**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**
Centro de Educação e Humanidades
Instituto de Psicologia

Carolina Freire de Araújo Dhein

# Entre a má-fé e a autenticidade na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre: esboços para uma clínica normativa?

Rio de Janeiro
2020

Carolina Freire de Araújo Dhein

# Entre a má-fé e a autenticidade na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre: esboços para uma clínica normativa?

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de doutor, ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Profª. Dra. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

D534 Dhein, Carolina Freire de Araújo.
Entre a má-fé e a autenticidade na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre: esboços para uma clínica normativa? / Carolina Freire de Araújo Dhein. – 2020.
207 f.

Orientador: Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.

1. Psicologia Social – Teses. 2. Psicologia clínica – Teses. 3. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 – Teses. I. Feijoo, Ana Maria Lopez Calvo de. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. III. Título.

es CDU 316.6

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Carolina Freire de Araújo Dhein

**Entre a má-fé e a autenticidade na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre: esboços para uma clínica normativa?**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de doutor, ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em 31 de março de 2020.

Banca examinadora:

_____
Prof.ª Drª Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (Orientadora)
Instituto de Psicologia – UERJ

_____
Prof. Dr. Fernando Gastal de Castro
Instituto de Psicologia – UFRJ

_____
Prof.ª Dr. Marcelo da Silva Norberto
Departamento de filosofia – PUC-RIO

_____
Prof.ª Dr.ª Michelle Thieme de Carvalho Moura
Escola Naval – RJ

_____
Prof.ª Dr.ª Myriam Moreira Protásio
IFEN-Rio de Janeiro

_____
Prof.ª Dr.ª Renata Patrícia Forain de Valentim
Instituto de Psicologia - UERJ

Rio de Janeiro

2020

## AGRADECIMENTOS

À Ana Maria Lopez calvo de Feijoo, não somente orientadora do presente trabalho, mas sobretudo aquela que me despertou para os estudos acadêmicos, sempre me acompanhando com sua dedicação e seriedade em cada passo dessa grande jornada de formação. Ana, meu sincero agradecimento pelo grande incentivo e por toda experiência compartilhada com tanta generosidade.

Aos professores Fernando Gastal, Marcelo Norberto, Michelle Thieme, Myriam Protasio e Renata Valentim pela dedicação e disponibilidade na leitura atenta e pelas grandes contribuições tecidas acerca não somente deste trabalho, mas principalmente à minha formação como pesquisadora e psicoterapeuta.

Ao Cristiano, aquele que caminha ao meu lado, se aventurando comigo na jornada da vida, fazendo-se suporte para que esse momento fosse possível. Com amor, soube compreender e acolher meu recolhimento, os momentos difíceis, laboriosos, sempre com uma palavra encorajadora.

A minha pequena Pietra, que com todo seu amor tornou esse percurso mais terno. Cada vez que solicitava meus braços era você quem me envolvia com brandura e serenidade.

Aos meus amados pais, minha base segura, que com todo seu amor sempre me incentivam a prosseguir. Obrigada por nunca desatarem suas mãos das minhas.

Aos amigos, presenças alegres, trazendo para essa jornada singelos incentivos permeados pelos momentos de descontração e leveza. Agradeço em especial à Bia, amiga irmã, companheira da vida, pela escuta atenta e acolhedora.

À Angela, querida sogra, pelos diversos momentos em que se fez guarida nas tormentas. Agradeço por você fazer parte da minha vida de modo tão generoso.

À CAPES pelo fomento fundamental à realização deste trabalho.

## RESUMO

DHEIN, Carolina Freire de Araújo. **Entre a má-fé e a autenticidade na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre**: esboços para uma clínica normativa? 2020. 207 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

A presente tese traz como objetivo primordial investigar, por meio da ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre, a articulação das noções de má-fé e autenticidade, presentes no pensamento deste filósofo, em suas implicações no modo de apropriação da clínica psicológica. Com isso, pretendemos nos deslocar de uma perspectiva determinante e normativa de compreensão da existência humana. Procuramos mostrar, em primeiro lugar, como os encaminhamentos presentes na psicologia clínica, hegemonicamente, se mostram como normativos e prescritivos a partir de posicionamentos prévios tomados como ideias acerca da subjetividade humana. Desse modo, balizamentos como normal/patológico, certo/errado, bem/mal ou ainda autêntico/inautêntico assumem posições tomadas a priori e norteiam os direcionamentos clínicos. Tal problemática se desdobra na tentativa de investigar se essa normatividade também pode se apresentar nas perspectivas clínicas de base fenomenológico-existenciais, preeminentemente caracterizadas pela tentativa de deslocar-se de tais encaminhamentos. A ontologia fenomenológica de Sartre, desenvolvida sobretudo em *O ser e o nada*, se apresenta como fundamento para a psicologia clínica que procura resgatar uma compreensão da existência humana para além de parâmetros técnico-cientificistas e/ou de constructos teóricos, e aproximar-se do caráter concreto, sensível e a-teórico da mesma. Por outro lado, a conjugação das noções de má-fé e autenticidade, tal como apropriada pelos manejos clínicos, pode se apresentar como normativa, se assumida como dicotômicas a partir de um posicionamento tomado como ideal a ser conquistado. Desse modo, vemos por um lado a fértil contribuição do pensamento de Sartre para a construção de uma clínica como preservação do caráter sensível da existência, mas por outro o apelo à cautela em não recair na mesma posição normativa da qual buscamos nos afastar. Para tanto, propomos ao fim deste estudo que a compreensão da existência humana, tal como tomada por Sartre, como fluxo temporal sustentada pela negatividade, contribua para resguardar uma a articulação entre má-fé e autenticidade em seu caráter tensional, sem que recaiamos na pretensão do alcance prescritivo da conquista da autenticidade. A clínica psicológica de base sartriana pode se caracterizar, portanto, pela sustentação desse caráter tensional da existência, que condenada à liberdade, se vê constantemente com a tarefa de seu existir.



Palavras-Chave: Psicologia clínica. Jean-Paul Sartre. Normatividade. Autenticidade

## ABSTRACT

DHEIN, Carolina Freire de Araújo. **Entre a má-fé e a autenticidade na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre**: esboços para uma clínica normativa? 2020. 207 f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

The presente thesis has as main objetif to investigate, through Jean-Paul Sartre's phenomenological ontology, the articulation of the notions of bad faith and authenticity, present in the thought of this philosopher, in their implications for the appropriation of psychological clinic. With this, we intend to move from a determinative and normative perspective of understanding human existence. We try to show, first, how the referrals present in clinical psychology, hegemonically, show themselves as normative and prescriptive from previous positions taken as ideals about human subjectivity. In this way, guidelines such as normal / pathological, right / wrong, good / bad or even authentic / inauthentic take positions a priori and guide clinical directions. This problem unfolds in an attempt to investigate whether this normativity can also present itself in the clinical perspectives of phenomenological-existential basis, preeminently characterized by the attempt to move away from such referrals. Sartre's phenomenological ontology, developed mainly in The Being and Nothingness, presents itself as a foundation for clinical psychology that seeks to rescue an understanding of human existence beyond technical-scientific parameters and / or theoretical constructs, and to approach the concrete, sensitive and a-theoretical character. On the other hand, the combination of notions of bad faith and authenticity, as appropriate by clinical managements, can present itself as normative, if assumed as dichotomous from a position taken as an ideal to be achieved. Thus, we see on the one hand the fertile contribution of Sartre's thought to the construction of a clinic as a preservation of the sensitive character of existence, but on the other hand, the call for caution in not falling into the same normative position from which we seek to distance ourselves. To this end, we propose at the end of this study that the understanding of human existence, as taken by Sartre, as a temporal flow sustained by negativity, contributes to safeguard an articulation between bad faith and authenticity in its tension character, without falling into the pretension the prescriptive scope of the achievement of authenticity. The Sartrian-based psychological clinic can be characterized, therefore, by sustaining this tension character of existence, which, condemned to freedom, is constantly faced with the task of its existence.



Keywords: Clinical psychology. Jean-Paul Sartre. Normativity. Authenticity

**SUMÁRIO**


**INTRODUÇÃO** ..... 8

1 **CONDIÇÕES HISTÓRICAS E IMPLICAÇÕES NORMATIVAS DA PSICOLOGIA COMO DISCIPLINA** ..... 23

1.1 **Considerações acerca das condições de emergência da psicologia como disciplina cientifica** ..... 31

1.2 **Problematizações acerca da normatividade na clínica psicológica e o(s) projeto(s) da perspectiva fenomenológico-existencial** ..... 46

1.3 **O jovem Sartre e suas críticas às psicologias *digestivas*:** ..... 61

2 **CONSIDERAÇÕES EM TORNO DA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM O SER E O NADA: DA CONDENAÇÃO À LIBERDADE AO IMPERATIVO DA AUTENTICIDADE EM SARTRE**. ..... 72

2.1 **Questões Preliminares em *O ser e o nada*** ..... 72

2.1.1 O rompimento com as teses dualistas e a consciência como intencionalidade. ..... 73

2.1.2 Os modos de ser da consciência: O *cógito* pré-reflexivo, consciência irrefletida e consciência reflexiva. ..... 75

2.2 **Dimensões fundamentais de *O ser e o nada*** ..... 78

2.2.1 O Ser que se faz falta de ser: a liberdade. ..... 78

2.2.2 O ideal da totalidade: Para-si e Valor. ..... 82

2.2.3 A Existência sem parapeitos: angústia como consciência da liberdade. ..... 85

2.2.4 As condutas de fuga da inexorável condenação: considerações em torno da noção de má-fé. ..... 89

2.2.5 Liberdade como livre projeto de fundamentar a si. ..... 98

2.3 **Psicanálise Existencial: da decifração do projeto fundamental ao delineamento de um ideal normativo** ..... 105

2.3.1 O abandono dos ídolos explicativos ..... 106

2.3.2 Da ausência de sentido à busca do sentido: objetivo e método. ..... 112

2.4 **Autenticidade: considerações em torno do desdobramento moral do pensamento de Sartre.** ..... 122

3 **A PSICOLOGIA CLÍNICA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL DE INSPIRAÇÃO SARTRIANA: IMPASSES E PERSPECTIVAS** ..... 140

3.1 **A Psicologia clínica Fenomenológico-existencial de base sartriana no Brasil: expoentes expressivos e diferentes atuações**. .....144
3.2 **Considerações acerca da possibilidade de uma clínica de base sartriana para além do posicionamento prévio de um ideal a ser alcançado** .....161
3.2.1 Do afastamento dos ídolos explicativos à busca da autenticidade: uma clínica normativa? .....161
3.2.2 Considerações acerca da possibilidade de edificação de uma clínica de base sartriana não normativa. .....181
**CONSIDERAÇÕES FINAIS** .....194
**REFERÊNCIAS** .....201

## INTRODUÇÃO

A pergunta *esboços para uma clínica normativa?* - contida no título deste trabalho, já nos convoca a demarcação da problematização a partir da qual teceremos as reflexões do presente estudo. Assim, como forma de darmos início as nossas discussões, optamos por circunscrever, primeiramente, o que estamos nos referindo como *clínica normativa* no interior deste trabalho. Para isso, faz-se importante dizer, inicialmente, que o próprio diálogo entre um pensamento de origem filosófica - como é o caso do pensamento de Jean-Paul Sartre - com o campo clínico da psicologia, nasce a partir da tentativa de deslocamento das tradições hegemônicas dessa disciplina, no que tange sua forma de encaminhamento às questões concernentes ao existir humano. Outrossim, tais formas de encaminhamento, em geral, assumem um viés normativo ao qual os comportamentos humanos devem adequar-se em nome de que se conquiste a saúde psíquica.

Não podemos nos privar de considerar que atualmente, em seu campo de constituição, a psicologia clínica apresenta-se multifacetada em variadas perspectivas teóricas, tal como podemos aludir às já consagradas análises de alguns autores como Canguilhem (1999), Garcia-Roza (1977) e Figueiredo (2007; 2012). Pode-se pensar que tal multiplicidade fundamenta-se na medida em que a Psicologia, enquanto projeto de edificação científica, esteve convocada a todo o momento a legitimar seu objeto de estudo – a subjetividade humana – a partir do embate das correntes empiristas e/ou idealistas, herdadas da filosofia moderna e ainda presentes no cenário de constituição das perspectivas psicológicas, como nos mostra Feijoo (2011). O embate materialista/idealista demarca o desdobramento de algumas dicotomias também encontradas no campo da psicologia, como interior/exterior, indivíduo/sociedade, liberdade/determinismo, como forma de localizar a verdade acerca da subjetividade humana. As diversas correntes teóricas que fundamentam as práticas clínicas da psicologia, procuram, de formas específicas, mapear a subjetividade a partir das relações entre tais dicotomias, posicionando o primado de alguma de suas partes – seja o mundo sobre a interioridade, seja a interioridade sobre o mundo. Irrompe-se daí um arcabouço conceitual de medidas previamente definidas, que tardiamente procuram determinar seus acordos ou desacordos às mesmas, e adequar, por meio de variados métodos, um estado subjetivo ideal a se alcançar, mostrando-se assim, normativas e corretivas. Por conseguinte, na busca pelo

desvendar da subjetividade posicionada a priori, assistimos algumas práticas clínicas em psicologia amparam-se cada vez mais em parâmetros técnicos, visando adequação e alcance do chamado bem-estar psicológico, hoje à serviço dos apelos de produtividade e critérios difusos de performance nos mais diversos âmbitos da existência.

Sem que precisemos ir mais longe, podemos recorrer à lei que regulamenta a profissão de psicólogo no Brasil[1] de modo a exemplificar como a psicologia enquanto disciplina e práxis profissional se apresenta, hegemonicamente, como normativa. De forma abrangente, a referida lei nos diz que a função do psicólogo, dentre outras listadas, é a solução de problemas de ajustamento. Para além das problematizações intrínsecas à referida lei, o termo *ajustamento* anuncia aquilo sobre o qual gostaríamos de nos demorar acerca da normatividade. Vejamos: de acordo com o dicionário de língua portuguesa[2], a palavra ajuste recebe cinco significados: (1) Pôr justo ou certo; (2) regular; (3) tratar, combinar; (4) contratar; (5) Assentar (Peças de maquinário). Em face desses significados, podemos antever que o termo ajustamento está diretamente ligado a uma norma sobre a qual deve acertar-se, regular-se, combinar-se ou assentar-se. Já a palavra *norma*, por sua vez, tem sua origem no latim e significa esquadro (objeto utilizado pelos pedreiros romanos para medir ângulos retos). Georges Canguilhem (2017) em seu clássico *O Normal e o Patológico*, nos esclarece que, vista como esquadro, a norma assume a função de retificar, endireitar, enquadrar. Portanto, *normar* ou normalizar pode ser considerado como *endireitar* algo em relação a uma exigência.

A partir desses esclarecimentos, poderíamos então perguntar: que medidas prévias se constituem como normas as quais a existência humana deve ajustar-se? quase sempre em nossa experiência mais imediata não questionamos o que permite que digamos que um comportamento é ou não normal. Na maior parte das vezes, familiarizados com as determinações de nosso mundo, nos movimentamos em meio a demarcações de comportamentos tidos como normais - e, portanto, aceitos - ou como patológicos - ou seja, desviantes. Se nos demorarmos mais profundamente, podemos perguntar: desviantes em relação a que? Tudo o que se desvia, se desvia

---

[1] Lei 4.119, de 27 de agosto de 1962. Capítulo III, art. 13, §1°, letra (d). http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L4119.htm. Consultado em 25 de fevereiro de 2018.

[2] Disponível em: ‹https://dicionariodoaurelio.com/ajustamento›. Acesso em: 05 Mar. 2018.

em relação a uma norma. E o que seria essa norma ao qual todo comportamento é referido? Considerando o campo no qual nos situamos, ou seja, o campo *psi*, o tratamento deveria estar direcionado com vias a adequação à norma ou mais propriamente à correção do desvio, compreendido aqui como patologia. Ocorre que na maior parte das vezes, não exercemos uma reflexão crítica de modo a problematizarmos tais demarcações e com elas nos relacionamos como se fossem naturais ou ainda, absolutas. De acordo com essas medidas podemos assistir os discursos que contornam o campo da psicologia, em especial a modalidade clínica, serem permeados por balizadores normativos em torno de noções como bem e mal; certo e errado; normal e patológico ou ainda autêntico e inautêntico, sendo este último o qual nos dedicaremos mais detidamente ao longo deste estudo. De modo semelhante, tais balizamentos mostram-se como referenciais, na maior parte das vezes, tomados como naturalmente dados a partir de um posicionamento prévio da subjetividade humana ao qual deve corrigir e adequar-se, sem que questionemos em que bases estão apoiados.

Por outro lado, podemos facilmente argumentar que, atualmente, já nos encontramos deslocados de uma lógica normativa amparada na rigidez dos códigos de conduta, na esfera disciplinar explicitamente dogmática e corretiva. Mas, justamente em meio à *desnormatização* da sociedade contemporânea, ao desordenamento, à liquidez (BAUMAN, 2001) das relações, é onde também nos deparamos com o assombro de um controle invisível, sinuoso e escorregadio, como nos fala Deleuze (2008). A vida saudável, o bem-estar supremo se fazem presentes nos discursos cotidianos como o alcance ideal. Em lugar da rigidez do poder, o *superdesempenho* para tudo poder ou, como nos diz Han (2017), o excesso de positividade. A normatividade, portanto, apenas muda de feição. Sobretudo, frente à flexibilidade do *tudo poder*, assistimos ainda o apelo à busca de identificações fixas, seja por meio à enxurrada de diagnósticos, à polarização dos posicionamentos político-ideológicos, a redução da vida aos parâmetros do funcionamento neuro-cerebral, a judicialização das relações sociais etc.

Diante desse cenário, vemos surgir movimentos em psicologia que procuram exercitar um constante questionamento aos modelos reducionistas como forma de compreensão da existência humana. Para tanto, tais movimentos procuram se situar num campo fronteiriço, na medida em que buscam edificar-se em outras bases e dialogar com outros campos de saber como, por exemplo, a filosofia. Nesse sentido,

a psicologia de base fenomenológico-existencial, há muito vem procurando constituir-se como tentativa de ruptura com esse caráter normativo, uma vez que o pensamento fenomenológico, inaugurado por Edmund Husserl (1859-1938) procura, com base a sua crítica ao psicologismo, suspender tudo que previamente pode ser dito sobre determinado fenômeno, por meio à noção de *epoché*, ou redução fenomenológica. Já o termo existencial ancora-se nas filosofias da existência, por meio as vozes de Kierkegaard, Heidegger, Sartre, Merleu-Ponty, dentre outros filósofos, que de modos específicos, partem da primazia da existência humana sobre sua essência, o que significa pensar que o homem se constitui por sua indeterminação e co-pertença ao horizonte fático no qual existe. De posse dessas considerações, quais sejam, a atitude fenomenológica de suspensão daquilo que insiste em turvar o olhar por meio de demarcações prévias e a compreensão da existência como co-originária ao mundo, é que outro modo de saber-fazer em psicologia pôde emergir, na constante tentativa de desobstruir o caminho tortuoso que caracteriza o percurso de constituição dessa disciplina, como também pensar a existência humana e as questões a ela imanentes como articulações singulares de condições históricas e/ou universais.

Eis então a elucidação da primeira parte de nosso título, a respeito, sobretudo, desse caminho fronteiriço no qual o pensamento de Jean-Paul Sartre, especificamente, encontra-se presente como fundamentação na articulação entre as noções de sua ontologia fenomenológica e a psicologia fenomenológico-existencial. A apropriação da filosofia de Husserl (2014), especialmente as teses lançadas na obra *Investigações Lógicas,* foi decisiva para que Sartre pudesse desenvolver de modo próprio sua concepção acerca do modo de ser da existência humana. Partindo da noção de intencionalidade da consciência, em que esta se define e se esgota na relação a um objeto transcendente, Sartre procurou romper com as visões materialistas ou idealistas acerca da subjetividade, contraposta ao mundo. O desdobramento da noção de intencionalidade husserliana se apresenta como fundamentação para Sartre pensar a existência como liberdade e projeto de constituição de si. O homem não sendo dotado de nenhum caráter pré-determinado é livre movimento de abertura ao mundo. A noção de liberdade para Sartre é, portanto, radical e não diz respeito a uma propriedade que possa ser adicionada tardiamente à existência, como uma conquista que se possa perder ou ganhar. É sim, a própria condição originária da existência, que sendo ela *nada de ser*, nos condena a jamais encontrar propriedades e bases explicativas que a justifiquem. Sua aproximação com

a psicologia, propriamente, deu-se pelo próprio interesse do pensador que, inspirado pelo pensamento fenomenológico, procurou lançar outras bases para compreender a existência humana em sua tessitura concreta. O filósofo dirigiu seus primeiros estudos a temáticas psicológicas como a emoção, a imaginação e o ego, de modo a desembaraçar esses temas de seu caráter intimista, objeto das psicologias *digestivas*[3]. Na quarta parte de sua obra filosófica mais expressiva – *O ser e o nada* – Sartre (2001), já guarnecido de fundamentos onto-fenomenológicos acerca do modo de ser da existência humana, esboça um método próprio de investigação psicológica, nomeada de psicanálise existencial.

Debitárias da condenação da liberdade existencial, as noções de angústia, responsabilidade, má-fé e projeto fundamental, são temas que circunscrevem o pensamento sartriano em sua descrição das condutas humanas. A articulação dessas noções, que indicam o caráter indeterminado da existência, se apresenta como possibilidade para a constituição de uma clínica que tenha como proposta pensar o homem em sua concretude existencial e tenta deslocar-se das perspectivas teóricas que partem de uma noção de homem como subjetividade previamente posicionada e que atuam como balizadores normativos. A questão central que daí emerge é se essa tentativa de ruptura é alcançada. A resposta a essa questão encontra-se em face a um caminho que deve ser traçado a partir de algumas problematizações que se desvelam em dois âmbitos que se entrelaçam: (1) no próprio campo da psicologia clínica, a partir das considerações já lançadas anteriormente e (2) no interior do próprio pensamento de Sartre, especialmente em sua ontologia fenomenológica.

De início, consideramos pertinente pontuar que em *O ser e o nada*, Sartre (2001) faz uma extensa e aprofundada descrição da realidade humana, estabelecendo como pano de fundo uma crítica veemente à psicologia subjetivista que se propõe a amparar-se em explicações universalizantes, as quais chamou de ídolos explicativos de nosso tempo - a hereditariedade, a educação, o meio, a constituição fisiológica ou mesmo psíquica - para dar conta da chamada *vida interior*. Por meio do

[3] Em seu pequeno ensaio elogioso a noção de intencionalidade de Husserl, Sartre parte de uma crítica ao que chamou de filosofias digestivas. Tais filosofias correspondiam as correntes materialistas e idealistas que reduziam, por meio a um processamento metaforicamente digestivo, a realidade à consciência ou ao contrário, a consciência à realidade. A psicologia, em especial aqui a psicologia atomista das sensações, podia ser igualmente classificada como digestiva, uma vez que diluía a realidade aos processamentos sensoriais. Ver SARTRE, J.P. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl, a intencionalidade. *In: Situações I*. Lisboa: Europa-América, 1968.

que esse estudioso nomeou de espírito de análise, as explicações psicológicas que partem de uma verdade tomada a priori, tomam os fenômenos da existência de forma a decompô-los, tal como a botânica e a química decompõe suas combinações em corpos simples.

