneira de lidar com a espontaneidade de seus pensamentos, pois ao experimentar o fluxo espontâneo de produção de seus pensamentos, quer negá-los, atribuindo-a a uma outra pessoa. "Este é o sentido profundo da ideia de influência: o doente sente, ao mesmo tempo, que é ele – enquanto espontaneidade viva – que produz esses pensamentos e que não os queria" (SARTRE, 1940, p. 301). Logicamente, esse processo não é uma decisão reflexiva crítica, acontece espontaneamente, alienadamente.

A desintegração, advinda das experiências de alucinação visual e auditiva, pode ser dar de forma muito séria. Esclarece Sartre que "a condição primeira da alucinação parece-nos ser uma espécie de vacilação da consciência pessoal" (SARTRE, 1940, p. 303). Essa vacilação se deve

ao isolamento do paciente, ao embaralhamento de seus pensamentos, à dispersão de seus desejos. A pessoa fica desestruturada emocionalmente, sem segurança de ser. Deixar-se, então, "escorregar" pelas armadilhas do imaginário é muito fácil. Esta descrição de Sartre se assemelha àquela da "insegurança ontológica" que Laing fará, posteriormente, em seu livro *O eu dividido* (1987).

Uma segunda característica dessa desintegração é o caráter de "absurdo" da psicose de influência. "Trata-se de um sistema imaginante simbólico que tem correlativo um objeto irreal – frases absurdas, trocadilhos, aparições inoportunas. Surge e se oferece como espontaneidade, mas antes de tudo como espontaneidade impessoal. Na verdade, estamos bem longe da distinção do subjetivo e objetivo. Esses dois mundos desabaram: lidamos aqui com um terceiro tipo de existência, ao qual faltam palavras capazes de caracterizá-lo" (SARTRE, 1940, p. 304-305). O objeto irreal da alucinação é uma "lembrança" tão forte e concreta, que não deixa margem para dúvidas, implica em uma "certeza imediata" de sua existência. É experimentada como imprevisível e como não produzida pela vontade do sujeito. Além disso, aparece como misteriosa, furtiva. Dessa forma, não se dá a lembrança como um irreal, mas como um fato. Sartre conclui: "é o comportamento geral do doente e não a lembrança imediata que irá conferir uma realidade a essas aparições. A prova está em que todo homem pode, em caso de estafa ou de intoxicação alcoólica, ter alucinação, mas, precisamente, sua lembrança imediata revela-a como alucinação. No caso da psicose de influência, porém, uma cristalização se opera, e o doente vai organizar sua vida em função das alucinações, quer dizer, vai repensá-las e explicá-las" (SARTRE, 1940, p. 307).

Dessa forma, o *aprisionamento no imaginário* é uma forma da pessoa tentar lidar com sua relação com o mundo e com os outros, uma maneira de "buscar resolver" suas contradições de ser, acerca de quem é, de qual sua função no meio dos outros, da viabilização ou inviabilização de seu projeto. É uma tentativa que não encontra saída da problemática, não é uma superação das contradições, mas, justamente, por querer abafá-las, um aprisionamento da pessoa em seus próprios "redemoinhos". Vale destacar que esses "redemoinhos" nunca são do "mundo interno" do sujeito, mas sempre fruto da relação entre a pessoa e seu contexto concreto, suas mediações sociológicas, seu contexto histórico.

Em sua obra capital, *O ser e o nada,* Sartre também cita exemplos de psicopatologias, ainda que em menor grau do que nas suas obras anteriores, por se tratar de um trabalho de ontologia. Um dos primeiros exemplos que utiliza é na parte em que descreve o comportamento de má-fé: "hipostasiou-se e coisificou-se a má-fé, sem evitá-la. Isso levou um psiquiatra vienense, Stekel, a livrar-se da obediência psicanalítica e escrever em *A mulher frígida*: toda vez que pude levar o bastante longe minhas investigações, comprovei que o núcleo das psicoses era consciente" (SARTRE, 1997, p. 100). Utilizou-se de exemplos de dentro da própria psiquiatria e psicanálise para corroborar sua crítica ao postulado do inconsciente. Continuando a discutir Stekel, ele argumenta que seus estudos de pacientes comprovam a existência de uma "má-fé patológica" de que a psicanálise não se aperceberia, exemplificando com casos de mulheres que se tornaram frígidas por decepção no casamento, utilizando-se de subterfúgios para fugir às relações sexuais que não gostariam de manter.

Em outra parte do livro, quando descreve a dimensão ontológica do corpo, demonstra como a vivência do corpo pode ser uma experiência alienada. Essa experiência se faz através de estruturas afetivas, como a timidez: sentir-se enrubescer, sentir-se transpirando, dão o sentido do meu corpo em poder do outro. "Esse constante mal-estar, que é a captação da alienação de meu corpo como irremediável, pode determinar psicoses como a ereutofobia; tais psicoses nada mais são do que a captação metafísica e horrorizada da existência de meu corpo para o outro" (SARTRE, 1997, p. 443).

Em outra passagem desse mesmo capítulo, ele fala da dor psicológica, ou melhor, do doente que experimenta uma dor de estômago, por exemplo, mas que não tem nada físico, é uma enfermidade psíquica. Argumenta que ela é bem diferente da enfermidade conhecida pelo médico. "Não se trata aqui de micróbios ou lesões teciduais, mas sim de uma forma sintética de destruição. Essa dor me escapa por princípio; revela-se de tempos em tempos por acessos de dor, de crise, mas permanece fora de alcance, sem desaparecer" (SARTRE, 1997, p. 446). É uma enfermidade ligada a meu ser-para-os-outros, ao modo como o mundo me aparece, mediado pelos objetos e pelas pessoas que me cercam. É uma maneira de enfrentar esse mundo que me cerca, conforme descreve, muito bem, Van Den Berg (1981), no caso do paciente com "dor no coração", narrado em seu livro *O paciente psiquiátrico.*

Além desses exemplos, Sartre ainda nos oferece em *O ser e o nada,* na parte intitulada "As relações concretas com o outro", sua conhecida descrição das relações sadomasoquistas, que nada mais são do que a compreensão das relações interpessoais na forma de alienação em nossa sociedade contemporânea, enquanto relações viciadas, que levam os sujeitos ao fracasso de ser. Essas relações, sejam experimentadas na posição sádica ou na posição masoquista, quando levadas a extremos, portanto, extremos de submissão ou de autoridade, ambos sem reciprocidade, acontecem como estruturas psicopatológicas, aliás, comuns e frequentes em nossa cultura.

O ser e o nada, por mais que não se estenda longamente em exemplos de patologias, fornece uma nova ontologia, pós-cartesiana, não mentalista, não racionalista, e que supera, portanto, as amarras da metafísica colocando-se, dessa forma, como o "horizonte" no qual deverá ser construída uma nova psicopatologia pós-psiquiátrica.

Enfim, obtivemos, até aqui, uma síntese dos exemplos e elaborações explicitamente ligadas à psicopatologia que aparecem nos livros filosóficos e/ou psicológicos de Sartre. Eles nos fornecem indicativos para a elaboração dos delineamentos de uma psicopatologia a partir de suas concepções, o que esboçaremos na próxima parte deste capítulo. Neste momento, ainda de descrição histórica, vale assinalar que pudemos constatar que o existencialista sempre teve como uma de suas preocupações, em seus escritos e reflexões, o esclarecimento de questões ligadas a casos clínicos e psicopatológicos.

Resta ainda refletirmos, a fim de concluir esta contextualização da temática psicopatológica em Sartre, sobre a apropriação da obra sartriana por parte de psiquiatras, psicanalistas e psicólogos clínicos, como a realizada pelo Movimento da Antipsiquiatria, por exemplo.

O Movimento Antipsiquiátrico, surgido nos anos 1950, é uma contestação ao modelo da psiquiatria moderna, com sua perspectiva hospitalocêntrica e sua concepção de "doença mental" individualizante, mecanicista, de base neurofisiológica. Esse movimento é composto por diferentes vertentes (LEONE, 2000), contendo em seu bojo várias perspectivas epistemológicas, antropológicas e políticas. A vertente americana (Thomas Szasz, por exemplo) considera que a psiquiatria transformou em médicos problemas que eram de ordem social e política. Dessa forma, concebe a doença mental como um "mito" da sociedade moderna, desigual e opressora. Critica a fundamentação cartesiana das

nosologias clássicas, com sua dicotomia corpo/mente; no entanto, não desce à discussão da base antropológica, nem mesmo da epistemológica, da psiquiatria. Já a vertente italiana (Franco Basaglia, por exemplo) busca na antropologia fenomenológica uma fundamentação para seus princípios universais de autonomia e liberdade do sujeito, com isso criticando a noção de coisificação do homem produzida pela psiquiatria. Mas, "embora os italianos recorram ao paradigma epistemológico fenomenológico e dialético, tal opção tem menos a ver com a construção de verdades objetivas a respeito do homem do que com a possibilidade de fazer surgir a "ciência dos oprimidos" (LEONE, 2000, p. 127). Portanto, seu objetivo é eminentemente político, mais do que epistemológico. Os italianos, assim, farão referências a Sartre, mas não levarão a fundo suas postulações. Já a vertente britânica (D. Laing, E. Cooper, por exemplo) tem uma preocupação acentuadamente epistemológica e antropológica, buscando em Sartre sua fundamentação. Vejamos como explica Leone: "A solução epistemológica apresentada, nutrida pelo método fenomenológico e enriquecida pelas proposições de Sartre, apresenta um esquema metateórico e metametodológico para a formulação teorética das ciências antropológicas. Assim, para a vertente britânica o conteúdo teórico da psiquiatria clássica não encontraria guarida epistemológica na ciência (LEONE, 2000, p. 127).

Em 1963, Laing e Cooper enviam uma cópia do seu livro *Razão e violência: uma década da filosofia de Sartre (1950-1960),* a ser publicado em breve, para o autor em questão, solicitando seu parecer sobre a síntese que empreenderam do seu pensamento contido em seus livros marcados pelo materialismo histórico e pela epistemologia dialética, *Saint Genet, Questão de método, Crítica da razão dialética.* Essas obras serviram de fonte para suas experiências alternativas em saúde mental (Pavilhão 21), bem como para suas críticas em torno da psiquiatria e seu modelo policialesco e exclusor, assim como a seu corolário, "a doença mental", criticada pela interpretação predominante de ser uma patologia "individual", produzida na "mente" de quem a sofre, desligada de sua relação com o mundo social. Sartre prontamente respondeu aos psiquiatras ingleses, já que essa aproximação da perspectiva clínica crítica com suas concepções teórico-metodológicas sempre o interessou. Diz ele em sua carta, que serve de prefácio ao referido livro: "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).

Ainda que, como assinala Delacampgne (1990), Laing e Cooper, em 1963, fossem ilustres desconhecidos e a corrente antipsiquiátrica britânica não estivesse senão em seu início, sendo que ninguém, naquele momento, pudesse prever o impacto que eles acabariam por ter na Europa a partir dos anos 1970, Sartre viu em seus trabalhos uma promessa de superação dos impasses em que se encontravam as ciências humanas e, mais especificamente, a psiquiatria e psicanálise, estando ciente das contribuições que sua obra poderia oferecer a esse movimento crítico e, ao mesmo tempo, construtor de novos modelos clínicos e de uma nova perspectiva político-social.[48]

Laing, em uma entrevista concedida a Charlesworth (1980), fala sobre o *backgroud* teórico que Sartre lhe forneceu para seu trabalho com famílias "esquizofrenizantes". Particularmente, no *Crítica da razão dialética*, diz ele, o existencialista desenvolve alguns conceitos que são chaves para compreender os fenômenos que investiga nas famílias e nos processos de loucura. A ideia de totalização, de serialização, de constituição dos grupos, de integração da pessoa com o contexto social em que ela está inserida, a noção de práxis e do homem como agente social, entre outras, são fundamentais para compreender o sujeito e suas interações sociais, espaço do qual resulta o adoecimento, diz Laing. Delacampagne assinala, inclusive, a importância para Laing e Cooper da obra *Saint Genet,* a partir da qual eles pretendiam se aproximar "daquilo que lhes interessa enquanto psicoterapeutas: a compreensão global das relações de interação entre o indivíduo e o meio, preâmbulo indispensável a toda psicoterapia inteligente" (DELACAMPAGNE, 1990, p. 660). Acrescenta, ainda que, "de fato, a revolução introduzida pela antipsiquiatria em sua maneira de compreender a loucura deve muito a um livro como 'Saint Genet', assim como ao teatro e aos romances de Sartre" (DELACAMPAGNE, 1990, p. 660), demonstrando a importância do percurso de Sartre em direção a uma nova concepção de psicopatologia e de psicologia clínica.

[48] Se o movimento antipsiquiátrico atingiu seus objetivos ou não, se teve dificuldades que se fizeram difíceis de superar ou não, é assunto polêmico e não nos cabe analisar no presente trabalho, pois só essa análise exigiria um outro trabalho específico; o que importa para nós aqui é que esse movimento apresentou novas proposições para a área da psiquiatria, psicanálise e psicologia clínica, tendo influenciado definitivamente o cenário dessas discipinas.

Além disso, a articulação entre teoria e práxis, que está no coração da reflexão sartriana, esteve sempre no centro das preocupações antipsiquiátricas, servindo a perpectiva sartriana de embasamento epistemológico e metodológico para a segunda.

Em uma entrevista concedida para Vicary, Sartre respondeu à seguinte pergunta sobre sua relação com os antipsiquiatras britânicos: "O que você disse de relevante para mudar a psiquiatria? Penso que o Professor Laing estava procurando uma teoria na qual a liberdade pudesse ser colocada em primeiro lugar, dessa forma a doença mental, ou melhor, aquilo que se chama de doença mental, pudesse aparecer como um aspecto da liberdade humana e não como uma doença resultante de um mau funcionamento do cérebro ou de alguma doença física" (apud CHARLESWORTH, 1980, p. 38).

Ao final de seu texto sobre o episódio de *O homem ao gravador*, Sartre afirma que aquele paciente encontraria interlocutores valiosos nos antipsiquiatras da Inglaterra e da Itália, pois estes pretendem estabelecer entre eles e seus clientes um "compromisso de reciprocidade", justamente o que faltou ao analista de A., dificultando sua cura, como ele mesmo denuncia com muita propriedade. Sartre ainda acrescenta que "esta história [a do homem ao gravador], que muitos acharão engraçada, é a tragédia da reciprocidade impossível" (SARTRE, 1972, p. 333).

Laing afirma, mais uma vez: "Sartre está em um grande navio navegando no mesmo oceano que eu tento navegar" (apud CHARLESWORTH, 1980, p. 29), ainda que saliente algumas diferenças entre os dois, por exemplo, o fato de Sartre ser um marxista e ele não o ser. Essas diferenças, às quais poderíamos acrescentar a filiação de Laing à psicanálise kleiniana, acabam por lhe impor limites para uma apropriação mais consistente das teorias psicológicas de Sartre. Diz Delacampgne: "Razão e violência apresenta, em mais de uma página, interpretações discutíveis das ideias de Sartre, retirando destas apenas o sentido que mais interessava aos futuros antipsiquiatras" (DELACAMPGNE, 1990, p. 659). Temos de concordar com essas críticas, ainda que não pautadas nos mesmos critérios. Da mesma forma, compartilhamos de sua conclusão: "pouco importa que Laing e Cooper não tenham retido de Sartre senão o que poderia lhes servir. Pelo simples fato de ter servido de alimento para a reflexão antipsiquiátrica, o existencialismo produziu, no campo médico, efeitos libertadores – os quais a instituição asilar se viu obrigada a integrar em muitos de seus aspectos (DELACAMPAGNE, 1990, p. 661).

Sartre serviu de mediação intelectual para outros tantos psiquiatras e antipsiquiatras, como é o caso de Van Den Berg (1981), que em seu livro *O paciente psiquiátrico* descreve uma outra forma de compreender os fenômenos ligados à loucura, com muitas passagens sustentadas no existencialista, e Ernest Keen (1979), que em seu livro *Introdução à psicologia fenomenológica,* também descreve novas formas de compreender os problemas existenciais, com muitas referências em Sartre. Em 1972, Sartre escreve um prefácio a um livro de um grupo de Heidelberg que realizava novas experiências de atenção à loucura. Descreve Beauvoir (1981) que Sartre se interessava por muitas coisas diversas, ainda que interligadas entre elas, tendo redigido uma carta ao 'Coletivo de Pacientes de Heidelberg' discutindo a problemática da doença mental". Nesse prefácio, intitulado "Caros camaradas! Façam da doença uma arma de combate", ao qual tivemos acesso através de uma revista britânica, Sartre (1987c, p. 3) escreve: "eu li seu livro com grande interesse. Nele encontrei não somente uma possível radicalização da antipsiquiatria, mas uma prática coerente, que tem em mira recolocar a chamada 'cura' da doença mental".

Vemos, portanto, que a relação entre Sartre e o movimento antipsiquiátrico era, na verdade, uma via de mão dupla, através da qual o existencialista via cada vez mais possível seu desejo de pôr em prática suas concepções. Discute, na entrevista que concedeu a Contat e Rybalka (SARTRE, 1976), que seu *O idiota da família* pode ser considerado uma obra antipsiquiátrica, em função da abordagem que dá à neurose, considerada como uma forma de solucionar um problema experimentado como insuportável, quando, ali toma "o ponto de vista de um analista".

Delacampgne explica os novos rumos de desenvolvimento da temática psicopatológica desde a fenomenologia e o existencialismo até a antipsiquiatria, tendo em Sartre a ponte que possibilitou o salto de qualidade: "de Kierkegaard, Freud e Jaspers a Sartre, depois de Sartre a Laing e Cooper, se desenha uma linha de aproximação, infinitamente rica de sugestões, realizando a transformação progressiva da loucura em uma linguagem" (DELACAMPGNE, 1990).

Dessa forma, o endosso de Sartre ao movimento antipsiquiátrico se dá ao vislumbrar da construção de uma "ciência finalmente humana", na qual a psicopatologia, da mesma forma como em Jaspers, não seja considerada como uma "entidade" que defina o homem *ad infinitum*, mas como um "acontecimento" em seu percurso individual-histórico-social.

Diz Sartre na entrevista a Vicary (apud CHARLESWORTH, 1980, p. 38), falando sobre Laing: "Ele toma o homem como ele é, não como um homem doente *versus* um homem sadio, mas como um homem!". Sendo assim, é o homem que possibilita compreender o ser da doença, e não a doença que define o ser do homem, como ocorre na psiquiatria clássica, com sua perspectiva organicista. Aqui, de novo, é preciso compreender que a "doença realiza-se no núcleo da existência"; só assim podemos construir uma nova concepção psicopatológica, que conduza a um processo de "cura" que devolva o homem ao seu lugar de sujeito da história.

Vejamos, então, quais são essas novas concepções psicopatológicas que a obra sartriana aponta.

8.2 A crítica sartriana à psicopatologia clássica e psicanalítica

Como vimos em nossa retrospectiva histórica, Sartre coloca a psicopatologia em bases diferentes dos postulados psiquiátricos de até então; primeiro, por romper com as amarras metafísicas predominantes na filosofia, medicina e psicologia que lhe davam embasamento, propondo uma ontologia em novos moldes e um entendimento sobre a ciência em uma perspectiva pós-cartesiana, como já descrevemos anteriormente; segundo, por ter construído uma compreensão do psicológico como um objeto do mundo como outro qualquer (o ego enquanto transcendente), resultante da relação objetividade/subjetividade, mundo/homem, rompendo com a noção de psíquico enquanto estrutura interna, individual, fruto de um determinismo mental, o que coloca novos alicerces para se pensar os fenômenos do "adoecer psíquico".

Portanto, a psicopatologia deve ser pensada a partir de uma lógica diferente daquela implementada pela psicopatologia psiquiátrica ou psicanalítica, tecendo-lhe uma série de críticas.

Primeiramente, no que se refere à *questão epistemológica* que contorna a disciplina da psicopatologia. A psiquiatria clássica (Pinel, Tuke, Rush, inicialmente; Kraeplin, Janet, mais tarde) e a atual, conforme expressa em seus manuais (DSM-IV, CID-10) sustentam-se em um modelo empírico (ver discussão realizada no Capítulo 1). 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. Segundo Pessoti (1999), com as subdivisões das 17 classes de psicopatologia descritas no DSM-V, o número de quadros clínicos chega a centenas, o que é um absurdo. Questiona-se: "são centenas de verdadeiras síndromes? Centenas de variações de algumas síndromes mais inclusivas? A resposta não se pode esperar dos autores do DSM". Dessa forma, os manuais de psiquiatria atuais caracterizam-se por ser um acúmulo de fatos, sustentado em um conhecimento empírico. Na introdução do DSM-IV (APA, 2002, grifo nosso) podemos ler a explicação para a nossa afirmação:

> O DSM-III introduziu várias inovações metodológicas importantes, incluindo [...] *um enfoque descritivo que tentava ser neutro em relação às teorias etiológicas*. Tal esforço foi facilitado pelo extenso trabalho empírico que estava sendo realizado na época visando à construção e à validação de critérios explícitos de diagnóstico [...]

Segundo Pessoti (1999), o DSM, assim como o CID, destina-se a uniformizar os critérios de diagnósticos, o registro estatístico e a comunicação entre clínicos, pautando-se em um evidente *descompromisso teórico*.

A psicopatologia psiquiátrica quando pretende ultrapassar o puramente descritivo, buscando definir e explicar como se constituem os diversos quadros psicopatológicos, suas condições de possibilidade de ocorrência, utiliza-se, por um lado, de parâmetros organicistas, dentro de uma lógica mecanicista; por outro, de parâmetros psicanalíticos, que são, como já vimos antes, engendrados em uma lógica mentalista, contraponto ao mecanicismo cartesiano. Essa situação leva à problemática da imprecisão na delimitação do objeto da psicopatologia, pois esta se encontra dividida entre essas duas tendências básicas: a perspectiva organicista, hoje em dia representada pelas pesquisas em torno da neurociência e dos psicofármacos, e a perspectiva psicodinâmica, de cunho psicanalítico. Essa dicotomia é resultante de uma epistemologia cartesiana, que concebe o homem a partir do dualismo corpo/mente.

A psicopatologia de base organicista é a mais antiga e tem suas raízes na medicina como parâmetro de comparação epistemológico. Assim como

na medicina, com a implementação no final do século XVIII do método anatomopatológico, foi-se, pouco a pouco, desvendando as determinantes de várias doenças em termos de agentes externos: vírus, bactérias, fungos, etc., ou em termos de problemas morfológicos e funcionais dos órgãos vitais e estruturas corpóreas, produzindo avanços consideráveis. A Psiquiatria buscou modelar suas investigações dentro da mesma lógica, buscando agentes externos causadores, ou problemas estruturais e funcionais do cérebro. Acabou-se, assim, por confundir questões de ordem neurológica com questões psiquiátricas. Prejudicou, com isso, a definição do seu objeto: doenças físicas são espécies diferentes de problemas de comportamento e alienação psíquica. Como afirma Pessoti (1996, p. 279), "no último quarto do século XIX, a doutrina organicista se torna praticamente hegemônica, fundada numa floração, jamais vista antes, de pesquisas anatomopatológicas, terapêuticas e farmacológicas". Os desdobramentos para a clínica são significativos: "sobre essa base, amplia-se a confiança no tratamento físico e se enfraquece [...] a adesão ao tratamento moral, reduzido, nas últimas décadas daquele século, a mero recurso coadjuvante" (PESSOTI, 1996, p. 279).

A redução da problemática da loucura à questões orgânicas é um erro epistemológico grave. Confundem-se aqui as *variáveis* que compõem o sofrimento psíquico, que sempre será, sem dúvida nenhuma, um fenômeno psicofísico – sendo a dimensão física intríseca ao problema – transformando-as em *determinantes.* Que um acesso emocional, seja de pânico ou de ira, ou ainda uma alucinação ou delírio, sejam fenômenos em que haja alterações neuroquímicas precisas, não há dúvidas. Outra coisa, porém, é afirmar que são as desordens neuroquímicas que desencadeiam o sofrimento e a loucura. Portanto, a perspectiva organicista está longe de resolver a questão das condições de possibilidade dos fenômenos do enlouquecimento.

Por outro lado, a base da psicopatologia de cunho psicodinâmico sustenta-se na noção de que a patologia é "mental" e, portanto, resulta de "alterações das funções psíquicas". Pautam-se seus seguidores na concepção de que o "ego" é uma *substância*, ao estilo de Descartes, ou seja, uma *estrutura mental,* sustentada em si mesma, preenchida por uma série de elementos psíquicos: traços de caráter, emoções, inteligência, fantasias inconscientes, aspectos psicológicas os mais variados. Confundem, dessa forma, a dimensão do sujeito (personalidade) com a dimensão da

subjetividade (consciência). Transitam, dessa forma, em um horizonte racionalista e mentalista, vítimas da "ilusão substancialista", como Sartre (1997) a definiu.

Decorre daí que a "doença mental", na concepção clássica, é concebida como resultante de um *conflito de ideias*, ou ainda, de problemas de *ordem mental*, ou do *mundo interno*. Vejamos as palavras de Nemiah (1981, p. 51), um psiquiatra da Universidade de Harvard que defende essa perspectiva:

> um conceito que é central à teoria da psicopatologia – na verdade, a toda a área da psiquiatria dinâmica: a mente pode ser concebida como tendo uma estrutura e as suas partes como em situação de conflito umas com as outras. A mente é um equilíbrio permanente inconstante de forças, que podem expressar-se em sintomas ou através do comportamento patológico.

Vemos aqui os reflexos da metapsicologia psicanalítica na concepção psiquiátrica.

Nessa direção, essa metapsicologia produz uma perspectiva individualizante e subjetivista em relação aos problemas psicopatológicos do paciente, tanto em termos das ocorrências objetivas que desencadearam seus sintomas, quanto aos próprios sintomas. Mantêm, com isso, as dicotomias metafísicas: interno/externo, latente/manifesto, essência/aparência, potência/ato, já devidamente criticadas por Sartre na Introdução de *O ser e o nada*, como vimos anteriormente.

Movem-se, pois, mesmo aqueles chamados de "irracionalistas" (como os que defendem a psicopatologia psicanalítica e seu conceito de inconsciente enquanto instância irracional), em um horizonte *racionalista*, posto que devam obediência a uma *razão a priori*, que a tudo define. Essa *razão* é também chamada de *norma*, sendo que o louco é aquele que é considerado irracional, ou aquele que está na desrazão, ou ainda, o anormal. Além disso, pautam-se em uma concepção determinista e/ou causalista, na medida em que consideram a *doença mental* como algo vindo do passado, fruto de um determinismo psíquico, de traumas inconscientes sublimados.

Há ainda concepções que se consideram críticas do modelo clássico, que falam da loucura como o *espaço privilegiado de exposição da razão*: o louco seria o criativo, o iluminado, realizando um *elogio da loucura*. Posicionam-se como opositores, quando, na verdade, não fazem mais do que uma simples

inversão dos termos, valorizando a desrazão, a fuga das normas, como se elas representassem um desafio à sociedade, desconsiderando, assim, os conflitos sociais concretos enfrentados pelas pessoas que enlouquecem e os problemas psicológicos daí decorrentes.

A psicopatologia, a partir das formulações sartrianas, coloca em questão todos os pressupostos acima descritos, frutos da herança metafísica da psiquiatria e psicopatologia.

Para que possamos melhor compreender as críticas e proposições sartrianas, tomemos um exemplo de psicopatologia encontrado num dos manuais que representa a perspectiva clássica como implementada tempos hodiernos, o conhecido livro *Compêndio de psiquiatria,* de Kaplan, Sadock e Grebb (1997). Os autores tomam como referência para suas análises o DSM-IV (*Manual de Diagnóstico e estatística de doenças mentais*, da American Psychiatric Association) e o CID-10 (*Código internacional de doenças*, da Organização Mundial de Saúde).

Vejamos, por exemplo, os transtornos de humor, no caso mais especifico, o transtorno depressivo. Os autores de tal manual, ao descreverem a *etiologia* do quadro depressivo, afirmam que a "base *causal* para os transtornos do humor é desconhecida. As muitas tentativas de identificarem uma causa biológica ou psicossocial para os transtornos de humor têm sido obstruídas pela heterogeneidade da população de pacientes" (KAPLAN; SADOCK; GREBB, 1997, p. 494). Dessa forma, postulam o chamam de *multideterminação* da psicopatologia, como um conceito de vanguarda, utilizando-se do discurso contemporâneo de ciência. Se verificarmos com detalhes, na verdade, fazem é uma "colcha de retalhos" em termos de hipóteses etiológicas, pois tudo pode ser a "causa" (já que ainda trabalham com essa noção epistemológica já superada), e como não se tem nada comprovado, descrevem-se todas as possibilidades, bem dentro do parâmetro empirista, sem a mínima verificação científica do fenômeno psicopatológico em questão.

Afirmam que "os fatores causais podem ser divididos *artificialmente* em fatores biológicos, genéticos e psicossociais. Essa divisão é arbitrária em função da *probabilidade* de os três campos interagirem entre si" (KAPLAN; SADOCK; GREBB, 1997, p. 494, grifo nosso). Ou seja, tais autores nem têm bem estabelecido a compreensão da psicopatologia enquanto fenômeno, já que é uma probabilidade a ligação entre as variáveis

que a compõe. Sendo assim, o manual descreve uma *coletânea* de fatores que podem "causar" a "doença", entre eles:

a. Fatores Biológicos – a.1) aminas biogênicas – "noradrenalina e serotonina são os dois neurotransmissores mais envolvidos na fisiopatologia dos transtornos de humor". [...] Acrescenta outras condições neuroquímicas: "Embora os dados não sejam ainda definitivos, os aminoácidos neurotransmissores e os peptídeos neuroativos têm sido envolvidos na fisiopatologia de alguns transtornos do humor" (KAPLAN; SADOCK; GREBB, 1997, p. 495). a.2) regulagem neuroendócrina – Várias desregulagens neuroendócrinas têm sido relatadas em pacientes com transtorno de humor", embora afirmem que, provavelmente, essas desregulagens não são uma causa da depressão, mas o efeito de um transtorno cerebral subjacente que estaria interferindo no processo. a.3) anormalidade do sono – "as anormalidades da arquitetura do sono estão entre os marcadores biológicos mais fortes da depressão".
b. Fatores Genéticos – Afirma que o fato de a depressão ocorrer em diferentes gerações de uma mesma família é compatível com as causas biológicas para os transtornos do humor. "A evidência de hereditariedade para o transtorno bipolar é mais forte do que o da depressão unipolar. Aproximadamente 50% dos pacientes bipolares têm pelo menos um dos pais com transtorno de humor." Estudos de adoção, estudos de gêmeos, etc., servem para "comprovar" o componente genético na depressão.
c. Fatores Psicossociais – c.1) – acontecimentos vitais e estresse ambiental – "alguns médicos acreditam que os acontecimentos vitais e estressores exercem um papel primário na depressão; outros são mais conservadores, sugerindo que eles têm um papel apenas limitado no início e situação temporal da depressão" (KAPLAN; SADOCK; GREBB, 1997, p. 499). c.2) Fatores da personalidade pré-mórbida – "nenhum tipo de personalidade isolado foi estabelecido como sendo singularmente predisponente à depressão [...], entretanto, certos tipos de personalidade – oral-dependente, obsessivo-compulsiva, histérica – podem ter um maior risco de depressão". c.3) Fatores psicanalíticos e psicodinâmicos – Freud "sugeriu que a raiva do paciente

> deprimido é dirigida para seu ínitmo, em razão da identificação com o objeto perdido. Freud identificou que a introjeção pode ser o único modo para o ego abandonar um objeto" (KAPLAN; SADOCK; GREBB, 1997, p. 499). Ou ainda, como aparece na versão mais antriga do manual: "o superego, incapaz de exercer represália contra o objeto perdido externamente, passa a flagelar a representação psíquica do objeto perdido, agora internalizado no ego como introjeto". (KAPLAN; SADOCK, 1993, p. 389).

Podemos notar, primeiramente, a ambivalência de tendências organicistas e psicodinâmicas que estão presentes no cerne dessa descrição psicopatológica. Na verdade, a ênfase maior é na parte orgânica, até mesmo em função de o tratamento proposto ser de cunho, principalmente, medicamentoso. Em segundo lugar, destacamos a perspectiva adotada na discussão da etiologia da depressão, que é a empírica, pois descreve exaustivamente um conjunto de variáveis, que são verificações estatísticas e factuais, mas que não auxiliam a compreender o que é efetivamente esse quadro patológico, na medida em que se perde numa dispersão de fatores de diferentes ordens, desde biológicos, hereditários, psicossociais e psicológicos, não levando a uma síntese possível. Em terceiro lugar, a dispersão de fatores etiológicos, entendidos como "causais", está pautada numa concepção dualista – corpo/mente como entidades separadas, o que inviabiliza uma compreensão do homem enquanto ser psicofísico, ou seja, como uma totalização, na qual qualquer aspecto psicológico tem seu substrato orgânico e vice-versa.

No existencialismo a compreensão da depressão é a de fenômeno de ordem psicológica, mas cujos determinantes estão no sócio-histórico (mais adiante discutiremos o que seria um quadro depressivo em uma perspectiva sartriana). Sendo assim, não há dúvidas, como Sartre descreve em seu *Esboço de uma teoria das emoções,* que os fenômenos fisiológicos sempre a acompanharão, pois representam o "sério" da emoção. "O hipotonus do medo e da tristeza, as vasoconstrições e as perturbações respiratórias, com a sua conduta que visa uma negação do mundo ou a descarga do seu potencial, simbolizam bastante bem a fronteira entre as perturbações puras e as condutas" (SARTRE, 1938, p. 97). Portanto, os fenômenos fisiológicos não podem ser estudados por si próprios, mas no conjunto da relação homem/mundo, encontrando-se exatamente aí o erro da teoria periférica de W. James. Assim, considerar as alterações nos

neurotransmissores, nas regulagens neuroendócrinas, etc., que sempre irão ser o substrato orgânico de qualquer alteração emocional, como "causas" (conforme visão da mecânica newtoniana) ou determinantes da depressão é não conhecer o que efetivamente são os fenômenos emocionais, inverter os fatores e mover-se em uma lógica dualista, com ênfase organicista. Não que os aspectos fisiológicos não devam ser muito bem conhecidos; pois são aspectos constitutivos do fenômeno emocional. Inclusive, com bases nesses estudos pode-se fazer uma intervenção medicamentosa rigorosa, quando o caso estiver a exigi-la. O que é inconcebível é tornar a terapêutica farmacológica a principal forma de tratamento, justamente amparado na concepção da dimensão fisiológica como "causa" da psicopatologia.

Por outro lado, considerar que o sofrimento psíquico é determinado por fatores hereditários é pautar-se somente por critérios estatísticos (novamente empíricos), já que a doença aparece em 30, 40, 50% de casos familiares. Desconsideram aqui tudo o que seja da ordem da relação indivíduo/grupo ou, ainda melhor, não conhecem como se processa a construção da personalidade em um processo sociológico, transpassado pelas mediações sociais e familiares. O ambiente familiar, o clima afetivo e emocional de um grupo no qual se está inserido é fator preponderante na constituição de nosso ser. Sabe-se o quanto as relações com pais, avós e irmãos servem de modelo para a personalização, seja por processos de mediação positiva ou negativa, de validação ou invalidação de ser. Portanto, alguém que convive com um pai, uma mãe, uma tia depressiva, independente do grau de parentesco, desde que seja uma relação importante para a pessoa, tem aí um aspecto que certamente irá interferir no seu processo de construção de sua personalidade. Portanto, é óbvio que em uma família que apresente outros casos de psicopatologia, a possibilidade de um indivíduo desenvolver um transtorno psíquico é bem maior do que em outra família dita normal. Mesmo nas pesquisas com gêmeos univitelinos criados em famílias separadas, que apontam um índice de correlação significativo entre as ocorrências de transtornos psíquicos, supostamente indicando a determinação genética, não são levados em consideração os aspectos da qualidade da rede de relações sociológicas presentes nas famílias que abrigam tais gêmeos, fazendo com que uma importante variável de controle seja desconsiderada e se utilize a lógica dedutiva, privilegiando a ênfase organicista.

Soma-se a essas questões a *inteligibilidade fatalista* que predomina no horizonte cultural de nossa sociedade, exatamente esta defendida pela concepção que estamos a discutir, à luz da qual se impõe às pessoas a certeza de que seu ser é determinado por fatores genéticos ou por aspectos psíquicos internos, da estrutura mental, que subsidiará a racionalidade a partir da qual a pessoa poderá compreender os diversos aspectos de sua vida, suas dificuldades e qualidades, sua questão de ser, baseando-se neste fatalismo. Assim, alguém que tem uma mãe depressiva, movendo-se sob essa inteligibilidade, só poderá pensar que ela tem "tendências à depressão", que um dia o seu mal "virá à tona" e, em qualquer situação que experimente uma tristeza profunda, confirmará seu veredicto, entrando num processo de patologização. Foram exatamente essas as situações familiares estudadas por Laing e Esterson (1979), que através de sua prática clínica puderam constatar o papel fundamental das relações familiares no processo de enlouquecimento dos sujeitos, em função da inteligibilidade determinista que tais famílias carregam. Estudos estes, aliás, pautados na compreensão sartriana da relação dialética indivíduo/grupo, como vimos acima.

Por fim, pode-se notar que a única tentativa de explicação mais estruturada da etiologia da psicopatologia foi dada pela psicanálise, mas suas referências são todas centradas em sua *metapsicologia* que, como sabemos, é sua dimensão metafísica e mecanicista. Essa teoria considera a depressão como fruto de um jogo de forças entre ego e superego, quando este passa "a flagelar a representação psíquica do objeto perdido internalizado" (KAPLAN; SADOCK, 1993, p. 389). Portanto, tudo se passa como uma desordem do "mundo interno", como um processo individual do doente, ligado à sua estrutura mental. Nada mais individualista e atomizante, posto que tudo é resolvido na subjetividade pura, desconsiderando-se as determinantes antropológicas e sociológicas.

Kaplan, Sadock e Grebb (1997) ainda descrevem as características clínicas da depressão, portanto, a sintomatologia do quadro patológico com objetivos diagnósticos, pautando-se no DSM-IV. Tais características são, sem dúvida, observáveis na realidade, visto que sustentadas em estudos descritivos e estatísticos, pautadas na observação de casos clínicos. Assim, uma pessoa para ser diagnosticada como depressiva deve apresentar pelo menos cinco dentre uma dezena de sintomas, entre eles: humor deprimido na maior parte do dia; interesse ou prazer acentuadamente diminuído; perda ou ganho de peso significativo; insônia ou hipersônia; sentimentos de inutilidade ou de culpa excessivos; capacidade diminuída de pensar ou de se concentrar; pensamentos recorrentes de morte, etc. (KARPLAN;

SADOCK; GREBB, 1997). Essas descrições nos auxiliam na realização de um diagnóstico mais preciso. Porém, será que auxiliam na compreensão da situação do paciente deprimido, em como lidar com ele, em que metodologia utilizar para auxiliá-lo a superar sua problemática? Sabe-se o que ele tem, quais sintomas apresenta, mas não o que significa o quadro que apresenta, não precisa quais são as variáveis que o delimitam (aspectos familiares, psicológicos, neuroquímicos) e quais suas determinantes. Aqui retomamos a crítica epistemológica de Sartre à psicologia empírica, que podemos estender à psiquiatria: "a psicologia, na medida em que pretende se fazer ciência, apenas fornece um somatório de fatos heterogêneos, a maior parte sem nenhuma ligação entre si. [...] Esta desordem não provém do acaso, mas dos próprios princípios da ciência psicológica" (SARTRE, 1938, p. 12).

Portanto, o que aprendemos através desses manuais de psicopatologia podem até nos auxiliar a enquadrar nosso paciente em algum quadro patológico, mas não nos auxiliam a compreender o que são efetivamente os fenômenos psicopatológicos e nem a construir ferramentas psicoterapêuticas que retirem o paciente de sua situação!

Na verdade, o que acontece nesse modelo de psicopatologia psiquiátrica é que se realiza uma confusão entre variáveis e determinantes. Entendamos melhor: a psicopatologia tem de ser compreendida como um fenômeno como outro qualquer; portanto, ela também deve seguir as leis que regem a ciência. Dessa forma, se formos nos basear na "lei de inércia do fenômeno (primeira lei de Newton) que afirma que "todo corpo permanece em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em linha reta, a menos que seja obrigado a mudar seu estado por forças impressas a ele" ou, ainda, segundo a sua descrição implementada por Bertolino (2004): todo fenômeno somente altera a sua evolução regular por função de determinantes supervenientes àquelas que lhe constituem num momento dado, temos que compreender que a psicopatologia só ocorre se houver determinantes que a desencadeiem e, uma vez desencadeada, somente altera sua evolução regular se houver outras determinantes externas ao fenômeno que interrompam seu curso. Daí a importância de discriminar variáveis de determinantes. Segundo Bertolino (2004), *variáveis* são ocorrências constitutivas do fenômeno (internas) nos termos da definição deste, ou seja, são os seus diferentes aspectos constituintes,[49] que delimitam ou

[49] Segundo Houaiss (2002), constituinte significa "que ou o que constitui (algo), é parte integrante de (algo); formante, integrante, componente".

definem um fenômeno. Por exemplo, um furacão é composto por diferentes variáveis: forças dos ventos, direção dos ventos, temperatura no interior do fenômeno, tempetarura nas bordas externas, olho quente, altura das nuvens, quantidade de nuvens de chuva, etc. Para diferenciá-lo de um ciclone, é preciso considerar este conjunto de variáveis, sendo a variável fundamental na sua definição a diferença de temperatura interna (quente) e nas bordas externas de nuvens (fria), que forma o "olho do furacão" e constitui a força dos ventos, sua caraterística típica e definidora. Da mesma forma, uma psicopatologia se constitui por um conjunto de variáveis articuladas entre si, entre elas aspectos fisiológicos, neuroquímicos, assim como aspectos da dinâmica psicológica, que formam os seus sinais e sintomas, baseado nos quais pode-se formular o psicodiagnóstico (delimitação do fenômeno). No entanto, a sua variável fundamental é a psicológica; daí ser uma *psico*patologia e não, por exemplo, uma patologia neurológica.

Outrossim, o que é preciso esclarecer são as condições de possibilidade para que se forme um furacão? Da mesma fiorma, quais as condições de possibilidade para a constituição de uma psicopatologia? Aqui estamos já no domínio das *determinantes,* que são ocorrências externas a um fenômeno dado que o desencadearam ou alteraram-lhe a evolução regular, procedentes de um fenômeno contíguo (BERTOLINO, 2004). Sendo assim, as determinantes são os aspectos constitutivos[50] do fenômeno, ou seja, que o geram ou desencadeiam. Essas determinantes nunca são internas ao fenômeno, pois este nunca pode ser "causa de si mesmo", como pensavam os metafísicos, a estilo de Aristóteles. Elas são sempre pertencentes a um outro fenômeno externo, contíguo (que também é composto, por sua vez, por variáveis constituintes). No caso do furacão, sua determinante é a evaporação advinda das águas quentes de oceanos, como são as águas do mar do Caribe. Daí o desafio colocado para os meterologistas de todo o mundo em função da ocorrência do Furacão Catarina, em março de 2004, no sul do Brasil. Primeiro, no que se referiu a sua definição como furacão, pois nunca tinha ocorrido tal tipo de fenômeno no Oceano Atlântico Sul, de águas frias. Houve uma polêmica se o fenômeno seria ciclone extratropical ou furacão, discussão em termos de sua *definição*. A conclusão de que o Catarina era um furacão foi devida à analíse do conjunto de suas variáveis constitutivas, entre elas a presença do "olho quente". Mas o grande desafio colocado à metereologia mundial está na resposta de como foi possível acontecer um furacão em oceano de águas

[50] Segundo Houaiss (2002) constitutivo é aquilo "que constitui, que compõe; formador".

frias? Quais suas condições de possibilidade, ou seja, quais foram suas determinantes? Foi o fenômeno do aquecimento global, que está gerando um aquecimento das águas oceânicas ou outros fenômenos contíguos? Hipótese a ser esclarecida.

É exatamente aqui que a psicopatologia clássica comete um equívoco epistemológico, pois traduz como *determinantes* das psicopatologias aquelas que são suas variáveis constituintes: aspectos orgânicos, por um lado, e psicológicos, por outro. Instaura, assim, uma *falsa dicotomia* entre o organicismo e o psicodinamismo, pois não consegue ter a compreensão científica contemporânea da psicopatologia enquanto fenômeno psicofísico. Muito menos compreende que suas determinantes têm de estar, por necessidade técnica, num fenômeno externo, contíguo a ela, pois a psicopatologia não pode "gerar a si mesma". Tanto o fisiológico, quanto o psicológico são reações do organismo ou da pessoa às questões colocadas pelo mundo. Dessa forma, as determinantes da psicopatologia estão no contexto sócio-histórico, ou descrevendo melhor, no contexto antropológico e sociológico que cerca a pessoa com sofrimento psíquico. Mas esses aspectos serão mais bem detalhados no próximo capítulo. Voltemos às críticas existencialistas à Psicopatologia Clássica.

Sartre expressa na sua carta-prefácio ao livro *Razão e violência*: "Também eu julgo que não se pode compreender as perturbações psíquicas a partir do determinismo positivista" (apud LAING; COOPER, 1982). Portanto, seu horizonte de crítica à psiquiatria é, em primeiro lugar, em termos epistemológicos, considerando-a sem a consistência científica necessária a uma disciplina com função social tão importante, para depois descer ao antropológico, psicológico e político. Aprofunda essa crítica ao modelo de psiquiatria positiva em sua outra carta-prefácio, ao grupo de pacientes de Heidelberg, apontando que o psiquiatra é um acessório das forças atomizantes, ao considerar de forma isolada casos individuais, como se os distúrbios psiconeuróticos fossem características de certas subjetividades, seu destino particular. Assim, diz o existencialista,

> considerando em conjunto os pacientes parecem iguais em seus seres singulares. As pessoas doentes são, assim, atomizadas, na medida em que são atreladas a uma categoria particular (esquizofrenia, paranoia, etc), na qual são encontradas outras pessoas doentes com quem eles não têm como estabelecer relações sociais, na medida em que são exemplos idênticos da mesma psiconeurose. (SARTRE, 1987c).

Nessa carta, além da crítica ao empirismo, à dispersão do seu saber e à sua lógica classificatória, também discute a tendência psicologizante ou subjetivista das análises das psicopatologias clássicas, distante da realidade concreta das pessoas, desconhecendo o que é efetivamente a dimensão psicológica em sua construção sócio-histórica. Discute também a consequência dessa lógica psiquiátrica para os pacientes, que são "engessados" pela classificação e atomizados em sua doença, cada vez mais isolados dos outros, o que os leva para dentro do abismo de sua patologia.

Sartre, na entrevista a Vicary (apud CHARLESWORTH, 1980), discute que "doença mental" deveria aparecer sob o aspecto da liberdade e não mais de uma doença resultante do mau funcionamento do cérebro ou de alguma complicação fisiológica. Dessa forma, o existencialista critica essa tendência organicista da descrição psicopatológica. Discute a base biológica que define a metapsicologia psicanalítica, declarando em sua entrevista a Contat e Rybalka: "ainda hoje eu fico chocado pelo recurso à linguagem fisiológica e biológica em Freud. O resultado é que a maneira de discutir o objeto analítico sofre uma espécie de grampo mecanicista [...]. Engendrando uma mitologia do inconsciente, que não posso aceitar" (SARTRE, 1972, p. 105).

A psiquiatria pode conhecer muito bem a natureza das *aberrações*, mas nem por isso mudou sua atitude em relação à loucura, "uma atitude que previne um real contato com os outros e com a qual nunca se viabilizará a liberdade" (apud CHARLESWORTH, 1980, p. 38). Dessa forma, Sartre critica a psiquiatria e a psicanálise que, através de sua perspectiva positivista e sua concepção da doença, ora de fundo neurofisiológico, ora na esfera da psicologia individual, acabam por exercer um papel de policiamento e de controle social, produzindo com isso a "colonização do psíquico" (JOPLING, 1987). Argumenta Sartre (1987c, p. 3): "o policiamento começa por *a priori* condená-los (os loucos), na medida em que são recusados seus direitos mais elementares". O existencialista discute que aquilo que Marx chamou de "alienação" – um fenômeno geral na sociedade capitalista – é facilmente transformado pela psiquiatria em "doença" (Sartre, 1987c), metamorfoseando problemas sociais, sociológicos e políticos em questões de ordem médica, como bem assinalou Thomas Szasz (1979), em seu livro *O mito da doença mental*.

A atomização dos indivíduos é o corolário ideal da "psicotecnologia adaptacionista" (JOPLING, 1987). Sartre argumenta que a "cura"

promovida pela psiquiatria, com todas essas questões assinaladas acima, não será nunca a superação da doença, como deveria ser, mas sim a capacitação da pessoa para voltar a produzir dentro do sistema, como se espera dela, ainda que permaneça sofrendo (SARTRE, 1987c). Nesse sentido, podemos entender como as reflexões do existencialista se colocam no mesmo horizonte do movimento antipsiquiátrico, quanto ao seu aspecto de contestação do modelo psiquiátrico em sua dimensão político-social. Mas o que é aqui fundamental é que essa crítica político-social se apoia, em Sartre, em uma perspectiva epistemológica com uma clara superação do modelo até então vigente, da crítica à concepção de "doença mental" a ser superada, formulação essa construída ao longo de sua obra, como vimos estudando. Implica, portanto, em uma nova perspectiva antropológica e psicológica, ou seja, em uma nova concepção de homem e de psicológico. "A principal contribuição da antipsiquiatria sartriana, desde o início, em 1952, com *Saint Genet*, até a carta-prefácio "Façam da doença uma arma de combate", de 1972, tem sido tornar o fenômeno da doença mental e do comportamento desviante cada vez mais inteligível e significativo" (JOPLING, 1987, p. 6).

Na psicologia de Sartre todos os aspectos que envolvem o sujeito são fundamentalmente inteligíveis e comunicáveis, explica Joplin (1987), sendo que a história de vida pessoal, consolidada através do projeto de ser, deve ser compreendida e desenvolvida em termos de uma racionalidade dialética. Dessa maneira, não pode haver nenhuma diferença intrínseca entre a forma de estudar e compreender o sujeito da psicopatologia e a de qualquer outro sujeito, dito *normal*.

Vejamos então como deve se delienar a psicopatologia sob a perspectiva sartriana.

8.3 A psicopatologia na concepção sartriana[51]

A crítica ao empirismo e positivismo da psiquiatria, da psicologia e da psicanálise, somadas às suas concepções ontológicas e psicológicas, fazem Sartre colocar-se em patamar definitivamente científico, diferentemente

[51] Para a realização desta discussão da psicopatologia sartriana, foi realizada uma série de entrevistas com o filósofo Pedro Bertolino, especialista em Sartre e em antropologia da ciência, cujas reflexões muito contribuíram na presente elaboração.

das referidas disciplinas. Nele, a descrição das variáveis que compõem um fenômeno é somente um dos seus momentos metodológicos, já que questionar a essência dos fenômenos, ou seja, esclarecer as condições de possibilidade de sua ocorrência, a delimitação do seu ser é tarefa primordial. Em outras palavras, a psicopatologia deve descrever a sintomatologia das doenças, sem dúvida, mas não pode se restringir a ser um simples "catálogo de doenças"; há de se compreender, antes de tudo, o que é o adoecer, quem é o homem que adoece, para só então, conhecer as diferentes psicopatologias.