Para Sartre, nenhuma verdade pode ser encontrada no homem, no sentido de possuir qualquer determinação seja *a priori ou a posteriori*. Por isso seu desprezo *à vida interior* como sede de nossas representações e todo seu esforço em descrever a existência como experiência concreta, sensível. “Não é em nenhum refúgio que nos descobriremos. É na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre homens”. (SARTRE, 1968). Não há, portanto, nenhuma verdade a ser desvendada em sua interioridade. O homem é livre na medida em que sua existência precede e constitui a essência e, neste sentido, ao existir, precisa fazer-se. Não possuindo nenhum caráter pré-determinado, o homem só pode ser compreendido a partir do sentido existencial que se desvela em sua existência mesma, ou seja, por meio de sua experiência concreta, nas condições fáticas em que se encontra. Nesse sentido, a psicanálise existencial de Sartre se propõe a desvelar o sentido originário ou o projeto fundamental, compreendido pelo modo como cada um, frente ao seu *nada de ser*, escolhe a si, na medida em que sendo indeterminação absoluta, está condenado a *ter-de-ser*.

Diretamente articulada à noção de projeto encontra-se a noção do valor em Sartre, pois a ausência de sentido aprioristicamente dado é o que fundamenta o valor como síntese perfeita do *em-si-para-si*, e como expressão do livre posicionamento do homem frente à facticidade circundante. Segundo Sartre, o homem é o ser dos valores, é pelo homem que o valor existe no mundo, e não ao contrário, como se os códigos de ética, as leis ou os guias de conduta existissem em sua objetividade plena. Entretanto, Sartre nos adverte que é assim, de forma objetiva, que na maioria das vezes lidamos com o valor, por meio do fenômeno da má-fé. A má-fé, noção deveras conhecida entre os estudiosos de Sartre, caracteriza-se como uma conduta de negação da própria condição da liberdade que somos, e, consequentemente, da negação da angústia por sempre respondermos pelo nosso existir. Pela má-fé, escolhemo-nos justificados a partir de determinações múltiplas. Tomamos os valores como se existissem num céu inteligível, tal como assinala Sartre (2012) em sua conferência *O Existencialismo é um Humanismo*.

Em face dessa articulação, podemos pensar que, uma vez apoiado na concepção de liberdade como absoluta indeterminação, o indicativo para se pensar em uma ética no interior do pensamento de Sartre torna-se fortemente presente, embora não encontremos uma reflexão detida sobre esse tema em *O ser e o nada,* apenas um aceno já em suas páginas conclusivas, em que Sartre formula uma série de questionamentos acerca das implicações ético-morais de seu pensamento, com a promessa de uma obra futura dedicada ao tema, obra essa descontinuada, que resultou apenas em notas soltas e somente publicada postumamente sob o título *Cahiers pour une moralle*[4]*.* No entanto, podemos dizer que as reflexões sobre a moral, ao mesmo tempo que se encontram dispersas na obra de Sartre, permeiam todo o seu pensamento. Não obstante, a direção ético-moral de uma existência que se escolhe perpetuamente parece claramente indicar que não estamos falando de uma moral amparada em valores objetivamente dados, tal como procurou defender na conferência *O existencialismo é um humanismo* (SARTRE, 2012)

Entretanto, conforme já indicado por alguns estudiosos de Sartre no campo da filosofia, como Norberto (2014), Mészáros (2012), Pfeil (2008), Borheim (2007), dentre outros, a questão que daí decorre se desvela pelo perigo em assumir um imperativo moral concernente à apropriação dessa condição indeterminada das escolhas humanas, ou seja, o imperativo da assunção da liberdade, a qual Sartre chamou de autenticidade. Nas páginas finais de *O ser e o nada*, na sessão conclusiva, Sartre (2001, p. 763) afirma que “o resultado final da psicanálise existencial deve ser fazer-nos renunciar ao espírito de seriedade”. Nessa prerrogativa, entendemos que um dos objetivos de sua psicanálise existencial[5] é fazer alcançar o que chamou de autenticidade, por meio à superação da má-fé. Nesse sentido, a autenticidade assume uma feição normativa em detrimento à má-fé, considerada, assim, o seu contrário, a inautenticidade. Entretanto, se a liberdade não é tardia, mas a condição de negatividade originária da existência, a má-fé não seria também expressão da liberdade que somos? Para Sartre, a resposta é afirmativa. A má-fé não é o contrário

---

[4] Ao longo deste estudo optou-se por não se utilizar a obra *Cahiers pour une morale* como referência bibliográfica para fundamentar as discussões de Sartre acerca da moral e autenticidade, justamente por ter sido ela uma obra descontinuada pelo filósofo e tendo suas notas publicadas apenas postumamente. Tomamos como fundamento da opção em não lançar mão da referida obra as palavras de Bornheim (2007, p.124) “Se a ética não foi escrita é porque, possivelmente, não pudesse sê-lo”.

[5] Como veremos mais detidamente em nosso segundo capítulo, o primeiro objetivo enunciado por Sartre de sua psicanálise existencial, apontado ao longo do desenvolvimento do capítulo destinado a ela, corresponde a decifração do projeto fundamental de cada existente.

da liberdade, mas expressão da própria radicalidade desta condição, já que sendo livres podemos, inclusive, negar essa própria condição. Desse embaraço, podemos lançar o seguinte questionamento: De onde, então, se configura o imperativo da superação da má-fé ou do alcance de uma existência autêntica a partir das teses lançadas em *O ser e o nada*?

Mészáros (2012), ao analisar o conjunto da obra de Sartre, argumenta que as metáforas utilizadas pelo filósofo apresentam uma conotação paradoxal, mas que anuncia o próprio problema ontológico da existência. *Estou condenado a ser livre*. *Estou condenado a cada vez escolher-me enquanto liberdade*. Condenação e liberdade, palavras com sentidos opostos, anunciam o caráter radical da indeterminação existencial que nos condena à responsabilidade de escolhermo-nos. Nesse âmbito, podemos identificar que o imperativo da existência é *dever* escolher e escolher-se. Debitária a esse imperativo, a noção de responsabilidade se apresenta como uma norma no sentido do reconhecimento da ausência de fundamento da existência humana. É o homem mesmo, por ser ele nada, que *deve* escolher, e escolhendo, inaugura um valor no mundo. “Os indicativos ontológicos de liberdade e responsabilidade absolutas surgem na filosofia de Sartre sobre o signo do mais estrito dever e operam no sentido da mais severa contingência.” (MÉSZÁROS, 2012, p. 189). *Dever* e *contingência* apontam justamente para a radicalidade e antagonismo dos termos que, conjugados, aludem à existência em seu caráter tensional.

Esse mesmo caráter tensional é colocado em cena nas análises de Alt (2017), Souza (2012) e Norberto (2014). Com base na conhecida crítica empreendida por Merleau-Ponty (2014) ao caráter dualista de *O ser e o nada*, Alt (2017) defende que se as ambuiguidades que podemos encontrar na ontologia fenomenológica de Sartre forem lidas por uma perspectiva estritamente rígida a partir do dualismo em-si e para-si, deixaremos de ver as complexidades em que essas noções são colocadas a partir de uma trama de multiplicidades concernentes à própria tensão da existência. De outra parte, Norberto (2014) em sua obra *O drama da ambiguidade*, se interrogando sobre as implicações morais do imperativo da autenticidade frente ao caráter de ambiguidade da existência humana, problematiza a impertinência em considerar a autenticidade um imperativo, uma vez que no interior de *O ser e o nada,* a má-fé não pode ser considerada o contrário da liberdade ou o seu desvio. A condição ambígua da existência em *ter-de-ser* seu ser à distância de si, a caracteriza como perseguição

permanente e fracassada de alcance último de uma resolução existencial, inclusive o alcance da autenticidade, por exemplo.

Por meio dessas breves considerações podemos questionar: amparada em que a autenticidade deve ser tomada como normativa e imperativa do projeto existencial, se o próprio projeto é absolutamente livre? Aqui podemos recuperar o mesmo questionamento lançado acima: Se a má-fé é expressão da liberdade existencial, recaímos na gratuidade e contingência da existência, uma vez que nenhuma determinação externa justifica a escolha desse ou daquele modo de ser. Nesse sentido, não cabe, então, falarmos de qualquer idealidade normativa que se apresenta como *devendo* ser de determinado modo. Pensamos que tal impasse mobilizou, inclusive, a argumentação de Sartre em sua já citada conferência *O existencialismo é um humanismo,* quando se viu frente ao risco de recair em uma concepção de existência amoral ou descompromissada de quaisquer valores, ao mesmo tempo que a sustentação da liberdade como indeterminação não pode fundamentar-se por valores universais de uma moral prescritiva.

Certo é que tais problematizações não parecem novas aos comentadores da obra de Sartre situados no terreno da filosofia, como vemos nas análises de Norberto (2014), Mészáros (2012), Souza (2012), Souza (2011), Münster (2007), Pfeil (2008), Borheim (2007), Castro (2016; 2008), Silva (2004), apenas para citar alguns. Entretanto, a questão que se configura como problemática norteadora do atual estudo diz respeito ao modo como se pode fazer uma articulação destas noções desenvolvidas por Sartre, em especial em *O ser e o nada*, com a questão da normatividade pelo modo como tais noções são apropriadas pelo projeto de uma psicologia que se pretenda crítica aos modelos teóricos que primam por um caráter corretivo e que consideram a existência de modo dicotômico.

Com base nessa problemática, podemos, então, lançar as seguintes questões norteadoras do presente estudo: a autenticidade, sendo ela condição da indeterminação do existir, pode ser tomada como normativa a partir de uma psicologia de base sartriana? Na via oposta, a má-fé, sendo ela a negação da liberdade, como condição da própria liberdade, *precisa* ser superada? Nesse sentido, a autenticidade, apontada como superação da má-fé, poderia ter tomada como imperativo? Os sofrimentos existenciais podem ser compreendidos como modos da articulação existencial de cada existente, à luz de seu projeto existencial? Ou esses sofrimentos seriam compreendidos como projetos de sentidos malogrados? Se assim forem,

poderíamos pensar que existe um projeto fundamental correto, mais saudável ou melhor? E qual seria, então, o papel da uma clínica psicológica? Extinguir os sofrimentos pela superação da má-fé ou pela “adequação” dos projetos? Se sim, não estaríamos ainda assentados num terreno normativo e corretivo do qual gostaríamos de nos afastar? Como podemos pensar a existência como liberdade e ao mesmo tempo uma psicologia que não seja normativa, ou seja, que não se determine como caminho para uma idealização previamente dada?

Importa-nos dizer que a apropriação da filosofia sartriana à psicologia se edifica em um campo fecundo e já se encontra esboçada em expoentes expressivos. Alguns autores como Erthal (1994; 1999), Ewald (2007), Schneider (2002; 2006; 2008; 2011; 2017), Castro (2012a; 2012b; 2016; 2017), Mendes - Campos (2017a; 2017b), Freitas (2018), Boris (2017), dentre outros, vêm destacando-se no Brasil, pela articulação do pensamento de Sartre à psicologia, sendo estes, portanto, indispensáveis para o exercício, em constante construção, de uma psicologia que resguarda a tarefa de problematizar suas bases. Por isso, acreditamos que, embora a construção de um caminho de articulação entre o pensamento de Sartre e a psicologia já esteja sendo percorrido, a problematização de seus impasses ontológicos e, consequentemente, existenciais, para uma psicologia crítica aos modelos normativos, parece estar ainda por se investigar.

Conforme afirmamos acima, a perspectiva fenomenológico-existencial desde suas origens remotas vem procurando contrapor-se aos modelos hegemônicos da clínica psicológica compostos, na maior parte das vezes, por suas teorias e métodos de adequação do psiquismo, seja ele tomado como substrato biológico, seja pela interpretação intra-psíquica ou mesmo pela ideia de self. No entanto, de modo geral, a psicologia fenomenológico-existencial foi durante muito tempo considerada por parte do escopo da psicologia, uma perspectiva com pouco rigor conceitual, associada muitas vezes a um relativismo em que tudo é permitido. Uma vez apoiada no primado da liberdade existencial, sua práxis clínica era vista como difusa e desprendida de direcionamentos, confundindo-a, continuamente, com uma concepção romântica acerca da existência humana em que esta, para se desenvolver plenamente, precisava estar livre de obstáculos e, para isso, plenamente apropriada de si. Em contrapartida, assistimos nos últimos anos um empenho por parte dos psicólogos e pesquisadores desta perspectiva perseguirem uma maior tentativa de fundamentação de suas práticas por meio a um diálogo mais rigoroso com as filosofias que nelas se

apoiam. No entanto, de acordo com Feijoo (2016; 2017), mesmo reunidos em torno de um mesmo escopo teórico – fenomenológico-existencial – uma gama de apropriações e direcionamentos se perfazem, compondo nuances que ao mesmo tempo indicam a fertilidade do diálogo fronteiriço com a filosofia e, por outro lado, se afastam muitas vezes do rigor necessário para fundamentar suas bases. Nesse sentido, Feijoo (2016; 2017) e Holanda (2014) alertam para alguns posicionamos clínicos, que mesmo considerados livres de preconceitos, são também atravessados pela mesma ingenuidade que fundamenta ideologias, “sejam elas sistemas psicológicos, objetos incontestes ou premissas de valor, camuflados de ações subjetivas, muito bem intencionadas, de ideias naturalizadas e universalizadas do que é, por exemplo, saudável ou não”. (HOLANDA, 2014, p.188). Nesse sentido, as perspectivas fenomenológico-existenciais, podem ainda assumir uma feição moralizante do que pode previamente ser considerado normal ou ideal acerca da existência humana, desencadeando com isso, encaminhamentos clínicos normativos. Como exemplo destacamos no presente estudo o binômio autenticidade/inautenticidade, que à princípio pode parecer afastado de um teor dogmático tal como as noções de normal e patológico mas, embora travestidos pelas filosofias da liberdade, podem assumir, na clínica psicológica, os mesmos critérios normativos.

Tomando como base tais considerações, acreditamos que o presente estudo encontra relevância, na medida em que busca problematizar as interpretações moralizantes e normativas da existência humana, fortemente presentes no campo da psicologia clínica, que ao mostrarem-se posicionadoras da interioridade humana, efetivam um recorte em meio à totalidade do existir e, com isso, abrem a possibilidade de edificar modelos técnicos de mapeamento e ajustamento do psiquismo humano, com suas práticas adaptativas. A ontologia fenomenológica de Sartre, por meio das críticas ao embate das teses materialistas e idealistas da filosofia, oferece elementos para o deslocamento das interpretações dicotômicas e normativas da realidade humana, especialmente por romper com uma visão encapsulada e previamente posicionada da subjetividade. Importa-nos, entretanto, problematizarmos os elementos presentes no pensamento deste filósofo, que ao mesmo tempo que iluminam as condições de possibilidade para o esboço de uma clínica psicológica afastada de pressupostos, acenam para a necessidade de uma maior problematização, por apontarem uma tensão e ambiguidade no interior da própria

ontologia fenomenológica de Sartre. Essa tensão, especialmente a que estamos tratando em torno da articulação entre as noções de má-fé e autenticidade, pode favorecer a formalização de um ideal resolutivo, se ainda amparada por uma lógica normativa, na qual parte-se de uma verdade aprioristicamente dada e nos conduz a um caminho também idealmente dado a se alcançar.

De posse desses elementos, a presente tese tem como objetivo fundamental investigar, por meio da ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* de Sartre, a articulação das noções presentes no pensamento desde filósofo em suas implicações no modo de apropriação da clínica psicológica, que pretende deslocar-se de um olhar determinante e normativo da existência.

Para atingir tais objetivos, alguns desdobramentos tornam-se necessários. Intentamos elucidar, no primeiro capítulo, o terreno no qual nos situamos – o da psicologia e em especial da clínica psicológica - Para tanto, realçamos, inicialmente, o solo de constituição da psicologia como campo de saber, a partir dos fundamentos que contornam a edificação da mesma como disciplina autônoma, de modo a iluminar os balizadores normativos que compõem os encaminhamentos da clínica psicológica. De forma a apoiar essa discussão, recorreremos a autores do próprio campo da psicologia e disciplinas vizinhas, como a filosofia, tais como Canguilhem (1999; 2017) Foucault (1977; 1978; 1999; 2000a; 2000b; 2002; 20014a; 2014b), Garcia-Roza (1977) Figueiredo (2012), Feijoo (2011; 2014; 2016), Mattar (2016), dentre outros, que de modos singulares, contribuem para o questionamento das condições históricas em que a psicologia se constitui e procuram redirecionar seu exercício em outras bases. Em meio a esse exercício, discutimos, na segunda sessão, como esses elementos estão presentes na constituição da psicologia clínica, enfatizando a clínica fenomenológico-existencial e seu projeto de reposicionamento da subjetividade e das questões a ela imanentes, como tentativa de afastamento dos direcionamentos prescritivos. Por fim, na terceira sessão deste primeiro capítulo, elucidamos como essa tentativa de afastamento foi empreendida pelas críticas iniciais de Sartre à psicologia tradicional, esboçada em suas primeiras obras filosóficas e que o levaram a recorrer a questões mais originárias acerca da existência humana, culminando em seu ensaio de ontologia fenomenológica.

Por isso, no segundo capítulo, objetivamos investigar as noções fundamentais do pensamento onto-fenomenológico de Sartre, privilegiando a articulação dos elementos presentes em sua obra *O ser e o nada* e que se oferecem como

fundamento para a edificação da clínica psicológica com base em seu pensamento. Ao longo de grande parte de *O ser e o nada*, Sartre descreveu as condições de possibilidade para estabelecer uma investigação da realidade humana em sua experiência concreta. Foi, portanto, a busca pela descrição da experiência sensível da existência, compreendida como uma relação livre às condições de possibilidades que a contornam, que o conduzem ao interesse por temáticas do campo da psicologia e que podem ser apontadas como os principais fatores que favoreceram uma aproximação do pensamento sartriano pela corrente fenomenológico-existencial em psicologia. Dessa articulação podemos destacar as noções de liberdade, angústia, responsabilidade, má-fé e projeto fundamental, além de elucidarmos sua proposta para a clínica – a psicanálise existencial. Após o aclaramento dessas noções e recorrendo ao apoio de alguns estudiosos do pensamento de Sartre, procuramos problematizar, principalmente, se tais noções podem facilitar uma apropriação moral normativa. Dito de outra forma, discutiremos a articulação dessas noções, especialmente a relação entre má-fé e autenticidade, tal como trabalhadas por Sartre, de modo a favorecerem encaminhamentos normativos, principalmente no que tange aos desdobramentos dessas noções no campo da clínica de inspiração fenomenológica.

No terceiro capítulo, então, buscaremos elucidar, primeiramente, como se caracteriza a psicologia clínica de inspiração sartriana no Brasil, enfatizando suas múltiplas formas de apropriação, permitindo constatar a fertilidade das contribuições do pensamento de Sartre à psicologia, além de ressaltar a relevância de um percurso já iniciado por alguns importantes pesquisadores. Destacamos dessas contribuições, três obras cujos autores tratam da articulação direta do pensamento de Sartre à clínica psicológica. São eles Erthal (1994), Schneider (2001) e Castro e Ehrlich (2016). Em um segundo momento, procuramos responder a pergunta norteadora contida no título deste estudo, problematizando os possíveis impasses na sustentação dos elementos filosóficos de Sartre em torno, principalmente, das noções de má-fé e autenticidade para a clínica psicológica fenomenológico-existencial, na medida em que esta, ao se propor estabelecer-se como crítica aos modelos normativos, podem, facilmente, apresentar-se de forma a legitimar tais modelos. Por meio do exposto até aqui, podemos constatar como o pensamento de Sartre pode apresentar-se como solo fértil à psicologia. A possibilidade de lançar outras bases para a compreensão dos fenômenos existenciais, que se desloque de uma lógica prescritiva, se deve

especialmente à condição originária e absoluta da liberdade existencial. Em contrapartida, conforme sinalizamos, a própria noção de liberdade e seus desdobramentos na análise da realidade humana empreendida por Sartre em *O ser e o nada*, pode facilitar apropriações paradoxais, como por exemplo, considerar a autenticidade como um imperativo ideal em detrimento à superação da má-fé. Pressupor que má-fé e autenticidade sejam colocadas como polos opostos é, de algum modo, presumir uma resolução absoluta para a existência humana, o que compromete toda a ontologia da negatividade de Sartre. A partir das reflexões levantadas ao longo do estudo, defendemos ao contrário, que má-fé e autenticidade são tensão próprias à existência como negatividade. Nesse sentido, buscamos pensar, por fim, se é possível estabelecer uma articulação do pensamento sartriano à clínica psicológica capaz de conservar a compreensão de existência em seu caráter tensional e se deslocar de uma perspectiva normativa da existência humana

De forma a traçar o caminho para atingir os objetivos elencados no presente estudo, a orientação metodológica utilizada é de natureza bibliográfica. Essa consiste primeiramente de uma revisão narrativa da literatura, a partir da qual se busca levantar o material bibliográfico referente às temáticas a serem abordadas. Tal revisão dirige-se para o levantamento de livros, periódicos científicos inclusos nas principais bases de dados eletrônicos, trabalhos acadêmicos no âmbito da psicologia e disciplinas vizinhas, tal como a filosofia, sociologia e antropologia, tendo como foco as informações relevantes para as reflexões propostas, quais sejam: no primeiro capítulo, a caracterização do campo de constituição da psicologia como disciplina científica; elementos balizadores que compõem sua constituição, como a noção de normal e patológico e variações, assim como elementos presentes na clínica psicológica, por meio a obras de autores deste campo da psicologia, principalmente da perspectiva fenomenológico-existencial, encaminhando-se para introduzir as reflexões de Sartre direcionadas às discussões travadas em torno dos elementos prescritivos expostos no decorrer do capítulo. No segundo capítulo a pesquisa se baseia primariamente em torno da obra filosófica *O ser e o nada*, além de contar com obras complementares de Sartre e de autores do campo da filosofia que possam enriquecer e fundamentar a discussão. Em seguida, busca-se efetuar uma análise de todo o material coletado na etapa anterior, visando elucidar por um lado, os caminhos de base da constituição da psicologia clínica em direção aos expoentes da perspectiva fenomenológico-existencial de inspiração sartriana: como essas se caracterizam; que noções da

ontologia fenomenológica de Sartre se apropriam e como as articulam. E por outro lado, analisaremos no interior do próprio pensamento de Sartre os elementos que se mostram presentes na articulação com a psicologia, e se estes abrem a possibilidade tanto de uma apropriação normativa da mesma, como também podendo acenar para um deslocamento destas pretensas interpretações diretivas.