O primeiro passo da psicologia sartriana, precisamos recordar, é a distinção fundamental entre *consciência* e *ego*, definida já em seu primeiro trabalho *A transcendência do ego.* Como já vimos, consciência, para Sartre, é um componente indescartável da realidade, absoluto de subjetividade. Conforme a máxima da fenomenologia, "toda consciência é sempre consciência de alguma coisa", isto é, toda consciência é intencionalidade, o que quer dizer que ela é pura relação às coisas, pura transparência, é o nada (*neant*) que se insere no mundo, constituindo-o. Dessa forma, a consciência não tem conteúdo, é vazia, já que se caracteriza por ser simplesmente "relação à". Mas é através dela que a presença do homem se inscreve na realidade bruta, transformando-a em realidade humana. Consciência é, assim, ao nível ontológico – *dimensão da subjetividade* da realidade. Já o ego ou personalidade, característica distintiva do homem, **é** algo que não está dado, mas que precisa ser construído. É a unificação do corpo/consciência em direção a um fim – o projeto de ser. O ego é a subjetividade objetivada, ou seja, é um objeto como outro qualquer do mundo, resultante da relação histórica do homem com o mundo; portanto, tem a opacidade e não a translucidez da consciência. O ego é, assim, a *dimensão do sujeito,* dá-se ao nível antropológico e psicológico. Esta distinção entre subjetividade e sujeito, consciência e ego, fornece novos parâmetros para a psicopatologia.

Dessa forma, a partir de Sartre, ao contrário de todas as outras concepções, podemos ter a clareza de que *não é a consciência que adoece,* já que ela é pura relação às coisas, puro nada, pura diafanidade. Quem tem possibilidade de "adoecer", ou melhor, de se "complicar" é o sujeito. Assim, a patologia é uma perturbação sempre psicofísica, que acontece como movimento do *sujeito* no mundo, resultante de sua história de relações.

Sendo a patologia sempre do sujeito, produzida em sua vida de relações e nunca uma patologia da consciência, não há mais possibilidade de manutenção de noções como "conflitos de ideias", "problemas do mundo

interno", "problemas mentais", como aparecem na psiquiatria clássica e na psicanálise.

Freud (1923), dando sequência a uma tradição filosófica metafísica sustentada em Leibnitz, Schopenhauer, entre outros, que constituiram a noção de inconsciente, afirma que "a divisão do psíquico entre o que é consciente e o que é inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise, e somente ela torna possível compreender os processos patológicos da vida mental". Nessa lógica, transformou o inconsciente em uma entidade mental cuja função é abrigar pensamentos, lembranças e impulsos ocultos (WEBSTER, 1999). Sendo assim, Freud empregou a metafora de "aparelho" mental para caracterizar uma organização psíquica dividida em sistemas ou instâncias psíquicas, interligadas entre si, caracterizando-se enquanto "estrutura". Seu modelo define-se como um desenho de lugares; sua "primeira tópica" é tomada em uma perspectiva mais descritiva, e a "segunda tópica", numa perspectiva estrutural. A noção de ego, como aparece na sua *segunda tópica*, considerada instância dessa estrutura mental, determinada pelo *id*, dimensão latente do psiquismo, encontra-se dentro da lógica cartesiana, ou seja, da concepção do psíquico enquanto *substância* interna, por mais que em Freud essa *substância* não seja "pensante", mas "pensada", na medida em que é determinada por um "saber que não se sabe" (o inconsciente). Em Descartes, sabemos, o eu – que sempre é um eu pensante – não é sujeito, no sentido de ser concreto, psicofísico, mas é uma *substância* que se pensa a si própria, que não necessita de tempo, de espaço, nem de corpo para ser (DESCARTES, 1987). Dessa forma, toda as filosofias e psicologias baseadas no racionalismo moderno concebem a realidade como definida pelos pensamentos ou ideias, desprezando as sensações, o psicofísico, o plano concreto. Postula-se, assim, que encontraremos nosso "eu profundo" na medida em que nos libertarmos de toda a materialidade.

Essas noções são inteiramente criticadas pela acepção sartriana. O existencialista vai demostrar que o pensamento, assim como a dimensão psicológica, são sempre segundos ontologicamente, quer dizer, produzidos a partir da relação com a materialidade, com a realidade antropológica e sociológica e nunca dados *a priori* ou autossustentados. Em Sartre, a noção do homem como ser-no-mundo não é uma simples tautologia, é uma efetividade. Diz o autor no final de seu *A transcendência do ego:*

> Não é necessário que o *objeto* preceda o *sujeito* para que os pseudovalores espirituais desapareçam e que a moral reeencontre suas bases na realidade. É suficiente que o *Eu (moi)* seja contemporâneo do mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas. (SARTRE, 1965, p. 86).

O ponto de partida de sua compreensão do sujeito é o "cogito pré-reflexivo", ou seja, a constatação de que há consciências que são anteriores à reflexão e que lhe têm prioridade ontológica. O existencialista acaba, assim, com a primazia da reflexão, ou com a hipótese de a razão ser a instância definidora de toda a realidade vivida. Estabelece como ponto de partida o sujeito concreto, enquanto totalidade psicofísica, inserido no mundo. Faz balançar, com isso, os alicerces do edifício racionalista. O mentalismo, enquanto desdobramento da filosofia racionalista cartesiana, não tem mais razão de ser. No existencialismo sartriano não há espaço para se pensar em "mente", em "estrutura mental", nem em "eu interior". Diz ele em seu ensaio sobre a intencionalidade em Husserl: "Hei-nos libertos da *vida interior*. [...] Por fim, tudo está fora, tudo, até nós próprios: fora, no mundo, entre os outros. Não é em nenhum refúgio que nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens" (SARTRE, 1968, p. 31, grifo do autor).

Essa é a condição para se pensar uma nova psicopatologia, que, por fim, rompa com o subjetivismo e o mentalismo subjacente aos modelos anteriores e que supere a concepção de "doença mental" como patologia individual, isto é, como um mal produzido na "mente" de quem a sofre, ou como distúrbios de ordem neuroquímica, desconectada das suas relações sociais. Não é possível pensar em personalidade, em sujeito, no sentido sartriano, se trabalharmos com a lógica cartesiana, subjetivista, mentalista, mecanicista.[52] No horizonte sartriano também não cabe pensar a loucura

[52] Vale a pena ressaltar, que muitos críticos de Sartre o classificam como "cartesiano", por ter se utilizado de conceitos como o de "cogito", "consciência", "ego", "personalidade". A ontologia de Sartre considera, sem dúvida, a consciência um componente indescartável da realidade, é a dimensão da subjetividade e de todos os desdobramentos para o homem em termos de ego ou personalidade. Mas o existencialista não elabora esses conceitos na mesma acepção racionalista, muito pelo contrário, rompe com a noção de substância, de alma ou mente e todo componente metafísico que lhe subjaz, sem se desfazer, no entanto, da subjetividade e do sujeito, como fez, por exemplo, o Behaviorismo watsoniano que,

como o "espaço privilegiado da razão", como se esta fosse uma saída para acabar com a discriminação da loucura, pois esta alternativa se põe como uma perspectiva tão racionalista quanto a que considera o louco um irracional. Faz uma simples inversão de termos, que não leva a nenhum lugar.

Neste trabalho, para descrevermos a psicopatologia de Sartre com o maior rigor possível em relação às suas concepções, não utilizaremos o termo "doença mental", posto que ele foi cunhado justamente no momento em que a psiquiatria, abandonando um pouco 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", com todos seus pressupostos já discutidos. Outrossim, evitaremos usá-lo também, em função da noção de "doença", que traz implícita uma correlação com o mau funcionamento anátomo-fisiológico, substrato da tendência organicista da psiquiatria.[53] Preferimos utilizar, portanto, os termos "psicopatologia" e "complicação psicológica", que não nos levam aos caminhos traiçoeiros da expressão "doença mental". Complicação, segundo o *Dicionário Aurélio século XXI*, significa "ato de complicar-se, tornar confuso, intrincado, difícil; embaraçar-se, enredar-se; dificuldade, embaraço; obstáculo" (FERREIRA, 2001), termo que descreve objetivamente o que ocorre com as pessoas que sofrem de processos psicopatológicos.

A psicopatologia não é uma complicação "existencial", pois a existência não "adoece", nem a consciência, como já vimos. Ela é, sim, uma complicação psicológica. Expliquemos melhor: problemas existenciais acontecem sempre – rompimento de uma relação amorosa, morte de uma pessoa significativa, problemas no trabalho, dificuldades com amigos, relações familiares tumultuadas, etc. –, mas, 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.

---

ao tentar se libertar da metafísica, acabou por cair em outra, a do mecanicismo, também cartesiano.

[53] Crítica consistente à noção de "doença mental" encontra-se nos livros de Thomas Szazs: *O mito da doença mental* e *Ideologia e doença mental* (SZAZS, 1979, 1980).

Mas o que é uma personalidade? Já vimos que é corpo/consciência unificados em um projeto de ser, é a totalização das experiências singulares do sujeito com a materialidade, com o corpo, com o tempo, com os outros, enfim, com o mundo, cujo nexo é o projeto. Sabemos que ninguém nasce com personalidade, mas a constrói no processo temporal, histórico, da trama de suas relações. A personalidade é resultante, assim, de um processo de mediações sociais. É no meio dos outros, tecido e retecido nas malhas do conjunto sociológico, que o sujeito vai definindo seu ser, sua identidade. A *complicação psicológica* é um "acidente" nessa trajetória; está, portanto, intimamente ligada à trama das relações materiais, sociais, sociológicas, como por exemplo, as relações sociais 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., que também 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 apropriados 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.[54]

A complicação psicológica é, portanto, um acontecimento concreto na vida do sujeito, que o leva a experimentar uma "contradição de ser". A realidade lhe apresenta diferentes possibilidades, e seja qual for o lado para o qual se dirigir, seu ser está comprometido. Vejamos o famoso caso inaugural da psicanálise, Anna O.: ela começou a "adoecer" em torno de 1880, quando tinha 21 anos. Era, segundo os relatos de Breuer, uma moça saudável fisicamente, com inteligência considerável, excelente memória; além disso, tinha uma cultura excepcional. No entanto, estava condenada a uma existência enfadonha, já que sua vida era restrita à sua família, bastante rígida em seus princípios morais judaicos. Em função disso, Anna inventava para se distrair, uma espécie de teatro particular, no qual dramatizava contos de fadas e personagens fictícios. Ana era muito

[54] Ver modelo "Consituição dos Processos Psicológicos" no *link* subsídios científicos do *site* do NUCA: www.nuca.org.br.

apegada ao pai, que a estragava com mimos. Sua histeria foi precipitada com a doença fatal deste, quando se tornou sua incansável enfermeira, permanecendo ao pé de sua cama durante quase toda a enfermidade. Nesse período, foi sendo tomada, pouco a pouco, por uma crescente impotência: apareceram vários sintomas psicofísicos como a falta de apetite, tosse nervosa, estrabismo convergente, tensão e contratura muscular, paralisias parciais, agravando-se para lapsos de memória, alterações de ânimo, comportamento agressivo, delírios e alucinações, entre outros. Queixava-se de ter dois eus: um real e um mau. Poderíamos entrar nos detalhes da sintomatologia, mas o que aparece aí, claramente, é que Anna estava dividida entre sua vida dedicada à família e os cuidados do pai enfermo, ficando retida em casa, ao pé da cama do doente, situação com todo um significado essencial, pois implicava um ser que ela era (histórico) e sobre o qual inteligia que devia continuar sendo (futuro); ou, por outro lado, tocar a sua vida própria, viver mais intensamente, ter mais emoções, namorar, vivências que ela também desejava experimentar e que lhe assinalavam um outro futuro, que comprometiam seu ser em outra direção. A descrição mostra que ela desenvolveu duas personalidades, sendo uma delas bastante rebelde (GAY, 1989), ou seja, revoltava-se contra a acomodação às normas sociais impostas. Tanto era assim, que anos mais tarde ela se tornou uma ativista social, líder de causas feministas e de organizações de mulheres judias. Portanto, esse *impasse psicológico*, experimentado enquanto uma *contradição de ser*, implicava todo seu ser *psicofísico*. Era seu corpo/consciência comprometidos em uma situação contraditória, com suas emoções, seus afetos, seus desejos, envolvidos ali, postos em xeque. Por isso mesmo, era um impasse de "ser" e não um conflito de "ideias" ou de "representações mentais", como vimos aparecer no nosso exemplo de depressão de Kaplan, ou como foi a interpretação dada ao caso de Anna por Breuer e referendada por Freud. A contradição experimentada não era lógica (plano das ideias), era ontológica (plano do ser) (BERTOLINO, 2001a).

A concepção mentalista lança as pessoas no isolamento e na solidão, pois traduz impasses concretos em sua vida, envolvendo a materialidade, os outros, o sociológico, implicando diferentes possibilidades de ser simplesmente como contradições de ideias, conflitos morais, entre o bem e o mal, entre o superego e o ego, entre ser racional ou irracional. O destino da Anna O. não poderia ser outro que a não resolução de seus conflitos, pelo menos pelas mãos de Breuer, já que a moça foi enviada para o sanatório

suíço de Kreuzlingen, do Dr. Robert Binswanger, onde ficou internada por mais de dois anos, com agravamento dos sintomas (GAY, 1989). Esse caso, considerado "fundador da psicanálise" e de sua futura metapsicologia, só possibilitou sua criação justamente porque Breuer, auxiliado por Freud, interpretou cartesianamente os impasses concretos de sua paciente.

Portanto, em Sartre, não podemos compreender as patologias utilizando-nos de conceitos da metapsicologia freudiana, pois trairíamos sua crítica substancial ao mentalismo e ao "irracionalismo racionalista[55]" da psicopatologia psicanalítica. Mirvish (1996, p. 125) declara, em seu artigo sobre a psicanálise existencial, exemplificando a distância existente entre a psicanálise sartriana e a freudiana: "em trabalhos como o *Saint Genet* e *Os sequestrados de Altona*, pode-se concluir que o modelo sartriano de origem das neuroses não é edípico, como seria no caso da psicanálise ortodoxa, mas atribuído a uma inabilidade individual para lidar com as contingências existenciais e com as figuras de autoridade".

Para Sartre (1972) a psicopatologia psicanalítica sofre de uma espécie de obscuridade em sua teleologia, quando opta por trabalhar com um determinismo causal, ao considera que as "causas" da "doença" estão no passado, em traumas psíquicos sublimados, que a qualquer momento podem vir à tona. Nosso exemplo retirado de Kaplan e Sadock (1993, p. 389) é a expressão dessa lógica: "a depressão é resultado de um processo regressivo no qual o ego retrocede de seu estado de funcionamento maduro para outro, em que predominam os traumas infantis". Dessa forma, estamos determinados pela nossa história, delimitados pelo nosso passado. Para Sartre, pelo contrário, o que viabiliza ou inviabiliza um sujeito é seu futuro. "Tudo muda se se considera que a sociedade se apresenta para cada um como uma 'perspectiva de futuro' e que este futuro penetra no coração de cada um com uma motivação real de suas condutas" (SARTRE, 1960, p. 66). A personalidade é definida em função do projeto. Logicamente, esse projeto é um tecimento histórico, cujo passado será sempre fundamental e significativo. No entanto, o enredamento do sujeito em seu processo histórico tem como pano de fundo a questão do projeto. Genet, quando tinha dez anos, foi flagrado roubando, gerando toda uma situação de cobranças alheias, de controle e exclusão. O que estava em jogo ali, naquele momento existencial, era seu projeto de ser. Tanto que ele

[55] Expressão inventada pela autora.

toma uma decisão de ordem ontológica, "*serei* o ladrão", num momento em que a maioria das crianças não está nem se questionando quem elas são. Genet experimentou naquele momento uma "contradição de ser", entre o menino "comportado" que tinha sido para os outros até ali (que a partir daquele momento inteligiu como uma falsa aparência), e a revelação do seu ser "mau" aos olhos do mundo (que intuiu como sua verdadeira essência). Essa situação aos dez anos o perseguirá durante toda a sua vida, será um tema recorrente, mas não porque tenha sido um "trauma da infância", soterrado em seu "inconsciente", que aflora de vez em quando, mas porque foi um "questionamento essencial do seu ser", uma tomada de decisão em termos de projeto de ser, que perpassava por todas suas mediações naquele momento de sua vida. Foi uma situação na qual um futuro se impôs com toda a sua violência, através da relação com os outros, que lhe ditaram um veredicto, experimentando-se, a partir daí, como um ser determinado, como "tendo de ser" o excluído, o ladrão, que só poderia adquirir coisas do mundo pegando coisas dos outros. A questão essencial na história de Genet é que ele foi confrontado com o outro e, nesse confronto, teve de se escolher, em termos de seu ser futuro. Naquele momento, intuiu-se como um bastardo, como aquele que tinha de viver como *outro*, na marginalidade. Certamente, o fundamental é o que Genet fez daquilo que os outros fizeram dele. A importância dessa cena recorrente é, portanto, que ela colocou em jogo o seu ser futuro, o seu projeto. Amarrou-o em uma inteligibilidade determinista, uma compreensão absoluta sobre si mesmo, um *saber de ser* congelado, que dificultou a superação de seus impasses.

A complicação psicológica passa, portanto, pela insegurança na realização do projeto, ou ainda, pela inviabilização do projeto e do desejo de ser.

Não podem ser confundidos dois conceitos: o de "ser" e o de "viabilizar-se". Pode ocorrer de o sujeito ser sujeito e não se viabilizar, ou seja, ter seu projeto interrompido, seu desejo de ser barrado e, assim, inviabilizar-se enquanto ser; ou, a pessoa ter um projeto, mas este projeto ser cortado, por alguma circunstância do contexto antropológico, fazendo com que se experimente inviabilizada. Em Sartre, a condição para alguém ser sujeito é, portanto, ser titular de um projeto. No entanto, quando o ser humano não consegue ser sujeito de um projeto, é por que ele não conseguiu constituir sua personalidade, fica retido na pura subjetividade (atentemos, para a diferenciação entre sujeito e subjetividade, um pouco

acima assinalada) (BERTOLINO, 2001). É o caso do autista, por exemplo. Ele é não é mais do que uma subjetividade em relação, corpo e consciência que não conseguiram se totalizar, não se unificaram em um projeto, não se constituíram em uma personalidade. O autista é uma pessoa que não conseguiu desenvolver alteridade, nem reciprocidade, não se sociologizou (não se viu implicado no meio dos outros, nem comprometeu seu ser com o ser dos outros); por isso mesmo, não se fez sujeito. Em Sartre, a única possibilidade de ser sujeito é ser homem entre os homens e entre as coisas (para tanto é preciso ter um projeto de ser), ou seja, fazer-se num tecido de ser que é histórico, sociológico, grupal. O homem que está impedido de se tecer está impedido de ser sujeito, por um impasse na constituição da personalidade. É uma situação de irregularidade no desenvolvimento. O regular seria a criança desenvolver alteridade, depois se tecer na trama das relações, fazer algo do que os outros fizeram dela ao imiscuir-se no mundo sociológico e, então, desenvolvendo reciprocidade, ir se reconhecendo como ser no meio dos outros, alguém no meio do contexto grupal, social, histórico. Mas é exatamente isso que não acontece com o autista. Teríamos que descrever as relações em que esse indivíduo está inserido, para buscar compreender o que é que o está impedindo de se tecer aos outros (uma vez verificado que não se trata de nenhum problema orgânico). O autista é um ser humano ao qual não possibilitaram encontrar sua estrutura de escolha, não chegou a escolher seu ser, pois não se fez sujeito. Os outros produziram-no autista (logicamente, não de forma deliberada e crítica), ao se relacionarem como mediações inviabilizadoras, que não deixam espaço para a criança chegar a se escolher. Segundo Winnicott (1997, p. 189), no caso dessas crianças,

> o que conta é a qualidade dos cuidados iniciais. É este aspecto da provisão ambiental que se destaca numa revisão geral dos transtornos do desenvolvimento da criança, entre os quais se inclui o autismo. [...] Há a relação entre o autismo que está se desenvolvendo numa criança e um fracasso relativo nos cuidados ao bebê.

Portanto, há de se diferenciar alguém que não chegou a se constituir sujeito, daquele que, em sendo sujeito, experimenta seu ser interrompido. Dessa forma, o que inviabiliza um sujeito é sua relação com o projeto, com o futuro. Esta situação fica muito clara no caso da depressão. Os sintomas da depressão são exatamente aqueles descritos nos manuais de

psiquiatria: humor deprimido na maior parte do dia, interesse ou prazer diminuídos, insônia, fadiga, sentimentos de inutilidade e de culpa, pensamentos recorrentes de morte, etc.. Mas o que é a depressão, o que está em jogo em um quadro depressivo? As condições de possibilidade para uma pessoa estabelecer um quadro depressivo são seu projeto e desejo de ser estarem cortados, o sujeito experimentar seu ser como completamente inviabilizado: as circunstâncias de sua vida, de sua rede de relações, se estabelecem de tal forma que aquilo que sempre definiu seu desejo de vida, sua vontade de estar no meio dos outros, de se experimentar realizada, é vivido como não mais possível. O futuro passa a ser obscuro, a pessoa não enxerga mais saídas. Com isso, o mundo ao redor perde seu encanto, já que o que define a beleza da vida é se sentir sendo no mundo, no meio dos outros. Uma mulher, por exemplo, que viveu sua vida dedicada aos filhos e ao marido, ou seja, cujo projeto era centrado nessas funções domésticas, lá pelos 50, 55 anos, com os filhos já crescidos, independentes, com um marido que acaba por não ser mais um companheiro, enclausurado em seu mundo particular, etc., começa a ver seu projeto inviabilizado, isto é, ela não tem mais "função social", sua vida não tem mais sentido. Pode entrar, nesse momento, em um processo crescente de melancolia, de falta de sentido, de desapego à vida. Sartre, em seu *Esboço de uma teoria das emoções,* descreve a tristeza passiva, explicando com muita clareza o fenômeno emoção que está presente na depressão: quando o mundo exige que atuemos nele e sobre ele mesmo tendo desaparecido uma das condições normais de nossa ação, suas potencialidades (trabalhos por fazer, pessoas para ver, atos da vida cotidiana) permanecem as mesmas. No entanto, os meios para realizar sua ação é que mudaram. Assim, por exemplo, ao tomar conhecimento da ruína financeira, o sujeito já não dispõe dos mesmos meios (automóvel particular, etc.) para levá-la a cabo. É preciso, portanto, que os substitua por novos intermediários (tomar o ônibus, por exemplo). É isso precisamente o que não suporta. A tristeza tem como objetivo a supressão da obrigação de procurar essas novas alternativas, de ter de transformar a estrutura do mundo, substituindo sua constituição presente (que está a me exigir) por uma estrutura totalmente indiferenciada. Em resumo, trata-se de descarregar os objetos de sua forte carga afetiva. Já que não pode e não quer cumprir os atos que projetava, o sujeito comporta-se de maneira que o mundo deixe de exigir de nós. Para isso só lhe aparece uma única solução, atuar sobre si próprio. O correlativo noemático desta

atitude é o "refúgio". Tudo ao redor é triste, mas, precisamente, pelo fato de querermos nos proteger de sua monotonia aterradora, constituímos um lugar qualquer como *canto* (SARTRE, 1938).

É importante, porém, atentar para o fato de que a pessoa pode experimentar essa emoção, tristeza passiva, diante de alguma situação difícil que enfrente na vida, mas não necessariamente desenvolver um "estado depressivo", pois pode ter mantido seu projeto e desejo de ser inabalados. Com o tempo, portanto, a pessoa supera essa emoção. A depressão, ao contrário, se caracteriza por se utilizar desses subterfúgios da tristeza passiva, mas tendo como pano de fundo a experiência da inviabilização do seu ser, a impossibilidade da realização do seu projeto, a negação de qualquer futuro. Portanto, a saída da emoção é muito mais difícil, pois passa pela retomada ou pela redefinição do projeto.

A entrada, portanto, na *loucura*, aqui considerada como o corte com o antropológico, a perda do sentido da realidade, acontece quando a pessoa, tendo sido sujeito de seu ser, estabelecido sua personalidade em um processo histórico, acaba, em função de uma série de circunstâncias da vida de relações, por inteligir seu ser (seu projeto) como completamente inviabilizado, o que o leva a *renunciar a ser sujeito*. Assim, o psicótico é alguém que foi levado por um redemoinho de complicações psicológicas, sociológicas, enfim, alguém que se envolveu em "relações viciadas" e que, em função dessas circunstâncias, foi levada ao isolamento, à solidão, à falta de reciprocidade e, portanto, ao fracasso de ser alguém. Diz Sartre em sua carta prefácio ao livro *Razão e violência*: "considero, como os senhores, a "doença mental" como uma saída que o organismo livre, em sua unidade total, inventa para poder viver uma situação insuportável" (apud LAING; COPPER, 1982). Dessa forma, o louco é um sujeito que, ao buscar viabilizar o seu projeto e desejo, acabou por "perder o caminho", porque se equivocou nos procedimentos, nas iniciativas, nas escolhas de alternativas, embaralhou-se nas situações e, com isso, esfacelou sua personalidade. Não suportando mais ser fulano ou beltrano, inventa, então, um personagem que cumpra suas funções sociais: é Napoleão, é Jesus, é Maria de Nazaré, etc., menos ele mesmo. Ou ainda, não é ele que define suas ações, o que deve sentir nas situações, pois vozes dizem o que deve fazer, como deve agir; da mesma forma, renuncia a ser sujeito de seus atos, é teleguiado por outros, no caso, imaginários.

O psiquiatra inglês, utilizando-se também de referenciais existencialistas, explica essa experiência de isolamento do louco:

> O esquizofrênico está desesperado, ou simplesmente sem esperanças. Jamais conheci esquizofrênico que afirmasse ser amado, como homem, por Deus ou por quem quer que fosse. Ou ele é Deus, ou o Demônio, ou se encontra no inferno afastado de Deus. Quando alguém diz ser irreal, ou afirma estar morto, com toda a seriedade, estará expressando em termos radicais a verdade nua de sua existência, conforme ele a sente. (LAING, 1987, p. 39).

O mesmo autor nos fornece outra explicação válida para compreender os fundamentos psicológicos dos processos de enlouquecimento, no aspecto que se refere à *segurança ontológica*: "uma pessoa basicamente segura do ponto de vista ontológico, enfrentará todos os riscos da vida – sociais, éticos, espirituais, biológicos – com um firme senso de realidade e identidade, assim como a dos outros". O contraponto é a experimentação da *insegurança ontológica*: "onde existe a ausência parcial ou quase total das convicções derivadas de uma posição existencial daquilo que chamarei 'segurança primária básica', com as ansiedades e perigos que emergem em termos de 'insegurança ontológica primária'; e as consequentes tentativas de enfrentar tais ansiedades e perigos" (LAING, 1987, p. 41).

Dessa forma, o psicótico é uma pessoa que está insegura ontologicamente, ou seja, é alguém cujo ser está em questão e não suporta enfrentar os desafios e pressões da realidade. Seu mundo está inseguro, na medida em que ele está inseguro em seu ser. Um sujeito com segurança ontológica não treme a cada exigência que o mundo lhe faz; já com a pessoa com insegurança ontológica, as circunstâncias da vida cotidiana se dão como uma "contínua e mortal ameaça". Essa pessoa pode sentir-se "mais irreal do que real, mais morto do que vivo" (LAING, 1987, p. 44), de modo que sua personalidade e sua autonomia estejam postas em dúvida, levando-o a abdicar de seu ser sujeito.

Alerta ainda o psiquiatra que devemos ficar atentos quando começamos a dizer que algum paciente está a "viver no seu mundo". Nem sempre é correto afirmar, sem cuidadosa verificação, que ele está perdendo contato com a realidade. O que acontece é que os acontecimentos do mundo, geralmente, o afetam muito mais do que aos outros, e como o seu mundo

de experiência não é mais compartilhado com os demais, enclausura-se, busca tornar-se inafetável.

Em Sartre, bem como em Jaspers e nos antipsiquiatras, pudemos verificar que a patologia é compreendida a partir do núcleo da vida e da história concreta do sujeito. É o homem, como uma totalização em curso, ao se totalizar, destotalizar e retotalizar, em função de suas mediações sociais, materiais, que acaba por se complicar psicologicamente ou enlouquecer. Rompem, assim, com o fatalismo patológico da psiquiatria e psicanálise.

Realizamos até aqui o que poderia ser considerado um esboço de uma teoria psicopatológica em Sartre. Apesar de breve, consideramos que, com as reflexões elaboradas, podemos ter uma ideia da importância dessa temática para Sartre, da problematização que ele levantou a seu respeito, e da fundamentação que a questão psicopatológica, arguida pelo existencialista nos termos acima descritos, traz para a viabilização de uma psicologia clínica a partir de suas acepções.

Vamos à discussão, enfim, de sua metodologia clínica, expressa em sua "psicanálise existencial".

- CAPÍTULO 9 -

A psicologia clínica em Sartre:
do caminho da *náusea* aos empreendimentos biográficos, através do método da psicanálise existencial

9.1 A psicanálise existencial de Sartre e seu caminho metodológico em direção a uma psicologia clínica científica

Sartre explicita seu método para a investigação do psicológico, no capítulo de *O ser e o nada* intitulado "Psicanálise Existencial", complementando-o em seu *Questão de método*.

Em seu método "psicanálise existencial" propõe uma forma objetiva de investigar a dimensão de *ser* do sujeito humano, compreendido enquanto ser-no-mundo, como ser-em-situação, um singular/universal.

O objetivo da psicanálise sartriana é decifrar o nexo existente entre os diversos comportamentos, gostos, gestos, emoções, raciocínios do sujeito concreto, ao extrair o significado que salta de cada um desses aspectos em direção a um *fim*. Isto quer dizer que a psicanálise existencial deve decifrar o *projeto de ser* de cada indivíduo estudado, pois é ele que define o que são e para onde se encaminham os diferentes movimentos de uma pessoa no mundo. "Esta unidade, que é o ser do homem considerado, é uma livre unificação [...] Ser, para Flaubert, assim como para todo sujeito de uma 'biografia', é unificar-se no mundo. A unificação irredutível é a unificação de um 'projeto original', unificação que deve se mostrar a nós como um absoluto não substancial" (SARTRE, 1997, p. 687).

O ponto de partida da investigação deve ser os aspectos concretos da vida de um sujeito, ou seja, os fenômenos de sua vida de relações, de

homem em situação. Aqui se delineia o método sartriano: por um lado, ele é comparativo, ou seja, estabelece ligações entre os diversos aspectos que presidem a vida de um sujeito, procurando atingir o projeto original que dá sentido ao conjunto; é, nesse sentido, um método compreensivo ou sintético, já que pretende chegar "à intuição do psíquico, atingida por dentro", como diria Jaspers (1979).

Por outro, o método deve ser progressivo e regressivo, como vimos no livro *Questão de método,* ou seja, deve situar os aspectos objetivos (época, cultura, sociedade, nível social, estrutura familiar, etc.), que definem os contornos de ser de um sujeito concreto, reenviando-os ao mesmo tempo, à sua subjetividade, a fim de se compreender a apropriação singular desses aspectos mais universais. A expressão da pessoa em gestos, atos, palavras, obras, deve, assim, ter sua dimensão subjetiva e objetiva. O sujeito é um singular/universal, pois, ao mesmo tempo, em que é idiossincrático, é resultante de seu tempo, de sua cultura e, portanto, uma ponte para compreendê-los.

A concepção de homem que subjaz à teoria sartriana é histórica e dialética, segundo a qual, o sujeito só pode ser compreendido levando-se em conta sua história individual, tanto quanto a de sua conjuntura familiar e a de seu contexto social e cultural, tendo como fundo de sustentação a noção que "ele se faz e é feito" no/por esse conjunto de fatores. Toda a psicologia existencialista pauta-se nessa antropologia, servindo de embasamento teórico para a concretização da psicanálise existencial.

Tal psicanálise, ao atingir a compreensão da unificação irredutível do sujeito – o projeto de ser –, possibilita o entendimento dos diversos aspectos do psiquismo do sujeito, seu movimento no mundo, bem com suas contradições de ser, seus impasses sociológicos e psicológicos que podem levar, conforme as circunstâncias, à constituição de complicações psicológicas e, mesmo, à loucura. Essa compreensão psicológica é, portanto, etapa essencial de uma intervenção clínica.

Sendo assim, a psicanálise existencial coloca-se como o método necessário para a concretização de uma psicologia clínica científica. Sartre, com a clareza do potencial clínico de sua psicanálise, afirma, como já vimos, que sua "psicanálise ainda não encontrou o seu Freud" (SARTRE, 1997, p. 703), assinalando que o que faltava a ela era ser "posta em prática". A estratégia por ele utilizada a partir de seus delineamentos teórico-metodológicos em vistas à viabilização de sua psicanálise foi o da elaboração

de biografias, por possibilitarem uma compreensão rigorosa *do ser* dos seus biografados, ou seja, esclarecerem o processo de suas personalizações, em suas dimensões objetivas e subjetivas, chegando ao projeto e ao desejo de ser dos escritores estudados. Essas biografias trazem, com isso, uma grande contribuição ao entendimento dos caminhos de uma psicologia clínica sartriana.

A biografia deve expor um homem enquanto totalização, e não como um conjunto fragmentário de comportamentos, emoções, desejos, afirma Sartre. O existencialista critica, assim, a forma mecanicista como as biografias, em geral, são elaboradas:

> Veja, entretanto, isto que chamam de psicologia. Realizam uma biografia ao azar, e o gênero de descrição que você encontra ali é mais ou menos perpassado pela narrativa de acontecimentos exteriores e por alusões aos grandes ícones explicativos de nossa época: hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica. (SARTRE, 1997, p. 685).

Dessa forma, critica os biógrafos que realizam uma narrativa histórica feita "por fora". Sartre, em suas biografias, não faz uma simples descrição da facticidade (narrativa dos fatos vividos), ou uma biografia de linhagem (onde nasceu, filho de quem, casou com quem, teve quantos filhos, escreveu quantas obras, etc.). Suas biografias são realizadas "por dentro", quer dizer, colocam o sujeito concreto, através de um movimento de compreensão, no qual busca esclarecer as condições epocais, culturais, sociais, familiares, além das subjetivas, psicológicas, que possibilitaram a seu biografado chegar a ser quem ele foi e como chegou a sê-lo, não abrindo mão do movimento, constante da análise empreendida, entre o sujeito e a objetividade, movimento dialético este produtor do psíquico.

Portanto, nessas biografias, não são somente os fatos vividos, a linhagem familiar, a data de nascimento, a história de relações, as obras, que são explicitados, mas, em uma perspectiva progressiva, o contexto antropológico e sociológico em cada um de seus aspectos, o momento histórico que o engendrou, a dinâmica familiar, o sentido da obra produzida por esses escritores em seu contexto cultural, enfim, a intersecção de todas essas variáveis. Realiza, também, a discussão de todos esses elementos em uma perspectiva regressiva, ou seja, tomando igualmente como objeto de análise a forma singular como o escritor experimentou as mediações

desses diferentes aspectos, aquilo que ele fez daquilo que todos esses fatores fizeram dele, abordando, por fim, a sua obra literária, como expressão subjetiva. Emerge do texto a personalidade, naquilo em que ela se constituiu, assim como os vícios e patologias decorrentes do processo de personalização, cujo nexo compreensivo será sempre o projeto de ser. Dessa forma, salta aos olhos do leitor um indivíduo concreto, vivo, em "carne e osso", contextualizado em seu ambiente familiar, cultural, epocal. Permite, com essa síntese, verificar as consequências trazidas por seu processo de personalização para a realidade de ser do sujeito. Chega, assim, ao que poderíamos considerar como uma *rigorosa compreensão psicológica* dos sujeitos estudados.

Vamos, portanto, acompanhar o desenvolvimento dos empreendimentos biográficos de Sartre, para entender com clareza os caminhos de sua psicanálise existencial e poder refletir sobre a sua viabilidade clínica. Neste capítulo, nos deteremos na análise da biografia de Jean Genet, intitulada *Saint Genet: comédient et martyr,* e de Gustave Flaubert, intitulada *L'idiot de la famille,* que foi a última grande obra de Sartre, síntese de todo seu percurso teórico-metodológico. Antes, porém, analisaremos o seu primeiro romance, editado em 1938, chamado *La nausée,* no qual narra o que poderíamos considerar um processo psicoterapêutico de Roquentin, seu principal personagem, delineando, pela primeira vez, uma elaboração na direção da clínica, que aponta para o que poderia vir a se constituir em uma "psicoterapia sartriana".

9.2 *A náusea*: o processo psicoterapêutico de Roquentin

A náusea é o primeiro romance de Sartre a ser publicado. Começara a redigi-lo em 1931, passando por diferentes manuscritos, que se chamaram, sucessivamente, *Fato sobre a contingência, Melancolia,* até que, finalmente, para fins de publicação, em 1938, por sugestão de Gaston Gallimard (que seria, daquele momento em diante, o editor de Sartre), intitulou-se *A náusea*.

O livro é escrito em forma de diário e narra as experiências vividas por Antoine Roquentin, historiador que se fixou em Bouville, cidade do interior da França, para pesquisar sobre o Marquês de Rollebon, um personagem da vida política francesa do século XVIII.

A narrativa de Roquentin começa por uma série de acontecimentos que estavam ocorrendo em sua vida sem que ele conseguisse compreendê-los. As mudanças diziam respeito à sua relação com os objetos. "Os objetos não deveriam tocar, escreve Antoine em seu diário, já que não vivem. [...] E a mim eles tocam – é insuportável. Tenho medo de entrar em contato com eles exatamente como se fossem animais vivos" (SARTRE, 2000, p. 26). Essas mudanças se expressavam através de uma "metamorfose insinuante e delicadamente horrível de todas as sensações; era a náusea". Em diferentes ocasiões, caminhando na rua, jogando pedras ao mar, sentado em um café, subitamente, Antoine era tomado por aquela irritante experimentação, uma espécie de enjoo adocicado, uma leve tontura, uma náusea, sem que conseguisse facilmente dela se livrar e sem perceber o que o levava ao acesso emocional. Era uma experimentação psicofísica, corpo e consciência envolvidos no acontecimento. Questionava-se acerca da mudança que estava lhe ocorrendo nas últimas semanas? Era uma mudança difusa, que não se fixava em nada. O que mudou? Foi ele? Foi o quarto onde se encontrava, a natureza ao seu redor? Conclui, aos poucos, que ele mesmo é que foi se transformando. Mas como? De que maneira? O que está acontecendo? Declara: "Não creio que a profissão de historiador incite à análise psicológica. Em nosso trabalho lidamos com sentimentos inteiros: Ambição, Interesse. No entanto, se tivesse um mínimo de conhecimento de mim mesmo, seria esse o momento de utilizá-lo" (SARTRE, 2000, p. 17).

Olha-se no espelho, mas não se reconhece. Não consegue entender nada de seu rosto: ali estão o mesmo nariz, boca, orelhas, mas já não tem expressão humana. Não consegue definir se é bonito ou feio, nem encontrar sentido nessa face, nem em seu corpo. Por que não consegue compreender seu rosto? Por ser um homem sozinho? As pessoas que convivem em sociedade aprendem a se enxergar através dos outros, já que estes fazem o papel de espelho. E ele que não tem ninguém? Como escapar a essa carne nua e crua, essa natureza sem homem? Roquentin vive inteiramente só, nunca fala com ninguém, a não ser conversas formais com o autodidata (estudioso que sempre encontra na biblioteca), ou uma relação amorosa, de tempos em tempos, que tem com a dona do café "Rendez-vous des Cheminots", perto de onde mora, a qual tem vários amantes, sendo ele somente mais um deles. Pela primeira vez o incomoda estar só; gostaria de poder dividir com alguém o que lhe está acontecendo. Lembra-se de Anny,

sua ex-namorada, que faz quatro anos que não vê. Experimenta um tédio enorme de viver, Bouville e seus habitantes acomodados, mergulhados em seus hábitos e problemas pequeno-burgueses o enojam; o Sr. De Rollebon o enfada, suas pesquisas o desagradam. Nada mais tem muito sentido. A náusea se apossa dele, está nele sem que consiga dela se livrar. Sente medo sobre o que pode vir a lhe acontecer.

Podemos notar, portanto, que o que Antoine vem descrevendo desde o início de seu diário se encaixa, perfeitamente, nas queixas iniciais de qualquer paciente em seu processo psicoterapêutico. Descrevem as emoções, os impasses psicológicos que os acometem, sem que consigam compreendê-los. São tomados por eles e ficam assustados.

Somente conseguia sair da náusea quando escutava uma música específica. Era a música que sempre pedia para tocarem quando ia ao café "Rendez-vous des Cheminots", a canção de jazz *Some of these days*. Absorvia-se na música, ela o fazia viajar a outro tempo, lembrar de suas aventuras. Quando se dava conta, o enjoo havia passado.

Pouco a pouco, no entanto, começa a retomar o seu passado, a lembrar-se de que o sentido de sua existência fora sempre o de "viver aventuras". Atravessara os mares, deixara cidades, subira rios, adentrara-se em florestas, tivera várias mulheres, várias brigas, e tudo isso o havia levado aonde? O que lhe acrescentaram essas aventuras? O tédio e a náusea o rondam. Até há dois anos, tudo corria tranquilo; bastava fechar os olhos para lembrar de miríades de cidades, rostos, lugares. Tudo isto o alegrara; no entanto, hoje, não deixam mais do que um gosto amargo na sua boca. Suas histórias estão mortas, limitam-se a palavras, mas sem substância: "referem-se a um sujeito que fez isto ou aquilo, mas não sou eu, não tenho nada em comum com ele" (SARTRE, 2000, p. 57). Nunca teve a certeza, como agora, de ser alguém sem "dimensões secretas", reduzido a ser somente seu corpo. Está compelido ao presente, preso nele, não consegue fugir de si mesmo. O sentimento de aventura que o guiou até aqui, tendo definido o sentido de sua vida, se esvai. Sempre "imaginara que em determinados momentos minha vida deveria assumir uma qualidade rara e preciosa. [...] É isso que me tiram agora. Acabo de descobrir, sem razão aparente, que menti a mim mesmo durante dez anos. As aventuras estão nos livros" (SARTRE, 2000, p. 63). Percebe que aconteceram histórias, fatos, incidentes, mas não aventuras, pois estas são simplesmente formas de contar o que lhe sucedeu, pois o que delineia o tom da aventura é a forma

de narrá-la. Buscava um "momento precioso", que o marcasse para todo o sempre, mas quem conferia o caráter fantástico para o que havia vivido era ele próprio, o sentido que ele mesmo dava à história, iluminado por suas paixões futuras. Era o futuro, portanto, que definia o significado desse passado; o fim que a tudo define já está presente na história. Essas reflexões fazem com que modifique sua relação com o passado: "a importância dessa descoberta não está apenas no fato de que um passado querido tem um sentido alterado, mas ainda o fato de que a própria vida lhe aparecerá com uma qualidade até então insuspeita" (MOUTINHO, 1995, p. 50).

O que vemos aparecer, portanto, e que nos ajuda a compreender as perturbações psicofísicas vividas por Roquentin é que, na verdade, o que está em questão é seu "projeto de ser". A náusea é só a expressão psicofísica desse questionamento crucial de seu ser: toda sua vida está em questão, olha para sua história e não se reconhece mais. O espontaneismo que marcara sua história, posto que antes vivia somente o momento, deixando-se levar pelos acontecimentos, tornou-o "prisioneiro da passagem", isto é, sem um lugar seu, sem referências afetivas, sem se comprometer com um futuro, fixo no "aqui e agora" efêmero. Olhava para o espelho e não se reconhecia. É lógico, seu ser estava em questão. Quem era, afinal, Roquentin? O que tinha feito de sua existência? Experimentava-se vazio.

Em um primeiro momento, diante de todas essas mudanças e questionamentos, busca a resposta em seu trabalho, algo que lhe devolva o sentido de ser. Só o Marquês o salvará. Aos poucos, no entanto, vai percebendo que este era outro engodo. "O Sr. De Rollebon era meu sócio: precisava de mim para ser e eu precisava dele para não sentir meu ser. [...] Eu era apenas um meio de fazê-lo viver, ele era minha razão de ser, me libertava de mim mesmo. Que farei agora?". (SARTRE, 2000, p. 148). Dá-se conta, então, que sua existência está liberada, desprendida, que reflui sobre ele. O que fará de si mesmo?

A náusea não fora mais do que a descoberta da contingência, ou seja, a descoberta de que sua existência não tinha justificativa *a priori*, era absoluta, como absolutos ele experimentava os objetos, como a raiz do castanheiro, por exemplo, que o tocava, o invadia. As coisas do mundo estavam aí, existiam simplesmente, eram gratuitas, não eram necessárias. Quem define o seu sentido é o homem; a consciência que as constata.

> 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, 2000, p. 194).

Sendo assim, o sentido de nossa existência tem de ser construído, projetado e não simplesmente vivido.

A existência se desvela, como a Descartes, através do *cogito*. No entanto, para Roquentin, não é somente a experiência reflexiva que a faz aparecer, mas a experiência de seu corpo, é ela que é a experiência insuprimível (MOUTINHO, 1995). Suas reflexões fazem-no apropriar-se das suas experimentações psicofísicas, essa dimensão pré-reflexiva, irrefletida. Como Sartre (1965) teoriza mais tarde em suas obras psicológicas: "não há eu no plano irrefletido", pois nesse nível estou mergulhado no mundo dos objetos. Nessas situações o mundo age sobre o sujeito como uma força. "Tudo se passa como se nós vivêssemos num mundo em que os objetos, além de suas qualidades de calor, odor, forma, tivessem as de repulsivo, atrativo, encantados, etc., e como se tais qualidades fossem forças que exercessem sobre nós determinadas ações". Daí o desdobramento para o método sartriano de investigação psicológica: é preciso recorrer a essas experimentações concretas, inventariando seu conteúdo de modo não posicional, pois só assim atingimos o sujeito em "carne e osso", em sua dinâmica psicológica.

Nesse plano revela-se para Roquentin sua liberdade, pois, aos poucos, compreende que o sentido das coisas depende de seu livre lançar-se para elas: para os objetos, para o seu trabalho, para o seu passado. A ele cabia significá-las. Estava, portanto, com a "vertigem da liberdade", na medida que seu ser depende de suas escolhas, de seu lançar-se ao mundo. As coisas são inteiramente o que elas são, nada há por trás delas que as definam *a priori*; é a relação dele com as coisas que constitui o mundo. O que fazer do seu ser? Nada, nem ninguém, irá lhe dizer, lhe determinar. A definição de seu ser dependerá de seu movimento no mundo, do que ele deseja realizar. Está, pois, livre e só.

Antoine buscou, então, o último porto seguro de sua história: foi encontrar-se com Anny, a única mulher que amou de verdade na vida, mas com quem, em realidade sempre tivera uma relação conturbada. Ela buscava viver os "momentos perfeitos", acontecimentos mágicos para ela, nos quais algo se revelava; não sabia de onde vinham, mas aconteciam.

Ficava brava com Roquentin que sempre os fazia se esvaírem, pois não sabia o que devia dizer no momento oportuno, que atos realizar no momento exigido. As situações viravam tragédias, pois ele não sabia cumprir seu papel naqueles momentos e Anny se irritava. Depois de todos esses anos, Anny já não buscava mais os "momentos perfeitos", assim como Antoine desistira de viver "aventuras"; os dois haviam perdido o sentido alienante de seu ser anterior. Anny está tão esvaziada quanto ele, afirmando: "sobrevivo a mim mesma". Não havia mais nada que um pudesse mediar para o outro. Enquanto viviam aprisionados na espontaneidade, na vivência do "aqui/agora", um dava suporte para a alienação do outro, mas agora, nada podiam fazer mutuamente. Anny diz que ele lhe era indispensável, pois enquanto ela mudara, ele ficara fixo, imutável, servindo-lhe de marco de referência. Ela, portanto, não o compreendia, não o enxergava, não conseguia ver nada a não ser a si mesma. Roquentin, quando a deixa, não se sente arrasado, já que ela nada mais tem a lhe oferecer; no entanto, experimenta um grande medo de voltar à solidão. Após seu encontro com Anny, Roquentin desfez seu último laço com o passado.

Está finalmente liberto de suas amarras históricas, desfez-se de uma dinâmica de ser que, ao ocorrer na espontaneidade, sem compromisso com nada, o impeliu para a solidão e para a ausência de sentido existencial. Essa situação tornou-se insuportável, levando-o a experimentar alterações psicofísicas – a náusea. Seu diário narra a apropriação de seus impasses, o enfrentamento de suas dificuldades. Roquentin teve seu projeto de ser questionado em sua raiz - está vazio. "Agora, quando digo 'eu', isso me parece oco. Já não consigo muito bem me sentir, de tal modo que estou esquecido. Tudo o que resta de real em mim é existência que se sente existir. Antoine Roquentin não existe para ninguém. É algo abstrato" (SARTRE, 2000, p. 247).

O que fazer de sua vida? O que fazer de seu ser? A angústia não o larga. Tem dinheiro e é jovem, só trinta anos, o que fazer de sua existência? Decide que vai embora para Paris. Mas o que fazer por lá? Ir ao cinema? Passear nos jardins? Frequentar as bibliotecas? Nada disso o afastará do tédio. Precisa encontrar um sentido para sua existência.

Será novamente a mesma música que o arrancará do impasse, do vazio de ser. Escutava-a uma última vez, no café, antes de partir para Paris. A voz canta: *some of these days...* Na música nada *é demais*, ela simplesmente *é*; como ele também simplesmente quis ser; aliás, só quis isso, eis a chave

de sua vida. Agora compreende o vazio em que se lançou, que é um simples sujeito, sentando no banco de um café, escutando aquela melodia. Através dela entra na realidade, ela o faz ver a necessidade que tem de preencher o mundo. A negra canta. Compreende a função da canção, já que esta justifica a existência da cantora. Aos poucos vai percebendo que também precisa fazer algo de concreto no mundo que justifique sua existência. Não seria uma canção, pois nada entende disso, mas quem sabe um livro, pois o que sabe fazer é escrever. Não poderá ser um livro de história, porque isso fala do que já existiu; mas um romance de aventura, que por trás das palavras façam surgir algo acima da existência. Reflete: "chegaria o momento em que o livro estaria escrito, estaria atrás de mim, e creio que um pouco de claridade iluminaria meu passado. Então, talvez através dele eu pudesse evocar minha vida sem repugnância [...] E conseguiria – no passado, somente no passado – me aceitar" (SARTRE, 2000, p. 258).

Roquentin redefine seu projeto. Será um escritor! Sua existência ganha sentido novamente. Agora pode encarar sua história, admitir sua temporalidade. Superou seus impasses psicológicos, colocando-se como uma totalização em curso – corpo/consciência em direção a um futuro. Está inteiro para retomar sua existência, agora justificada. Poderíamos dizer, em uma linguagem clínica, que Antoine *curou-se*, no sentido de ter esclarecido seu projeto, suas estratégias de ser, tendo sua história em suas próprias mãos.

A canção exerceu, no romance, importante *função terapêutica* (MOUTINHO, 1995). Foi ela a mediadora das reflexões críticas de Roquentin, que lhe permitiram superar as perturbações psicofísicas, as emoções (náusea), que nada mais eram do que expressões da perda de sentido do seu ser, engendrada pelo espontaneismo e pela solidão, ao redefinir seu projeto.

Verificamos, assim, que *A náusea* é a descrição de um processo psicoterapêutico: no início, Roquentin, enredado em sensações psicofísicas que o amedrontam, na medida em que não compreende seus significados, vai aos poucos, porém, intuindo que elas são resultantes de seu tédio existencial, de sua solidão, que o colocam frente a frente com sua história, frente a frente com a existência injustificada dos objetos e entes em geral. Ao compreender que o que havia feito de sua vida – viver aventuras – o levava para o fracasso, pois era uma existência puramente espontânea e descomprometida e, por isso, injustificada, esvaziada; quando pensa em

seu ser, tudo parece oco. Vai, passo a passo, libertando-se de sua alienação. Tem, agora, todas as condições de redefinir seu projeto, recolocar sua existência em um novo patamar, e é o que realizará ao final, conseguindo, por fim, unificar sua história – passado/presente/futuro – ganhando sentido de ser, tornando-se escritor e redefinindo sua relação com as pessoas, com o mundo.

9.3 *Saint Genet*: comédien et martyr, a superação de uma determinação

Sartre escreve o livro *Saint Genet: comédien et martyr* no início dos anos 1950, por ocasião de uma encomenda da editora Gallimard para que realizasse uma introdução às obras completas do escritor e poeta Genet, ainda vivo e no auge da fama. O filósofo, que já vinha no percurso de elaboração de sua psicanálise existencial, viu aqui uma boa oportunidade de colocar em prática suas concepções de uma nova compreensão do sujeito humano, principalmente em suas dimensões histórica e psicológica, como já havia começado a realizar na biografia de Baudelaire, editada em 1947.