Consideramos, por fim, que esse percurso conduzido por tais problematizações não visa a confirmação ou refutação de uma pergunta hipotética, mas a preservação de um caminho de constante questionamento. Acreditamos que esse exercício - de questionar - se torna caro para a psicologia que se propõe a fundamentar-se em uma perspectiva fenomenológico-existencial, especialmente no pensamento ontológico de Sartre, na medida em que assume uma posição crítica aos modelos teóricos vigentes, mas que podem, facilmente, recair numa posição normativa e imperativa quando não procuram problematizar os fundamentos nos quais se apoiam, como forma de estabelecerem uma articulação atenta aos propósitos que as inspiram. Dito de forma mais explícita, conservar o constante exercício do questionamento aos modelos que partem de um caráter aprioristicamente dado do psiquismo, acarretando caminhos previamente estabelecidos de análises a partir um olhar normativo da existência, significa necessariamente atentar-se para a possibilidade de não recair na mesma seara, tomando a noção de má-fé, por exemplo, como algo a ser extirpado ou mesmo no imperativo de alcançar uma autenticidade existencial. Será possível? É com base nessas problematizações que o presente estudo procura refletir os impasses que se abrem na própria interpretação do pensamento sartriano e suas implicações na direção de um caminho para uma psicologia não normativa, na tentativa de pensar os sofrimentos inerentes à existência, incluindo o fenômeno da má-fé, como articulações do próprio caráter tensional da existência aberta ao mundo no qual se constitui.

Com isso, para além da atenção voltada para os fundamentos filosóficos de Sartre como forma de sustentar as problematizações tecidas ao longo desta tese, colocamo-nos na condição de que deles possamos transcender, salvaguardando, por um lado, a multiplicidade de narrativas clínicas possíveis a partir desse campo fecundo no qual se articulam o pensamento de Sartre e a clínica psicológica e, por outro lado, procurando prosseguir na tarefa de erigir uma práxis clínica fenomenológico-existencial de inspiração sartriana, que conserve o caráter tensional da existência.

# 1 CONDIÇÕES HISTÓRICAS E IMPLICAÇÕES NORMATIVAS DA PSICOLOGIA COMO DISCIPLINA

Para que possamos investigar de que modo as noções presentes na ontologia fenomenológica de Sartre podem implicar numa apropriação normativa ao passarem à articulação da clínica psicológica, acreditamos ser necessário darmos o primeiro passo de nosso percurso situando-nos no campo mesmo da clínica psicológica, terreno no qual nasceu e se dirige nossa problemática. Para tanto, acreditamos ser relevante elucidar, primeira e brevemente, as condições históricas da psicologia como disciplina, de modo que possamos deixar aparecer em seus fundamentos os encaminhamentos normativos presentes nesse campo de saber, especialmente no que tange aos direcionamentos teóricos que fundamentam o âmbito clínico dessa disciplina. Tomaremos esses fundamentos históricos como ponto de partida por acreditarmos que essa apropriação normativa está atravessada pelas heranças históricas nas quais a psicologia desde sempre esteve assentada, sendo elas, por isso, difíceis de serem superadas. No entanto, acreditamos que o pensamento fenomenológico e existencial no campo da filosofia mostrou-se amplamente fértil como tentativa de reposicionamento das teses psicológicas, até então hegemonicamente atravessadas pelas lentes cientificistas. Essa tentativa de deslocamento será, portanto, o tema do segundo momento do presente capítulo. Nessa segunda sessão abarcaremos as contribuições da fenomenologia e da filosofia da existência no modo como foram recebidas e apropriadas no âmbito clínico, especialmente no contexto brasileiro. Tal como será discutido, as psicologias existenciais estão comumente incluídas no grupo da chamada terceira força em psicologia, no interior da qual se misturam uma gama de orientações teórico-clínicas, que de modos específicos, nascem de um posicionamento crítico às perspectivas hegemônicas. Veremos como esse campo fronteiriço, muitas vezes posicionado como homogêneo, pode trazer embaraços conceituais para a edificação da psicologia de base fenomenológico-existencial. E, por fim, na terceira sessão, já nos aproximaremos do modo como Sartre teceu suas críticas aos fundamentos da psicologia tradicional, debitária do modo médico-organicista e, por isso já originalmente normativo. A aproximação à fenomenologia possibilitou a Sartre o deslocamento do embate racionalista e materialista que embaraçam o pensamento ocidental, culminando na

edificação de sua ontologia fenomenológica e com ela um convite ao reposicionamento da psicologia em outras bases.

Consideramos ser esse percurso necessário por duas razões fundamentais para o presente estudo: (1) por pretendermos situar, em primeiro lugar, aquilo ao qual estamos nos referindo como normatividade no campo da clínica psicológica. (2) Por demonstrar, em segundo lugar, que essa normatividade, estando ancorada nos fundamentos da própria história da psicologia, nos permite compreender de que modo um movimento de rompimento carrega consigo conservações muitas vezes difíceis de serem superadas, o que implica a possibilidade em se ter uma apropriação normativa das teses de Sartre em sua articulação com a clínica psicológica.

As discussões empreendidas por autores que já se dedicaram as problematizações em torno do campo da psicologia como Canguilhem (1999), Foucault (1977; 1978; 1999; 2000a; 2000b; 2002; 20014a; 2014b) Japiassu (1975), Garcia-Roza (1977), Figueiredo (2007), Feijoo (2011; 2016), Mattar (2016), dentre outros, nos servirão de apoio para iluminar as condições históricas da constituição do saber psicológico, e consequentemente, como os encaminhamentos normativos da psicologia se constituem por meio a elementos balizadores como a noção de normal e patológico (e variações, tais como bom e ruim, bem e mal, certo e errado, autêntico e inautêntico, etc). Assim, consideramos que as análises desses referidos autores ao campo de constituição da psicologia, dão voz àquilo que gostaríamos de desvelar, inicialmente, neste primeiro capítulo: o delineamento de contornos normativos que balizam os encaminhamentos em psicologia, especialmente em sua especificidade clínica.

Corroboramos com Figueiredo (2007) que a omissão de discussões sobre o escopo da psicologia abre espaço para a multiplicidade de práticas, que se esquecendo de perguntar sobre que bases estão ancoradas, podem se mostrar frágeis ou arbitrárias, passíveis de ter sua legitimidade questionada. Nosso problema, no entanto, não é direcionado ao questionamento da legitimidade da psicologia como disciplina científica, discussão inclusive, bastante conhecida por nós psicólogos por meio às análises dos autores acima citados e tradicionalmente presentes nos cursos de psicologia. Porém, por meio desse questionamento, qual seja: a legitimidade

científica da psicologia, podemos nos aproximar dos contornos epocais[6] que circunscrevem as bases dessa disciplina, na medida em que realocamos sua legitimidade marcada por uma discussão que se remete aos desdobramentos históricos que se apresentam como condição de possibilidade para um saber psicológico, e com ele a elucidação de seus direcionamentos.

Por caminhos diversos, o que tanto Canguilhem (1999), Foucault (1977;1978;1999; 2000a; 2000b; 2002; 20014a; 2014b), como Japiassu, (1975) Garcia-Roza, (1977), Figueiredo, (2007), Feijoo (2011; 2016) e Mattar (2016) trazem em comum em suas obras, é a possibilidade de questionarmos os saberes e as práticas em psicologia como tomados a priori, naturalmente dados, sem que essa disciplina se pergunte pelas condições que tornam possível seu existir. Em consequência, sem a reflexão sobre suas bases, os fundamentos que compõem os saberes e práticas em psicologia, podem mostrar-se, então, olvidados em meio a preceitos normativos característicos de um determinado tempo histórico, favorecendo que a psicologia se desdobre como uma multiplicidade de práticas adaptativas e corretivas.

Garcia-Roza (1977) defende que a psicologia, desde seu surgimento, precisa se haver com sua legitimidade, necessitando, então, justificar-se a todo o momento. Para o autor, a psicologia não possui um lugar definido, estando ao mesmo tempo próxima das ciências biológicas, como também das ciências humanas. Encontra-se tão dispersa em teorias e práticas, que não se pode afirmar o que poderia ser chamado de psicologia. O autor, no entanto, para além de empreender uma problematização acerca da legitimidade científica ou não-científica da psicologia, acena para o encurtamento de visões críticas, muito comuns no terreno *psi*, em torno do qual o reducionismo à matemática e à fisiologia, por um lado, seriam unicamente as medidas capazes de legitimar a psicologia como ciência. Por outro lado, sua proximidade com a filosofia, configura sua ilegitimidade científica. Na opinião de Garcia-Roza, a multiplicidade de teorias e campos de atuação *psi*, acenam muito mais para a

[6] O termo *epocal* foi cunhado das reflexões filosóficas de Martin Heidegger (2007) sobre *A Questão da Técnica,* para designar um determinado contexto histórico. Para Heidegger, o mundo é sempre determinado historicamente, na medida em que não é o fundamento absoluto de si mesmo. Desse modo, sentidos e significados compartilhados no mundo são sempre caudatários de um determinado envio histórico.

fertilidade desta disciplina, do que para a fragilidade da mesma, como na maior parte das vezes é considerada.

Por outro lado, empreendendo uma análise acerca da constituição das noções de subjetividade em que se amparam as dispersas correntes em psicologia, Figueiredo (2007) parece discordar que essa multiplicidade a qual refere-se Garcia-Roza, possa ser mais rica que problemática. Em sua obra *A Invenção do Psicológico,* Figueiredo (2007) coloca em questão, nos diversos ensaios que compõem a obra, as costuras e rupturas das concepções de subjetividade, surgida de forma contundente a partir da modernidade, e que desde então, se apresenta cambaleante frente às insuficiências de sustentação, às últimas consequências, da soberania do sujeito que tudo vê e tudo sabe. Para o autor, a psicologia já nasce dessa insuficiência mesma, na medida em que sua multiplicidade caracteriza a tentativa de costura da subjetividade, desde sempre frágil e imprecisa. Passando pela constituição das várias escolas da psicologia, interessa-nos demarcar que na opinião de Figueiredo, na maior parte das vezes, tais escolas nascem das fissuras surgidas pelas crises que atravessam o pensamento ocidental moderno, mas se mostram plenamente satisfeitas em tomarem-se a si mesmas como autofundadas, no sentido de esquecerem-se das condições de surgimento de seus territórios. Um mergulho feito pelo autor recoloca a psicologia debitária do vértice triangular de valores e saberes tanto do liberalismo – em que a liberdade individual é tomada em seu caráter fundamental para pensar a autonomia humana - como românticos – em que a ênfase recai sobre a interioridade do indivíduo e seus sentimentos; e pelas tecnologias de poder, características deste tempo histórico. O peso de uma ou outra influência constituirá as vertentes em que se apoiam as teorias psicológicas, mas que se ocupando com a confirmação de suas verdades, olvidam-se à tarefa de questionar suas bases.

Pensamos que a importância da qual nos fala Figueiredo, qual seja, a tarefa da psicologia perguntar em que bases históricas se constitui, permite que possamos questionar, não somente os acontecimentos históricos que norteiam e possibilitam sua edificação, tema já amplamente elucidado, mas sim, e principalmente, a formulação de teorias e métodos presentes nas diversas escolas *psi*, de modo que na maior parte das vezes, se caracterizam como tentativa de mapeamento subjetivo, ou para pegar emprestada a expressão de Feijoo (2011), como cartografias do eu. A autora argumenta que a psicologia como disciplina, marcada pela dicotomia moderna de

sujeito-objeto, caracteriza-se como posicionadora da subjetividade - seja compreendida como aparelho psíquico, como self ou comportamento - como objeto a ser desvendado e manipulado. A autora, apoiada na perspectiva fenomenológica-hermenêutica, empreende um questionamento às psicologias de modo geral, que caracterizadas pela dispersão teórica e metodológica, sustentam-se sobre o posicionamento da subjetividade como objeto, por meio a dicotomia entre teoria e prática. Desse modo, Feijoo (2014) argumenta que a psicologia se afasta da experiência sensível do existir ao instituir-se pela herança da modernidade, como também das práticas de confissão cristã, mostrando-se investigativas e corretivas. Em defesa de um posicionamento crítico, compreendido como exercício do pensamento, Feijoo (2017) propõe um saber-fazer em psicologia que esteja para além de uma técnica em que o psicólogo conhece o caminho e as medidas a serem desvendadas, intervistas e corrigidas, mas sim como uma prática que encontra seu saber na própria experiência, prescindindo de um objeto a ser posicionado e manipulado.

E é sob suspeita que a psicologia prossegue a partir da análise empreendida por Mattar (2016). A autora dá voz a nossa argumentação ao endossar a discussão que aqui intentamos iluminar, afirmando que a psicologia em seu campo disciplinar, caracterizada como instrumental e psicologizante, sempre esteve sob desconfiança. Na opinião da autora, essa desconfiança configura-se, na atualidade, pelo embate da crise do sujeito interior e do sujeito cerebral. Esse embate, no entanto, adverte a autora, não pode ser tomado como fator inviabilizante da psicologia. Mattar defende, fazendo coro aos argumentos empreendidos pelos autores acima citados, que os questionamentos acerca das bases de constituição da psicologia, ao mesmo tempo que denunciam os perigosos encaminhamentos aos quais essa disciplina se orienta, iluminam outras possibilidades para seu exercício, que no caso de Mattar, inspirada por pensadores como Kierkegaard e Foucault, configura-se como a prática do cuidado de si[7]. As contribuições da discussão empreendida por Mattar no que tange a denúncia a uma psicologia instrumental, intimista, corretiva, nos aproxima à rearticulação da mesma por outras vias possíveis, como a aproximação da psicologia

[7] A noção de cuidado de si, tal como desenvolvida por Foucault (2014a) em *A Hermenêutica do Sujeito*, e retomada por Mattar (2016) corresponde a uma lida ético-originária consigo mesmo presente nos gregos e estóicos como práticas e exercícios espirituais. Na modernidade as práticas do cuidado de si cederam lugar ao conhecimento de si, reduzido à investigação racional da subjetividade.

à filosofia, quando esta, também para além do caráter disciplinar, nos convida ao exercício do questionamento.

Intentamos acenar para dois importantes pontos por meio às vozes de autores a que nos referimos acima. O primeiro aceno aponta para aquilo que não nos parece novo, mas, no entanto, sempre nos convoca a nos demorar um pouco mais: a legitimidade científica da psicologia e seu campo de dispersão. Parece-nos certo afirmar que a Psicologia, como campo de saber, se caracteriza atualmente como uma disciplina já estabelecida a partir de seu estatuto de cientificidade. O que, então, insiste em nos convocar acerca dessa discussão? A tentativa de responder a essa pergunta não seria para questionar em nome de que ela pode ou não afirmar-se como ciência. Nossa pergunta nos conduz à heterogeneidade, às costuras, aos impasses que circundam o conjunto conceitual da psicologia científica, e que nos encaminha ao exercício de questionarmos, primeiramente, o solo sobre o qual nos situamos, reconhecendo os esteios que sustentam o campo *psi* desde sua constituição. Compreendemos que por tal questionamento podemos trazer à luz os contornos epocais que estão em jogo como condição de possibilidade para o advento de uma disciplina psicológica, uma vez que, tendo ela uma condição histórica, carece de um caráter absoluto. Dito de outro modo, o caráter híbrido da psicologia denuncia a ausência de uma razão última que garanta o alcance de uma verdade absoluta. Acreditamos, então, que esse ‘mergulho’ pode sempre se apresentar como um convite para podermos exercitar uma lida mais livre com nossa tarefa, de modo que a aproximação aos alicerces históricos abre a possibilidade de sempre questionarmos outros modos possíveis de exercício da psicologia, que não os que hegemonicamente comungam de orientações normativas e prescritivas.

Iniciamos nossa questão acenando para o campo heterogênico em que a psicologia se assenta por meio à dispersão de seus saberes e práticas. Mas podemos aqui perguntar: O que possibilita, nos dias atuais, que ainda possamos nos referir à psicologia de modo geral? Em meio a sua multiplicidade, o que nos une em torno de um mesmo campo? Podemos iniciar a resposta a essas interrogações pegando emprestado o questionamento de Mattar (2016, p. 307), quando a autora pergunta: “Afinal, para que é chamado o psicólogo hoje?”. A própria pergunta por meio da expressão *para que* já acena para o caráter funcional da psicologia, de modo que poderíamos complementar a sentença perguntando *para que* serve a psicologia? Seria correto afirmar que os campos de saber, de modo geral, constituídos como

regiões do real, sempre apontam para uma funcionalidade, própria do horizonte técnico-calculante do qual nos fala o filósofo alemão Martin Heidegger (2007). Ocorre que para além da problematização do caráter funcional da psicologia, Mattar ensaia algumas respostas que nos auxiliam a pensar o que une a psicologia em um mesmo campo por meio à natureza mesma dessa funcionalidade. São elas:

> Ainda para ajustar condutas aos moldes de sucesso e segurança? [...] Para acalmar crianças, pacientes hospitalizados, funcionários insatisfeitos com os trabalhos? Para ensinar como ser extrovertido, forte, bem-sucedido, um vencedor? Para saber quem se é, como adivinho que apenas olha e já sabe tudo sobre o outro, muito mais do que o próprio? Como aquele que aconselha, aponta caminhos e fornece fórmulas de felicidade? Que corrige as falhas a fim de que o indivíduo funcione 100%? Une casais ou os separa, dependendo do que define como sendo o melhor para ambos? Decide, como um juiz psi com quem os filhos devem ficar, porque essa é a sua opinião como especialista que sabe mais da situação do que os próprios protagonistas? Sana dúvidas, afasta mal-estares, aponta soluções pautado no saber, independentemente da experiência, do que aparece e vem à luz no encontro clínico? Sua tarefa é saber sobre o outro e comunicar-lhe esse saber? (MATTAR, 2016, p.308).

Por meio aos provocadores questionamentos de Mattar (2016) podemos iluminar dois pontos importantes: o primeiro é justamente o caráter múltiplo da psicologia pela gama de enfoques possíveis de atuações: clínica, jurídica, escolar, empresarial, institucional etc. O segundo ponto nos direciona para aquilo que propriamente está em jogo quando questionamos em nome de que a psicologia atua. Implícita ou explicitamente cada pergunta de Mattar acena para o papel da psicologia como aquela que tranquiliza, prepara, investiga, aconselha, corrige, julga, dentre outros possíveis direcionamentos, o que nos permite antever um certo caráter prescritivo e adequativo nessas direções, tal como mostrou a autora.

De modo semelhante, Feijoo (2017) nos diz que a psicologia, na era da técnica (HEIDEGGER, 2007, p.42), atua de modo a resgatar a normalidade, que nesses tempos, é compreendida pelas demandas de produtividade expressas de diversas formas. Ademais, a autora, no exercício clínico fenomenológico-existencial, nos coloca a questão de que se a finalidade “daquele que procura a psicoterapia é deixar de sofrer”, não estaríamos num terreno normativo, no interior do qual já entendemos que o sofrimento é algo que deve ser extirpado? Como sustentar uma clínica que não esteja diretamente apoiada na tentativa de restaurar a fissura de um psiquismo adoecido? Como pode o psicoterapeuta se colocar frente às questões que perpassam a clínica psicológica sempre de modo a esperar que este conheça e posicione as soluções para a adaptação do chamado bem-estar psicológico?

Desse modo, Mattar (2016) e Feijoo (2017) nos convidam à direção que intentamos seguir: questionar o caráter normativo em que se apoia a psicologia. Podemos ensaiar dizer que as direções que lhe são próprias se caracterizam pela adequação a uma norma. Referimo-nos à norma de acordo com as duas primeiras definições do Dicionário Aurélio de língua portuguesa[8]: (1) estado habitual, conforme a regra estabelecida; (2) critério, princípio ao qual se refere todo juízo de valor moral ou estético. Portanto, consideramos a norma como aquilo tomado pelo imperativo do que *deve* ser. Aquilo que deve ser de um determinado modo. E de que modo deve ser? Qual o ideal ou ideais a que a psicologia, hegemonicamente, encaminha seus tratamentos? Pelos referenciais balizadores de normal ou patológico, saúde/doença, autêntico/inautêntico? Esses referenciais podem ainda se fazer presentes em movimentos de resistência à psicologia científica e hegemônica, como as psicologias fenomenológico-existenciais?

Para darmos os próximos passos na tentativa de nos aproximar de tais questionamentos, consideramos pertinente nos debruçar sobre aquilo que os autores acima citados posicionaram como ponto necessário a ser destacado: os fundamentos em que a psicologia se apoia, ou melhor, sobre aquilo que se anuncia como condição de emergência da psicologia como disciplina. Nosso ‘mergulho’, no entanto, não tem como pretensão fazer uma historiografia em torno dos acontecimentos datados dessa disciplina. Intentamos recuperar essa discussão de forma que ela nos possibilite oferecer um solo para nossa análise em torno do problema da normatividade adaptativa e corretiva da psicologia como disciplina. Acreditamos que para deixarmos aparecer os contornos morais e normativos desse campo de saber, e o modo como eles se apresentam na apropriação do pensamento de Sartre na psicologia, precisamos retornar a essas condições históricas, por nelas encontrarmos fundamentos de difícil deslocamento quando se procura pensar outros modos de lida com os sofrimentos existenciais. É nessa direção que irão situar nossas interrogações.

---

[8] Disponível em: ‹https://dicionariodoaurelio.com/norma›. Acesso em 20 jan. 2018.

## 1.1 **Considerações acerca das condições de emergência da psicologia como disciplina cientifica**

Quando falamos do surgimento da psicologia nos remetemos, quase consensualmente, ao marco referencial do século XIX, a saber, a psicologia experimental de Wundt (1832-1920), como sendo o início de sua legitimação como disciplina científica. (BRETT, 1963; FERREIRA, 2013a; FIGUEIREDO, 2007; JAPIASSU, 1975). No entanto, conforme nos diz Ferreira (2013a), as inaugurações oficiais carecem de iluminar o encadeamento de saberes e práticas mais originárias, ancoradas em origens mais remotas, que se apresentam como condições para as inaugurações datadas. Queremos dizer com isso que os acontecimentos datados, ao se mostrarem como um marco, podem obscurecer os desdobramentos históricos que permitem que determinadas transformações aconteçam, como no caso em questão, o advento da psicologia científica.

Parece-nos consenso também que o movimento da psicologia, de acordo com suas múltiplas teorias, se caracteriza hoje pela confluência da herança entre os saberes de origem filosófica e biológica. Historicamente, a psicologia, assim como a maior parte das ciências humanas, esteve primeiramente aliada ao terreno da filosofia, para pouco a pouco dela se afastar, aproximando-se das ciências da natureza, como a biologia, a fisiologia e a química, por exemplo. (BRETT, 1963; JAPIASSU, 1975; CANGUILHEM,1999; FIGUEIREDO, 2007; VIDAL, 2013; FOUCAULT 2014b).