Os livros escritos por Jean Genet são um material muito rico para análises psicológicas, na medida em que são escritos autobiográficos nos quais o autor despe-se na frente dos leitores, descrevendo as experiências concretas que enfrentou na sua história, bem como a experimentação psicofísica com que foi por elas afetado. Além de analisar suas obras e algumas correspondências, Sartre teve com Genet uma série de conversas,[56] nas quais procurava esclarecer os aspectos que permaneceram obscuros nos seus livros.

Sartre deixa clara sua pretensão de elaborar uma compreensão existencialista da personalidade de um escritor, partindo dos modelos propostos pela psicanálise e pelo marxismo, porém deles se diferenciando, assinalando seus limites de compreensão do humano. Realizou seu intento ao elaborar a compreensão psicológica de Genet, ressaltando nela sua perspectiva antropológica. Quer dizer, tratou de delinear o ser de Genet, de desvelar o projeto fundamental do poeta, através da descrição dos

[56] Apesar de Sartre assinalar que realizou essas entrevistas, pelo que tudo indica estas foram informais, pois não encontramos nenhum registro sobre esses acontecimentos: nem data, nem frequência, nem local.

entornos necessários à compreensão de um sujeito concreto, em movimento no mundo, demarcando, através dele, sua compreensão de homem. A psicologia e a antropologia subjacentes ao *Saint Genet* pressupõem, pois, um conjunto de formulações teóricas que Sartre foi construindo ao longo de sua trajetória filosófica. As temáticas fundamentais da sua proposição de uma psicologia existencialista e de uma antropologia estrutural e histórica estão delineadas nesse livro, além de esboçar o primeiro momento fundamental de todo processo clínico em psicologia – o da compreensão psicológica ou psicoterapêutica. Constitui-se, dessa forma, num rico material para analisar as elaborações de Sartre em direção a uma nova psicologia e as possibilidades de sua aplicação na prática clínica.

Sartre começa descrevendo a condição psicossocial de Genet, que abandonado logo após o nascimento em Paris, no ano de 1910, criado em orfanatos, sendo, portanto, filho ilegítimo, sob a proteção do Estado, não tinha identidade própria: não tinha casa, nem pertences, nem familiares; era fruto de uma burocracia administrativa. Até os sete anos, quando foi adotado por uma família camponesa do interior da França, Alligny-en-Morvan, ele não passava de mais uma criança na obrigação estatal. Genet fala com frequência dessa situação em seus livros, já que sua história foi marcada por esse abandono. O fato de desconhecer suas origens permitia-lhe interpretá-la a seu bel-prazer e assim o fará, em seu imaginário: revestirá sua ilegitimidade de uma aura mística. Essa experiência de abandono e, consequentemente, de solidão, marcará o horizonte de possibilidades de ser de Genet.

Viveu, nos seus primeiros anos em Morvan, em "uma doce confusão com o mundo": era uma criança inocente, vivendo muito próximo à natureza e, destacadamente, vivendo numa solidão absoluta, pois não havia pessoa por quem tivesse a mínima afeição. Genet experimentava-se despossuído de tudo: quando coisas lhe eram oferecidas (doces, pequenos presentes, gestos de carinho, etc.), pareciam-lhe sempre doações em relação às quais ficava endividado. Não adquiriu o sentido de pertencimento, nem à casa dos pais adotivos, nem à comunidade campesina, apesar de ter assimilado seus valores morais e estéticos. Será Deus que preencherá o lugar dessas ausências. Genet tornar-se-á uma *alma* religiosa, como forma de preencher a ausência de mediações sociológicas.

Sua condição de pupilo da Assistência Pública sempre foi muito marcante para aquela comunidade campesina e, portanto, para ele mesmo.

Era um hábito dos camponeses dessa região adotar órfãos ou crianças abandonadas, pois recebiam um soldo mensal do Estado para deles tomar conta, bem como para utilizá-los como mão-de-obra na lavoura. Essas crianças eram estigmatizadas pelos filhos dos habitantes locais, sendo motivo de chacota na escola e nas brincadeiras de grupo. Além do que, aos dezesseis anos, elas eram obrigadas a sair da casa da família adotiva para ir a um centro de aprendizagem do Estado. Sendo assim, Genet não conseguia experimentar-se incluído, por mais que sua família adotiva, diferentemente das outras, não o forçasse a trabalhar, oferecesse carinho, tendo espaço para viver sua vida de criança.

Em suas brincadeiras, Genet realizava, sob o manto de sua ingenuidade infantil, o furto de pequenos objetos. Eram brincadeiras espontâneas, solitárias, das quais não se dava conta, nem de seu sentido, nem de suas consequências. Era uma forma de apropriar-se, na fantasia, de um mundo que sabia não lhe pertencer, compensando a sua impossibilidade de *ter*. Vivia, através desses pequenos roubos, a experiência imaginária de ser proprietário. Mas eis que um dia, em torno de seus dez anos, foi surpreendido em "flagrante". Estava na cozinha de sua casa, pegava alguns objetos e os escondia, quando alguém entrou subitamente, surpreendendo-o em sua brincadeira, declarando publicamente, em alto e bom tom: *"tu és ladrão"*. Essa frase foi ouvida por Genet como uma sentença fatal. Em pouco tempo toda a aldeia soube do acontecido. O menino viveu o despertar de sua ingenuidade: abriu os olhos e se deu conta de que rouba. Voltou-se para si mesmo, talvez pela primeira vez; descobriu que era ladrão e que era culpável. Sartre afirma que pouco importa, para compreender o ser de Genet, se essa situação foi exatamente do modo descrito por Genet ou teve certas diferenças nos detalhes, pois as consequências serão as mesmas: "isso se sucedeu assim ou de outro modo. O mais verossímil é que tenha havido culpas e castigos, juramentos solenes e recaídas. Pouco importa: o que conta é que Genet viveu e não deixa de reviver esse período de sua vida como se tivesse durado um único instante" (SARTRE, 2002, p. 29).

Foi o momento de sua *metamorfose*: ele, que tinha vindo do nada, que vivia isolado em sua solidão, agora adquire um *ser*. Vive como se sempre já o tivesse sido, como se ser ladrão fosse uma fatalidade. Genet experimenta-se como sempre tendo sido mau. É como se um monstro habitasse dentro dele e só estivesse à espreita do melhor momento para agir, independente

de sua vontade, como se fosse passivo diante dessa determinação. A única saída, dentro dessa racionalidade fatalista, foi entregar-se ao seu "destino".

Para Sartre, conforme explicita no *Questão de método*, a «coloração» do projeto de ser de uma pessoa, quer dizer, o seu sabor (dimensão subjetiva), o seu estilo (dimensão objetiva), concretizados através das emoções, do entendimento da realidade, da expressão verbal, dos gestos, das posturas, dos papéis sociais, nada mais são do que a superação de acontecimentos essenciais na história das pessoas, da transcendência de *nossos desvios originais*. Sartre compreende que a vida de um homem se desenvolve em espirais, pois "[...] ela volta sempre a passar pelos mesmos pontos, mas em níveis diferentes de integração e de complexidade" (SARTRE, 1960, p. 71). Se quisermos compreender quem é uma pessoa hoje, devemos remontar à sua história e à sua eleição original, conferindo-lhes uma descrição fenomenológica.

São essas as razões que levaram Sartre a iniciar seu *Saint Genet* descrevendo esse acontecimento central ocorrido na vida do futuro poeta, momento de totalização de seu *cogito*, que produziu um "corte" em sua existência, ainda menino, marcando seu desenrolar histórico. Certamente, esse momento foi resultante de todo um processo que já vinha se desenvolvendo há muito tempo, na medida em que pudemos descrever o quanto Genet era uma criança solitária, que não conseguia se tecer à sua família adotiva, aos seus colegas, à sua comunidade. Elementos concretos do preconceito em relação à sua situação de bastardo, advindos de um meio social rígido e moralista, somados à sensibilidade de Genet, foram encaminhando-o a uma situação de insegurança ontológica e de divisão de ser, pois, se por um lado, era o menino bonzinho, estudioso, inteligente, religioso, por outro, era aquele tímido, o que se isolava, o que praticava pequenos furtos escondidos, levando-o a experimentar-se excluído. Por isso, o veredicto foi tão fatal, porque, na verdade, é como se os outros tivessem desmascarado seu segredo, tivessem revelado a sua *certeza de ser*, fazendo-o desvalorizar todas as outras situações anteriores de inclusão social. A espiral da vida de Genet se desenvolverá em torno dessa *crise original,* a qual mitificou. Sua biografia será marcada por essa experiência, cujo clima antropológico é o de *terror,* pois vive à espreita de que a crise se repita.

O olhar acusador dos adultos foi o "poder constituinte", que transformou Genet em uma "natureza constituída". Sartre, nesse momento,

descreve as sutilezas da relação eu/outro e seu poder constitutivo do ser da pessoa: a vigilância constante dos adultos, por causa da pouca confiabilidade que tinham em Genet, fazia com que o roubo fosse para ele uma presença constante: estava no ar, no silêncio das pessoas mais velhas, na severidade de seus gestos, nos olhares que trocavam, na volta dupla da chave que fechava a gaveta. Genet queria esquecê-lo, sumir em suas brincadeiras e atividades, mas eis que sua mãe adotiva, que havia se afastado sem fazer barulho, voltava bruscamente para surpreendê-lo. "Que estás fazendo?" O que podia fazer Genet? Não conseguia escapar de sua sentença, o roubo esquecido voltava a estar ali, ressuscitado, vertiginoso. A desconfiança projetava seus atos passados para o futuro. Parecia que qualquer coisa que fizesse o remetia à sua predestinação: estava condenado até a eternidade a ser o ladrão. Essa é a experiência de ser que vivem as pessoas submetidas a uma situação de insegurança e desconfiança. Experimentam a sentença alheia, por ela estar fortemente presente, como a sua condenação, a sua certeza de ser. Aqui estamos no plano psicológico.

Mas aqui a compreensão existencialista de Sartre faz a diferença. Poder-se-ia, facilmente confundir que, por Genet estar experimentando-se determinado, é como se estivesse sem saída, fosse vítima da situação. É importante não confundir determinismo com determinação: na medida em que o sujeito tem um determinismo que lhe é próprio, que define os contornos de sua relação com o mundo, confunde-se que está determinado, que não tem como mudar. Não é assim. A superação do determinismo está exatamente na concepção de *que o fundamental é o que Genet fez dessa situação*. No plano antropológico, Genet é livre como qualquer outro homem. Com pouco mais de dez anos teve que decidir os rumos de sua existência: Genet elegeu viver sob as condições que lhe eram impostas, dizendo contra todos: "eu serei o ladrão". Ele mesmo declara: "decidi ser o que o delito fez de mim" (GENET apud SARTRE, 2002, p. 61).

Em seu livro *Diário de um ladrão,* Genet descreve a estratégia psicológica que elaborou para enfrentar o desprezo e o estigma dos outros, explicitando a inteligibilidade à luz da qual constituiu seu ser, delineando sua dinâmica psicológica:

> A fim de sobreviver à minha desolação, quando minha atitude era mais recolhida, eu elaborava, sem me dar conta uma rigorosa disciplina. O seu mecanismo era mais ou menos o seguinte (a partir daquela época eu o utilizarei): a cada acusação feita contra mim, até

> mesmo injusta, do fundo do coração, responderei sim. Mal tinha pronunciado esta palavra – ou a frase que a significava – dentro de mim eu sentia a necessidade de me tornar o que tinham me acusado de ser. Tinha dezesseis anos. Já me entenderam: em meu coração, eu não conservava lugar nenhum onde se pudesse localizar o sentimento da minha inocência. Eu me reconhecia o covarde, o traidor, o ladrão, o veado que viam em mim. (GENET, 1983, p. 167-168).

Esse incrível depoimento expõe a luta de um sujeito para se manter íntegro diante dos mecanismos da exclusão social e demonstra as saídas existenciais e psicológicas encontradas pelas pessoas em situações de rejeição, opressão, discriminação. Era preciso ele agir sobre si próprio, negar-se enquanto sujeito, assumir o que os outros ditavam a ele, como se fosse o que ele tinha de ser, para conseguir sobreviver à situação.

O que Sartre busca salientar no caso de Genet é a facticidade da liberdade humana, pois mesmo em situações difíceis, de grande pressão social, em que aparentemente não há saídas, as pessoas têm de fazer escolhas, achar alternativas de ser, surgindo daí consequências ontológicas (de ser) que definirão seus rumos existenciais e sociais. Dessa forma, Sartre, ao se referir a essa experiência precoce de liberdade, escreve uma das suas frases lapidares:

> Não somos torrões de argila e *o importante não é o que fazem de nós, mas sim aquilo que nós fazemos do que fizeram de nós*. Com a decisão que tomaram acerca de seu ser as pessoas honradas coagiram uma criança a decidir, prematuramente, sobre si mesmo; podemos antecipar que esta decisão será capital. Sim: ele precisou decidir; matar-se era também decidir. Ele escolheu viver, ele disse contra todos: eu serei o Ladrão. Eu admiro profundamente a esta criança que se quis sem desfalecimento, em uma idade em que nós nos ocupávamos em brincar servilmente para sermos agradáveis. Uma vontade de sobreviver tão feroz, uma coragem tão pura, uma confiança tão louca em pleno desespero darão seu fruto: desta resolução absurda nascerá, vinte anos depois, o poeta Jean Genet. (SARTRE, 2002, p. 61).

O homem é assim essa dialética entre subjetividade e objetividade, entre ação e reação. Não estamos inteiramente nas mãos dos outros, pois somos liberdade, mas somos obrigados a escolher alguma coisa diante

do que os outros escolhem para nós e, ao mesmo tempo, os outros são objetos para nós, pois pensamos e agimos buscando definir o seu ser, seu comportamento, perante o que reagem. O homem é objeto para o homem; isto é certo, diz Sartre, mas também é verdade que sou meu próprio sujeito, na medida em que o meu próximo é objeto para mim. A reciprocidade absoluta não existe; só podemos formar parte de um conjunto sob os olhos de um terceiro, que nos percebe juntos. Genet, não podendo escapar da fatalidade, tornou-se a sua própria fatalidade. Decidiu viver o destino traçado como se ele mesmo o tivesse criado.

Dessa forma, Genet é uma liberdade, mas esta é alienada. Estamos cercados de determinações, mas, ainda assim, não somos seres passivos, condicionáveis, pois sempre fazemos algo do que fazem de nós (como Genet fez ao decidir "ser o que o crime fez dele"), ainda que seja simplesmente corresponder à expectativa dos outros (SARTRE, 1952). Como vimos, o êxito não importa em absoluto à liberdade. Escutemos o que o filósofo declara na "Conferência de Araraquara"*:*

> Eu, pessoalmente, falei da liberdade em meus livros de filosofia. Creio mesmo que essa liberdade é a noção capital de nosso mundo. Penso, entretanto, em uma liberdade alienada. Acho que, por ora, o homem é livre para ser alienado. Alienação e liberdade não são, em absoluto, conceitos contraditórios. Muito pelo contrário: se não fosses livre como poderia transformar-te em escravo? Não se escraviza um pedregulho ou uma máquina: só se escraviza e se aliena a um homem que, primeiramente, é livre. não há alienação a não ser de um homem livre. (SARTRE, 1987b, p. 39).

Como conciliar, portanto, que o homem é condenado à liberdade se ele não escapa à alienação?

Para compreender tal situação é preciso distinguir diferentes níveis de realidade: a liberdade é da condição humana; já a alienação – que vem a ser o fato de não podermos, em termos absolutos, ser senhores de nós mesmos, na medida em que o sentido de nossos atos sempre nos escapa através do que os outros fazem de nós – a alienação, portanto, é do processo sócio-histórico, pois depende do contexto cultural em que o homem vive, depende das condições do sujeito concreto no seu processo histórico de relações. Só uma personalidade, no sentido existencialista do termo, pode ser alienada, pois é só para alguém que é sujeito que passa a ser problemático o sentido do seu ser lhe evadir. Temos de considerar aqui

a dimensão psicológica. A liberdade nunca se aliena, nem a consciência, uma vez que elas são uma condição inelutável da realidade humana. Já o sujeito concreto não tem como escapar à alienação, uma vez que ela resulta do processo dialético da relação eu/outro, resulta do fato de o homem não ser fechado em si mesmo, mas de viver em um constante processo de totalização/destotalização/retotalização. Dessa forma, podemos passar de uma situação de maior para uma de menor alienação, mas nunca atingiremos uma desalienação absoluta.

Nesse sentido, Genet é realista. Não quer mudar nada, aceita todas as coisas como são: as instituições, as normas sociais, etc. Quer ser o que fizeram dele; mais do que isso, deseja esse querer. Só que essa atitude reforça o seu contraponto – a perspectiva idealista – pois, com ela, Genet assume o juízo dos seus opressores. Sua maldade é vivida como uma fatalidade, como um determinismo. A frase dita por Genet: "decidi ser o que o delito fez de mim" demonstra os seus esforços em tentar coincidir com seu próprio ser. Para Sartre, a duplicidade do projeto de Genet (ser objeto para o outro, assumindo o ser que lhe é impingido e, ao mesmo tempo, se fazer sujeito, no sentido de que ele assume criticamente esse ser imposto, pois que o escolhe livremente) provém da ambiguidade da condição do ser humano: "somos seres cujo ser está perpetuamente em questão. Ou se se prefere, nossa maneira de ser consiste em colocar em questão o nosso ser", conforme Heidegger define o *Dasein* (SARTRE, 2002, p. 70). Genet quer ser inteiramente objeto, mas justamente por "querê-lo" escapa à condição de objeto. O seu ser está em questão para seu ser; é ele que escolhe fazer do seu ser um objeto para os outros. Essa ambiguidade será a marca do ser de Genet.

Sartre afirma que a vida de Genet não foi mais do que uma *aventura ontológica*, no sentido de que ele queria possuir a intuição de seu próprio ser, queria determinar a si mesmo, fazendo-se objeto absoluto. Basta observar como Genet, no desafio que impôs a si próprio no momento de sua crise, declarou que *seria o ladrão* e não que *roubaria*. Portanto, não definiu simplesmente seus atos, mas sim seu *ser*. No entanto, vive esse ser como determinado *a priori*, como já o tendo sempre sido, como uma natureza, uma fatalidade.

Genet tinha quinze anos, já havia realizado seu intento de ser o ladrão, assim era conhecido na sua comunidade e era isso o que tinha se tornado. Parecia tudo realizado. Eis, então, que o prendem e o enviam à

Colônia Penal de Mettray. A sentença está feita, "os dados estão lançados". Até aquele momento seu desgarramento era apenas moral; a partir dessa prisão está efetivamente desterrado, isolado da comunidade campesina onde foi criado, excluído fisicamente da sociedade dos honestos. Entra em uma nova sociedade, que será a sua daí em diante, a da marginalidade, e que viverá, na sua inteligibilidade fatalista, como o seu *destino*. Em um primeiro momento, acumulou vergonhas: seu cabelo foi raspado, sua roupa retirada, obrigado a vestir um uniforme, foi insultado e violentado sexualmente pelos detentos. Genet era muito sensível e consciente de sua situação. Desde então experimenta-se como *nojento.*

Portanto, por ser desprezível, aquele que não vale nada, assume, definitivamente, que é o "outro". Deixa-se ser usado pelos outros. Essa atitude o conduziu à *homossexualidade,* na qual assumiu a posição de passividade sexual, tornou-se o amante dos "duros" e, dessa forma, realizou plenamente sua intuição de ser objeto para o outro. Essa sua experiência de ser o amante dos bandidos, dos malandros, aquele que se submete às vontades dos valentões, é largamente narrada em seus livros, aliás, é sua temática central. O *Nossa Senhora das Flores*, por exemplo, é um romance em que a personagem principal, o travesti Divine, com o qual Genet declara sua identificação, passa sua vida em busca do amor dos malandros, submetendo-se a seus jogos e suas exigências.

As primeiras experiências homossexuais de Genet foram ensaios para descobrir, à margem de sua decisão fundamental, uma saída no desespero. A homossexualidade inicial foi vivida com uma espécie de inocência. "A Colônia agia então sobre o homem que eu seria. É assim que se deve entender a 'má influência' de que falam os professores, veneno lento, semente com retardador cuja floração é inesperada" (GENET, 1984, p. 261). Essas primeiras experiências foram de violação. Genet foi uma criança violentada no sentido mais profundo. Sua primeira violação foi o olhar do outro, que o surpreendeu, penetrou e o transformou para sempre em objeto. Experimentou-se, desde sua crise original, rasgado pelo olhar do outro, que penetrava em suas entranhas. Suas primeiras experiências sexuais foram de violação de fato e, ao mesmo tempo, foram violações simbólicas. A homossexualidade tornou-se, assim, mais uma forma de reviver sua crise original, de recolocar sua submissão ao outro.

A partir de então a homossexualidade tornou-se o eixo central da vida de Genet. Sua existência passou a nela se fundamentar. O que aconteceu,

explica Sartre, foi que a saída de emergência acabou por se transformar em saída principal: tornou-se a mesma coisa querer ser o ladrão ou o pederasta; Genet viveu a homossexualidade com o mesmo fatalismo que viveu sua maldade. É como se já tivesse nascido homossexual, como se fosse algo que habitasse dentro dele e o consumisse. O poeta declara: "Realmente o meu gosto e a minha atividade de ladrão estavam relacionados com a minha homossexualidade, saíam dela que já me separava numa solidão inabitual" (GENET, 1983, p. 233).

Sartre avisa que não devemos nos deixar levar pela perspectiva de Genet. O poeta fala de dentro de sua experimentação de ser, a partir de seu horizonte fatalista. É preciso buscar o sentido ontológico de sua homossexualidade, quer dizer, o significado de sua escolha sexual no cerne da questão de ser, posta por Genet. É preciso compreender que a homossexualidade é mais uma estratégia utilizada por ele para "resolver" sua crise original, que o levou a se escolher como objeto para os outros. Portanto, a homossexualidade não é a gênese de seu ser, como quer acreditar Genet, mas sim desdobramento de sua escolha original. Pode ser que quando adulto, em função do que Genet fez de sua história, a pederastia tenha se tornado o *locus* de onde tudo emana. Mas essa não é a verdade para o processo de constituição de seu ser. Sartre ressalta que, geralmente, é mais tarde, quando o sujeito já definiu suas escolhas, que, ao olhar para o passado, ocorre a *ilusão retrospectiva*, fazendo com que ele descubra em sua história sinais precursores de suas escolhas. Assim Genet, por exemplo, valorizou sobremaneira sua proximidade com meninos, considerando que esse "desejo" ocorria desde muito cedo, como se já tivesse nascido com ele, quando necessariamente esse não tenha sido o sentido de experiência sexual lá na tenra infância.

O existencialista explica que

> não se nasce homossexual ou normal: cada um se torna um ou outro, segundo os acidentes de sua história e sua própria reação a esses acidentes. Defendo que a inversão não é o efeito de uma escolha pré-natal, nem de uma má-formação endócrina, nem mesmo o resultado passivo e determinado de complexos: é uma saída que uma criança descobre, no momento em que se sente sufocar. (SARTRE, 2002, p. 87).

Portanto, a homossexualidade não nasceu com Genet, mas foi uma saída inventada por ele para enfrentar a sua violentação pelos outros. Dessa

forma, foi uma escolha, ainda que alienada. É preciso buscar, em cada caso particular, o sentido ontológico da sexualidade (seja ela homo ou heterossexual).

Uma outra característica essencial de Genet é que *ele não tem história,* justamente em decorrência das particularidades anteriores. Para que um homem tenha uma história é necessário que se transforme, que mude o mundo ao transformar-se, que descubra em sua vida o momento de totalizar um produto comum de sua época e sua obra singular. Uma vida histórica está cheia de aventuras, de encontros. O futuro é incerto, somos nosso próprio risco, o mundo nos impõe perigos: somos um vir a ser, não nos cristalizamos (SARTRE, 2002). Acontece que Genet era uma totalidade para si mesmo: buscava coincidir consigo, não abria espaço para mudanças, transformações. Estava cristalizado em seu destino sagrado. Vivia plenamente sua vida como levada pelo *destino* terrível em que o lançaram. O passado não era mais do que a prefiguração do futuro, e o futuro a repetição do passado. Muitas aventuras aconteceram na vida de Genet, mais do que na da maioria das pessoas; no entanto, nada lhe acontecia. Os acontecimentos passaram por ele, não o marcaram, nada significaram. As situações variaram; porém, o comportamento ritual de Genet era imutável, tudo se repetia. Uma das características mais singulares dessa personalidade superdeterminada era que nunca lhe acontecia nada; Genet nunca encontrava ninguém. Seus amores não tinham história, ficaram reduzidos à repetição indefinida de gestos já realizados, como relações estereotipadas. A lembrança de seus amantes permaneceu no anonimato, não foram fulano ou beltrano que o amaram, mas sim o "objeto X", o "objeto Y", puros suportes de situações eróticas. Suas relações partiam dele mesmo e a ele retornavam, sem reciprocidade.

Como estratégia de sobrevivência em um mundo estéril e pouco hospitaleiro, Genet apela ao imaginário. No entanto, esse sonhador é extremamente prático: como poderia sobreviver se não estivesse atento aos acontecimentos, às situações que o cercam? Coloca-se, ao mesmo tempo, no plano mágico e no plano técnico. Só que essa contradição o joga num torvelinho. De todos as amarras esse é o mais atordoante. O que o nosso ladrão quer é irrealizar-se em um personagem que não é outro se não ele mesmo. Está muito próximo da loucura, apelando para a queda no imaginário como um recurso de sobrevivência. Acontece que ele é por demais racional e prático para perder completamente o contato

com a realidade. Será justamente essa nova contradição que irá salvá-lo. O choque libertador ocorre quando se dá conta de que sonha, quando se pergunta perplexo como seu realismo se transformou em poesia, quando se espanta com a possibilidade de afundar-se no imaginário. Toma, então, sua segunda decisão radical: será poeta. Será o ladrão convertido em poeta. No fundo, não modifica sua eleição original, muda somente radicalmente de estratégia. Aos poucos, o sonhador vai se transformando em *esteta*.

Genet, agora, traduz tudo em gestos, as formas começam a lhe chamar a atenção. A beleza lhe aparece de repente: em certas situações, quando em sua cela ou no pátio dos reféns, não importa onde, a disposição dos objetos mais vulgares o impressiona. Genet submerge na emoção, a aparência se descortina sobre ele – a sensação da beleza toma conta de seu ser. Assume como sua a tarefa de transmitir essa sensação ao mundo, de transformar a miséria em luxo imaginário, de construir adornos principescos para os mais miseráveis e desprezíveis, de fazer dos excrementos joias adoráveis, quer dizer, de metamorfosear uma matéria desprezível em produto de luxo. Genet fará da beleza marginal, que relata, a arma ofensiva que lhe permitirá derrotar os justos em seu próprio terreno: o do valor. A poesia de Genet é, dessa forma, um potente trabalho de erosão, pretendendo destruir as forças repulsivas por meio da "possessão poética".

Tudo está preparado para que escreva, o dispositivo está pronto, a técnica, o vocabulário, o estilo já existem. Mas será necessário que saia do sonho. Genet quer realizar o imaginário, mas agora, sob o ponto de vista reflexivo, o que significa inscrever o imaginário na realidade, conservando-lhe o caráter de imaginário; unificar em um mesmo plano sua intenção realista e sua intenção irrealizante. Como poderia efetuar tal façanha? É quando descobre a escrita. Só ela poderá realizar seu imaginário, conferindo-lhe, no entanto, o caráter de realidade. Genet será o protagonista único de seus livros. Dessa forma, conseguirá entrar inteiramente no imaginário, será o imaginário em pessoa. No entanto, já agora inserido no plano reflexivo, sustenta uma consciência lúcida, liberada de todos os sonhos. Os sonhos passam a ser objeto para ele. A liberdade de artista já não conhece o Bem e o Mal, pois faz deles objetos de sua arte: eis que Genet se liberta.

Genet não é um escritor intuitivo, que vai descrevendo paisagens e emoções conforme lhe vão surgindo; é um escritor discursivo; sua peça é armada, fruto de uma reflexão. Será com seu primeiro romance, *Notre-*

Dame des Fleurs, considerada sua obra-prima, que Genet sentirá necessidade de se dirigir a um leitor que não ele mesmo. Tudo muda: agora se dirige a um público. Mas é preciso tomar cuidado, pois pretende envolver o leitor em uma armadilha, sem que este se dê conta. *Notre-Dame* é uma espécie de desintoxicação, de conversão de Genet. Ele se desintoxica de si mesmo e se volta para os outros. É o outro quem confere à palavra uma objetividade verdadeira, escutando-a. Antes dessa obra, Genet era um esteta; depois dela, torna-se um artista.

Mas quem são esses outros? Seus companheiros de cárcere? Os vagabundos que encontrava pelas ruas da Europa? Não! Seu público são os honestos, os justos. É para eles que escreve, é a eles que quer provocar, escandalizar e se fazer condenar. Vítima e produto do homem honrado desde sua infância, Genet pode, por fim, vingar-se. Obrigará, através de sua prosa poética, o "inocente" leitor a descobrir o Outro em si mesmo, a reconhecer como seus os pensamentos mais desonestos do Outro, a fazer, horrorizado, a experiência de sua própria maldade. Sentir-se-á obrigado a se enxergar nela, sem poder negar tal sensação. A sua armadilha é um livro: objeto inerte e, a princípio, inofensivo. É esperto demais para atacar de frente o homem honrado, para desafiar sua "vítima" com teorias. O leitor cativado começa seguindo sua narrativa e, logo, vê a si mesmo afirmando o contrário do que pensa e negando o que sempre afirmou.

Não se trata, somente, de fazer com que os leitores se percam, é preciso fazer com que eles o salvem ao se perderem. Quer que reconheçam sua santidade. Em seus livros ele não fala *de* ladrões e homossexuais, mas *como* ladrão e homossexual. É pouco chamá-lo de autor, pois é, ele mesmo, o poema. Genet procura salvar-se por meio da linguagem. Diz ele: "minha vitória é verbal e eu a devo à suntuosidade dos termos" (GENET, 1983, p. 55). Sujeito único de todos os seus livros, Genet irrealiza-se a si mesmo. Em cada uma de suas obras encontram-se todos os temas diretores de seu pensamento e de sua vida: o desterro, a fatalidade, as ambiguidades, a humilhação e o sacrifício, a homossexualidade, a afirmação de si mesmo, a busca da santidade. Cada personagem é uma modulação diferente do tema original. Genet afirma: "me recuso a viver para outro fim que não seja aquele mesmo que eu acreditava conter a primeira infelicidade: que a minha vida deve ser lenda, isto é legível, e sua leitura dar vida a uma nova emoção que chamo de poesia. Sou apenas o pretexto" (GENET, 1983, p. 113). Consegue, por fim, sua irrealização: Genet vai desaparecer por

detrás de sua obra. Consolida seu propósito, ao dissolver sua história em uma lenda, ao desgastar seu corpo com as palavras que o expressam, ao suprimir-se como criatura vivente para encontrar-se nos olhos dos outros como um herói legendário.

Genet existe, enfim, em frente a si mesmo. Esvaziou-se literalmente: sua verdade está fora dele, já não é mais do que uma pura consciência que contempla sua aparência. "Cada um dos seus livros é uma crise de possessão catártica, um psicodrama. [...] Dez anos de literatura que valem *um tratamento psicanalítica*" (SARTRE, 2002, p. 510, grifo nosso). Isso não significa que Genet tenha se enquadrado, finalmente, à sociedade. Ele não quer se adaptar a quem sempre o rejeitou: isto, sim, seria acabar com sua singularidade. Ele quer ser aceito (e "enfia goela abaixo" sua aceitação) por ser o diferente, por ser ele mesmo. Segundo Sartre, Genet, durante esse processo de "cura", compreendeu seu erro: queria fazer-se tal como os outros o haviam feito, quando, na verdade, deveria obrigar os outros a vê-lo tal como ele queria ser. O golpe genial, a iluminação que descortina a solução é sua decisão de escrever. Construir-se-á ladrão em outro domínio e terá a possibilidade de instituir outro tipo de relação com as pessoas honradas. Surge um terceiro Genet, que não é nem o vagabundo miserável, nem o herói legendário, mas sim, a síntese que este faz daquele. Genet conseguiu o que se propunha: libertou-se do Bem e do Mal, conseguiu liquidar a ideia do Sagrado que o perseguia, já não acredita mais na santidade, nem na maldade. Com isso tudo, libertou-se de si mesmo.

A consciência, que havia se alienado, liberta-se. Livrando-se de seus fantasmas a que chama de justos, Genet descobre que "os homens, não são nem justos nem injustos, mas ao mesmo tempo, justos no mais profundo de sua injustiça, injustos na própria fonte de sua boa vontade" (SARTRE, 2002, p. 540). Entre os homens, Genet se descobre, não mais como ladrão ou como santo, senão como um homem parecido com os outros e com ninguém: é, agora, um entre outros. Declara na entrevista que concedeu à Playboy, em abril de 1964: "A sociedade já não me interessa como inimiga. Há dez ou quinze anos atrás eu estava contra ela. Neste momento não estou nem a favor nem contra. Meu problema já não é mais opor-me a vocês, senão fazer algo em que estejamos envolvidos, a sociedade e eu, ao mesmo tempo" (GENET, 1964).

Porém, nem tudo é tranquilo; afinal ele joga o ganha/perde. Ao ganhar o título de escritor e suas honras, perde a necessidade, o desejo,

a ocasião e os meios de escrever. Já não sabe muito bem por que escreve. Deixa que publiquem suas obras completas, com um prólogo biográfico e crítico (no caso, a obra analisada). Parece querer liquidar o antigo Genet. O que será dele? Sartre não tem essa resposta ao concluir sua biografia, mas, com certeza, aposta que, com sua inteligência admirável, saberá viver a nova condição que escolheu. Será que conseguiu?

O livro de Sartre mostra o processo de personalização de Genet, sua construção como ser, como sujeito no mundo. Aos dez anos, Genet escolheu-se ladrão, isto é, escolheu-se excluído, aquele a quem nada no mundo pertence. Escolheu-se, porque intuiu como única possibilidade de seu ser a de existir na bastardia, na exclusão, na marginalidade. Um homem escolhe-se em uma dada estrutura de escolha; a escolha não é, portanto, gratuita, determinada unicamente por seu desejo, mas é uma escolha a partir das possibilidades que se lhe apresentam e diante das quais ele não pode deixar de escolher. Qual foi, portanto, a estrutura de escolha com a qual se deparou Genet aos dez anos de idade? Foi a de um menino que, em uma dada situação, foi posto em cheque perante toda a sua possibilidade de ser e de futuro. Na sociedade campesina em que estava inserido, as pessoas eram definidas em função das terras que herdavam. Ele, como bastardo e como filho adotivo, sempre esteve fora das condições de inclusão social em sua comunidade. Sua tentativa de integrar-se através de pequenos furtos, ou seja, de apoderar-se dos objetos que lhe eram vedados, acabou por ser o "feitiço que virou contra o feiticeiro", pois ao ser flagrado, terminou por ser definido pelos outros como ladrão. Que apropriação reflexiva, a racionalidade que um menino poderia ter para iluminar sua estrutura de escolha? Que racionalidade Genet terá, aos dez anos, para escolher? A de uma visão fatalista, advinda do ambiente religioso e campesino em que vivia. Acaba escolhendo-se como marginal, ou seja, aquele que está à margem da sociedade. Na verdade, Genet até o fim de sua vida não conseguiu se livrar inteiramente de sua comédia, pois mesmo escritor reconhecido, não se experimentava "inteiro em seu ser" no meio dos intelectuais, assim como não o estava mais no meio dos ladrões. Continuou representando um papel para os outros, não superando totalmente a sua situação de exclusão.

Sabemos que a escolha de Genet foi alienada, no verdadeiro sentido do termo; foi equivocada, voltada contra ele mesmo, pois não foi iluminada por uma reflexão rigorosa da situação, que não era dada a um menino de dez anos, inserido em todo aquele contexto. Por isso, foi uma situação cruel que

tornou Genet um "mártir". O que se seguiu em sua vida foi consequência dessa escolha ontológica de Genet, a partir da qual ele assume seu destino, pois era assim que o experimentava, como um destino traçado, instituindo sua dinâmica psicológica, na medida em que o inteligiu como sua única possibilidade de ser. A racionalidade daquele contexto não lhe oferecia outra possibilidade. Na situação, ocorreu uma inteligibilidade espontânea – a verdade de suas possibilidades de ser, enquanto ser na exclusão – que se impôs a Genet e ele absolutizou essa inteligibilidade, escolhendo-se na revolta. Se não tivesse ocorrido a absolutização desse *cogito*, poderia ter transcendido a contradição de ser que a situação lhe impunha; mas ele não teve condições de realizá-lo, na medida em que se manteve numa concepção maniqueísta, regida pela dicotomia entre bem e mal. O que Sartre quis mostrar foi um sujeito livre, porém equivocado, alienado; levado ao equívoco por toda uma situação antropológica, um contexto cultural, uma exigência cruel feita a uma criança, dessas que se vê fazer rotineiramente, e que vão ajudar a constituir tantas pessoas alienadas, com sérias complicações psicológicas.

Sartre explica em uma das entrevistas que aparecem no *Situações IX:* "Saint Genet é, quem sabe, o livro onde melhor expliquei o que eu entendo por liberdade. Mas, em um caso como o dele, a liberdade não foi feliz. Ela não foi um triunfo. Para Genet, a liberdade abriu simplesmente certos caminhos que não tinham sido lhe oferecidos de início" (SARTRE, 1972, p. 102).

Sartre (1972) assinala, no entanto, que em seu caso a liberdade não foi um triunfo, não lhe trouxe felicidade, não permitiu a Genet superar seu cogito absolutizado, mas, ao menos, permitiu-lhe abrir novos caminhos e dar uma reviravolta em sua condição de ser, ao tomar sua história em suas mãos e se fazer escritor.

9.4 Flaubert e sua neurose: compreensão da psicanálise existencial

A biografia de Flaubert foi uma espécie de projeto vital da trajetória intelectual de Sartre. O existencialista lera o escritor em sua infância e sentira uma espécie de animosidade contra os personagens de Flaubert, que eram na sua maioria sádicos ou masoquistas, miseráveis e

antipáticos. Durante a guerra, chegaram às suas mãos os quatro volumes de correspondência do escritor, nos quais encontrou elementos que esclareciam seus romances e seus personagens. Decidiu, então, lá por 1934, que ainda iria, um dia, escrever um livro biográfico sobre Flaubert. Ao fim de seu capítulo "psicanálise existencial" de *O ser e o nada,* em 1943, ele anunciou o seu desejo de escrever tal biografia, a partir do método que ali esboçou. Em torno de 1954, Roger Garaudy, do Partido Comunista, propôs que eles analisassem um personagem, ele do ponto de vista marxista e Sartre do ponto de vista existencialista, para poderem estabelecer uma comparação entre os dois métodos. Sartre sugere que esse personagem seja Flaubert, colocando mãos à obra, escrevendo em pouco tempo em torno de mil páginas sobre o escritor, nas quais fez um exercício utilizando-se dos métodos da psicanálise e do marxismo, como já tinha ensaiado anteriormente na biografia de Baudelaire e de Genet. Abandonou esses escritos em 1955 em função da exigência de outros trabalhos. No entanto, deu-se conta de que seria preciso, algum dia, finalizar essa biografia de qualquer maneira. Em seu *Questão de método*, publicado em 1960, Sartre utilizou a história de Flaubert como exemplo de compreensão dialética da realidade humana, discutindo as mediações e procedimentos necessários para aprofundar o conhecimento da vida de um homem. Por fim, volta a se debruçar sobre seu empreendimento biográfico, elaborando e reelaborando seu estudo de Flaubert durante uns dez anos, escrevendo três ou quatro versões, quando, em 1971, finalmente é publicado com o título *L'idiot de la famille,* em seus dois primeiros tomos (SARTRE, 1976). Escreve, ainda, um terceiro tomo, editado em 1972. O quarto tomo ficou apenas na promessa. A publicação soma no total, em torno de três mil páginas, sendo designada, pela maioria da crítica, de obra "monumental", tanto pelo seu tamanho, quanto pelo nível de aprofundamento da compreensão de um sujeito concreto. Contat (1990) explica que *L'idiot de la famille* é a grande obra de Sartre, na qual faz convergir, desde o início, a síntese da psicanálise e da história. Considera-o um livro total, que reúne o projeto biográfico, romanesco e filosófico do existencialista.

Sartre deixa claro, assim, suas intenções com essa obra:

> O objetivo é fazer aparecer o encontro entre o desenvolvimento da pessoa, tal como a psicanálise nos oportuniza e o desenvolvimento da história. Deve chegar ao ponto em que um indivíduo, em seu condicionamento mais profundo, mais íntimo, a partir de seu

> condicionamento familiar, possa preencher, ainda que durante um momento, um papel histórico. (SARTRE, 1972, p. 115).

Sendo assim, define que seu ideal seria possibilitar que seus leitores pudessem "[...] sentir, compreender e conhecer a personalidade de Flaubert, como totalmente individual, mas também como totalmente representativo de sua época. Quer dizer, Flaubert não pode ser compreendido senão por aquilo que o distingue seus contemporâneos" (SARTRE, 1972, p. 114). Nesse sentido, Flaubert é um singular/universal, já que nenhum homem é um indivíduo no sentido literal do termo, na medida em que sempre será universalizado por sua época, retotalizando-a ao reproduzi-la como singularidade. Sartre considera Flaubert o criador do "romance moderno" e, por isso mesmo, está na encruzilhada de todos os problemas literários da atualidade. Portanto, compreender sua obra, que é uma expressão dos conflitos vividos pelo autor, é compreender sua época, a literatura moderna e, ao mesmo tempo, o ser singular desse escritor. Com essas reflexões Sartre apresenta seu novo empreendimento biográfico.

Roudinesco (1990) argumenta que na biografia *O idiota da família* Sartre parece ter realizado seu sonho, descrito em *O ser e o nada*, de tornar-se o Freud de uma psicanálise sem inconsciente que permitisse, enfim, compreender o homem em seu conjunto totalizador.

Sartre, pautado em suas preocupações metodológicas, questiona-se por onde começar? Afirma que "*o essencial é partir de um problema*", aqui no caso partirá de uma carta que Gustave Flaubert enviou a Mlle. Leroyer. Nela o escritor expressou: "é por força do trabalho que eu consigo silenciar minha melancolia natural. Mas o velho fundo reaparece frequentemente, o velho fundo que ninguém conhece, a ferida profunda, sempre dissimulada" (FLAUBERT apud SARTRE, 1971, p. 8). Poderíamos estabelecer um paralelo, dizendo que esse é o momento da queixa do paciente, no início de um processo psicoterapêutico. É dela que se parte, questionando e esmiuçando o seu sentido. Sartre questiona-se: o que significa essa ferida dissimulada? Qual sua origem? Com essa carta, Gustave nos remete à sua proto-história e é por ela que começaremos.

Sartre designa de proto-história o período de constituição do ser de uma pessoa, seus primeiros anos de vida. É nesse período, portanto, que devemos procurar o engendramento do sentido de ser do futuro escritor. Gustave teve uma relação mal resolvida com referência às palavras. Será exatamente esse incômodo que decidirá sua carreira, como Sartre pretendeu

nos deixar claro ao longo da obra. A infância está em Flaubert, ele a vê, a toca sem cessar, cada obra sua é uma forma de revelá-la, de expressar seus impasses, seu drama mal solucionado. É preciso realizar a reconstituição dos fundamentos arcaicos de sua sensibilidade para buscar compreendê-la.

Dessa forma, realizando em primeiro lugar uma análise progressiva, Sartre resgatará a sociogênese de Gustave. O existencialista começa por explicitar os fatores sociais que engendraram sua família, levando-a a se constituir como uma célula social muito integrada, na qual ele é o segundo filho do casal Achille-Cléophas e Caroline. Para compreender Gustave, será preciso recolocar-se na objetividade histórica das estruturas da "célula Flaubert". Gustave vem ao mundo em 1821, período da Restauração na França, quando Luís XVIII buscava resgatar os valores da aristocracia fundiária e frear os avanços da industrialização. Apesar dessa política, a classe burguesa em ascensão no período anterior realizara uma série de acordos junto com a outra classe, sua inimiga histórica, para estabelecer um equilíbrio provisório (SARTRE, 1971, p. 62). Esse é o cenário sociopolítico da criação do menino Flaubert, um período cravado por contradições.

O pai, Achille-Cléophas, é filho de uma tradicional família rural, ligada ao Antigo Regime, imbuída dos valores feudais, inclusive mantenedora dos direitos de primogenitura. No entanto, sua capacidade intelectual levou-o a estudar medicina em Paris, tornando-se um grande médico e cirurgião, um cientista, homem moderno, anticlerical. Adquiriu, assim, a razão analítica e a ideologia liberal. Será um grande representante da burguesia do seu tempo, ainda que preservando uma série de valores feudais. Será cirurgião-chefe no Hotel-Dieu de Rouen, tornando sua família a mais conhecida do ramo científico em toda a Normandia. A pequena família Flaubert será minada por essa contradição: instituíra em seu seio uma rigidez de costumes, típica da mentalidade aristocrática, estilo *pater familias,* mas com uma exigência de adaptação aos valores modernos, burgueses. Todos, porém, deverão preservar a "honra Flaubert", o "orgulho" de pertencer a essa família. Essa célula terá uma estrutura muito consolidada, muito integrada, tendo como máxima a exigência de adaptação às normas instituídas, enquanto um absoluto inquestionável, não oferecendo espaço para as expressões individuais.

A mãe, Caroline, foi uma criança mal-amada, pois sua mãe morreu em seu parto e o pai nunca se dedicou a cuidá-la com afinco, deixando-a órfã com dez anos. Sonhava e propagava que era nobre por parte da família

da mãe, versão contada aos seus filhos posteriormente, que virou um mito no seio da célula Flaubert. Criada por tios, será sempre uma pessoa solitária. Em seu casamento com Achille-Cleóphas terá como intuição fundamental, mais do que ser esposa, ser mãe. Seu primeiro filho, para quem foi dado o nome do pai, Achille, recebe a função oficial de ser o seu sucessor e futuro chefe da família, fazendo valer o direito de primogenitura. Depois do primeiro, perde dois filhos homens, quando seu desejo era ter uma filha mulher. É então que nasce Gustave, nove anos depois, em uma situação de medo da perda, sendo indesejado como filho homem. Três anos mais tarde, nasce finalmente uma filha mulher, que também se chamará, como a mãe, Caroline.

Esse é o contexto do nascimento de Flaubert. Durante seus dois primeiros anos, Gustave permanecerá nas mãos da mãe, que lhe dedicava cuidados, mas não o amava. Sartre vai mostrando como Gustave foi afetado pela história pessoal de Caroline, que ao tratá-lo de forma pouco terna, fria, sem carinho, vai constituindo Gustave como agente passivo, fazendo-o intuir uma "incapacidade de viver". Se ele tivesse sido amado e pudesse ter amado a mãe, isso poderia ter desenvolvido sua agressividade, no sentido de desenvolver uma alteridade de ser diante dos outros. Mas, privado do amor, retirados dele os meios de amar, perdeu toda a chance de ser agressivo, no sentido de ser alguém que afirma seu espaço perante o mundo. Em Gustave, a trama do vivido o levará à passividade (SARTRE, 1971, p. 397).

Sartre vai demonstrando, assim, a mediação essencial dos cuidados dos primeiros anos de vida, dispensados por algum dos cuidadores da criança, em geral da mãe, na constituição da sensibilidade da pessoa. Explica que quando uma mãe amamenta ou cuida do recém-nascido, ela o faz com a inteireza do seu ser que, naturalmente, resume em sua pessoa toda a sua vida desde o nascimento. Ao mesmo tempo, ela realiza uma relação que ocorre conforme as circunstâncias e que muitos chamam de *amor maternal*. Este, na verdade, é uma relação e não um sentimento. Por esse amor, e através dele, pela pessoa da mãe, habilidosa ou desajeitada, bruta ou delicada, a criança é confrontada consigo mesma. Quer dizer, ela se descobre não somente por sua exploração de si própria, mas apreende-se em seu próprio corpo pelas pressões, contatos, toques, maus-tratos ou carinhos que lhe oferecem. Ele passa a identificar seu corpo como violento, afável, contraído ou leve pela violência ou afabilidade das mãos que o revelaram.

Essas reflexões de Sartre sobre a relação mãe/bebê servem de fundamento para seu principal argumento sobre a constituição de Gustave, de que foi a falta de amor de sua mãe que o lançou na passividade de ser, gênese dos futuros impasses psicológicos do escritor. Essa é sua determinação mais original. A mãe se preocupava: será que Gustave é um idiota? Pois ele passava muitas horas com ar absorto, o dedo na boca, desligado do mundo que o rodeava, com um ar quase bestial.

Com três ou quatro anos, seu pai passa a notar Gustave e aproximar-se-á dele. Dessa idade até os sete anos ele viverá no paraíso, fornecido pelo amor paterno. Gustave tinha verdadeira adoração pelo pai. Como Sartre nos esclarece, toda relação de adoração implica em um sujeito inessencial que tem por essencial seu senhor. É uma situação de alienação radical de um homem perante outro. Gustave se aliena no amor paterno, adora o progenitor, obedece-o em tudo, assume inteiramente a "honra Flaubert", adota a superioridade de sua célula familiar como seu valor fundamental. Torna-se, assim, vassalo desse austero senhor. Porém, o paraíso está com seus dias marcados.

Gustave tem de ser alfabetizado. A tradição é de que, antes de irem estudar na escola, as crianças aprendam o "abc" em casa, através das lições com a mãe. No entanto, quando chega a vez de Gustave, ele não consegue aprender. Caroline se irrita, pois seu primogênito aprendera com muita facilidade; a culpa não era dela, argumenta. O pai decide, então, assumir a educação da criança, mas também não tem sucesso. É a comprovação da *idiotia* de Flaubert, é o momento da ruptura, do corte. Ele que adorava o pai, na justa medida em que este o adorava, torna-se uma decepção, um fracasso perante seu senhor, que desvela, assim, sua insuficiência. Daí em diante, a vergonha tomará conta de seu ser. Descobrirá o seu destino – "ser o idiota da família". Através da constatação de sua incapacidade, aparece o sentimento de inferioridade, que não o abandonará. O marco de referência era sempre seu irmão Achille, que aprendeu muito rápido, que foi muito bem-sucedido na escola, que assumia com *glamour* seu direito de primogenitura, tomando seu posto de sucessor do pai, inclusive tornando-se, depois dele, cirurgião-chefe de Rouen. Isso definirá seu veredicto na relação com os outros: será o inferior. Ser um Flaubert, ter sete anos e não saber ler, isso é o que ele não poderá suportar mais tarde. Veremos que essa intolerável recordação permanecerá por muito tempo. Aos quinze anos ela aparecerá em seus primeiros romances.

Essas características vêm a confirmar sua determinação original para a passividade. Torna-se uma criança submissa, que obedece às ordens, principalmente as advindas de seu pai, autoridade inquestionável. Explica Sartre que é uma *certeza subjetiva* que determina o ser fundamental da criança; ou seja, é através de seu *saber de ser*, constituído no jogo dialético entre o que os outros fazem dele e o que ele faz disso, que a criança vai construindo as verdades a respeito de si mesma. É assim que Flaubert assume seu ser submisso, vergonhoso, destinado a ser o idiota da família, contradito pela ambição de ser um Flaubert.

No entanto, por ser escravo da tirania doméstica, produto desse artesanato familiar, aceita seu veredicto, mas não sem construir um sério ressentimento contra o pai. Acaba acusando-o, mais tarde, de ser o responsável por sua infelicidade. Também vive no mundo da inveja ao cobiçar o que sabe que não pode alcançar, porque pertence a outros, seu irmão, por exemplo. Gustave se abandona ao destino que lhe foi designado, fica fixado no personagem que sua família lhe decretou.