Para Hilton Japiassu (1975), o afastamento da filosofia e o solo fértil para a edificação da psicologia com inspiração científica estaria ancorado na modernidade clássica, compreendida a partir do século XVI. As condições para tal, nesse período, parece-nos por demais evidente: a idade moderna caracteriza-se como a idade da razão, ou, dito de melhor forma, a época em que o estatuto do sujeito racional se legitima. Duas rupturas são consideradas decisivas para a constituição e caracterização da era moderna: a destruição da cosmologia pelo monoteísmo cristão e posteriormente para o enfraquecimento desse com o avanço da física, da matemática e da mecânica como modo de compreensão dos fenômenos. Com o avanço da física e da matemática, o advento da ciência moderna se torna determinante como forma de explicação dos fenômenos naturais.

Com o afastamento do fundamento divino como forma de explicação para a totalidade dos seres e da natureza, o problema do acesso do conhecimento à verdade

se sedimenta como solo epistemológico do pensamento ocidental. Feijoo (2016) nos esclarece que a questão do conhecimento sempre esteve presente no pensamento ocidental, desde os gregos antigos. No entanto, é somente a partir da modernidade que o problema de sua legitimidade se configura por meio a busca de sustentação da validade deste conhecimento. Aqui se sedimentam as chamadas filosofias da subjetividade, em que o homem é tomado como portador do acesso à verdade dos entes em geral. Esses últimos, os entes em geral, são compreendidos como essencialmente fundamentados naquilo que Heidegger (2005) nomeou de metafísica da presença, ou seja, parte-se da ideia de que o real é em si mesmo fundamentado por propriedades empíricas previamente constituídas, pela presença constante e imutável de si. O ente homem, como assim chamou Heidegger, passou, então, a ser tomado como sujeito cognoscente, capaz de sustentar e acessar a verdade, una e imutável, dos seres em geral. Sobre a verdade, Heidegger (2005) nos diz que essa é tomada como a adequação do discurso ao que o ente é em si mesmo. Para tal alcance, era preciso implementar métodos rigorosos capazes de garantir a certeza sobre as determinações dos seres em geral.

Nesse cenário, o homem afasta-se do juízo divino e passa a ser aquele que detém a possibilidade do conhecimento com vistas ao domínio da natureza, ela mesma substancializada. Para tomar emprestadas as palavras de Japiassu (1975, p. 25) “a conquista científica aparece ao mesmo tempo como o penhor, a justificação e o instrumento dessa consciência libertária”. Surge, então, a razão e a liberdade como sinônimos da subjetividade moderna em que o homem retira-se da passividade à qual estava referido frente ao domínio da religião e descobre-se como autoridade do conhecimento.

Foucault (2014b) destaca que nesse cenário constituinte da modernidade, em que a razão é tomada como fundamento do conhecimento, a filosofia ocidental, outrora caracterizada como exercício do pensamento, passa a delinear-se como uma espécie de antropologia, no interior da qual o homem é tomado como centro e objeto de conhecimento. O filosofar, que anteriormente se dirigia ao ser de modo geral, à natureza, ao mundo, agora gira em torno do *homonatura*. (FOUCAULT, 2014b). É nesse ensejo que na opinião de Foucault, o destino da filosofia desemboca na consumação das chamadas ciências do homem, tais como a antropologia, sociologia, psicologia, etc. Em sua obra *A hermenêutica do sujeito*, Foucault (2014a) nos permite ver como os cuidados do sujeito consigo mesmo foram tecidos historicamente por

meio das práticas de si e exercícios espirituais presentes ainda na Grécia socrática e que abandonam uma dimensão ética do *cuidado de si* - como uma lida harmoniosa consigo mesmo e com o mundo - para a partir da idade cristã, assumir uma ascese espiritual de cura e libertação suprassensível. Já na modernidade, a partir da determinação da consciência, a lida do sujeito consigo mesmo caracteriza-se como conhecimento de si, com vias a investigação racional da interioridade, em busca da verdade do eu a ao domínio de si.

*A Hermenêutica do Sujeito* trata de um projeto mais amplo caracterizado pela reflexão das relações estreitas entre sujeito e verdade ou, dito de melhor forma, às práticas e discursos que vinculam o sujeito à verdade. De acordo com Foucault (2014a), há uma demarcação significativamente inversa entre as duas categorias em questão quando olhadas do ponto de vista da antiguidade e da modernidade. Enquanto na modernidade, com o pensamento cartesiano, o sujeito é sustentador da verdade - no sentido de intrinsecamente ser capaz de conhecer a verdade, ainda que o cuidado consigo ou a lida ética consigo mesmo não estivesse presente - na antiguidade, ao contrário, verdade e sujeito estão intrinsicamente ligados no sentido de que para se alcançar a verdade, era preciso uma conversão, por meio de exercícios espirituais com vias a modificação ética de si. De acordo com Gros (2014), na modernidade, então, o sujeito pode tardiamente modificar-se ou conhecer a si mesmo, porque já desde sempre é sujeito de verdade e conhecedor de si e do mundo. Desta feita, há entre a antiguidade greco-romana e a modernidade uma inversão entre o cuidado de si e o conhecimento de si. Enquanto os gregos acreditavam na retidão entre as ações e pensamentos de modo a agir corretamente, o sujeito moderno se constitui por meia a tentativa de conhecer a si mesmo, estreitando a distância entre aquilo que se crê ser e aquilo que se é verdadeiramente (GROS, 2014). Enquanto na antiguidade a verdade e o cuidado de si estão intrinsicamente ligados por meio de uma tarefa espiritual, na modernidade, o conhecimento de si e verdade convertem-se na tentativa de descoberta de um enunciado sobre si mesmo, onde as relações do sujeito consigo mesmo se assentam numa interioridade a ser resgatada com vias à subjugação do domínio das forças de poder, sejam pastorais, médicas ou jurídicas. Aqui, importa-nos compreender a subjetividade, transmutada em uma instância posicionadora da verdade de si e do mundo, ao mesmo tempo que debitária das técnicas investigativas de subjetivação e descoberta de si.

Nesse ensejo, Foucault (2014a) nos permite ver que o tema primeiro da filosofia, qual seja: *como ter acesso à verdade,* na antiguidade nunca esteve separado das práticas de espiritualidade, ou melhor, do conjunto de condições necessárias para que se possa ter acesso à verdade. Ocupar-se consigo se constitui como uma prática constante, uma forma de atividade, que com os passar dos séculos, foi ofuscado pelo imperativo racional, onde o sujeito passa a ser a sede da verdade. O cuidado de si reduz-se o conhecimento e o método de conhecimento, onde já não é mais a própria transformação do sujeito que se apresenta como condição do acesso à verdade. De todo modo, conforme reforçamos, Foucault (2014a) sinaliza que este tema do retorno a si sempre esteve presente no desenvolvimento do pensamento ocidental como formação de uma cultura de si, ainda que reconstituído por meio a roupagens distintas e significativamente afastado das significações filosóficas primeiras e das condições que contornavam as práticas de si na antiguidade. Portanto, expressões comuns como retornar a si, libertar-se, ser si mesmo, ser autêntico, autorrealização, sinalizam o alcance geral em que a lida consigo mesmo atingiu ao longo da história da subjetividade. Entretanto, mesmo estando repetidamente presente nos discursos filosóficos modernos e contemporâneos, ao mesmo tempo que acenam para o esforço de reconstituir uma ética do eu, tão fortemente presente nas eras precedentes, hoje parecem significativamente desprovidos do mesmo sentido de outrora. Mais se assemelham a um exercício intelectual ou, se quisermos, um método racional de recobrar a verdade escondida na interioridade do sujeito, tomando este como objeto de domínio do conhecimento.

Certo é que tais questões não esgotam o campo possível ao qual se debruçou Foucault, de modo a poder elencar tais correlações. Queremos dizer com isso que não pretendemos encurtar os complexos caminhos traçados por este pensador, nem tampouco reduzir toda gama profícua presente nas práticas do cuidado de si na antiguidade ao modo como se apresentam as ciências do espírito a partir da modernidade, sendo inclusive demarcadas por Foucault como sendo de natureza significativamente distante daquelas compreendidas no período de outrora. Certo é, também, que Foucault não se dedica a tratar essa transposição, apenas nos dá anúncios de como foi se reduzindo a noção de cuidado de si ao conhecimento de si, culminando na modernidade a um conhecimento que se restringe à sistematização de um método com vias a objetivação da verdade, tanto do sujeito, quanto do mundo. Consideramos igualmente importante assinalar que alguns pesquisadores com

perspectivas diversas, já se dedicaram a refletir sobre os desdobramentos das práticas do cuidado de si no interior do campo da psicologia como, por exemplo, Feijoo (2007; 2016), Mattar (2016). Acreditamos, portanto, que as noções aqui expostas se oferecem como possibilidade para nos aproximarmos das reflexões a que este capítulo se assenta, qual seja a questão normativa que contorna o campo da psicologia, em especial a clínica psicológica como método de acesso e domínio à interioridade do sujeito.

Como continuidade, temos nesse cenário o entrelaçamento de vertentes epistemológicas direcionadas à legitimação do conhecimento e dirigidas às diversas regiões do saber. Primeiramente, as correntes racionalistas, que encontram no pensamento cartesiano seu principal representante, partilham da concepção do homem como razão, sede de toda inteligência e conhecimento. Já o corpo, compreendido como substância extensa, é a morada dos sentidos, das paixões, sendo ele, portanto, fonte das ilusões, instância enganosa e passível de exame e controle por meio dos métodos naturais. Em contrapartida, as correntes empiristas partiriam da soberania dos sentidos como modo de conhecimento. Essa dicotomia se caracteriza como embate por um longo período no pensamento ocidental a partir das concepções idealistas - como aquelas que tomam a consciência como sede para o conhecimento - e as concepções materialistas, em que este se dá como substrato dos estímulos materiais do meio. Esse campo dualista é marcado pela edificação de um terreno heterogêneo, que, no século XIX, caracterizaria o que Feijoo (2011) chamou de crise das filosofias da subjetividade e que se mostra como pano de fundo das vertentes em psicologia a partir dos polos, difíceis de serem superados: subjetividade e objetividade. Sem que precisemos nos demorar nessa questão, convém esclarecer que a autora se refere à crise das filosofias da subjetividade como expressão da crise do próprio pensamento ocidental, caracterizado pelos discursos metafísicos, que, conforme sinalizamos acima, correspondem à fundamentação última e absoluta do real. Feijoo nos diz que no século XIX as meta-narrativas que se estruturaram como suporte do conhecimento sobre o real começaram a não mais sustentarem seu fundamento absoluto. Desse modo, a questão do fundamento do conhecimento enfraquece-se em múltiplas correntes de pensamento, caracterizando, como já dissemos, a amplitude dos discursos psicológicos sobre o objeto homem. Na medida em que o fundamento do conhecimento passa a ser colocado como questão, abre-se uma multiplicidade de teorias sobre a consciência.

Consideramos importante destacar que é em face a esse cenário que a fenomenologia de Husserl carrega em seu bojo a pretensão de desembaraçar a consciência desses entrelaçamentos dicotômicos em que se encontrava o pensamento ocidental desde a modernidade. Nesse sentido, o pensamento filosófico de Sartre, diretamente inspirado pela fenomenologia, ainda em seu caráter embrionário, caracteriza-se como crítico às filosofias da subjetividade, especialmente expressas no modo como a psicologia vinha se constituindo em defesa de sua legitimidade científica, muito próxima às ciências da natureza, reduzida basicamente às leis da fisiologia e baseada no modelo mecânico de compreensão do conhecimento. São as chamadas psicologias das sensações às quais Sartre empreendera uma crítica veemente sob a inspiração da fenomenologia. Voltaremos a ela mais à frente.

Feijoo (2016) acrescenta, ainda, que é somente no momento em que a subjetividade humana é posicionada como sede do conhecimento, que é possível elencar um saber organizado que a converge como objeto de investigação. Portanto, podemos concordar que é o plano epistemológico do pensamento ocidental que torna possível a problematização da subjetividade, tanto do ponto de vista representacional (como consciência pensante) quanto pelo viés moral (consonante ao indivíduo livre e autônomo). O acesso à verdade dos seres traz como questão o ser pelo qual esse acesso é possível, ou seja, é o homem agora concebido como sede do conhecimento, que tem seu ser sob questão, seja pelo viés médico, no qual a saúde assume a norma suprema, seja para a justiça, no qual é um indivíduo autônomo perante a lei, seja para a sociologia, no qual é tomado como um ser relacional e cultural, e finalmente para a psicologia, na qual a interioridade passa a ser mapeada. Por meio dessa configuração, tendo como pano de fundo a constituição do homem como interioridade autônoma, surgem saberes disciplinares capazes de dar conta da investigação das profundezas do eu, das explicações e adaptações dos indivíduos à norma moral vigente.

A articulação entre os sistemas de poder vigentes e os saberes que se constituem como disciplinares, tema exaustivamente refletido por Foucault (1977, 1978, 2000a, 2000b, 2014b), nos permite identificar a medicina e o campo *psi* como práticas educativas, caracterizadas pelas tentativas de normalização dos comportamentos. Os processos de subjetivação estariam amparados pela produção de discursos e práticas normativas, que iluminadas pelo poder vigente, produzem as chamadas tecnologias do eu, caracterizadas como práticas disciplinares com vias a

produção de um sujeito moral, que empenhado no conhecimento de si, ampara-se em técnicas adaptativas de investigação e correção, à luz de valores produzidos num determinado tempo histórico.

É, pois, no cerne da modernidade, concentrados nos séculos XVIII e XIX que o homem se converte em sujeito do conhecimento ao mesmo tempo que se mostra como ser empírico, objeto da ciência objetiva. Novamente Foucault (2000a) em sua famosa obra *As palavras e as coisas* nos diz que somente a partir da cisão dos domínios físico e mental é que há a possibilidade do homem mostrar-se tanto como sujeito de conhecimento (modelo representacional), tanto como objeto de investigação (modelo científico-natural). As ciências humanas, como a psicologia, por exemplo, para Foucault, teriam surgido do entrelaçamento dessas duas concepções e se caracterizam como campos com os quais o homem se articula, mas que suas problematizações sempre lhe escapam. As ciências ditas humanas são para o pensador uma transposição abstrata entre a concepção transcendental de homem (mais próxima à filosofia) à visada empírica de natureza humana (próxima à ciência experimental).

Podemos pensar que essa transposição se mostra como um problema na medida em que foram a física e a matemática que forneceram aos modelos científicos seus critérios de exatidão e controle. Desse modo, tem-se por um lado o sujeito do conhecimento, e por outro a tentativa de controle e aspiração da psicologia em alcançar seu estatuto de cientificidade, afastando-se do caráter especulativo da filosofia, e tomando emprestados os modelos da biologia e fisiologia como esforço em atender as exigências do rigor metodológico. Esse embaraço é historicamente atribuído ao que se legitimou chamar de veto kantiano. Entende-se por essa expressão o posicionamento crítico assumido pelo filósofo Emanuel Kant (1724-1804) em que considera, frente aos critérios epistemológicos de seu tempo, a deslegitimação da psicologia como ciência, na medida em que essa disciplina, na época muito próxima à metafísica, não possuía um objeto claro a ser submetido às leis científicas. Assim, como tentativa em atender as exigências de alcançar um objeto definido e submetido à matematização, a psicologia passou a caracterizar-se muito mais como fisiologia, na qual seu elemento - as sensações - ficaram reduzidas às variações nervosas, e o mundo percebido é tomado como representação introspectiva dos estímulos físicos exteriores. (FERREIRA, 2013b)

Aqui nos reencontramos às voltas com o caráter híbrido da psicologia ao qual nos referimos no princípio de nossa discussão. Nem ciência exata, nem filosofia especulativa. Afinal, "*O que é a Psicologia?"* perguntou Canguilhem (1999). Consideramos por demais relevante referirmo-nos à famosa crítica deste autor, quando por meio a essa pergunta, nos diz que a psicologia tem sua eficácia sempre discutível, na medida em que seu caráter híbrido não lhe permite responder exatamente pela sua essência, e desse modo, mais parece "uma filosofia sem rigor, uma ética sem exigência e uma medicina sem controle" (CANGUILHEM, 1999, p.104). A principal questão levantada por Canguilhem no presente artigo, diz respeito à lacuna aberta à psicologia quando de seu afastamento da filosofia. Diante de tal afastamento, a psicologia não pode mais responder a que noção de homem se apoia para a constituição de seus métodos e práticas. Canguilhem buscou problematizar a essência da psicologia ou propriamente seu sentido, por meio à tentativa de identificar a sua unidade. Para tanto, o pensador recorreu a sua reconstrução histórica, de modo que assim, pudesse compreender o projeto desta disciplina em sua totalidade. Através da subdivisão da psicologia em três projetos diferentes: psicologia como ciência natural; como ciência da subjetividade e por fim, como ciência das reações e do comportamento, o pensador nos diz que nas duas primeiras, encontramos uma noção de homem ancorada no pensamento filosófico. No entanto, o projeto de uma psicologia como ciência das reações e do comportamento, principal alvo crítico do autor, encontra-se muito próxima à biologia, e caracteriza-se por seu caráter meramente instrumental, reduzido ao plano exclusivamente técnico dos procedimentos experimentais. A crítica do autor denuncia, sobretudo, o problema ético da psicologia reduzida e legitimada a partir dos manejos instrumentais, sem levar em conta os direcionamentos de suas práticas e resultados.

Assim, em virtude dos avanços das ciências naturais, a tentativa de legitimação da psicologia foi se afastando do pensamento filosófico para afinar-se aos parâmetros de quantificação, métrica e adequação, que não poderiam ser encontrados nas especulações filosóficas. No século XIX, a biologia legitima-se como teoria geral das relações do organismo com o meio e, portanto, as psicologias da subjetividade, surgidas no século XVIII, perdem espaço para a nascente psicologia experimental, por meio de uma forja do indivíduo, reduzido às experiências laboratoriais. Dessa feita, Canguilhem (1999) argumenta que sem tomar emprestada uma noção de homem próprio do exercício do pensamento filosófico, o próprio homem para a psicologia

instrumental é tomado como ferramenta e, portanto, esvaziado de sentido, não sabendo mais onde quer chegar. Veremos na parte seguinte deste capítulo como as críticas de Sartre à psicologia encontram ressonância nas considerações de Canguilhem. Ainda que de modo diverso - Canguilhem no terreno da epistemologia e Sartre no da filosofia - ambos acenam para um ponto em comum: a redução da psicologia associacionista a um modelo físico-químico, que permitiram a Sartre identificar suas insuficiências e resgatar, por meio à fenomenologia, um saber mais originário acerca do homem. É nesse ensejo que Sartre nos esclarece que a psicologia, ao perseguir o ideal de rigor e exatidão das ciências exatas parte dos fatos singulares às leis gerais ou o seu inverso, parte dos fatos complexos em elementos simples. Em decorrência, acabou por afastar-se de seus postulados mais originários, a saber, a existência humana em sua experiência concreta.

De posse desse panorama em que podemos situar os caminhos da psicologia científica, Foucault (2014b) nos diz que o problema das fundamentações permanece no que tange à legitimação de sua objetividade. Temos com isso um rastro de dicotomias, tais como: biológico x cultural, individual x coletivo, interior x exterior, dentre outros, que denunciam as tensões no interior do campo dessa disciplina, culminando na exigência de buscar fundamentos que, mais do que resolver tais tensões, ou mesmo se volver a sua legitimidade, possam ao menos iluminá-las de modo a compreender tais ambiguidades como co-extensiva à existência humana. Desse modo, Foucault (2014b) parece colocar em questão que, para além de encontrar uma homogeneidade em torno do objeto da psicologia, suas múltiplas faces e direções, indicam que a existência humana, ambígua, é ela mesma impropria à mapeamentos e definições últimas.

Feijoo (2016) à luz do pensamento fenomenológico-existencial, nos ajuda a iluminar essa discussão, afirmando que ao perseguir sua legitimidade, pesquisadores no campo *psi,* trataram de articular instrumentos, teorias, sistemas e corolários, que se espalharam em teorias e práticas como forma de dar conta de sua viabilidade. Uma vez posicionada a subjetividade, seja no inconsciente, seja no substrato biológico-cerebral, seja pela compreensão mais totalitária de self, trata-se agora de determinar seus segredos e seu funcionamento ideal. Ocorre que, tal como nos adverte Feijoo, acercar-se das determinações da subjetividade parece tarefa sempre a se fazer, na medida em que a existência não se reduz a sistemas explicativos. Desse modo, Feijoo acena para a possibilidade de pensar uma psicologia que, ao resguardar o caráter

sensível da existência, possa aproximar-se da experiência ela mesma, expressa também por suas ambiguidades. Trata-se, portanto, tal como propuseram Foucault (2014b) e Feijoo (2016), não de resolver tais ambiguidades, seja no âmbito da Psicologia como campo de saber, seja no âmbito da existência, mas sim demorar-se nelas, de modo a compreendê-las indicativas ao que é próprio do homem, ou seja, sua impossibilidade de demarcação absoluta.

Considerando os esclarecimentos tecidos, retomamos a questão que inicialmente iluminou nossa discussão, podendo afirmar que a tensão em torno dos fundamentos da psicologia diz respeito à própria tensão dos fundamentos metafísicos que atravessam o pensamento ocidental. Em face à impossibilidade de demarcação do fundamento último da existência, a história da filosofia se caracteriza por caminhos tortuosos. O mesmo encontramos no percurso *da* psicologia*,* quando consideramos que seus caminhos sempre margearam a história do pensamento ocidental. Por isso, no tocante a breve trajetória que traçamos em torno de sua história, identificamos que longe de ter sua constituição tomada de modo linear, um saber em psicologia só foi possível, primeiramente, pela aproximação à filosofia, donde as relações do homem consigo mesmo sempre estiveram presentes desde a Grécia antiga. No entanto, é possível afirmar com Ferreira (2013a), que somente pela autonomia da razão e a constituição do indivíduo autônomo, pôde-se abrir espaço para a norma de uma natureza humana e o mapeamento da subjetividade, ainda que essa natureza mesma assuma variadas conceituações ao longo da modernidade, o que permite que o saber disciplinar da psicologia, hoje, se caracterize pelo entrelaçamento das perspectivas tanto ligadas às filosofias da consciência, quanto às ciências biológicas; entre a decifração de uma interioridade subjetiva ou os condicionamentos comportamentais submetidos à neurociência.

Desse entrelaçamento, soma-se a amplitude de campos práticos, como a educação, a justiça, as instituições, a cultura, dentre outros, em que a psicologia nos últimos cem anos apropriou-se de modo a tentar dar conta das contradições encontradas no interior desses campos. Contradições essas, que podemos afirmar com Foucault (2014b), se caracterizam como desviantes. É desse modo, conforme nos diz esse filósofo, que a psicologia do desenvolvimento tenta resolver as interrupções do desenvolvimento, a psicologia da adaptação, tenta dar conta da inadaptação. Os problemas relativos à memória surgiram a partir dos fenômenos de

esquecimento. E assim, a psicologia foi se configurando como uma análise do anormal, do desvio, da inadaptação.

Nessa medida, retornamos a pergunta pelo caráter normativo da psicologia. Quando em diálogo com Canguilhem (1999), pegamos emprestado o questionamento *para que serve a psicologia?* Ou por meio a pergunta de Mattar (2016), sessenta anos mais tarde, *para que é chamado um psicólogo hoje?* nos deparamos com o questionamento de sua finalidade. Nossa intenção, no entanto, como já dito, não é discutir a finalidade da psicologia. Por meio a tais questionamentos, acreditamos ser possível nos aproximar de determinadas orientações, próprias de nosso mundo, que contornam os saberes e práticas da psicologia ao modo como tece seus direcionamentos. Dito de outra forma, acreditamos que as descrições históricas da psicologia, nos convidam a remontar às condições mais originárias acerca de sua constituição de modo a vermos que seus contornos normativos ancoram-se na tentativa de alcance de um fundamento último que posicione de antemão o funcionamento ideal do psiquismo. Desse modo, podemos compreender o que está em questão para que determinadas direções sejam assumidas como imperativos de conduta por parte das teorias e práticas em psicologia. Compreendendo que os saberes em psicologia estão assentados por condições sedimentadas em determinado tempo histórico, permitindo-nos pensar que não são absolutas, mas que na maior parte das vezes, as tomamos como naturalmente dadas, contribuindo assim para direções não refletidas, que pouco a pouco se mostram como normativas.

De forma a tornar mais concreta essa discussão e elucidar esse caráter não absoluto das direções normativas, tomemos como exemplo as noções de normal e patológico, tão caras às referências das disciplinas ligadas à saúde como no campo da medicina, psiquiatria e psicologia. Ao nos remontarmos a famosa tese de Canguilhem (2017), sua reflexão nos convida ao exercício de suspensão desse binômio balizador dos parâmetros de saúde fundamentado no modelo médico-disciplinar. Sem dúvida, o pensador contempla, ainda que indiretamente, na totalidade do texto, o esforço em demonstrar como as teorias científicas, em geral, satisfazem às exigências de um determinado momento histórico-cultural. Através das frágeis fronteiras entre as noções de saúde e doença, Canguilhem demarca a insuficiência em considerar como base algumas teorias que atribuem ao normal e ao patológico, critérios debitários às desordens fisiológicas ou às variações quantitativas.

Ao mesmo tempo, o autor acena para a relação direta dessas teorias com as características próprias do contexto histórico-cultural em que se situam.

Podemos afirmar que a problemática central que parece contornar a obra de Canguilhem (2017), diz respeito, implícita ou explicitamente, ao problema de reduzir a medicina aos experimentos científicos, que de modo geral, encontram na biologia, na fisiologia e na química as ferramentas explicativas para os estudos em medicina. Podemos afirmar que essa mesma problemática fundamenta o diálogo crítico de Sartre à psicologia, como veremos em seguida. Além disso, Canguilhem, ao longo do texto, parece resgatar a importância da medicina como práxis, ou seja, como terapêutica, estando ela muito mais fundamentada na clínica do que propriamente nos experimentos científicos, ponto que nos interessa resgatar, com vias a recuperar o caráter sensível da experiência em detrimento aos direcionamentos prévios dos encaminhamentos da psicologia clínica.

> Paraceu-nos que apesar de tantos esforços louváveis para introduzir métodos de racionalização científica, o essencial dessa ciência ainda era a clínica e a terapêutica, isto é, uma técnica de instauração e de restauração do normal, que não pode ser reduzida ao simples conhecimento (CANGUILHEM, 2017, p. 7)

A crítica de Canguilhem à redução do saber médico à fisiologia desdobra-se em uma significativa reflexão a respeito do caráter normativo que a fisiologia assume ao possibilitar que um padrão satisfatório de saúde seja tomado como ideal. Essa reflexão de Canguilhem contribui para a nossa presente discussão, na medida em que ele dá voz àquilo que gostaríamos de acenar, e que é válido repetir uma vez mais: a importância de colocar em questão o caráter normativo que alguns valores assumem como ideais, sem os quais, na maior parte das vezes, exercitamos questionamentos acerca de suas condições contextuais. Podemos afirmar que a tentativa de Canguilhem em problematizar o esquecimento da medicina à terapêutica, e que esta por sua vez está diretamente relacionada à experiência do adoecimento a partir do indivíduo em sua totalidade, o que envolve suas relações com a vida de modo geral, permite o autor questionar aspectos axiológicos ligados a esses ideais normativos de nosso tempo histórico. A edição publicada vinte anos mais tarde, permite que Canguilhem vá além de sua inicial reflexão, ao se debruçar sobre o tema do valor e da normatividade, dispondo agora de um diálogo mais próximo à filosofia e às disciplinas sociais, como a economia e a sociologia.

Conduzido por essas novas reflexões, Canguilhem (2017) afirma que o normal não é um conceito estático, mas sim dinâmico, por estar sempre relacionado a uma norma que não pode ser absoluta em si mesma. Esta por sua vez caracteriza-se como referência a uma regra. Desse modo, a partir da análise de Canguilhem, toda norma se propõe a unificar ou absorver a diferença. A palavra propor aqui tem um sentido importante de acenar para o caráter não absoluto da norma. Canguilhem afirma que uma norma nunca pode se impor, uma vez que não é uma lei exata, como as leis das ciências naturais, por exemplo. Uma norma é, portanto, uma proposta instituída como referência. É isso, então, que permite Canguilhem endossar que a norma está sempre referida a valores, a ideais qualitativos, e estes estão sempre contornados por um contexto histórico mais amplo.

Assim como a doença só aparece como tal em meio ao silêncio da saúde, Canguilhem nos diz que a norma só aparece por meio à infração, ao desvio de um ideal. A própria infração requer uma correção. Ela só se determina como regra por meio à infração e à correção. Desse modo, o normal é sempre o efeito de um projeto normativo, e não um fato em si mesmo. É desse modo que Foucault (2002) em suas conferências intituladas *A verdade e as formas jurídicas*, nos dirá que nas relações de poder/saber das sociedades capitalistas, a psicologia, como também a psiquiatria e a pedagogia se inserem como dispositivos de correção normalizadoras daquilo que é tomado como norma. A doença é compreendida como tal a partir de uma determinada norma de funcionamento ideal passível de ser corrigida.

Partimos, assim, do binômio normal e patológico como exemplo para ilustrar uma demarcação normativa no campo da psicologia. As reflexões empreendidas por Canguilhem, embora destinada quase exclusivamente ao campo da medicina, pode vislumbrar seu alcance para além desse terreno, na medida em que a psicologia em sua tentativa de alcançar o estatuto de ciência autônoma, constituiu-se muito próxima à fisiologia, e além disso, seu âmbito clínico se edifica à luz do modelo médico de tratamento. Desse modo, as variações quantitativas também estão presentes nos discursos *psis* por meio aos referenciais das sintomatologias diagnósticas pelos prefixos hipo (ou *a*) e hiper, por exemplo. Atualmente, assistimos a psicologia se reaproximar do campo da medicina experimental através dos estudos da neurociência, tornando as análises de Canguilhem bastante atuais. Assim, Canguilhem expõe por meio as tensões suscitadas no interior do texto, a frágil fronteira entre o que é tomado como normal e patológico, podendo ser pensada sua

importância nos campos vizinhos com a psicologia. Outrossim, tais análises não esgotam o campo possível na qual essa questão possa ser levantada. E esse é nosso maior interesse, na medida em que a complexidade do tema nos convida a pensarmos de que modo a fronteira entre normal e patológico se faz presente nos encaminhamentos em psicologia, desdobrados em variações outras como as noções de certo/errado, bom/ruim, bem/mal ou ainda de autenticidade/inautencidade, tal como procuraremos analisar a partir do pensamento de Sartre.

Portanto, do mesmo modo que Canguilhem (2017) expos que a medicina se expressa de forma normativa quando reduzida aos critérios dogmáticos de normal e patológico próprios da fisiologia, podemos pensar que a psicologia, também se afastando da experiência mais sensível, mostra-se normativa por meio aos critérios tomados como moralmente ideais, presentes nas teorias e práticas desse campo de saber. Também a psicologia parece reduzir-se a postulados tomados a priori acerca da existência humana, e a partir deles se torna corretiva e adaptativa. Se a clínica médica se afasta do doente em sua experiência de sofrimento para pegar emprestados os critérios ideais da fisiologia como forma de determinação do patológico, a clínica psicológica estaria também assentada na mesma lógica quando, apoiada nas teorias psicológicas, ou nos estudos da neurociência, se afasta da experiência que ali mesmo se constitui para amparar-se em adequações prévias. Por meio às qualificações de transtornos, déficits, disfunções etc., o campo *psi* mostra-se afinado às determinações normativas de um funcionamento ideal do psiquismo humano ao mesmo tempo que se afasta da experiência sensível do sofrimento. A clínica psicológica, especificamente, na maior parte das vezes caracteriza-se como investigativa, com vias a descoberta de uma interioridade capaz de revelar os segredos da subjetividade adoecida. A cura aqui, geralmente é tomada a partir de um caráter funcional ou adaptativo em relação às determinações que se constituem em nosso momento histórico.

As reflexões acima nos permitem ver como a aproximação aos questionamentos dos filósofos já citados e dos autores do campo da psicologia nos permite reabrir debates que no mais das vezes são tomados como naturalmente dados. As contribuições de Canguilhem nos possibilitam pensar que os contornos normativos que circunscrevem o campo *psi* podem e merecem ser problematizados em prol do resguardo à experiência sensível que se dá na totalidade do existir a partir do modo como o homem se articula com aquilo que lhe vem ao encontro. Nesse

sentido, vimos que Canguilhem (1999) defende que a funcionalidade da psicologia deve estar assentada em um modelo de homem, de modo que suas descrições não careçam de significados, arriscando assim, converter-se num instrumentalismo em que o homem é tomado apenas como ferramenta. Por outro lado, vimos que Mattar (2016), em diálogo com o pensamento de Kierkegaard e Foucault, suspende o próprio caráter funcional da psicologia, em prol de um outro modo de exercício da mesma, como uma prática ética em que o homem, não tomado em sua subjetividade a priori, nem reduzido aos aspectos biológicos, seja considerado sempre em construção, tendo, portanto, que assumir o cuidado consigo. De modo similar, acenamos também que Feijoo (2014; 2017) defende a clínica psicológica como um exercício de saber-fazer, no qual teoria e prática se co-pertencem co-originariamente e nos convoca ao resgate à experiência sensível em detrimento das práticas confessionais de inspiração cristã tecidas ao longo do gradativo afastamento dos exercícios espirituais dos antigos gregos, transformando-se em práticas investigativas de acesso à interioridade obscurecida a qual ao outro tudo se confessa e se decifra.

Assim, conforme já discutido acima no campo da história da psicologia, levando em consideração sua multiplicidade teórica e metodológica, é comum atribuir subdivisões por meio a matrizes de pensamentos capazes de fundamentar os movimentos no interior dessa disciplina. Dedicamo-nos até o presente momento em situar a psicologia a partir de sua tentativa de constituição como disciplina autônoma e iluminar as dificuldades em torno da sustentação de seu projeto científico. Nesse ensejo vemos surgir embates teóricos e consequentes dispersões em torno de seu objeto. Além disso, intentamos delimitar nesse percurso como os direcionamentos assumidos pela psicologia apresentam, na maior parte das vezes, uma feição prescritiva do psiquismo humano, donde já se encontra uma tentativa de delimitação da subjetividade, apoiada em pressupostas determinações tomadas como ideais. dedicar-nos-emos agora às implicações normativas presentes no campo clínico da psicologia, de modo que possamos iluminar de forma mais contundente a problemática a partir da qual nascem perspectivas que carregam como projeto inicial contrapor-se veementemente aos modelos reducionistas e deterministas em torno da existência humana, como as psicologias fenomenológico-existenciais, por exemplo. A ela dedicaremos a próxima sessão.

## 1.2 **Problematizações acerca da normatividade na clínica psicológica e o(s) projeto(s) da perspectiva fenomenológico-existencial.**

Destacamos das procedentes análises algumas reflexões que nos parecem significativas para pensarmos os encaminhamentos em psicologia, e que se tornam relevantes para, nos capítulos vindouros, podermos analisar o modo como se apresentam na apropriação do pensamento de Sartre, especialmente na clínica psicológica. Consideramos pertinente tecer algumas considerações iniciais acerca do delineamento clínico como campo de atuação dessa disciplina. Demorar-nos-emos nesse campo por acreditarmos que nele se concretizam de forma mais contundente os encaminhamentos diretivos e normativos da psicologia quando das aplicações de suas teorias com vias a tratamentos, e por ser esse o campo que mais recebeu influência do pensamento de Sartre na psicologia, por meio da sua psicanálise existencial.

Iniciamos por demarcar a psicologia clínica como uma das múltiplas áreas de atuação da psicologia. No entanto, Feijoo (2016) nos esclarece a diferença que ainda se pode estabelecer entre a psicologia clínica e o que se denomina de psicoterapia. Segundo a autora, a psicologia clínica abarca atividades mais amplas como as avaliações diagnósticas, orientações vocacionais, dentre outras. Já a psicoterapia consiste numa demarcação da psicologia clínica, como o atendimento psicológico, com vias a tratamento, cura ou ajustamento psicológico, podendo ser ele individual, de grupo, ou ainda de casal. Sobre sua constituição originária, Feijoo nos diz que alguns autores demarcam o surgimento da clínica psicológica a partir do advento da psicanálise freudiana, uma vez que é com ela que o formato de atendimento clínico se configura por meio a um enquadre conceitual como base para esse exercício. Outros autores, no entanto, apontam para uma origem bem mais remota, como por exemplo, as práticas dos terapeutas do deserto, na era helenística, tal como nos indica Feijoo (2017).

Nesse ensejo, cabe demarcar ainda, a significativa aproximação do modelo clínico em psicologia, com a clínica médica, tal como apontamos anteriormente. Podemos estender essa aproximação entre a medicina e a psicologia de modo a resgatar a forte ligação que nos aponta Foucault (2014a) entre as práticas de si e a medicina, ainda na antiguidade grega e romana. Os cuidados com a alma sempre estiveram assentados num modelo médico curativo, ainda que resguardadas as

ressalvas de que a concepção de doença era significativamente diferente da que hoje é compreendida. Igualmente, as relações entre alma e corpo também não existiam de modo dicotômico, por isso mesmo justifica-se a estreita aproximação, na medida em que cuidar do corpo é também um modo de cuidar da alma e vice-versa. Canguilhem (2017) nos esclarece como a noção de doença se modificou com passagem de uma visão cósmica, onde natureza, homem e mundo são tomados como totalidade, para uma visão ontológica, dicotômica, em que a doença deixa de ser uma desarmonia com a totalidade do existir, para ser compreendida como uma entidade que se apossa do homem, tal como compreendida na Idade Média. Foucault (1977), por meio de sua obra *O Nascimento da Clínica*, afirma que a partir da modernidade, com a edificação do método científico-natural, a medicina passa a caracterizar-se primeiramente de modo descritivo, pelo isolamento dos sintomas, e posteriormente, graças ao método anatomopatológico, caracteriza-se como identificatória e corretiva. A psiquiatria, oriunda da medicina, vai desdobrando-se por meio aos mesmos modelos que a medicina em geral, tendo sua clínica expressa de modo a identificar e corrigir o psiquismo adoecido. Ademais, conforme discutimos no princípio deste capítulo, a constituição da psicologia como disciplina científica, surgida na modernidade, tomou para si os métodos das ciências naturais, intimamente vinculada à medicina experimental e à fisiologia, de modo que pudesse legitimar-se como ciência. Desse modo, podemos pensar que essa aproximação entre alma e corpo talvez nunca tenha cessado, estando, portanto, o campo *psi* e a medicina sempre caminhando de mãos dadas no que tange aos seus modelos de compreensão. Hoje se fala amplamente do fenômeno de *medicalização* como forma de expressar o alcance dos discursos médicos, não somente no terreno da clínica psicológica, como também da vida em geral, na medida em que essa passa a se expressar pela redução de suas manifestações aos discursos e compreensões da linguagem médica. Como exemplo, assistimos o aumento significativo de categorias diagnósticas em saúde mental e seu amplo alcance nas prescrições do campo *psi*, como também no senso comum. (CAPONI et al., 2010)

Acreditamos ser pertinente demarcar, ainda, a crítica de Canguilhem (2017) à medicina quando essa se reduz a explicações hipostasiadas das medidas objetivas de laboratório sobre o normal e o patológico, esquecendo-se de que é na clínica, entre o paciente e o médico, que a experiência do sofrimento primeiramente se dá. Questionamos, uma vez mais, se o mesmo podemos destacar na clínica psicológica,

quando, para além da experiência sensível que se estabelece originariamente no espaço clínico, os constructos teóricos já anunciam previamente as demarcações desviantes e os caminhos corretivos. O avanço da neurociência parece caracterizar o exercício clínico da psicologia reduzido, cada vez mais, às correlações dos sofrimentos aos elementos químicos/cerebrais, muito próxima à medicina experimental e à fisiologia, além do aparente retorno a um organicismo.

Por meio a constituição histórica da psicologia como disciplina, podemos considerar que a concretização formalizada de uma prática clínica, assenta-se, em primeiro lugar, na determinação do homem como interioridade subjetiva e como sede do conhecimento - posicionada como objeto a ser mapeado. A partir do momento em que o homem é tomado como sujeito do conhecimento, como indivíduo autônomo contraposto ao mundo, é que as insuficiências dessa absolutização podem aparecer, expressas por algo como a des-razão, os problemas de ajustamento, as falhas de aprendizagem, os lapsos de memória, dentre outras questões a serem investigadas e corrigidas. Hoje fala-se de sujeitos improdutivos, crianças com déficits de atenção, adultos compulsivos, famílias desestruturadas etc. Ademais, na tentativa de dar conta de todo desbravamento da subjetividade, é que surgem diversas teorias como forma de demarcar as explicações desviantes do psiquismo e buscar, por meio de seus métodos, encaminhamentos corretivos.

No entanto, considerar que é somente a partir da modernidade - onde o homem é tomado como sujeito da razão - que a psicologia pôde surgir, encurta um caminho já previamente percorrido em que sujeito e razão já se anunciavam. Pensar que as práticas de si da era greco-romana, circunscritas pela noção de cuidado de si[9], no interior do qual configuram exercícios capazes de reconciliar o sujeito consigo mesmo e o conduzir a verdade sobre si, de modo a conquistar uma libertação dos ditames enganosos do mundo, mostra-se como indicativos para a edificação de todas as relações do sujeito consigo mesmo ao longo da história ocidental, tal como afirmou Foucault (2014a). Entretanto, é de suma importância pontuar, uma vez mais, que tais exercícios são assim chamados espirituais, justamente por envolver todo o ser do sujeito em um caminho de transformação ética constante, abarcando a totalidade de suas relações no mundo. Mattar (2016) defende que a ética do cuidado de si perdeu

[9] Faz-se pertinente demarcar que essa discussão em torno da noção de cuidado de si e psicologia foi originalmente desenvolvida na tese de Mattar (2011), em consulta, inclusive, a alguns cursos de Foucault em língua original não traduzidas para o português até aquele momento.

seu caráter de experiência concreta de cuidar de *como se vive*, para reduzir-se ao conhecimento de si, como um caminho investigativo de determinação de si como sujeito racional, interior, dicotômico com relação ao mundo.

Esse caminho investigativo ressoa nas reflexões de Cabral (2012), Feijoo (2014) e Mattar (2016) quando estes autores, por meio a uma reflexão fenomenológico-hermenêutica, acenam para o significativo desdobramento da passagem do cuidado de si para o conhecimento de si, culminando em tecnologias investigativas e prescritivas da subjetividade. Estes autores destacam a noção de confissão, analisada por Foucault (1999; 2014a), como uma prática legitimada na era cristã, mas que ainda se apresenta como base para pensar todo o dizer verdadeiro do sujeito sobre si mesmo nas tecnologias modernas do eu, como a medicina, o direito e o campo *psi*, por exemplo. Foucault (1999) nos lembra que a confissão também estava presente na era helenística, através do exame de consciência confiado ao mestre. No entanto, o pensador afirma que na Era Cristã e tardiamente na modernidade, a confissão assume o amplo lugar de uma técnica a partir da qual se determina a verdade, por meio do dizer verdadeiro de si mesmo, que já não tinha como objetivo a evolução espiritual, mas sim como um dispositivo de controle e correção. Nas palavras de Foucault (1999, p.59):

> A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos; confessam-se as próprias doenças e misérias, emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama, fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com que se produzem livros.