Todos esses aspectos psicológicos e existenciais de Flaubert devem ser compreendidos em primeiro lugar na relação interna com sua família, já que a análise regressiva, através do estudo de suas obras de juventude, nos reenvia às estruturas objetivas da célula Flaubert. Em cada uma de suas primeiras obras, escritas a partir dos treze ou quatorze anos, encontram-se sempre os mesmo símbolos, os mesmos temas, espelhos da experiência de ser de Gustave: tédio, dor, maldade, submissão, ressentimento, inveja, misantropia, morte. Através delas pode-se perceber que ele guardou lembranças fortemente ambivalentes de seus primeiros anos de vida. Nota-se, também, que ele atribui sua infelicidade ao seu pai e não à mãe.

Até aqui vimos os condicionamentos sociais, familiares de Gustave, mas vistos de uma forma progressiva, a partir da estrutura social. Pudemos observar a concretização de sua espontaneidade alienada. Agora é preciso realizar a análise regressiva, ou seja, verificar o que Flaubert fez disso que fizeram dele. Sartre passa a discutir um segundo momento da trama, não mais de constituição, mas de personalização, ao passar de sua proto-história e adentrar, definitivamente, em sua história.

Gustave era uma passividade constituída, foi assim que o construíram. "Mas, sem dúvida, nenhuma determinação é impressa em um existente sem que ele a supere por sua maneira de viver" (SARTRE, 1971, p. 653). A estrutura de sua família foi interiorizada em atitudes e

exteriorizada em práticas pelas quais a criança se fez ser aquilo que fizeram dela. A totalização perpétua (aquilo que o sujeito deseja ser) surge como uma resposta à ameaça de destotalização (o que os outros fazem dele) sempre presente, que exige, assim um movimento de retotalização (fazer algo do que os outros fizeram de nós). "Esta retotalização pode ser operada de uma infinidade de maneiras dependendo dos indivíduos e, em cada indivíduo, dependente da idade e da conjuntura" (SARTRE, 1971, p. 654). Sendo assim, Sartre designa de personalização essa "totalização sem cessar destotalizada e retotalizada"; isto é, ao mesmo tempo em que a pessoa é submetida às determinações sociais e sociológicas, constrói a si e ao social. Essa personalização, que tem por base a dimensão do *vivido*, ou ainda, a *experimentação de ser*, se faz por superações e conservações dos aspectos objetivos da existência, no seio de um projeto totalizador em relação ao que o mundo fez e continua a fazer o indivíduo.

Sendo assim, quem é Gustave Flaubert? As pessoas em geral respondem que é o escritor, é o autor de *Madame Bovary*, mas não sabem que, transcendendo essas facetas, há uma pessoa frustrada, mal-amada, passiva, etc. Para compreender isso seria preciso ver a obra como um momento da personalização de seu autor: as contradições e desarmonias de Gustave estão todas em seus romances, integradas nesse objeto irreal. A tarefa sobre a qual Sartre se debruçará de agora em diante é buscar compreender o que significa a "escolha do irreal" por Flaubert.

No seio dessa família fortemente integrada, as crianças são predestinadas. O nascimento de sua irmã, três anos depois, não foi uma surpresa para Gustave, foi a realização de um destino - todos sabiam que o grande sonho da mãe era ter uma menina. Gustave se disporá a amá-la, tem necessidade desse amor. Ela se torna a sua grande companheira de brincadeiras. A partir dos oito anos, o principal entretenimento dos dois será a representação de comédias. O menino se faz ator, para agradar a irmã, que se torna seu público fiel, adorando-o. Ele não ignora que a gratidão da irmã se dirige ao personagem que ele interpreta. Não fala mais na primeira pessoa, mas sim na terceira. Adquire o hábito de pensar como "ele". Descobre através do lúdico uma saída para sua situação de desespero. Pela primeira vez, entre oito e dez anos, ao interiorizar as desqualificações que lhe dirigem, ele toma uma visão global da situação e retira uma convicção nova desse fundo: ele será ator. Aprende a jogar papéis, a representar. Gustave se faz ator para recuperar seu ser. Nas peças que os

outros escrevem e ele representa, vive seu sonho de vassalidade. Através do imaginário vai ganhando um espaço em que visualiza um sentido de ser que transcende ao seu papel formal de idiota da família, ainda que mantenha sua característica de submissão e vassalagem. Aprende a fazer os outros rirem, perde o medo do ridículo.

Em determinado momento, Gustave descobre a possibilidade de escrever suas próprias peças, para representá-las. Aos poucos vai passando do teatro para a literatura. Entre 13 e 14 anos estará escrevendo seus primeiros livros. *Scripta manent,* o primeiro de uma carreira literária, representa o momento de conversão a autor, culminância de um processo de superação de sua situação de idiotia. No entanto, no fundo, sua insegurança ontológica permanece, ele não tem segurança de seu talento, de sua capacidade. Escrever é uma forma de expressar os seus demônios, libertar-se deles pouco a pouco. Mas eles ainda continuam a habitá-lo. O fato de se lançar como escritor acabará por conferir um "fim ao seu ser", reconstrói o seu ser na construção de sua obra. Ele, mais tarde, deixará de ser o poeta para passar a ser o artista, pois sendo contra a visão utilitarista, experimenta-se a serviço da arte. Nessa concepção, ao fundo está em questão o seu ser: e a construção de sua personalidade: ele se concebe como o inessencial que deve se sacrificar para que o essencial exista, ou seja, ele é um veículo para a arte. No entanto, pudemos verificar que a escolha do irreal foi a estratégia para encontrar uma saída para seu ser: tornou-se o "senhor do imaginário". O movimento de personalização de Gustave se identifica com o movimento pelo qual se faz escritor. Mas ainda há muito caminho para percorrer até que efetivamente ele se torne o artista, até que crie a sua primeira grande obra, *Madame Bovary*.

Uma série de *contradições* aparecerá em sua vida, marcando sua história, seu ser e sua obra. A primeira (nova) contradição aparece ao final de seu processo de personalização, do qual saiu com a certeza de que seria escritor, tendo que se voltar a confrontar com seu ser-de-classe. Ele, sendo um Flaubert, terá de assumir uma "carreira". Tenta escrever um livro que totalize sua ambição e lhe dê o estatuto de escritor, *Memórias de um louco* e, depois, *Smarh*, mas os dois são um fracasso, colocando em questão a sua vocação, o seu gênio literário, lançando-o na insegurança.

Por imposição de seu pai será obrigado a fazer a carreira no direito, já que era muito frágil para entrar na medicina. Entre 1840 e 1841, vai a Paris para começar os estudos universitários. No entanto, essa carreira imposta,

o futuro que o espera, aterroriza-o; a situação é tão insuportável que ele é tomado por "problemas de nervos". Durante dois anos mal consegue frequentar as aulas de seu curso, vivendo acamado. Sua experimentação é a de uma apatia sofrida, mas, no entanto, intencionalmente estruturada como meio de fuga de sua situação (LEGRAND, 1993). Enfim, entre 1843 e 1844 ele faz seu curso de direito, estuda horas intermináveis, mas, no entanto, não consegue passar nos exames. É que a cada linha estudada, a cada lei decorada, aparece no fundo o seu destino, já definido e selado: ele será o notário em Yvetot. *Sua contradição é já um impasse de ser:* ele não pode obedecer (pois sacrifica seu desejo de ser escritor), nem desobedecer (pois tem interiorizado o veredicto de submissão e a exigência de ser um Flaubert). Eis aí seu ser dividido levando-o a seus acessos emocionais.

Desde que começara a escrever, seus livros eram narrados na primeira pessoa; daí a importância deles para a elaboração de sua biografia. Mas, em 1942, quando escreve *Novembre,* no qual claramente descreve suas contradições vividas de forma angustiada, começa a incluir um segundo narrador, que dialoga com o primeiro, colocando-se a distância, provocando uma autor-reflexão, que insinua o prenúncio de uma tentativa de elaboração de seus impasses, uma espécie de "terapêutica".

No início de 1844, Gustave estava em Rouen, antes que tivesse que voltar a Paris para novos exames. Experimenta um impasse total. Não quer voltar à universidade, não quer seguir essa carreira imposta; no entanto, não pode enfrentar os desígnios do pai, sua situação é insuportável e sem solução. São essas as condições preambulares da "crise da Pont L'Évêque". Gustave está com seu irmão Achille, voltando de Deauville, uma cidade vizinha onde a família havia comprado um chalé. A angústia toma conta dele. Está dirigindo a charrete, tem as rédeas nas mãos, é uma noite escura. De repente, próximo da ponte, surge uma carroça que passa bruscamente ao seu lado. Gustave se assusta e cai aos pés de Achille, ficando imóvel como um cadáver. Esse estado catatônico durará alguns minutos, parecendo para o jovem médico, em um primeiro momento, que ele está morto, para depois compreender que teve uma crise de nervos. Sartre afirma que essa crise não foi acidental, mas sim intencional e repleta de significados.

Ela totaliza-se numa espécie de *neurose*, que se cristalizará e acompanhará Flaubert até o fim de seus dias. Os especialistas em sua biografia, ao discutirem o diagnóstico de Flaubert, chegam à conclusão que seus problemas psicológicos são de natureza histérica. O pai fará um

primeiro diagnóstico que Gustave assumirá: congestão cerebral. Mais tarde, estudará na biblioteca do cirurgião vários livros sobre o seu mal, chegando à conclusão de que não foi congestão, mas uma "doença dos nervos". Assume o seu ser como incapacitado: "Flaubert sofre por ter de fazer as vontades do pai; para evitá-las deve descobrir em si não uma deficiência leve, mas uma incapacidade radical. Não se trata mais de ensaiar fracassos passageiros e reparáveis, mas de revelar aos outros e a ele mesmo que é um *homem-fracassado*" (SARTRE, 1971, p. 1822, grifo nosso). Não é somente a decisão subjetiva, mas também as condições objetivas (exigências familiares, pertencer àquela classe, pressões sociais) que o empurram para a construção de sua histeria, como podemos verificar, na realidade, no caso de qualquer pessoa que se enrede em complicações psicológicas.

Gustave, depois da crise, não precisará voltar a Paris, nem precisará seguir a carreira do direito; livra-se de ser o notário em Yvetot. O preço pago, no entanto, é a assunção de ser um "doente dos nervos", de ter uma neurose cristalizada. A pessoa de Gustave será definitivamente fixada, mumificada. A sua neurose consentida foi, pois, a saída inventada pelo jovem em um momento de desespero. A sua crise anulou um dos termos do impasse, livrou-o de sua obediência à família, sem que precisasse, entretanto, enfrentar o pai, porém ao custo de assumir um ser passivo, doentio, carente. Por outro lado, por detrás de sua patologia, surge uma história criativa de uma outra ordem: a obra artística. Gustave morre simbolicamente, para renascer como escritor. Estrategicamente, foi para ter sucesso como artista que Flaubert teve de escolher a resposta neurótica.

Sartre discutirá detalhadamente as variáveis essenciais na compreensão da escolha de sua neurose histérica. Para os objetivos deste trabalho, porém, consideramos que já levantamos os elementos indispensáveis para entender a realização biográfica de Sartre sobre Gustave Flaubert.

O ser de Flaubert, em suas diferentes fases e mutações, em seu projeto e desejo de ser fundamental, foi esclarecido por Sartre, compreendido em sua dimensão objetiva (aspectos epocais, sociais, familiares) e subjetiva (constituição do *saber de ser* Flaubert, na infância, sua personalização; na meninice e adolescência, a definição do projeto de ser, etc.). Além disso, Sartre elaborou um diagnóstico preciso das problemáticas psicológicas de seu biografado, tendo esclarecido o conjunto de variáveis (as condições de possibilidade) que levaram à construção de sua neurose histérica e

seu significado no conjunto da sua existência. Chegou, portanto, a uma compreensão psicológica rigorosa, à luz da qual se faz possível uma intervenção psicoterapêutica segura.

Temos condições agora de refletir sobre as conexões existentes entre a elaboração de biografias por Sartre e a proposição de uma psicologia clínica.

9.5 A psicologia clínica em Sartre

Já vimos que a tarefa da ciência é esclarecer as condições de possibilidade de certos fenômenos de ordem geral, ou seja, esclarecer os fatores constituintes do fenômeno estudado, ou ainda, as variáveis que interferem para que ele se desenvolva da forma como deve ser. Sendo assim, a ciência deve estudar a situação em particular no quadro de um sistema geral em evolução (SARTRE, 1960), ou seja, deve situar o fenômeno específico em seu contexto mais geral.

Nessa direção, a tarefa da ciência da psicologia deve ser a de investigar as condições de possibilidades de fenômenos de ordem psicológica, considerando-os em suas essências específicas, suas estruturas particulares, seus significados. Isso permite definir certas regularidades da realidade psíquica que oportunizam um conhecimento que dê conta, ao mesmo tempo, do fenômeno em sua dimensão singular e universal. Sendo assim, a psicologia clínica, cujo objeto é a elucidação da personalidade e das complicações psicológicas, para ser científica em sua teoria e em seu método e procedimentos, deve investigar quais as condições de possibilidade para um sujeito chegar a ser quem ele é, ou seja, como chegou a constituir determinada personalidade, engendrada a partir de um *projeto de ser* específico, descrevendo as ocorrências antropológicas e sociológicas determinantes de seu projeto. À luz da compreensão desse conjunto de fenômenos, torna-se possível levantar as variáveis que contribuíram para o surgimento das complicações psicológicas ou da loucura.

Aqui é fundamental a inteligibilidade de Sartre acerca da personalidade, considerada sempre como um fenômeno resultante da dialética entre objetividade e subjetividade. Portanto, as condições de possibilidade de alguém se constituir *sujeito* estão dadas em suas relações concretas, inseridas em uma situação mais abrangente, dadas pela cultura

a que pertence, sua classe social, sua condição material, os sistemas de racionalidades que o influenciam, aqui definidas como *contexto antropológico* e, em uma situação mais próxima, como rede de mediações do sujeito, dos grupos aos quais pertence, aqui definidas como *contexto sociológico* (BERTOLINO, 2004; SARTRE, 2002). Essas circunstâncias são apropriadas ativamente pelo sujeito concreto, ainda que de forma alienada, levando-o a experimentar-se psicofisicamente determinado a ser esta ou aquela pessoa. Portanto, o esclarecimento desses contextos é fundamental na compreensão da problemática do paciente. O método clínico deverá, assim, poder especificar os aspectos antropológicos e sociológicos que fornecem as condições de sua personalização e psicopatologização.

No entanto, no processo científico deve-se sempre começar pelo momento atual do fenômeno para depois esclarecê-los em sua gênese. O primeiro momento metodológico necessário é a demarcação do fenômeno, quer dizer, no caso da clínica, a definição clara da sintomatologia e do quadro psicopatológico do paciente, ou seja, a elaboração do psicodiagnóstico. Ele é que definirá os rumos da intervenção.

O segundo momento na clínica é o da elaboração da problemática ou do equacionamento do teorema em torno das complicações do paciente. Esse momento possibilita a compreensão terapêutica. Realiza-se essa elaboração investigando as variáveis fundamentais na constituição dos impasses psicológicos do paciente, compreendidos no horizonte da sua personalidade, ou seja, a partir de sua dinâmica psicológica, da forma como ele se sabe sendo tal sujeito específico, em seu sistema de certezas de ser (BERTOLINO, 2004; SARTRE, 2002).

A partir dessa compreensão é possível realizar o planejamento das intervenções e sua execução, processo que, se bem conduzido, possibilitará, ao final, uma crítica dos resultados e uma avaliação das intervenções realizadas.

Eis o horizonte metodológico de uma psicologia clínica que pretenda seguir as acepções sartrianas.

A estratégia dos empreendimentos biográficos de Sartre foi uma forma de viabilizar sua psicanálise existencial, trazendo, com isso, uma grande contribuição no entendimento dos caminhos de uma psicologia clínica sartriana.

Na psicanálise existencial, Sartre demonstra como lidar com o fenômeno psicológico em seus diferentes componentes e níveis, nos

quais aparece o sujeito com o seu projeto de ser, com os conflitos, com o seu desejo de ser, com sua eleição original. Realiza, portanto, o que poderíamos chamar metaforicamente de uma *radiografia psicológica* do sujeito, na medida em que deixa translúcido o projeto de ser, o contexto de sua construção, as raízes de sua problemática psicológica, a localização das contradições de seu ser, a partir da compreensão de seu movimento no conjunto de suas relações, ou seja, de seu movimento no mundo.

A elaboração de uma biografia significa, para Sartre, o esclarecimento do ser da pessoa. Sendo assim, a biografia realiza a função do que seria o primeiro momento de qualquer ciência, que é o esclarecimento das condições de possibilidade de um fenômeno ocorrer: o fenômeno de ser Genet, de ser Flaubert. Em seguida, realiza o segundo momento que é o de equacionamento da problemática, ao investigar o conjunto de aspectos envolvidos em seu contexto antropológico e sociológico, que acabaram por engendrar uma dinâmica psicológica e as complicações do sujeito, possibilitando a elaboração da *compreensão psicológica*.

Em termos metodológicos, a minuciosa *compreensão psicológica* expressa nessas biografias oportunizaria, caso se tratasse de pacientes clínicos efetivos, que se pudesse planejar e intervir com segurança em suas problemáticas emocionais e psicopatológicas. Com isso, possibilitaria que o "paciente" alterasse as condições de possibilidade que o remetem a sua problemática, com vistas a superar seus *impasses de ser*, a mudar sua personalidade, se assim se fizesse necessário. Portanto, de posse de um diagnóstico do ser do paciente, como Sartre faz em suas biografias, poder-se-ia viabilizar mudanças na vida de relações, na dinâmica psicológica do paciente estudado, a fim de que ele se tornesse *sujeito de seu ser*.

E qual é a tarefa da psicoterapia existencialista? Justamente, colocar o ser da pessoa em suas próprias mãos, na medida em que isso o viabilizará como sujeito. Qualquer processo psicoterapêutico só vai encontrar solução, na medida em que possibilitar ao paciente converter-se em sujeito de sua própria história, de seu ser, para assim adquirir condições de se tornar um ser social íntegro, ciente de também ser sujeito da história social, de ser um cidadão. Esse deve ser o caminho da clínica: viabilizar o homem enquanto *sujeito*. É o que aconteceu com Roquentin em *A náusea*: na medida em que retomou todo o seu passado, transcendeu o espontaneismo que o lançava para a solidão, redimensionou seu projeto de ser e abriu um novo horizonte futuro, conseguiu superar a náusea que o dominava, possibilitando integralizar-se em sua história, tomando seu ser nas mãos.

Dessa forma, a "cura" em uma psicologia clínica sartriana só é possível pela condição de o paciente superar a situação de alienação em que está submetido e poder fazer alguma coisa daquilo que os outros fizeram dele. "Curar" é transcender os problemas e colocar a resolução de questão ontológica do paciente dentro de novos parâmetros, em que seu projeto e desejo de ser sejam viabilizados. A "cura", em uma perspectiva sartriana, nunca poderia ser, portanto, uma conformação ao que o paciente é, um "assumir-se a si mesmo", uma "aceitação de si", um "auto-conhecimento", ou uma "adaptação às circunstâncias sociais". A psicoterapia existencialista sartriana só faz sentido se possibilitar ao homem o seu estatuto de sujeito, se realizá-lo enquanto liberdade, se não contribuir para a produção de um sujeito alienado, mas se lhe proporcionar o verdadeiro direito de cidadania..

Sartre, através de seus estudos biográficos, através de seu romance *A náusea*, deixou muito claros todos os elementos essenciais para a realização de uma intervenção psicoterapêutica, apesar de ele mesmo não a ter realizado, por não ser um clínico e não ter realizado uma prática de consultório. Sua psicanálise existencial fornece, no entanto, uma teoria e uma metodologia fundamentais para se pensar a psicologia clínica em novos moldes. Só o que é preciso é colocá-la em prática.

Já foram realizadas algumas tentativas, ao nível mundial, de pôr em prática a psicologia sartriana. A mais conhecida foi a realizada por Laing e Cooper, psiquiatras ingleses, que criaram comunidades terapêuticas na década de 1970 (COOPER, 1982), utilizando-se do referencial existencialista. O próprio Sartre elaborou o prefácio do livro da dupla de pesquisadores, intitulado *Razão e violência* (LAING; COOPER, 1982), em que declara que o que mais o encantou no livro foi "a constante preocupação de realizar um *approach* 'existencial' dos *doentes mentais*". Afirma, também, sua convicção de que os esforços desses profissionais contribuirão para tornar a psiquiatria, finalmente, humana. No entanto, essa tentativa inglesa não foi fiel ao próprio pensamento sartriano, na medida em que se fundiu com outras metodologias e psicologias com ela incompatíveis (como a psicanálise kleiniana, por exemplo), utilizando-se do referencial sartriano como contribuições pontuais. Assim, apesar de assinalarem o potencial clínico da psicologia existencialista, elas não se constituíram na sistematização do conjunto de sua teoria e metodologia.

O aproveitamento do conjunto da obra sartriana na direção da consolidação de uma nova perspectiva para a psicologia e seus

desdobramentos concretos para a realização de uma clínica vem sendo praticado hodiernamente por alguns profissionais de que temos notícias: há um grupo de psicólogos, filósofos e outros profissionais e pesquisadores em Florianópolis, Santa Catarina, reunidos em torno do NUCA,[57] que há mais de vinte anos vem se dedicando a estudar a obra de Sartre, e que está pondo em prática uma metodologia psicoterapêutica totalmente sustentada na filosofia e psicologia sartrianas. Nos Estados Unidos, há uma psicóloga, Betty Cannon, que também realiza uma clínica sartriana nos moldes acima mencionados, conforme indica seu livro *"Sartre et la psychanalyse"* (CANNON, 1993).

[57] Núcleo Castor – estudos e atividades em existencialismo – site: www.nuca.org.br. Neste site há relatos de vários casos clínicos trabalhos na perspectiva da psicologia clínica sartriana, que ajudam a elucidar em termos práticos a discussão teórica aqui realizada.

- CONCLUSÃO -

Sartre participou ativamente do contexto da evolução do pensamento de seu tempo, tendo sérias preocupações com o papel da filosofia e das ciências na organização da sociedade na qual estava inserido. Para que esse papel fosse efetivamente transformador, como julgava necessário, propunha que a filosofia, a antropologia e a psicologia fossem questionadas em seus fundamentos, já que elas fornecem o horizonte de inteligibilidade humana do sistema social vigente. Dotado de uma reflexão profunda sobre os problemas filosóficos, epistemológicos e sociais do século XX, tornou-se um crítico contumaz dos valores, das crenças, dos conhecimentos, em sua maioria alienantes, postos a serviço da sociedade. Sua crítica mais ferrenha prendia-se ao fato de que esses conhecimentos transformam a realidade em uma mera abstração, em uma entidade metafísica, muito distante da realidade concreta dos indivíduos. Sob o horizonte dessas críticas, o francês partiu para refazer tais conhecimentos.

Seu projeto técnico maior foi o de elaborar uma nova psicologia. A meio caminho, porém, compreendeu que só conseguiria propor uma nova perspectiva para essa ciência se revisse seus fundamentos ontológicos e antropológicos, pois os impasses da psicologia tinham ali sua âncora. Partiu para a elaboração de uma nova ontologia e, mais tarde, de uma nova antropologia. Mas, no fundo de suas obras, a temática da psicologia continuava presente e em constante elaboração.

Ao acompanhar a evolução do pensamento sartriano, pudemos constatar que esse estudioso propôs efetivamente uma nova ontologia, que questiona os fundamentos metafísicos do pensamento ocidental e fornece as bases para o direito à cidadania da ciência, nos seguintes termos: 1) ao estabelecer que a realidade se estrutura em termos de duas regiões ontológicas – o ser e o nada, ou as coisas e a consciência, ou o em-si e o para-si – compreendidos como dois absolutos relativos, quer dizer, como dois aspectos distintos e inelutáveis da realidade, porém relativos um ao outro. Em outras palavras, a realidade é resultante da relação dialética entre a subjetividade e a objetividade; 2) ao distinguir consciência (aspecto indescartável da realidade humana, estrutura essencial de sua ontologia,

que possibilita ao homem estabelecer relações) de conhecimento (não mais um saber *a priori*, mas um aspecto "segundo", resultante da produção do homem), rompendo, com essa postura, com o idealismo e racionalismo predominantes na filosofia, ao recolocar a epistemologia em outro patamar, que viabiliza o homem enquanto sujeito do conhecimento.

Essa ontologia fenomenológica foi o eixo norteador das profundas alterações que propôs à antropologia que, segundo ele, deve ser estrutural e histórica, pretendendo, com isso, "resgatar o sujeito concreto no seio do marxismo", fundamentando a compreensão de que o homem é aquele que faz e é feito pela história (SARTRE, 1960). A antropologia deve ser a síntese dialética da relação entre indivíduo e sociedade, sujeito e materialidade.

As concepções da fenomenologia de Husserl e Heidegger, do existencialismo de Kierkegaard e da dialética de Hegel e Marx, que o influenciaram sobremaneira, retrabalhadas e superadas por sua própria ontologia e antropologia, forneceram o substrato necessário para Sartre construir uma nova psicologia, que estabeleceu, definitivamente, um corte epistemológico, metodológico e teórico com a psicologia empírica e seus impasses, bem como com a psicanálise freudiana e sua lógica pautada no "determinismo psíquico", expresso em noções como "inconsciente", "repressão", etc., que sempre considerou inaceitáveis.

Nesse horizonte, Sartre elaborou:

1. uma nova ontologia do eu, ao concluir que o *ego* (dimensão do sujeito) não é um habitante da *consciência* (dimensão da subjetividade), como sustentam muitas psicologias empíricas e a psicanálise, que caem na ilusão substancialista, mas sim um *ser do mundo*, objetivo, transcendente; o que permite que a personalidade possa ser inteiramente conhecida;

2. uma nova teoria do imaginário, consciência irredutível e autônoma, considerada por ele uma das formas essenciais de o homem se relacionar com a realidade, na medida em que o permite transcender a situação dada em direção ao novo, ao diferente, ao futuro;

3. uma nova teoria das emoções, compreendidas como a experimentação psicofísica da pessoa diante de situações significativas, que expressam suas afetações e escolhas de ser;

4. uma nova teoria dos processos de socialização e constituição dos grupos, fundamentada na dialética da realidade humana, destacando o papel essencial do indivíduo na organização social, bem como o dos grupos e da cultura para a estruturação psicossocial dos sujeitos. Em Sartre, o sujeito concreto tem um papel fundamental, mas sempre mediado pelo contexto efetivo em que está inserido (época histórica, classe social, estrutura familiar). Fundamenta, assim o método *progressivo regressivo,* que pressupõe que a investigação da realidade leve em conta as situações singulares inscritas no contexto universal e, ao mesmo tempo, considera as situações universais em seu impacto nas individualidades e grupos.