Em continuidade, Cabral (2012) esclarece que por meio ao termo *confitteri*, a confissão, mais que auto-acusação, foi inicialmente compreendida como o reconhecimento da fragilidade humana e a abertura para que o homem se encontrasse com a fonte divina provinda dele mesmo. Posteriormente, o confessor assume o lugar do réu-confesso perante o sacerdote que detém o caminho corretivo para salvá-lo. Já considerando a transposição das práticas confessionais para os campos disciplinares, Cabral (2012) ilumina essa discussão nos dizendo que a psicologia, especialmente na modalidade clínica, se caracteriza como uma tentativa de determinação da verdade sobre a subjetividade hipostasiada em objeto de análise e decifração, com vias à libertação ou mesmo correção de desvios. O autor faz uma

comparação entre a manifestação da confissão cristã e a prática da psicologia, simbolizada principalmente pela clínica psicanalítica. Diz-nos Cabral que

> A *prática* psicanalítica, tanto freudiana quanto (sobretudo) lacaniana, parte do pressuposto de que o terapeuta domina o psiquismo humano com a pluralidade de elementos teóricos que fazem parte de sua formação. Ao mesmo tempo, o analisando "sabe" que é o terapeuta que "sabe" qual o seu problema, porque conhece o funcionamento de seu psiquismo, que é somente um exemplar d*o* psiquismo enquanto tal. Consequentemente, o analisando supõe que o terapeuta possua a *chave* para entender o que lhe é obscuro: seu inconsciente, que só aparece para aquele que possui as "chaves" teóricas para "abri-lo". Em última instância, o analisado *crê* que somente o analista pode saber algo sobre uma dimensão sua que de algum modo lhe é alienada. As palavras, então, são o veículo para que o terapeuta saiba qual "chave" melhor se adéqua à "fechadura" em questão. A palavra, portanto, é sempre um simples aceno para que o terapeuta possa agir e, de algum modo, reinscrever no analisando a verdade de si mesmo – que é a verdade do modelo explicativo do terapeuta – da qual ele mesmo se alienou e para a qual ele não sabe o caminho de volta, pois não possui a "chave" teórica para entender a si mesmo. Isto assinala a presença da confissão na clínica. (CABRAL, 2012, p.1002)

Mattar (2016) ressalta que a confissão a partir do século XIX assume o discurso científico e define a atmosfera da clínica psicologia. A autora argumenta que se Canguilhem dirigiu sua crítica à instrumentalização da psicologia através do behaviorismo, Foucault dirige-se à psicanálise como a clínica da interioridade, do inconsciente, no interior da qual colonizaram e produziram o eu. De posse das verdades do psiquismo, a clínica psicanalítica tudo adequa ao seu referencial teórico. Mas podemos aqui questionar se seria somente a psicanálise que recebeu e representa a prática confessional da qual nos fala Foucault (2002; 2014b). Feijoo (2014) no artigo intitulado *Confissão e Cura pela Verdade Escondida: é o objetivo da clínica psicológica?* questiona se a tarefa da psicologia, aqui na concepção ampla de clínica, sendo ela o desvendar dos segredos da interioridade com vias à intervenção e cura dos conflitos psíquicos, não estaria amplamente atravessada pelo dispositivo da confissão. A autora nos diz que o relato clínico, traz à luz a verdade encoberta, através do manejo técnico do terapeuta, que nesse caso, atua como o caminho para o desvendar do conflito em busca do alcance à libertação. Assim, fazendo coro aos autores citados, acreditamos que a clínica psicológica, pode caracterizar-se como uma prática confessional, ainda que tragam nuances específicas das diferentes faces de suas teorias e práticas, uma vez que estão assentadas na herança das filosofias da subjetividade, sendo ela tomada a priori ou a posteriori. Por meio ao discurso, não especificamente restrito à fala, mas também aos gestos, atos falhos, comportamentos e pensamentos, o psicoterapeuta, de posse do manejo técnico, acessa a interioridade

do paciente, de modo a restabelecer a normalidade, que pode ser compreendida como a mudança do comportamento, a libertação do conflito ou ainda o alcance da autenticidade. Na clínica psicológica, o psicoterapeuta de posse da determinação da verdade, determina também o caminho e a chegada.

De posse desses elementos, podemos agora nos reaproximar dos balizamentos normativos das noções de normal e patológico e suas variações. Se podemos considerar o limiar estreito entre o campo *psi* e o da medicina, a clássica análise de Canguilhem (2017) nos alcança de modo a também podermos afirmar que as diretrizes corretivas da psicologia, as quais nos referimos por meio ao restabelecimento da normalidade, estão contornadas por valores sedimentados em nosso tempo histórico. Nesse ensejo, volvemos ao questionamento esboçado no princípio da discussão: que norma está a serviço dos tratamentos clínicos na atualidade? O que é considerado normal nos tempos como o nosso? Dito de melhor forma, o que a clínica psicológica intenta adaptar, corrigir ou restabelecer? Feijoo (2011, 2016), inspirada no pensamento fenomenológico-hermenêutico de Martin Heidegger, mergulha nas reflexões da era da técnica empreendidas por este filósofo e nos esclarece que em nosso horizonte contemporâneo vivemos uma espécie de acirramento do pensamento técnico-calculante, onde a produtividade sedimenta-se como um dos balizadores das noções de normal e patológico, e que embasam as categorias diagnósticas. Pensamos, então, o quão desviante pode ser considerado o indivíduo que, diagnosticado pela depressão, por exemplo, recolhe-se em sua casa, afasta-se do trabalho, desmotiva-se daquilo que é tomado como verdadeiramente vital. Portanto, valores como a felicidade, a *performance*, a produtividade, a competitividade, os indicativos de sucesso, práticas como o consumo, a experiência efêmera das relações amorosas, são alguns exemplos de um tempo histórico, que ao mesmo tempo que anunciam a fragilidade da subjetividade tomada como absoluta por buscar afirmar uma consistência existencial plena, expressa o significativo aumento das prescrições diagnósticas, dos dispositivos de tratamento por meio dos *especialismos*, dos apelos dos treinamentos dos chamados *Coachings*, dos gurus, da enxurrada dos manuais de auto-ajuda, dentre outros dispositivos que justificam um pedido de socorro e o alcance de uma medida de normalidade.

Assim, contornada por valores próprios de um tempo histórico, a norma ilumina a dicotomia do que se determina como normal e patológico. Se na medicina, a fisiologia assume a norma do funcionamento do organismo, e este, por sua vez, está

embasado pelo ideal da vida, no terreno *psi*, a normatividade vital se modula pelo imperativo da produtividade, justificada pelas teorias que se pretendem dar conta da existência humana, por meio ao mapeamento do psiquismo. Patológico seria, portanto, tudo aquilo que não corresponde à norma, sendo essa sempre expressão dos valores que se determinam numa dada cultura. Tomamos por exemplo o fenômeno do suicídio, tão amplamente discutido nos dias atuais por diversas áreas das ciências humanas. Lessa (2017) nos esclarece que o ato de tirar a própria vida em tempos remotos como entre os gregos clássicos, não era tomado como sinônimo de fragilidade existencial, e principalmente associado ao estado patológico do indivíduo. Para o suicídio ser considerado desviante, é preciso demarcar o *querer viver* como norma. Normal, portanto, é lutar pela vida, produzir, superar problemas. Podemos pensar que tal consideração só é possível num horizonte em que a vida se equivale à produtividade. Nesse cenário, as singularidades existenciais se homogeneízam e toda diferença se reduz às explicações desviantes à norma.

Claro que não estamos considerando que ao longo de todo esse lastro temporal que compõe a história do ocidente, a ausência de normas ou uma demarcação a-moral nunca esteve presente em algum momento anterior. Quando Foucault (2014a) se remete aos exercícios espirituais da era greco-romana, exaltando o que se perdeu nessa lida ética consigo mesmo, com os outros e com a vida, em relação à redução do cuidado de si ao conhecimento de si, não quer dizer com isso que aqueles tempos de outrora não estavam também contornados por imperativos morais, por demais severos, inclusive. Quando Canguilhem (2017) analisa as noções de normal e patológico inserindo-as na trama histórico-cultural em que a medicina está alicerçada, reduzindo-as a formulações científicas, não significa com isso que esteja defendendo a supressão de referenciais para a dor e sofrimento. Canguilhem denuncia, inclusive, a redução da experiência do sofrimento que se constitui originariamente na clínica entre o paciente e o médico, às medidas objetivas dos laboratórios. O que esses autores nos auxiliam a refletir é justamente o recorte de determinados valores normativos da experiência da vida, reduzidos em si mesmos. Quando as experiências vividas se retiram da esfera sensível para compor categorizações por meio a formulações teóricas, que passam a dizer previamente sobre o que desde sempre se determina no viver, a norma objetiva-se em algo naturalmente dado, ganha legitimidade pelo poder disciplinar, cria prescrições e visa à correção.

Mas nem sempre a psicologia manteve-se cega a essas interpretações tomadas como a-históricas e naturalmente dadas. Nem sempre a psicologia olvidou-se de questionar suas bases e colocar-se numa posição crítica no que tange sua apropriação ao instrumentalismo, ao mapeamento do psiquismo, a redução às categorias diagnósticas. Tal como iluminado no princípio do capítulo, na ocasião da constituição da psicologia científica, os caminhos desta disciplina não se fizeram pela determinação de um discurso hegemônico, mas se perfizeram por crises e rupturas (FOUCAULT 2014b, FIGUEIREDO 2007, FEIJOO, 2016). Dessas rupturas, a que mais nos interessa é o afastamento da filosofia a quem a psicologia esteve originariamente entrelaçada. Por esse afastamento, a psicologia foi se delineando de modo cada vez mais instrumental e menos reflexiva. Reduzida ao instrumentalismo, práticas regulatórias ganharam espaço como forma de atuação das práticas clínicas.

Em um claro contraponto a essas psicologias instrumentais, um significativo movimento de ruptura surgiu em meados do século vinte, e que se legitimou chamar de terceira força em psicologia. De acordo com Holanda (2014), a partir do desenvolvimento das chamadas teorias da personalidade e suas tentativas de mapeamento, a constituição da psicologia em sua configuração clínica se caracterizou pela subdivisão em correntes teóricas, cada uma a qual assumindo uma perspectiva e manejo com relação ao psiquismo. Assim, legitimou-se três grandes forças: a analítica (compreendida pelas correntes psicanalíticas), as comportamentais (compreendidas pelos modelos científicos) e as humanistas e/ou existenciais. Sem uma delimitação específica em torno de uma corrente teórica, a terceira força se caracterizou por uma reunião de saberes e práticas clínicas, que se encontravam com o objetivo comum de resgatar a existência humana em sua totalidade e escapar dos determinismos aos quais a psicologia esteve intimamente atrelada como forma de compreensão dos sofrimentos existenciais. Atentamos a importância em tecer breves considerações em torno da terceira força da psicologia, uma vez que este movimento está diretamente relacionado ao modo como as psicologias fenomenológico-existenciais se constituíram em território brasileiro, e consequentemente, nas variadas apropriações de suas práticas.

Desta principal crítica acerca das concepções vigentes, a psicologia humanista consagra-se como movimento surgido nos EUA, por meio às vozes iniciais de Abraham Maslow, Gardner Murphy, Gordon W. Allport e Carl Rogers. (BUYS, 2013). Em torno do termo designado como humanismo compreende-se, de modo geral, a

tentativa de valorização do ser humano como um ser ativo, autônomo, essencialmente livre e com potencial a autorrealização. Conforme já sinalizamos, as perspectivas humanistas inauguraram-se em meados do século passado, nos Estados Unidos, tendo como marca primordial a tentativa de resgate à visada integral e fundamental da existência humana, bem como a valorização da mesma em detrimento às compreensões outras que, na visão de seus precursores, se encarregavam de reduzir o homem aos condicionamentos deterministas dos estímulos ou às forças inconscientes. Tanto nas perspectivas cientificistas, quando nas psicanalíticas, o homem é colocado como resultado de forças pelas quais ele é determinado, além de ser submetido à métodos explicativos-causais ao invés de uma visada compreensiva.[10]

Por outra via, as correntes de base fenomenológicas e/ou existenciais remontam sua origem nos países europeus. A consonância das duas vertentes, fenomenologia e filosofia da existência, surgiu originariamente ainda no campo da própria filosofia, com o pensamento de Heidegger primeiramente, e posteriormente na filosofia de Sartre, Merleau-Ponty e outros pensadores. Importante ressaltar que as relações entre psicologia e fenomenologia foram tecidas, originariamente, pelo próprio Husserl à exemplo de sua crítica ao psicologismo. No terreno *psi* a apropriação do pensamento fenomenológico não adentrou primeiro na psicologia, mas sim na psicopatologia e psiquiatria clínica, no início do século vinte, com pesquisadores europeus como Jaspers, Minkovisky, e Binswanger, por exemplo, que fortemente influenciados pela fenomenologia de Husserl, puderam alargar os modelos interpretativos da psicopatologia tradicional, em direção a um método descritivo e compreensivo. No terreno da psicologia propriamente dita, à fenomenologia de Husserl uniu-se as filosofias de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, dentre outros filósofos, compondo a corrente fenomenológica-existencial. Tem-se dessa união a tentativa de elencar as noções husserlianas de intencionalidade da consciência e da *epoché* - compreendida como suspensão fenomenológica - juntamente com a noção de homem como existência. A consideração do homem como existência se dá em

[10] A demarcação entre os métodos explicativos e os métodos compreensivos nas ciências do espírito foi marcadamente discutida por Wilhelm Dilthey (2011). Para este estudioso, as ciências do espírito, como a psicologia por exemplo, não poderiam ser submetidas aos métodos explicativos-causais, pertinentes apenas aos eventos objetivos das ciências naturais. Os fenômenos humanos deveriam ser apreciados pelo método descritivo e compreensivo, donde se pode abarcar seus sentidos, mas nunca dados objetivos.

contraponto com uma visão essencialista e previamente determinada da existência humana.

No que tange à aproximação e quiçá confusão entre as correntes humanistas e fenomenológico-existenciais, Feijoo e Mattar (2016) nos dizem que foi o psicólogo norte-americano Rollo May quem cunhou, pela primeira vez, o termo psicologia existencial-humanista. Segundo as referidas autoras, May, ao se aproximar das filosofias da existência e de alguns autores europeus por ela inspirados, agregou as teses existenciais aos preceitos das psicologias humanistas norte-americanas. A partir dessa aproximação, vários autores se apropriaram de alguns elementos tanto da fenomenologia quanto das filosofias existências, e ambas as correntes passaram, amplamente, a serem denominadas por uma espécie de fusão.

Segundo Holanda (2014), a chegada das psicologias humanistas no Brasil, que já carregavam em seus fundamentos alguns elementos das filosofias da existência, se deram, principalmente por meio à Abordagem Centrada na Pessoa de Carl Roger, na década de sessenta do século passado. As ideias de Rogers ganharam força nos meios acadêmicos brasileiros, especialmente nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre, com as práticas de aconselhamento psicológico. Rapidamente nos anos seguintes, mediante às traduções das obras de Rogers, seu pensamento passou a fundamentar consideravelmente o cenário da psicologia clínica no Brasil, juntamente com as orientações psicodinâmicas. Rogers direcionou seus estudos diretamente ao âmbito clínico, sendo esta sua principal dedicação. Sua proposta clínica enfatiza a relação terapêutica, sendo esta vivencial, apoiada numa compreensão de homem autônomo, com potencial ao crescimento e à autorrealização. A psicoterapia de base rogeriana pauta-se, portanto, no papel do terapeuta como aquele que, o mais autenticamente possível, permitirá ao cliente desenvolver-se em sua integridade.

Contemporaneamente à crescente divulgação do pensamento humanista, principalmente de Rogers, as filosofias da existência começaram a despontar nas universidades brasileiras. Especificamente com relação ao pensamento de Sartre, Gomes, Holanda e Gauer (2004) nos esclarecem que o filósofo Gerd Bornheim, recém chegado de seus estudos na França, foi um dos principais divulgadores de seu pensamento no Brasil. Não podemos deixar de mencionar também a visita do próprio Sartre ao Brasil em 1961, proferindo conferências e visitando algumas de nossas cidades, contribuindo para a difusão de seu pensamento. Já o pensamento

fenomenológico no Brasil, teve em Nilton Campos a figura de seu primeiro estudioso, inclusive no campo mesmo da psicologia. Nesse período a fenomenologia surge como método para o campo das pesquisas empíricas em psicologia.

Como dissemos, do cruzamento das chamadas psicologias humanistas com as noções das filosofias fenomenológicas e existenciais, algumas práticas clínicas se edificaram sob essa conjugação em território brasileiro. Sob o impacto das influências norte-americanas e europeias, diversas modulações terapêuticas passaram a compor o cruzamento da fenomenologia, filosofia da existência e o pensamento humanista norte-americano, são elas as abordagens humanistas, humanistas-existenciais, fenomenológicas, fenomenológicas-existenciais, a Gestalt-terapia, a logoterapia, dentre outras. Embora essa aproximação se justifique do ponto de vista do importante movimento da psicologia resistir às visadas determinísticas da existência, segundo Feijoo e Mattar (2016), essa aproximação gera mais embaraços que conformidades. Já Holanda considera uma "tarefa inglória" (2014, p.156) separar ambas as perspectivas pela imprecisão de suas fronteiras e por considerar que ambas reservam mais similaridades que divergências. Em defesa de alguns esclarecimentos, recorremos aos argumentos de Feijoo e Mattar (2016) ao demarcarem que ambas as correntes reservam diferenças significativas que merecem ser destacadas aqui, em virtude de, muitas vezes, o pensamento de Sartre ser interpretado por um viés humanista[11], seja no campo filosófico, como também, e especialmente no campo da clínica psicológica.

Embora não tenhamos a intenção de aprofundar essa discussão, consideramos importante resguardar que a fundamental diferença a ser demarcada entre as concepções humanistas e as fenomenológico-existenciais, para além de seus

[11] Faz-se aqui uma importante ressalva quanto ao termo humanismo no modo como estamos tratando a presente discussão. Nos referimos ao viés humanista na psicologia tal como apresentado por essa corrente: a partir de uma visão de homem autônomo, contraposto ao mundo, com livre potencial ao crescimento, necessitando de um meio facilitador para tal. Consideramos assim, a pertinência em resguardar que o termo humanismo reserva amplos significados, inclusive caros à filosofia de Sartre, assumindo para este filósofo o sentido de existência humana co-originária ao mundo, atravessada por sua condição de negatividade. Há, portanto, a rejeição por parte de Sartre ao humanismo compreendido a partir de uma natureza humana universal. O humanismo em sua concepção assume uma universalidade de condição, condição essa que é liberdade. Por isso, o caráter essencial da existência fica suspenso pela negatividade originária que atravessa sua trama existencial. Algumas vezes, como veremos mais à frente, tanto a psicologia humanista quanto a psicologia fenomenológico-existencial recaem em uma visão de liberdade como propriedade essencial do ser humano, de modo a compreender a existência a partir de um ideal a ser alcançado, o que traz embaraços para a filosofia da liberdade de Sartre.

movimentos políticos e culturais, é justamente a compreensão de existência em que ambas se apoiam. Enquanto as psicologias humanistas entendem o homem a partir de uma noção de subjetividade previamente posicionada como autorrealizável, autônoma, contraposta às intercorrências do mundo, voltada, portanto, para a busca da autenticidade e autorrealização; a compreensão da psicologia de base existencial leva em conta uma noção de homem como negatividade, abertura ao mundo, a partir da qual perfaz a si mesmo perpetuamente. Nessa concepção, não cabe, pois, considerar a perspectiva do crescimento ou desenvolvimento de si, uma vez que a subjetividade não é previamente posicionada a partir de uma natureza, mesmo que performática. A existência se constitui como perpétua nadificação de si, não encontrando possibilidade de síntese resolutiva. A noção de autenticidade, por exemplo, está presente tanto nas filosofias da existência de Sartre e Heidegger, como também se apresentam como elemento importante das psicologias humanistas. No entanto, ambas as perspectivas reservam significativas diferenças em torno da compreensão do que poderíamos chamar de autenticidade. Enquanto nas perspectivas humanistas, de modo geral, a autenticidade corresponde ao encontro verdadeiro da interioridade consigo mesma, contraposta às influências exteriores e caracterizando-se como uma espécie de adequação daquilo que sinto àquilo que faço, nas perspectivas filosóficas existenciais, tal formulação não seria possível, uma vez que não há possibilidade de adequação plena do existente consigo mesmo. Sendo a existência negatividade co-pertencente ao mundo, não pode reencontrar-se consigo mesma. Nesse caso, a autenticidade corresponde aos momentos de apropriação da própria indeterminação da existência. Enquanto na perspectiva humanista, a autenticidade implica uma subjetividade preposicionada, nas filosofias existenciais, a autenticidade implica o encontro com a negatividade.

No momento presente poderíamos nos perguntar a relevância da atual discussão para nosso estudo. Consideramo-la pertinente por resguardar as diferenças fundamentais em torno da conjugação, muitas vezes, irrestrita do que se legitimou chamar de psicologia existencial-humanista. No entanto, cabe demarcar com Feijoo (2016) e Evangelista (2015), que mesmo as psicologias existenciais inspiradas em um eixo de pensamento comum – o fenomenológico e existencial - apresentam-se também em nuances de interpretações e conduções, compondo um campo múltiplo, e por vezes, disperso. A tentativa de reinscrever o percurso da psicologia sobre outras bases, que não aquelas próprias da noção de subjetividade substancializada,

debitárias de teorias explicativas da existência, nem sempre são trilhadas de modo linear e homogêneo.

Entretanto, de posse dessa demarcação, Feijoo (2016), uma das principais estudiosas da psicologia fenomenológico-existencial no Brasil, nos coloca face a face ao questionamento que, inclusive, podemos chamar de fenomenológico: Estas psicologias ditas fenomenológicas-existenciais, alcançam de fato o rigor das noções em que se apoiam? Dito de melhor forma, essas psicologias conseguem alcançar a chamada suspensão (*no sentido da epoché*) dos valores morais, das teorias, dos discursos normativos, dos ideais a se alcançar, que contornam o campo *psi*? Nas palavras da autora:

> Como defender que na clínica psicológica existencial não há finalidade quando se diz que o que está em questão naquele que procura a psicoterapia é deixar de sofrer? E, se o psicoterapeuta trabalha nessa direção, ele não estaria partindo de uma norma, ou seja, sofrer é algo a ser curado? Logo, sofrer é doença? E não sofrer é saúde? Caso a resposta acerca do "para que a psicoterapia" seja a ideia de que o analisando amplie suas possibilidades, ou que se articule com sua medida existencial, não há nesse "para quê" a ideia de funcionalidade? (FEIJOO, 2016, p. 42-43)

Em um estudo realizado em torno da compreensão fenomenológica do fenômeno do suicídio, Feijoo (2018) nos exemplifica como diferentes modalidades podem ser assumidas mesmo em concepções que se denominam fenomenológicas. Mas é, sobretudo, na consideração ao que é mais próprio à visada fenomenológica, qual seja, a suspensão da atitude natural, que a autora acena para a fragilidade de alguns estudos ao considerarem o suicídio, por exemplo, a partir de determinações morais, constituídas em nosso horizonte histórico. Nesse ensejo, a noção de doença aparece como restrição de sentido e a saúde como ampliação de possibilidades. Com isso, Feijoo, expõe como alguns autores, embora trabalhando diretamente com as noções ontológicas existenciais, acabam por fazer delas categorias psicológicas, além de posicionarem uma interpretação moral das mesmas.

E nesse mesmo ensejo, somos, então, levamos a questionar se o que se legitimou chamar de doenças psíquicas encontram base numa certa visão de restrição, sustentadas num balizamento normativo daquilo que pode ser considerado *mais saudável*, a partir de uma visada fenomenológico-existencial. À exemplo do que mostrou Tröpfer (2013) em seu artigo *O conceito de doença e normatividade no pensamento de Ludwig Binswanger e Medard Boss*, acerca da apropriação do pensamento filosófico de Heidegger ao campo da psicopatologia, a noção ontológica

de ser-no-mundo e de abertura às possibilidades da qual nos fala Heidegger, pode assumir uma roupagem normativa se entendermos as doenças mentais como restrição desse caráter de abertura. Tröpfer afirma que mesmo assumindo uma descrição fenomenológica já afastada de uma normatividade exterior e abstrata, podemos recair nessa mesma normatividade se tomarmos determinados critérios prévios como ideais. Desse modo, a noção de ser-no-mundo posicionada como estrutura existencial autêntica ou inautêntica recebe uma feição normativa, donde a inautenticidade é compreendida como desviante. Embora não tenhamos a pretensão de analisar as chamadas doenças psíquicas, pois estaria para além do escopo deste trabalho, nem mesmo esgotar a análise de Tröpfer acerca do conceito de normatividade na psicopatologia fenomenológica de Binswanger e Boss, sua reflexão ressoa em nosso questionamento: mesmo em uma visada fenomenológica, podemos tomar as doenças como restrições, falhas, desvios, fracassos existenciais? Se assim for, não estaríamos partindo de um posicionamento normal acerca da existência humana? Travestidas de uma roupagem menos maniqueísta e sintomatológica, a clínica pode ainda mascarar preconceitos morais sem uma devida problematização dos fundamentos fenomenológicos e hermenêuticos nos quais nossa prática clínica está alicerçada.

Novamente podemos tomar como exemplo a noção de autenticidade como esse elemento que, muitas vezes já afastado de uma visão determinística e sintomatológica, ocupa ainda um lugar ideal e quiçá prescritivo na clínica psicológica. Tal como já anunciamos, no terreno das psicoterapias existenciais, quando mais próximas de uma inspiração romântica - na qual o homem é tomado como liberdade, interioridade, auto-realização e introspecção – a noção de autenticidade, muitas vezes se edifica como exercício de auto-conhecimento, focando no desbravamento da interioridade como forma de acessar o que há de mais verdadeiro acerca de si. Por meio a esse esforço, fundamenta-se a ideia de que o homem deve ser congruente àquilo que sente, fala e age. Busca-se, desse modo, uma unidade subjetiva colocada como ideal, contraposta aos apelos do mundo. Temos com isso, uma outra roupagem normativa a partir do binômio autêntico-inautêntico. Portanto, mesmo afastada de posicionamentos determinísticos e sintomatológicos, a partir do posicionamento de uma subjetividade interior contraposta ao exterior, em que o verdadeiro eu precisa ser desvelado, a clínica igualmente encarrega-se de buscar uma adequação àquilo que posiciona como ideal. Veremos como o mesmo princípio pode facilmente se

apresentar quando da apropriação do pensamento de Sartre à clínica, em torno da noção de má-fé e autenticidade. Se colocadas contrapostas – onde má-fé é vista como imprópria e contaminada pelos apelos do mundo e autenticidade como assunção da liberdade e purificação da má-fé – estamos tratando dos mesmos termos dicotômicos e normativos por meio de novas roupagens.

Pelo exposto, constata-se, por um lado, que mesmo a psicologia fenomenológico-existencial não se encontra assentada em uma unidade, aludindo as suas múltiplas possibilidades de apropriação. E, por outro lado, constatamos o quão desafiador é pensar para além das determinações que contornam o campo *psi* e, de modo mais amplo, nosso horizonte existencial. Queremos dizer com isso que os discursos normativos presentes nos direcionamentos da psicologia, mesmo em uma visada fenomenológica e existencial, dizem respeito a um horizonte mais amplo de compreensão, a partir do qual balizadores como as noções de normal e patológico emergem e perfazem nossa prática clínica. No que tange o exemplo da noção de autenticidade, vimos ao longo do capítulo como a psicologia sempre se fez em busca do desvendar da subjetividade, seja nas profundezas do inconsciente, no comportamento, no self, ou mesmo nas estruturas ontológico-existenciais como ser-no-mundo ou o reconhecimento da liberdade existencial. Assim, muitas vezes, a clínica psicológica mesmo em seu esforço de afastamento de vieses normativos, pode ainda conservar-se de modo confessional, onde por meio ao desbravamento da interioridade, identifica o sofrimento como desvio, com vias ao restabelecimento das várias faces do que se pode chamar de normalidade.

Ao estabelecer o limiar que envolve as reflexões da fenomenologia de Husserl e os filósofos da existência, somos conduzidos a renunciar a naturalização desses saberes, na medida em que esses pensadores nos recolocam na trama do fluxo temporal, a partir da qual algo como um fim posicionado como ideal torna-se impertinente. Somente assim, podemos fazer coro à pergunta de Feijoo “como é possível sustentar uma prática clínica em que o saber-fazer prescinda totalmente de um objeto posicionado e substancializado?”. (FEIJOO, 2017, p. 39). Cabe-nos continuar a percorrer a desafiante tentativa de nos deslocar da naturalização de direcionamentos normativos, tão presentes na constituição da clínica psicológica, especialmente no modo como se edifica a clínica inspirada no pensamento de Sartre. Para darmos continuidade a essa discussão, na próxima sessão introduziremos as críticas de Sartre direcionadas à psicologia tradicional, principalmente as psicologias

da interioridade e as psicologias atomistas, muito próximas aos modelos químicos. Tais críticas foram tecidas em suas obras filosóficas inaugurais e se caracterizam como uma tentativa primeira de reposicionamento e contribuição para uma psicologia outra que não pautada na naturalização dos fenômenos humanos, nem tampouco na construção de teorias com pretensões universais, alicerçadas num sujeito intra-psíquico.

### 1.3 O jovem Sartre e suas críticas às psicologias *digestivas*:

Até aqui procuramos demarcar de que modo a psicologia, desde sua edificação, trilhou um percurso no qual sua multiplicidade muitas vezes nos impede de falarmos sobre os elementos que a reúnem em um discurso comum. Seu campo plural é marcado basicamente por costuras e rupturas de tradições ou linhas de pensamento que de algum modo procuram demarcar um posicionamento acerca de seu objeto, a subjetividade. Foi assim no século XIX com as psicologias associacionistas em relação à metafísica; com a psicanálise em relação às psicopatologias organicistas e as psicologias associacionistas; foi assim com as psicologias humanistas em oposição às psicologias do comportamento, e tem sido assim com as psicologias de inspiração fenomenológico-existenciais, em resistência à visão de uma natureza humana posta a priori. Procuramos evidenciar, sobremaneira, como essas costuras próprias do campo *psi,* representadas por suas teorias e métodos, encontram-se amparadas pela tentativa de fundamentação última da existência humana, debitárias das filosofias da subjetividade, que de modos diversos a inspiraram. Nossa inquietação, vale lembrar uma vez mais, não é propriamente com uma ou outra teorização, menos ainda com a ocupação de sua validade. Nosso problema parte justamente da tentativa de fundamentar a existência, seja a priori ou posteriori, e uma vez posicionada, partimos para a demarcação prévia de manejos normativos e corretivos com vias a um estado psíquico ideal, geralmente tomado no sentido de superação, seja na resolução dos conflitos intra-psíquicos, na mudança do comportamento, no desenvolvimento saudável ou mesmo no alcance da autenticidade.

Considerando que o deslocamento de um posicionamento prévio de alcance ideal é uma reflexão cara às perspectivas de inspiração fenomenológicas, na medida em que procuram de antemão suspender tais ideais, prosseguimos na esteira desse

percurso desafiante, que insistentemente contorna o campo da clínica, justamente por estar ele situado num horizonte mais amplo, ao qual já referimos como técnico-calculante, tal como postulou Heidegger (2007). É válido uma vez mais demarcar que é em dois sentidos que elegemos o pensamento de Sartre para pensarmos o desafio dessa questão do deslocamento à normatividade. Tal como esboçamos brevemente em nossa introdução, e que agora pretendemos expor na presente discussão, o pensamento filosófico de Sartre tem como germe embrionário a tentativa de ruptura com uma tradição de pensamento que concebe o homem a partir de uma natureza prévia e se dirige, sobretudo, à existência em sua tessitura concreta. É nesse sentido que o percurso filosófico de Sartre se apresenta como solo fértil para a psicologia que igualmente pretende opor-se às teses essencialistas e pré-posicionadoras da subjetividade. No segundo sentido, é também no interior do pensamento de Sartre que nos reencontramos com nosso desafio. Desafio esse compreendido pela dificuldade, às últimas consequências, da psicologia não recair em mais um ideal normativo, embora já reinscrito em outras bases. Ainda nesse primeiro capítulo, reservamos à discussão, o ponto de partida de Sartre para pensar a existência humana para além das determinações às quais encontrava-se atada. Nesse ponto de partida Sartre encontra justamente como via, a psicologia. Cabe agora, então, nos debruçarmos nessas embrionárias contribuições de Sartre sobre o modo como se contrapôs aos postulados das filosofias modernas que possibilitaram a edificação da psicologia como disciplina, tal como expomos na primeira parte de nossa discussão. É desse contraponto que nosso filósofo parte, e é dele que escolhemos também partir. Intentamos aqui, então, demarcar as principais críticas de Sartre à psicologia de seu tempo, no sentido de deixarmos aparecer sua tentativa inicial de deslocar-se dessa tradição, com vias a resgatar a experiência concreta do homem. Antes, porém, uma contextualização inicial de seu pensamento se faz necessária.

Ao nos debruçarmos sobre a múltipla trajetória intelectual de Sartre, cuja discussão escapa ao objetivo da presente tese, interessa-nos destacar que seu ponto de partida e o que o acompanhou até o fim dos seus dias, foi o interesse pelas descrições do homem em sua experiência concreta (BEAUVOIR, 1984). Nascido nas primeiras décadas do século vinte, o pensamento filosófico de Sartre traz em seu bojo a crise dos fundamentos metafísicos, desdobrados no embate das concepções racionalistas e idealistas, na qual a filosofia francesa procurava desembaraçar-se, mas ainda encontrava-se submersa. Contestador da tradição burguesa, Sartre,

recém-licenciado em filosofia, procurava deslocar-se das tradicionais concepções que insistiam em tornar turva a noção de consciência, seja pelo viés representacional, seja pelo viés empírico. Procurando elaborar uma filosofia da contingência, a aproximação à fenomenologia de Husserl se mostrará como referência fundamental para Sartre elaborar sua própria, e ainda nascente, concepção filosófica acerca da existência. É, então, pela forte influência de Husserl, principalmente pela noção de intencionalidade da consciência, que Sartre dela se apropriará de forma mais contundente e definitiva. Dizemos definitiva no sentido de que jamais, ao longo de seus escritos, abandonará as radicais consequências da noção de intencionalidade husserliana, cujo desdobramento resultará na sua cara noção de liberdade.

Desde o início de suas incursões, o interesse pelo tema da consciência e seus desdobramentos no campo da psicologia, como a imaginação, as emoções e a subjetividade, ao mesmo tempo que procurava deslocar-se das teorias abstracionistas, levaram Sartre a perseguir, cada vez mais, seu principal objetivo: falar das coisas tal como elas o tocavam. Desse encontro de interesses, nasceu, sob a forte inspiração da fenomenologia de Husserl, seus primeiros ensaios filosóficos. Neles Sartre pôde, por meio da noção de intencionalidade, empreender uma visão crítica às “psicologias empoeiradas” tal como chamou Beauvoir (1984), e que se caracterizavam pela visão substancializada da consciência, dispersa em teorias que mais pareciam reinventar-se a partir de um ponto em comum: a diluição dos objetos na consciência, a qual Husserl chamou de psicologismo. Vale ressaltar que por psicologismo Husserl (2014) caracterizou a redução das condições do conhecimento à natureza psicológica. As vias de acesso ao mundo se dariam, portanto, pela percepção ou sensações, e o conhecimento seria uma representação ou uma espécie de duplo do objeto real.

Especificamente, seus ensaios filosóficos *A transcendência do Ego*, *A imaginação*, *o Imaginário* e o *Esboço de uma teoria das emoções*, constituem os primeiros escritos de Sartre influenciados pela fenomenologia de Husserl, nos quais esboçava a tentativa de purificação da consciência e a busca da descrição da existência concreta. Foi, entretanto, num pequeno e poético ensaio escrito em 1934 e publicado em 1939, que Sartre dedica-se elogiosamente ao tema da intencionalidade, tal como trabalhada por Husserl. No título do ensaio, qual seja, *Uma Ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, Sartre (1968) já anuncia a intencionalidade como tema fundamental do pensamento husserliano. No referido

ensaio, então, o filósofo francês, por meio a uma crítica às filosofias “digestivas”, nos convida a ir às coisas mesmas. O elogio a Husserl é caracterizado pelo rompimento com as teorias do conhecimento, idealistas ou realistas, que marcam uma concepção dicotômica em que um dos polos, consciência / objeto, é *engolido* pelo outro. É dessas concepções dicotômicas que Sartre já anuncia, no princípio do ensaio, o embaraço em que a filosofia, e consequentemente a psicologia, encontravam-se enredadas. E é dessas teias que Sartre procurará deslocar-se por meio ao recente encantamento à fenomenologia de Husserl.

No interior destes primeiros escritos, Sartre procura combater este psicologismo em defesa da purificação da consciência, por meio da noção de intencionalidade. Em decorrência, argumenta que, ao contrário das concepções subjetivistas, os afetos, a imaginação e o ego, não são conteúdos de consciência, mas sim, atos ou modos desta dirigir-se ao mundo. Sem que precisemos dissecar especificamente cada um destes primeiros ensaios, ressaltamos que é por meio deles que Sartre inicialmente se dirige de modo crítico às grandes filosofias metafísicas, como a de Descartes e Kant, por exemplo e que culmina nas problemáticas psicologias associacionistas do século XIX, debitárias dessas filosofias alimentares, que a tudo engolia e deglutia nos tecidos de uma consciência substancializada. É nessas primeiras teses que aparecem de forma embrionária o que mais tarde culminará na tentativa de esboçar um método para a psicologia renunciando aos conteúdos de consciência e ao espírito de análise que a tudo reduz a decomposição de corpos simples. (SARTRE, 2001)

No tocante a esses primeiros ensaios, nos deteremos às discussões que intentamos iluminar na primeira parte deste capítulo, quando trouxemos à discussão o modo como a psicologia, desde sua edificação como disciplina científica, sempre esteve atravessada pela tentativa de legitimação de seu objeto, respaldada pelos métodos das ciências da natureza. Hoje o que está em questão parece muito menos a legitimação de uma disciplina, mas a multiplicidade de teorias e técnicas como formas de traçar um método como mapeamento do psiquismo, visando o alcance de resultados, também múltiplos, de um estado ideal. Cabe-nos, portanto, destacar de que modo Sartre já se colocava, na primeira metade do século XX, numa posição crítica às reduções da psicologia, em prol da possibilidade de falar das coisas em sua experiência mesma.

A imaginação, por exemplo, para Sartre (2010) não corresponde a um processamento no qual a formação da imagem se constitui como uma “coisa menor” na consciência, uma cópia da coisa, perdendo, portanto, seu estatuto de existência. A isso Sartre chamou de “metafísica ingênua da imagem” (SARTRE, 2010, p.9). A essa teoria da imagem, Sartre nos diz que todos ou senão quase todos os psicólogos de seu tempo são caudatários[12]. É a psicologia dos elementos psíquicos em que tudo se reduz às coisas, tomadas como fatos a priori, e que tardiamente se ligam por associações externas, tendo como resultado uma síntese tardia de leis e abstrações, que quando decompostas, já não encontram senão conteúdos de consciência.

> Ao mesmo tempo, a psicologia continua buscando seu método, e as soluções que apresenta aos grandes problemas da imaginação aparecem mais como demonstrações de método do que como resultados positivos. Em vez de ir direto à coisa e formar o método a partir do objeto, define-se primeiro o método (análise de Taine, síntese de Ribot, introspecção experimental de Watt, crítica reflexiva de Brochard, etc), e aplica-se a seguir ao objeto, sem suspeitar que ao adotar o método, já se forjou o objeto. (SARTRE, 2010, p. 73)

Com essa passagem fica exposta a principal crítica de Sartre às psicologias digestivas. Com elas, princípios são construídos, resultados são postos a priori e a existência passa a ser reduzida aos mecanismos. Há, portanto, um esboço de normatividade ideal dos processamentos mentais. Nessas psicologias a qual se refere Sartre, tudo, portanto, é construído e reduzido à mecânica da fisiologia.

Para Sartre (2010), a imaginação, no entanto, é intuição espontânea. A imagem não é a coisa, ou um simulacro dessa coisa que existe como matéria impressiva na consciência. A imaginação é ato, um modo espontâneo de estar presente às coisas. Tudo, portanto, está fora, está em movimento, em fluxo contínuo ao qual Husserl chamou de transcendência.

A psicologia da imaginação, como também a psicologia das emoções e porque não a psicologia do Eu, as quais Sartre irá contrapor-se, reduziam-se, na opinião desse filósofo, basicamente à fisiologia. São psicologias fisiológicas, tal como afirmou em *A imaginação*. Essas psicologias, ocupadas com seu estatuto de cientificidade, imprimiram seus métodos a partir da física e da biologia, estando, portanto, muito próximas das ciências da natureza, à exemplo também do que mostramos a partir das

---

[12] Em suas primeiras obras de inspiração fenomenológica em que a crítica ao psicologismo se apresenta como ponto central, Sartre dialoga principalmente com os psicólogos de tradição inglesa, como Taine, Hume, Stuardt-Mill, Galton, e também os franceses como Ribot e Brochard.

reflexões de Canguilhem. Era preciso voltar à experiência, ou melhor, constituir uma psicologia da experiência, dizia Sartre (2010). Para isso era preciso colocar fora de jogo a atitude naturalizada de já tomar o homem ou a consciência a partir de visões substancializadas, próprias das ciências naturais, e voltar às coisas mesmas.

O projeto de Sartre (2006) de descrever as coisas mesmas se configura, em *Um esboço para uma teoria das emoções*, na tarefa de empreender um tratado sobre a psique. De acordo com sua biógrafa Cohen- Solal (2008), um impasse, no entanto, se mostra ao almejado projeto: Sartre se deu conta que não poderia ir mais longe no tocante ao diálogo com a psicologia, sem que primeiro não se interrogasse acerca de concepções mais originárias como a própria noção de ser e homem, questões, portanto, ligadas ao terreno da ontologia. Assim, nasce o projeto filosófico que o consagrou como um dos principais filósofos da corrente existencialista, e o maior representante do existencialismo francês. Em seu ensaio de ontologia fenomenológica, *O ser e o nada*, Sartre formula, com sua originalidade própria, a radicalização da noção de intencionalidade husserliana, ao descrever o modo de ser da realidade humana como *nadificação* do ser ou liberdade.

Em o *Esboço de uma teoria das emoções*, no entanto, que já se anunciam temas caros que serão posteriormente retomados de forma aprofundada e mais amadurecida em *O ser o nada*. Nesse pequeno ensaio as críticas direcionadas à psicologia empírica se mostram ainda mais contundentes. Já na introdução, Sartre postula que a psicologia se dá por satisfeita ao partir de fatos mais ou menos arbitrários, inteiramente empíricos dos quais formularão suas leis. A exemplo das emoções, Sartre tece argumentos de que essa é tomada, na maior parte das vezes, como um acidente. É um fato, dentre outros, como a memória, a percepção, etc, que tratarão de isolá-la para poder explicar. À maneira da química, da biologia ou da física, Sartre argumenta que os objetos para a psicologia são divisíveis, decompostos, que combinamos numa síntese, comporiam as emoções, a percepção ou a imaginação, por exemplo. Tudo parte do fato e se desfaz nas teias digestivas do “espírito-aranha” (SARTRE, 1968)

> Procuraremos então determinar os fatores desse estado complexo, isolaremos as reações corporais, que aliás podemos estabelecer com a maior precisão, as condutas e o estado de consciência propriamente dito. A partir daí poderemos formular nossas leis e propor nossas explicações, isto é, tentaremos ligar esses três tipos de fatores numa ordem irreversível. Se sou partidário da teoria intelectualista, por exemplo, estabelecerei uma sucessão constante e irreversível entre o estado íntimo considerado como antecedente

> e os distúrbios fisiológicos considerados como consequentes. Se, ao contrário, sou partidário da teoria periférica, penso que “uma mãe está triste porque ela chora”, limitar-me-ei, no fundo a inverter a ordem dos fatores. (SARTRE, 2006, p. 19).

Nessa passagem em que Sartre expõe as duas principais teorias acerca das emoções, argumenta que a emotividade sempre vai ser considerada um fato, mesmo que devidamente descrita. E fatos psíquicos são sempre acidentais, logo, vazios de qualquer significação. Assim é a noção de homem, por exemplo. Sartre argumenta que para a psicologia, não importa se essa noção é vasta, arbitrária, estreita, etc. A psicologia parte do fato empírico de que existem homens. “Há no mundo certas criaturas que oferecem à experiência caracteres análogos” (SARTRE, 2006, p.14). Se haverá uma ideia de homem, esta será apenas a soma dos fatos constatados. A psicologia aqui, é um “trabalho de colecionador” (SARTRE, 2006, p.17). A pergunta sobre as condições de possibilidades para que algo como a emoção seja possível, e com ela a captação da realidade essencial do homem, fica fora de jogo para as psicologias tradicionais. Tal como esboçamos a respeito das críticas empreendidas por Canguilhem, Foucault, Figueiredo, Feijoo e Mattar no princípio deste capítulo, Sartre concorda que a psicologia não coloca o homem em questão. Não se ocupa, portanto, de questionar que noções de homem amparam esse saber. Eis a insatisfação de Sartre com a psicologia e a razão pela qual encontrou na fenomenologia um caminho possível para a compreensão da realidade humana.[13] Seu objetivo inicial e talvez até duradouro por um longo tempo, foi poder emprestar à psicologia um método que pudesse falar da experiência mesma. No entanto, para isso, não se poderia partir de fatos acidentais. É necessário abrir um parêntese e afirmar que em meio a essas críticas, Sartre tece, de modo inaugural, um elogio à teoria psicanalítica, ao qual irá retomar nas páginas finais de *O ser e o nada* e na obra *Questão de método.* Sartre argumenta que a psicanálise é a primeira a colocar um acento às significações. Foucault (2014b) também corrobora com essa mesma demarcação. Ainda assim, para Sartre, a remissão da psicanálise a dados primordiais alocados no inconsciente e a formulação de suas leis próprias, não poderiam o satisfazer. Para a psicanálise a emoção é uma realização simbólica de censura. Seria

[13] O termo *realidade humana*, demasiadamente utilizado por Sartre para designar o homem, é fruto da tradução francesa da palavra *Dasein* de Heidegger, e que nas traduções de língua portuguesa ganhou a expressão *ser-aí* ou presença. A tradução francesa de *Dasein* como realidade humana, foi, entretanto, alvo de críticas devido à perda do sentido originário do qual Heidegger procurou sustentar. (BEAUFRET, 1976).

ainda estar atravessado pelo princípio de causalidade entre os fatos. Somente a fenomenologia poderia falar das significações nas coisas mesmas, pois para a fenomenologia, tudo está em ato. A fenomenologia é o estudo dos fenômenos, e não dos fatos. “E por fenômeno convém entender o que denuncia a si mesmo, aquilo cuja realidade é precisamente a aparência” (SARTRE, 2006, p. 24). E todo fenômeno é ele mesmo significativo. Desse modo, tal qual expomos em referência a imaginação, a emoção é um modo da consciência dirigir-se ao mundo, é consciência *do* mundo. Ela não é um efeito, um sentimento, uma consequência, nem a priori, nem a posteriori. Não é, portanto, acidental. A emoção é ato, “é a própria realidade humana *realizando-se* sob a forma de emoção” (SARTRE, 2006, p. 27).