Construiu, enfim, nesse conjunto de teorias, uma nova proposta de inteligibilidade da dimensão psicológica do indivíduo, perpassada por concepções fundamentais – tais como o homem como um ser-no-mundo; o homem enquanto um ser temporal, histórico; a dialética da relação eu/outro, indivíduo/sociedade, subjetividade/objetividade; o homem como projeto e desejo de ser, como alienação e liberdade – enfim, aspectos que redundaram em sua acepção da *personalidade* como um processo de construção, no qual a "existência precede a essência", o que coloca o homem como *sujeito de seu ser.*

Esses pressupostos forneceram para Sartre a possibilidade de delinear importantes contribuições para o campo da psicopatologia. Sustentado em Jaspers (1979) e servindo de subsídio aos antipsiquiatras, o existencialista vai compreender a psicopatologia a partir do núcleo da vida e da história concreta do sujeito. Ela é uma perturbação, sempre psicofísica, que acontece em função do movimento do sujeito no mundo, resultante de sua história de relações. Dessa forma, ao contrário da psicopatologia psiquiátrica, que pretende entender o *homem a partir da doença*, dando uma ênfase às determinações genéticas, compreende a *doença a partir do homem,* o patológico a partir de seu existir concreto no mundo.

Nesses termos, a elaboração de biografias de escritores conhecidos foi o recurso utilizado pelo existencialista para demonstrar concretamente a viabilidade teórico-prática de suas concepções, veiculando as proposições metodológicas elaboradas na "Psicanálise Existencial" e no *Questão de método*, além de todo o arcabouço teórico acima descrito. Seus *Saint Genet* e *L'idiot de la famille* foram o exercício de compreensão da constituição

histórica do projeto de ser dos escritores estudados. Sartre vislumbrou, ao elaborar suas biografias, a oportunidade de questionar aspectos centrais e polêmicos da compreensão de homem, subjacentes nas concepções psiquiátricas e psicanalíticas, bem como nas análises marxistas totalizantes que dominavam o cenário intelectual da época. Sendo assim, as biografias que Sartre elaborou são formas de nos aproximarmos de seu método para a psicologia. Sustentadas no método fenomenológico e dialético (progressivo-regressivo), fornecem a descrição da trajetória de vida de um sujeito, dali extraindo o nexo que estabelece o sentido ontológico de suas escolhas, ou seja, elucidam o projeto de ser dos seus biografados, alcançando, assim, o que poderíamos definir como o primeiro passo de uma ciência, que é definir as condições de possibilidades de ocorrência de determinado fenômeno, no caso, o ser do sujeito pesquisado. Fornecem o que seria uma etapa fundamental de um processo psicoterapêutico científico – a da elaboração da "compreensão psicoterapêutica" dos casos estudados, sem a qual o rigor do processo torna-se questionável, já que é ela que permite que o terapeuta obtenha clareza e segurança de como e onde intervir para alterar o fenômeno, ou melhor dizendo, clareza de onde intervir para fornecer ao paciente condições de redimensionar sua vida e seu projeto de ser, ao tomar a sua história e o seu ser em suas mãos. Esse é o principal objetivo de "cura" em um processo psicoterapêutico à luz das concepções sartrianas: possibilitar as mudanças que se fazem necessárias, quando o paciente passa a assumir a responsabilidade de seu ser e se torna sujeito de sua história.

Portanto, Sartre viabilizou: a) uma proposta metodológica concreta para a área em estudo, no caso a sua psicanálise existencial; b) a visualização de um processo de "cura", no sentido de mudança de projeto e de viabilização de seu ser, no caso de Roquentin, por exemplo, de seu livro *A naúsea;* c) um conjunto de reflexões no campo da psicopatologia apontando para a superação da psicopatologia clássica e psicanalítica e seus impasses de fundo biologicista e/ou subjetivista; d) um exercício de elaboração da "compreensão psicológica", etapa fundamental de qualquer processo psicoterapêutico, como pudemos vislumbrar em suas biografias de Genet e Flaubert.

Enfim, todos esses empreendimentos demonstram como *a obra de Sartre insere-se no campo da psicologia clínica*, trazendo contribuições para a superação dos impasses da área:

- no que tange à sua dimensão epistemológica, ao elaborar uma novo estatuto de cientificidade para a psicologia;
- no que tange à sua dimensão teórica, ao fornecer uma concepção ontológica, antropológica e psicológica que colocam o homem como ser histórico-social, compreendendo a personalidade e as complicações psicológicas como processos de construção do seu ser individual na relação com o contexto antropológico e sociológico, portanto, com sua faceta objetiva e subjetiva, tendo o homem como sujeito de seu ser;
- no que tange à dimensão metodológica, ao esboçar um novo método, "a psicanálise existencial", que viabiliza a investigação clínica e a intervenção prática, a partir das duas dimensões acima elencadas;
- no que tange ao equacionamento das questões epistemológicas, teóricas e metodológicas, quando se adquirem condições de realizar a problematização das questões ideológicas e políticas dentro de um novo patamar, decorrente de um novo *fazer* do psicólogo.

Dessa forma, podemos concluir que Sartre construiu todo um novo arcabouço teórico-metodológico para a psicologia, que coloca a relação do homem com a sociedade em outras bases, fornecendo elementos teórico-epistemológicos para a necessária superação dos processos de alienação, solidão e enlouquecimento típicos da cultura contemporânea.

Os conhecimentos psicológicos e filosóficos propostos por Sartre fornecem as condições necessárias para a viabilização de um momento pós-psiquiátrico que supere os impasse gerados pela dialética entre a tese psiquiatrizante e sua antítese antipsiquiatrizante ou antimanicomial, conforme nos afirma Bertolino (apud LEONE, 2000).

Consideramos como absolutamente necessária e enriquecedora uma reflexão sobre o pensamento sartriano para a realidade contemporânea, por se constituir em uma das mais inovadoras compreensões de homem e de sociedade contemporânea e, portanto, em uma reviravolta para as ciências hodiernas, principalmente em suas elaborações para a psicologia e, mais especificamente, para a psicologia clínica.

- Referências -

ALEXANDER, Franz; SELESNICK, S. *História da psiquiatria*: uma avaliação do pensamento e da prática psiquiátrica desde os tempos primitivos até o presente. São Paulo: Ibase, 1968.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM-IV-TR). 4. ed. Porto Alegre:Artmed, 2002.

BACHELAR, Gaston. *O novo espírito científico*. Lisboa: Edições 70, 1996.

BACHELAR, Gaston. *O novo espírito científico.* 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

BEAUVOIR, Simone. *La force de l'âge (I e II).* Paris: Gallimard, 1960. (Col. Folio).

BEAUVOIR, Simone. *La force des choses (I e II).* Paris: Gallimard, 1963. (Col. Folio).

BEAUVOIR, Simone. *Tout compte fait.* Paris: Gallimard, 1972. (Col. Folio).

BEAUVOIR, Simone. *La cérémonie des adieux*. Paris: Gallimard, 1981. (Col. Folio).

BEAUVOIR, Simone. La pensée de droit, ajourd'hui. In: *Privilèges.* Paris: Gallimard, 1995. (Col. Les Essais).

BERTOLINO, Pedro. Psicologia: Ciência e Paradigma. In: CFP. Psicologia no *Brasil*: direções epistemológicas. Brasília: CFP, 1995.

BERTOLINO, Pedro. *Subsídios das aulas de formação em psicologia fenomenológica-existencialista em 1996*, oferecidas pelo NUCA (Núcleo Castor – Estudos e Atividades em Existencialismo). Florianópolis, 1996b.

BERTOLINO, Pedro. *Subsídios das aulas de formação em psicologia existencialista em 2001,* oferecidas pelo *NUCA* (Núcleo Castor – Estudos e Atividades em Existencialismo). Florianópolis, 2001a. Mimeografado.

BERTOLINO, Pedro. *A psicopatologia na concepção sartriana.* Entrevista concedida a Daniela R. Schneider em 15 dez. 2001b. 1 cassete son.

BERTOLINO, Pedro. *Subsídios das aulas de formação semestre 2003/2. NUCA* (Núcleo Castor – Estudos e Atividades em Existencialismo). Florianópolis, 2003. Mimeografado.

BERTOLINO, Pedro. *Modelos científicos*. 2004. Disponível em: <http://www.nuca.org.br>. Acesso em: 10 mar. 2004.

BERTOLINO, Pedro. *Atmosfera humana*. Disponível em: <http://www.nuca.org.br>. Acesso em: 25 out. 2004a.

BERTOLINO, Pedro. *Os processo da ciência*. Disponível em: <http://www.nuca.org.br>. Acesso em: 25 out. 2004b.

BERTOLINO, Pedro. *Hipnotismo e teatro*: Charcot. Disponível em: <http://www.nuca.org.br> Acesso em: 25 out. 2004c.

BERTOLINO, Pedro. *Processo de temporalização psíquica*. Disponível em: <http://www.nuca.org.br>. Acesso em: 10 jul. 2005.

BERTOLINO, Pedro; SCHNEIDER, Daniela. *Ciência e psicologia*: subsídios para uma reflexão. Florianópolis: CRP12, 1994. (texto distribuído pelo CRP-12 durante o processo constituinte da psicologia brasileira). Mimeografado.

BERTOLINO, Pedro et al. *A personalidade*. Florianópolis: Nuca Ed. Independentes, 1996a. (Série Cadernos de Formação 1).

BERTOLINO, Pedro et al. *As emoções*. Florianópolis: Nuca Ed. Independentes, 1998. (Série Cadernos de Formação 2).

BERTOLINO, Pedro et al. *O imaginário*. Florianópolis: Nuca Ed. Independentes, 2001. (Série Cadernos de Formação 3).

BERTOLINO, Pedro. *Sartre*: ontologia e valores. 1979. 155 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1979.

BORNHEIM, G. *Sartre*: metafísica e existencialismo. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BRÜGGER, Walter. *Dicionário de filosofia*. 3. ed. São Paulo: EPU, 1977.

BUENO, Francisco da Silveira. *Minidicionário da língua portuguesa*. São Paulo: FTD, 1985.

BULLETIN DE PSYCHOLOGIE. Paris: *Destins de la psychologie clinique*. Tome 53, n. 3, 447, maio-jun. 2000.

CAMPOS, F. C. B. *Psicologia e saúde*: repensando práticas. São Paulo: Hucitec, 1992.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico* 2. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse.* Paris: PUF, 1993.

CHARLESWORTH, Max. Sartre, Laing & Freud. *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, New York v. 17, n. 1, 1980.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre.* Paris: Editions Gallimard, 1985.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre.* São Paulo: L&PM Editores, 1986.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Quem é o psicólogo brasileiro?* São Paulo: Edicon, 1988.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Psicólogo brasileiro*: construção de novos espaços. Campinas: Tomo, 1992.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Psicólogo brasileiro*: práticas emergentes e desafios profissionais. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1994.

CONTAT, Michel. Le continent Sartre. *Le Magazine Litteraire.* Sartre dans tout ses écrits, n. 282, nov. 1990.

CONTAT, Michel; RYBALKA; Michel. *Les écrits de Sartre.* Paris: Gallimard, 1970.

CONTAT, Michel; RYBALKA, Michel. *Sartre*: bibliographie 1980-1992. Paris: CNRS editions, 1993.

COOREBYTER, Vincent. *Sartre face à la phénoménologie*: autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'ego". Bruxelles: Ousia, 2000.

DESCARTES, Réne. *Discurso do método.* 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

DELACAMPAGNE, Christian. De l'existentialisme à l'antipsychiatrie. *Les Temps Modernes*, Paris, v. 1, 2, n. 531-533, out.-dez. 1990.

ERLICH, I. Psicologia: Demarcação do objeto. In: BERTOLINO, P. et al. *A personalidade*. Florianópolis: Nuca Ed. Independentes, 1996a. (p. 41-72).

ERLICH, I. Ciência: Delimitação do fenômeno e psicologia. In: BERTOLINO, P. et al. *As emoções*. Florianópolis: Nuca Ed. Independentes, 1998. (p. 39-63).

EUROPE – Revue Littéraire Mensuelle. *Jean Genet.* Paris: ago.-set. 1996.

FERREIRA, Aurélio B. de Holanda. *Aurélio século XXI*: dicionário de língua portuguesa. Edição Eletrônica. São Paulo: Lexikon Informática Ltda., 2001.

FIGUEIREDO, L. C. Da epistemologia à ética das práticas e dos discursos psicológicos. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 1996.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da clínica.* 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura.* São Paulo: Perspectivas, 1991.

FRAGATA, Júlio. *A fenomenologia de Husserl.* Braga: Livraria Cruz, 1985.

FREUD, Sigmund. *A etiologia da histeria.* Rio de Janeiro: Imago, 1986. Edição Eletrônica Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud.

FULGENCIO, Leopoldo. O abandono da hipnose e a leitura metapsicológica dos sintomas. São Paulo, 1998. Mimeografada.

FULGENCIO, Leopoldo. As especulações metapsicológicas de Freud. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 5, n. 1, jan.-jun. 2003.

GAY, Peter. *Freud*: uma vida para o nosso tempo. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

GENET, Jean. Entrevista com Jean Genet. *Playboy*, São Paulo, abril de 1964. Disponível em: <http://www.jornada.unam.mx/1996/may96/960505/sem-genet.html>. Acesso em: 25 out. 2004.

GENET, Jean. *Pompas fúnebres.* Rio de Janeiro: Record, 1968.

GENET, Jean. *O balcão.* São Paulo: Abril Cultural, 1976.

GENET, Jean. *Diário de um ladrão.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

GENET, Jean. *O milagre da rosa.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

GENET, Jean. *Nossa Senhora das Flores.* São Paulo: Círculo do Livro, 1988.

GENET, Jean. *Querelle.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

GENET, Jean. *Une captif amoureux.* Paris: Gallimard, 1986a.

GENET, Jean. *Fragments... et autres textes.* Paris: Gallimard, 1990.

GERASSI, John. *Jean-Paul Sartre*: consciência odiada de seu século. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GIL, Antônio C. *Como elaborar projetos de pesquisa.* 3 ed. São Paulo: Atlas, 1996.

GOMES, William et al. *Fenomenologia e pesquisa em psicologia.* Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 1998.

GONÇALVES, C. *Desilusão e história na psicanálise de Sartre.* São Paulo: Nova Alexandria/Fapesp, 1996.

GONÇALVES, M. G. M; BOCK, A. M. B. Desenhando a psicologia: uma reflexão sobre a formação do psicólogo. *Psicologia Revista*, São Paulo, PUC/SP, n. 2, p. 141-150, maio 1996.

JASPERS, K. *Psicopatologia geral*: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia. 2. ed. Rio de Janeiro: Atheneu, 1979.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1998.

HOUAISS, A. Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa, São Paulo: Objetiva, 2002.

JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo*: a lógica cultural do capitalismo tardio. 7. ed. São Paulo: Ática, 1997.

JEANSON, Frederic. *Sartre par lui-même.* Paris: Aux Édition du Seuil, 1964.

JOPLIN, David. Sartre's antipsychiatry and philosophical antropology. *Journal of the British Society for Phenomenology*, Manchester, v. 18, n. 1, jan. 1987.

JOPLIN, David. Anti-psychiatry in Sartre's *The family idiot. Review of Existential Psychology & Psychiatry*, New York, v. 19, n. 2-3, 1984.

KAPLAN, H. I; SADOCK, B.; GREBB, J. A. *Compêndio de psiquiatria*: ciências do comportamento e psiquiatria clínica. 7. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

KAPLAN, H. I.; SADOCK, B. *Compêndio de psiquiatria dinâmica*. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1984.

KEEN, E. *Introdução à psicologia fenomenológica.* Rio de Janeiro: Interamericana, 1979.

KORCHIN, Sheldon. *Modern clinical psychology.* New York: Basic Books, 1986.

LAING, Ronald. *O eu e os outros.* Petrópolis: Vozes, 1982.

LAING, Ronald. *Laços.* 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982a.

LAING, Ronald. *A política da família.* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

LAING, Ronald. *O eu dividido*: estudo existencial da sanidade e da loucura. Petrópolis: Vozes, 1987.

LAING, Ronald; COOPER, David. *Razão e violência*: uma década da filosofia de Sartre (1950-1960). 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

LAING, Ronald; ESTERSON, A. *Sanidade, loucura e família.* Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

LES TEMPS MODERNES. *Témoins de Sartre.* Paris, 46ª année, v. 1-2, n. 531, oct.-dec. 1990.

LEGRAND, Michel. *L'Approche biographique.* Marseille: Hommes et Perspectives, 1993.

LEONE, Éder. Balanço da produção acadêmica brasileira no campo da saúde mental – 1990/1997. *Revista de Ciências Humanas.* UFSC, Florianópolis, 2000. (Série Especial Temática: Saúde Mental: uma perspectiva crítica).

LEVY, Benny. *O testamento de Sartre.* 3. ed. Porto Alegre: L&PM, 1986.

LOPARIC, Zeljko. É dizível o inconsciente? *Natureza Humana*: revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas, EDUC. São Paulo, v. 1, n. 2, 1999.

LUNA, Sérgio V. *Planejamento de pesquisa*: uma introdução. São Paulo: EDUC, 1998.

MAGAZINE LITTÉRAIRE. *Sartre dans tous ses écrits*. Paris, n. 282, nov. 1990.

MAHEIRIE, Kátia. *Agenor no mundo*: um estudo psicossocial da identidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1994.

MARX, Karl; ENGELS, Frederic. *A Ideologia alemã (I - Feuerbach).* 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1987.

MASSON, Jeffrey M. *Atentado à verdade.* Rio de Janeiro: J. Olympio, 1984.

MENSH, Ivan. *Psicologia clinica*: ciencia y profesion. Buenos Aires: Paidos, 1971.

MIRVISH, Adrian. Childhood, subjetivity and hodological space: a reconstruction of Sartre's view of existential psychoanalysis. *Review of Existential Psychology & Psychiatry*, New York, v. 21, n. 1, 1996.

MONTEIRO, Luís G. *Subjetividade e poder em Jean-Paul Sartre e Michael Foucault*: ciência, ética e estética. 1998. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1998. Mimeografada.

MORAVIA, Sergio. *Sartre.* Lisboa: Edições 70, 1985.

MOUTINHO, Luis D. *Sartre*: psicologia e fenomenologia. São Paulo: Brasiliense, 1995.

NEMIAH, John. *Fundamentos da psicopatologia.* 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

PEDINIELLI, Jean-Louis. *Introduction à la psychologie clinique.* Paris: Nathan, 1994.

PESSOTI, Isaias. *O século dos manicômios.* São Paulo: Editora 34, 1996.

PESSOTI, Isaias. *Os nomes da loucura.* São Paulo: Editora 34, 1999.

PINGAUD, Bernard. *Sartre hoje*. São Paulo: Ed. Documentos, 1968.

POELMAN, Johnnes A. *Os fundamentos filosóficos da psicanálise existencial em J. P. Sartre*. 1981. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1981.

POLITZER, Georges. *Psicologia concreta*. Buenos Aires: Jorge Alvarez Ed., 1965.

POLITZER, Georges. *Crítica dos fundamentos da psicologia*: a psicologia e a psicanálise. Piracicaba: UNIMEP, 1998.

PRÉVOST, Claude-M. *La Psychologie clinique*. 4. ed. Paris: PUF, 1988. (Col. Que sais-je?).

QUINTILIANO, Deise. *Sartre*: philia e autobiografia. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.

REUCHELIN, M. *História da psicologia*. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965.

ROTTER, Julian. *Psicologia clínica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

ROUDINESCO, Elisabeth. *História da psicanálise na França*: a batalha dos cem anos. v. 1 e 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

ROUDINESCO, Elisabeth. Sartre Lecteur de Freud. *Les Temps Modernes*, *Paris,* v. 1, 2, n. 531-533, oct.-dec. 1990.

SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1938.

SARTRE, Jean-Paul. *L'imaginaire*: psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris: Gallimard, 1940.

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

SARTRE, Jean-Paul. *Baudelaire*. Paris: Gallimard, 1947. (Col. Folio).

SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet*: comédien et martyr. Paris: Gallimard, 1952.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique* (précédé de *Question de Méthode*). Paris: Gallimard, 1960.

SARTRE, Jean-Paul. *Les Mots*. Paris: Gallimard, 1964. (Col. Folio).

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego*: Esquisse d'une description phénoménologique. Paris: J. Vrin, 1965.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

SARTRE, Jean-Paul. *L'idiot de la famille*: Gustave Flaubert, de 1821 a 1857. Paris: Gallimard, 1971.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations, IX. Mélanges.* Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE, Jean-Paul. *Situations X. Politique et Autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976.

SARTRE, Jean-Paul. *A náusea.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. *Freud, além da alma.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986a.

SARTRE, Jean-Paul. *Mallarmé*: la lucidité et sa face d'ombre. Paris: Gallimard, 1986b.

SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação.* 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987a. (Col. Os Pensadores).

SARTRE, Jean-Paul. *Sartre no Brasil*: a Conferência de Araraquara. São Paulo: Paz e Terra: UNESP, 1987b.

SARTRE, Jean-Paul. Dear comrades! Make illness a weapon. *Journal of the British Society for Phenomenology,* Manchester, v. 18, n. 1, jan. 1987c.

SARTRE, Jean-Paul. *O muro.* São Paulo: Círculo do Livro, 1989.

SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme.* Paris: Gallimard, 1996. (Col. Folio).

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*: ensaio de ontologia fenomenológica. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet*: ator e mártir. Petrópolis: Vozes, 2002.

SCHMID-KITSIKIS, Elsa. *Pour introduire la psychologie clinique.* Paris: Dunod, 1999.

SCHNEIDER, Daniela. *Novas perspectivas para a psicologia clínica*: um estudo a partir da obra 'Saint Genet: comédien et martyr' de Jean-Paul Sartre. 2002. 338 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Catílica de São Paulo, São Paulo, 2002.

SCHNEIDER, Daniela. *Implicações da ideologia médico-psiquiátrica na educação.* 1993. 208 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1993.

SCHNEIDER, Daniela. Reflexões acerca de aspectos psicológicos envolvidos no homossexualismo. *Cadernos de Psicologia,* Instituto de Psicologia – UERJ, Rio de Janeiro, n. 7, p. 49-64, 1997. (Série Clínica).

SCHNEIDER, Daniela; CASTRO, Daniela. Contribuições do existencialismo moderno para psicologia social crítica. *Cadernos de Psicologia*, Instituto de Psicologia – UERJ, Rio de Janeiro, n. 8, p. 139-149, 1998. (Série Social e Institucional).

SCHNEIDER, Daniela; ROESLER, Vera. Experiência de Grupo Psicoterapêutico com Adolescentes Marginalizados. *Re-Criação*: *Revista do CREIA* – Centro de Referência de Estudos da Infância e Adolescência, Corumbá, v. 3, n. 2, p. 40-49.

SÉCHAUD, Évelyne. Psychologie clinique: approche psychanalytique. Paris: Dunod, 1999.

SZASZ, Thomas. *A fabricação da loucura.* 3.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

SZASZ, Thomas. *O mito da doença mental.* Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SZASZ, Thomas. *Ideologia e doença mental.* 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

SZASZ, Thomas. *Cruel compaixão.* Campinas: Papirus, 1994.

THODY, Philip. *Sartre*: uma introdução biográfica. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

VAN DEN BERG, J. *O paciente psiquiátrico*: esboço de psicopatologia fenomenológica. São Paulo: Mestre Jou, 1981.

VASSALO, Sara. *Imaginaire et biographie dans l'oeuvre de Jean-Paul Sartre.* Thèse pour le Nouveau Doctorat. Universite de Provence (Aix-Merseille I). Villeneuve d'Áscq: Presses Universitaires du Septentrion, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia Antiga.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

VIGOTSKI, L. S. *Teoria e método em psicologia.* São Paulo: Martins Fontes, 1996.

WEBSTER, Richard. *Por que Freud errou*: pecado, ciência e psicanálise. Rio de Janeiro: Record, 1999.

WERTHEIMER, Michael. *Pequena história da psicologia.* São Paulo: Ed. Nacional, 1982.

WHITE, Edmund. *Jean Genet.* Paris: Gallimard, 1993. (Col. NRF Biographies).

WINNICOTT, David. *Pensando em crianças.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

Este livro foi editorado com as fontes Adobe Caslon Pro, para o corpo de texto, e Adobe Chaparral Pro, para os títulos. A Caslon é um tipo criado por William Caslon, que foi o primeiro grande abridor de tipos ingleses, famoso por sua aura legendária, antiquada, sensível e benfeita. Sua versão digital criada por Carol Twombly para a Adobe respeita sua essência. A Adobe Chaparral Pro, também criada por Carol Twombly, a partir do chaparro, uma espécie de carvalho que encanta os pés das colinas da Califórnia com sua paisagem seca e ensolarada.
Miolo em papel pólen *soft* 80g; capa em cartão supremo 250g, impresso na Gráfica e Editora Copiart em sistema de impressão *offset*.

O livro *Sartre e a psicologia clínica* apresenta as contribuições do filósofo francês para a psicologia clínica, desde suas raízes ontológicas e epistemológicas e seus desdobramentos à teoria e metodologia da psicologia clínica. Escrito em linguagem acessível, mas não menos aprofundada, é um livro introdutório ao pensamento sartriano, principalmente em sua dimensão psicológica e sua aplicabilidade clínica. Por essa razão, constitui-se em obra a ser utilizada por professores universitários como base para as disciplinas de filosofia, fenomenologia e psicologia existencialista e por professores de psicologia e filosofia do ensino médio. Será útil igualmente a leitores em geral com interesse em cultura francesa e filosofia contemporânea.

9 788532 805294