Outro tema caro à psicologia a que Sartre dedicou-se a reposicionar, implicando em contribuições decisivas para a formulação de sua ontologia fenomenológica é a questão do ego. O ensaio intitulado *A transcendência do Ego* é cronologicamente anterior aos já citados. No entanto, optamos por discuti-lo ao final, por já trazer em seu bojo temas fortemente retomados em *O ser e o nada*, com implicação direta para as discussões subsequentes acerca das principais noções que contornam uma psicologia de inspiração sartriana. Fruto final dos estudos de Sartre realizados sobre a fenomenologia de Husserl na Alemanha, pode ser considerado um projeto a partir de Husserl e ao mesmo tempo contra o mesmo. O título do ensaio já anuncia a questão central defendida por Sartre e também constatada nos demais estudos que acima aludimos: a purificação da consciência e o abandono dos postulados substancialistas que compunham o campo da psicologia, e que tomavam o ego como substância ou como polo unificador da consciência. Sartre novamente elege um elemento familiar aos psicólogos para buscar reposicionar as teses das filosofias da subjetividade. O objetivo é, portanto, o mesmo dos demais ensaios acima citados, qual seja, a purificação dos conteúdos de consciência, porém, na *Transcendência do Ego*, apresenta-se de forma mais concreta um projeto de repensar o psíquico, ainda que esse objetivo não tenha sido alcançado no mesmo ensaio. Nesse caminho, empreende uma crítica ao seu próprio mestre, Husserl, no sentido de apontar que o mesmo não foi fiel ao princípio de intencionalidade da consciência, ao reinserir o ego transcendental como polo unificador das consciências, ainda que não substancialmente.

Ao modo da imagem e das emoções, Sartre nos diz que o ego não é um habitante da consciência, nem substâncialmente nem formalmente. Sua crítica a

Husserl é direcionada ao recurso ao eu sintético e transcendental como polo unificador das consciências e “que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências cujos raios cairiam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção”. (SARTRE, 1994, p. 47). Na visão de Sartre, Husserl acaba por trair o próprio princípio de intencionalidade da consciência em seu caráter radical. Para ele, a fenomenologia não tem necessidade de recorrer ao ego como unificador das experiências. A consciência, sendo ela intencional, unifica-se em seu próprio movimento temporal de transcendência.

O Ego não sendo um habitante da consciência, não significa, porém, que não exista como experiência. O ego aparece pela experiência da reflexão, ou seja, na consciência que reflete ou posiciona a si mesma como tal. E mais, para Sartre, o ego aparece na tentativa da consciência de recuperar a si mesma a título de objetificação. É, portanto, tardio em relação à consciência imediata e espontânea, chamada de irrefletida. Como também não se confunde com o objeto da reflexão. O Ego é, pois, objeto transcendente para a consciência, um correlato do ato reflexivo e que sintetiza as experiências em estados e qualidades, compondo o psíquico, objeto da psicologia. Porém, não mais estudado como fato objetivo, mas sim como fenômeno de consciência, como nos diz Moutinho (1995). Convém demarcar, portanto, que o ego, com seus estados e qualidades está, como diria Sartre, por princípio, fora da consciência. Não é, desse modo, psicofísico, tal como as psicologias empíricas o tomavam.

> O mundo não criou o eu, o eu não criou o mundo, eles são objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles estão ligados. Esta consciência absoluta quando é purificada do eu, nada mais tem que seja característico de um sujeito, nem é também uma coleção de representações: ela é muito simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência. (SARTRE, 1994, p.83)

Resguardada a espontaneidade da consciência, “a cada instante ela determina-se à existência, sem que se possa conceber qualquer coisa antes dela” (SARTRE, 1994, p.79). Desse modo, a consciência pode, de súbito, se descobrir como *vertiginosamente* livre. Nas páginas finais de seu ensaio, Sartre esboça qual seria, então, o papel do Ego, enquanto motivação da consciência reflexiva. Responde ele que o ego se motiva como um esforço da consciência para escapar dela mesma como espontaneidade absoluta. É nessa direção que Sartre irá retomar essa discussão em *O Ser e o Nada*, já de posse de mais elementos próprios do percurso de sua ontologia

fenomenológica, e em direção à nossa tentativa de esboçar um caminho para a clínica psicológica. Por hora coube destacar o lugar dos estudos de temas ligados à psicologia com o objetivo de compreender as críticas de Sartre aos postulados metafísicos da subjetividade, que embasaram o modo como a psicologia de seu tempo se apresentava. Muito próximas às ciências da natureza, essas psicologias, assim como todo o arcabouço da tradição filosófica, partiam de uma ideia de homem tomada a priori. Na esteira das filosofias alimentares, que a tudo deglutia, a psicologia digeria os fatos na consciência e nelas, tudo se perdia. Leis, postulados, análises: a psicologia tudo reunia e tudo separava. Nela, não podíamos encontrar um esboço sequer de totalidade. Tal como afirma na ocasião do *Esboço para uma teoria das emoções*, a psicologia de colecionador - que parte dos fatos - é insuficiente para reconstituir a existência do homem.

Há, portanto, nesses primeiros ensaios filosóficos um claro projeto, ainda que embrionário, de reposicionamento do plano das psicologias experimentais e introspectivas na direção de uma psicologia de base fenomenológica. Em resumo, o que unifica os quatro ensaios seria a tentativa de alcançar a essência do psíquico, ou seu *eidos*, no sentido de perguntar pelas condições de possibilidade originárias de surgimento tanto do ego, quanto das imagens e emoções. E diretamente articulado à reconstituição essencial desses temas, encontramos outro ponto fundamental levantado por Sartre já nesses primeiros ensaios: a importância do sentido imanente a esses fenômenos. Dito de outra forma, Sartre argumenta que o fato psíquico tomado como elemento substancializado não é passível de significação. Daí a importância da consideração da consciência como ato intencional, na medida em que todo ato tem como correlato um sentido. Na tentativa de responder a essa pergunta pela condição fenomenológica do psíquico, Sartre nos coloca frente à pergunta pela essência do próprio homem. Dirá-nos, portanto, em um *Esboço para uma teoria das emoções,* que é preciso nos remontar a origens mais remotas, na tentativa de colocar em questão a própria noção de homem ou seu ser. Desse modo, a continuidade dos primeiros trabalhos de Sartre, inspirados pela noção de intencionalidade da consciência, culmina em um questionamento de ordem ontológica. Tal como nos diz Moutinho (1995), Sartre parte da psicologia rumo à fenomenologia, e desta última, à ontologia. Podemos, inclusive dizer, como veremos à frente, que ao final de *O ser e o nada*, Sartre retoma o projeto inicial de reposicionamento da psicologia, com sua psicanálise existencial. A retomada desse projeto, corolário de um diálogo com a psicologia que

sempre se manteve constante, recebe acréscimos conceituais significativos como as próprias noções de Para-si, má-fé e projeto fundamental, acarretando, como veremos, implicações de ordem moral necessárias a serem problematizadas se quisermos pensar uma tarefa clínica deslocada de direcionamentos prescritivos. Acreditamos poder nesse momento, então, mergulhar nas páginas iniciais de seu ensaio de ontologia fenomenológica compreendendo o modo como Sartre se apropria da concepção fenomenológica da intencionalidade para que possamos acompanhar o fio condutor das noções fundamentais capazes de fornecer recursos para o reposicionamento da psicologia em outras bases.

# 2 CONSIDERAÇÕES EM TORNO DA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM O SER E O NADA: DA CONDENAÇÃO À LIBERDADE AO IMPERATIVO DA AUTENTICIDADE EM SARTRE.

Ante a tantos caminhos possíveis a percorrer, ante a tantas lentes em que se pode dar destaque às linhas tecidas por uma obra extensa e densa como *O ser e o nada,* nos nortearemos pelos elementos que mais inspiram a psicologia. Por conseguinte, nosso percurso não tem como pretensão esgotar as complexas discussões filosóficas que fundamentam essa obra, mas sim, mantermo-nos atados ao campo no qual procuramos problematizar, o da psicologia clínica, por acreditar ser essa a obra que mais oferece fundamentos férteis para esse campo, ainda que pulverizemos alguns apontamentos presentes em outras obras quando necessário à complementação de nossa discussão. Do presente capítulo, portanto, se destacam três momentos principais: em sua primeira parte abordaremos as principais temáticas que contornam e fundamentam a ontologia fenomenológica de Sartre em diálogo com a psicologia, tais como a noção de Para-si, suas estruturas imediatas, a noção de liberdade, angústia, má-fé e projeto de ser, acompanhando a trama percorrida por Sartre ao longo de *O ser e o nada*. Feito este caminho, desembocaremos, em um segundo momento, na formulação de sua psicanálise existencial, compreendida como uma proposta para se pensar uma psicologia clínica à luz de sua ontologia e, por fim, por meio às vozes de alguns estudiosos do pensamento de Sartre, descreveremos os desdobramentos morais que contornam sua ontologia e a proposta de sua psicanálise. De posse desta discussão, intentamos iluminar suas principais contribuições para a clínica psicológica, como também nos demorarmos nos pontos de tensão que estão para além das discussões travadas estritamente por Sartre, mas que se mostram como ambíguas na leitura de alguns estudiosos de sua obra, e que no presente capítulo, chamaremos ao diálogo. Acreditamos que esses pontos de tensão podem se apresentar como entraves para uma clínica deslocada de ideais normativos a priori, característicos do campo *psi*, tal como acompanhamos no primeiro capítulo.

## 2.1 Questões Preliminares em *O ser e o nada*

Na presente sessão abordaremos as questões iniciais que inauguram o ensaio de ontologia fenomenológica de Sartre, de modo a fundamentar as principais noções

que serão desenvolvidas ao longo da obra. Sem que possamos nos demorar nessas questões iniciais, acreditamos que sem elas, no entanto, a compreensão de sua ontologia fenomenológica ficaria fragilizada, ou mesmo incompleta, pois são elas as bases onde se alicerçam todo o seu ensaio.

### 2.1.1 O rompimento com as teses dualistas e a consciência como intencionalidade.

Tal como vimos, a fenomenologia foi decisiva para a formulação de seu pensamento, e é então por ela que devemos iniciar. A conhecida frase inaugural de *O ser e o nada*[14] já anuncia a argumentação em prol do que talvez seja considerada a maior contribuição da fenomenologia ao campo não somente da filosofia, mas também de outras áreas do saber como a psicologia, qual seja, o rompimento com uma série de dualismos. A metafísica moderna, caracterizada por Heidegger (2005b) como fundamentação do Ser a partir de sustentações absolutas, ocasionando, assim, a subtração da noção de ser em ente, possibilita que a dicotomia homem/mundo se configure como sendo o grande pilar do pensamento filosófico ocidental, ao mesmo tempo que foi seu grande embaraço. A partir da cisão homem/mundo, em que ambos existem em si e independentes um do outro, diversos dualismos se desdobram como forma de sinalizar as tentativas de se determinar como se estabelece o vínculo de ambos os polos. Daí decorrem-se igualmente as tensões que a filosofia enfrentara no século XIX, marcada pela crise do embate idealismo/realismo da qual anunciamos no capítulo anterior.

As questões que orientam, portanto, as reflexões empreendidas por Sartre (2001) no resgate às teses husserlianas partirão de seu ponto crucial, qual seja, sua imediata relação com o mundo, endossando em princípio, os argumentos propostos por Husserl. O elogio à volta às coisas mesmas já havia sido firmado no pequeno ensaio ao qual nos referimos no capítulo anterior, *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* e então retomadas nas primeiras páginas de *O ser e o nada*. No entanto, ainda na introdução da obra, o alcance à radicalização da noção de intencionalidade fará emergir as tensões e limites acerca do posicionamento de Husserl, marcando, assim, algumas insuficiências sob a perspectiva de Sartre, que o levarão a uma aproximação ao pensamento de

[14] “O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam”. (SARTRE, 2001, p. 15).

Heidegger, especialmente com a noção de negatividade e ser-no-mundo. Pode-se considerar que Sartre leva às últimas consequências a noção de intencionalidade, ao caracterizar a consciência como *nadificação* do ser, ou seja, se a consciência é sempre consciência de algo, sua definição não pode resguardar qualquer substrato, ainda que formal, que comprometa sua absoluta translucidez. Essa premissa fundamentará a principal crítica empreendida a Husserl, uma vez que objetivando alcançar à redução eidética, Husserl equipara o ser a sua série de manifestações, possibilitando, com isso, o resquício que a unificação dos atos se estabeleça por meio da noção de ego transcendental, como vimos à despeito da discussão já empreendida no ensaio *A transcendência do ego.*

Antes, no entanto, de dedicar-se propriamente ao tema da consciência intencional e empreender as descrições da realidade humana, é a ideia de monismo do fenômeno que aproxima Sartre (2001) de Husserl nas primeiras páginas de *O Ser e o Nada*, para em seguida dele se afastar e alcançar a radicalidade que buscava com a noção de intencionalidade. Por monismo do fenômeno compreende-se que a própria ideia de fenômeno já abarca uma co-pertença entre ser e aparecer, não havendo nada por trás ou anterior ao mesmo. O fenômeno é, portanto, indicativo de si mesmo. Em princípio, Sartre concorda que, sendo indicativo de si mesmo, o fenômeno nada mais é do que aquilo que aparece, e que esta prerrogativa possibilita à fenomenologia o deslocamento dos diversos dualismos presentes na tradição filosófica, como interior/exterior; ato/potência; ser/aparecer; essência/aparência. A um dualismo clássico, no entanto, Sartre permanece atento e demarca sua dificuldade de superação a partir da fenomenologia: o finito e infinito[15]. Adverte Sartre que, embora o fenômeno já encerre toda realidade de ser, *o ser do fenômeno* não pode ser reduzido ao *fenômeno de ser* por nós percebido. Dito de outro modo, o ser não pode ser reduzido às suas manifestações. “O existente não pode se reduzir a uma série finita de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança” (SARTRE, 2001, p. 17). Ao mesmo tempo, esse recurso ao infinito faria do noema um irreal, recaindo num fenomenismo. O ser, por isso, não se reduz à série de aparições que o manifesta. Não significa com isso que haja um ser por trás da

[15] O dualismo clássico finito/infinito resguarda ainda uma discussão cara no que tange a dificuldade de Sartre desembaraçar-se dessa tese metafísica quando da discussão do valor como ideal de unificação do Para-si, trazendo consequências para a sustentação de seu pensamento moral, tal como nos acena Bornheim (2007), e a qual reservamos uma discussão mais detida à frente.

aparência como já dito, mas sim que esta não encerra todas as possibilidades de mostração do ser. Assim, Sartre desloca-se por completo da concepção idealista, ao afirmar que o ser do fenômeno, não se reduzindo ao fenômeno de ser, exige um ser transfenomenal que o fundamente. Desse modo, é preciso que o ser não fique restrito ao seu aparecer, e, portanto, à percepção do sujeito. Se assim fosse, o ser seria reduzido a uma série finita de aparições e diluir-se-ia na consciência. O ser não se esgota na aparição, mas é condição de toda aparição. “A consciência exige apenas que o que aparece não exista somente enquanto aparece. O ser transfenomenal do que existe para a consciência é, em si mesmo, ***em si.”*** (SARTRE, 2001, p.35*).* Esta distinção resguarda uma diferença ontológica entre ser e aparecer e possibilita que Sartre sustente, no campo da fenomenologia, o desvio do realismo e do idealismo.

Fica esboçada, assim, duas regiões transfenomenais absolutas e relativas uma à outra. A primeira região de ser descrita por Sartre é o ser do fenômeno, ou o ser Em-si, e tal como anuncia o termo, encontra-se fechado em si mesmo, é pleno de si, indiferente à toda atividade ou passividade. O ser Em-si é referido ao ser das coisas materiais, aos objetos mundanos e desconhecem qualquer relação de alteridade.

### 2.1.2 Os modos de ser da consciência: O *cógito* pré-reflexivo, consciência irrefletida e consciência reflexiva.

Já a tentativa de descrever o ser da consciência ou o ser que é consciência – o Para-si – se desdobra ao longo de toda a obra. A natureza intencional da consciência a define como relação a um ser transcendente que ela não é ou, nas palavras de Sartre (2001, p.33) “ser consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que não ela mesma”. Assim estaria definida a consciência posicional do objeto. Mas, adverte Sartre, nem toda consciência é conhecimento, embora toda consciência cognoscente deve ser consciência (de) si como conhecimento. Essa distinção assume uma ruptura às teses cartesianas do primado do conhecimento que funda a dicotomia sujeito-objeto. Para reposicionar a consciência como plenitude espontânea e ao mesmo tempo não torná-la ignorante de si, Sartre defende que deve haver uma condição necessária e não posicional de toda consciência posicional. É, portanto, a consciência não posicional ou o cógito pré-reflexivo, como também escolhe chamar, que permite à consciência ao mesmo tempo ser posicionamento imediato do objeto transcendente (consciência irrefletida), e ser também consciente (de) si como

consciente do objeto, de modo não posicional. É essa condição que possibilita, inclusive o cógito reflexivo cartesiano, como o ato da consciência voltar-se para si (consciência reflexiva). O cógito pré-reflexivo é, portanto, a condição necessária que torna possível todo ato intencional. Do contrário, Sartre nos adverte que seríamos conscientes de algo, sem sermos conscientes de sermos conscientes desse algo, ou se preferirmos, uma consciência ignorante de si.

De forma a tornar mais clara essas costuras dos modos de consciência, Sartre exemplifica a passagem da consciência posicional irrefletida à reflexão através do ato de contar. Quando contamos, estamos imediatamente absortos nesse ato. Muito embora, para chegar a um resultado da contagem unificamos cada consciência passada e aquelas ainda porvir, não posicionamos essas consciências, apenas contamos. Se alguém nos pergunta, no entanto, o que estamos fazendo, somos capazes de responder que estamos contando, ao voltarmo-nos para o ato mesmo de contar. Essa possibilidade de posicionar a consciência espontânea de contar, é o que Sartre chamou de reflexão, ou consciência posicional de si. A reflexão, no entanto, só é possível porque já sempre somos conscientes, de modo não posicional, do ato de contar. Essa passagem da consciência irrefletida, imediata, à reflexão, só é possível porque a consciência já sempre é consciência não posicional de si.

A passagem da consciência irrefletida à reflexão conserva ainda uma relevante diferença. Sartre (2001) afirma que a consciência irrefletida não tem eu. Expliquemos melhor: quando conto, sou pura espontaneidade, sou ato de contar. Quando leio, sou consciência-leitura. Volto-me para as palavras, frases e sentidos que ali se desvelam. O eu só aparece, segundo Sartre, no ato da reflexão, quando posiciono a mim como consciência de ler. Outrossim, Sartre nos adverte que o ato reflexivo pode se desdobrar de dois modos, aos quais ele chamou de reflexão pura e impura. A principal diferença é que a reflexão pura, como puramente posicionamento da consciência refletida, nada acrescenta a esta, apenas a posiciona como ato. Já a reflexão impura é mais do que uma passagem da consciência irrefletida à reflexão. Faz surgir o eu como centro objetivado dos atos de consciência. Esse movimento, já discutido no ensaio *A Transcendência do Ego* é retomado em *O ser e o nada* como forma de iluminar o modo como a consciência se desdobra intencionalmente sobre si mesma de forma a constituir o que Sartre chamou de mundo psíquico, no qual o eu aparece como objeto de consciência de forma a determinar-se a partir de relações causais. O eu, portanto, tal como já concebido em *A transcendência do Ego*, não possui caráter

substancial, nem mesmo um centro unificador dos atos de consciências. O Eu é transcendente, é, pois, objeto para a consciência. A reflexão impura, faz surgir, portanto, o eu como objeto, ao qual emito juízos e qualidades. Esse tema se articula diretamente com a noção de má-fé e estará na base para a tentativa de pensar uma psicologia de base sartriana. Será, por isso, retomado mais à frente em nossa discussão. Intentamos nesse momento descrever os modos de consciência, conservando a radicalização da intencionalidade, sem que ela se reduza ao ato de conhecimento. A consciência intencional é consciência imediata ao mundo, é explosão para o mundo, e ao mesmo tempo, consciência não posicional de si. A consciência racional reflexiva não possui, portanto, no interior do pensamento de Sartre, estatuto soberano, embora nos diga que, na maior parte das vezes, existimos *como se* tivéssemos um eu.

Vimos que interrogar o ser do fenômeno não conduziu Sartre somente à descoberta da região do ser em-si, o ser transfenomenal do objeto. A interrogação mesma, segundo o filósofo, é um ato que só pode ocorrer por meio de um ser que se define como relação a outros seres, o qual chamou de Para-si. A interrogação é, portanto, um ato intencional, é movimento para fora. “Em toda interrogação ficamos ante o ser que interrogamos. Toda interrogação presume, pois, um ser que interroga e outro ao qual se interroga.” (SARTRE, 2001, p. 44). Assim, a pergunta pelo ser do fenômeno o levou à pergunta pelo ser da consciência ou ser Para-si. Afirmar que toda consciência é consciência de alguma coisa, implica em dizer que toda consciência só existe voltada para um ser transcendente. É poder resguardar sua absoluta espontaneidade. Assim, o ato de perguntar por algo sempre remete a possibilidade de uma resposta afirmativa ou negativa. Perguntar é estar diante de um não-saber. A intencionalidade da consciência faz dela, portanto, um não-ser, ou um nada sobre um fundo de ser; uma presença constante ao mundo. Aqui, então, ficam esboçadas as duas regiões de ser, absolutas e relativas uma à outra, a partir das quais suas relações são tecidas ao longo de toda obra, quais sejam, o ser e o nada.

Poderíamos aqui arriscar dizer que no tocante às duas regiões de ser, estaríamos diante à remissão a uma nova roupagem de um velho dualismo, qual seja a dicotomia consciência/objeto, uma vez que ao utilizarmos termos como ligação ou relação, estaríamos considerando dois seres isolados que tardiamente se comunicam. Porém, Sartre (2001) argumenta que a radicalização da noção de intencionalidade o levou a conceber uma relação sintética fora da qual não poderíamos conceber suas

partes de modo isolado, uma vez que um dos termos da relação *é* a própria relação, impossibilitando que possamos tomar os dois termos como uma autônoma abstração.

## 2.2 **Dimensões fundamentais de *O ser e o nada***

### 2.2.1 O Ser que se faz falta de ser: a liberdade.

Como vimos no item precedente, a passagem do fenômeno de ser ao ser do fenômeno possibilitou Sartre deslocar-se das teses idealistas e realistas, resguardando duas regiões ontológicas relativas uma a outra: Em-si e Para-si. A pergunta pelo ser do fenômeno, entretanto, marca o afastamento de Sartre (2001) à fenomenologia de Husserl e o aproxima do terreno da ontologia. A despedida da introdução para a inauguração da primeira parte da obra passou, então, da descrição fenomenológica para um questionamento de ordem ontológico por meio ao ato interrogativo como negação espontânea do dado. Essa negação, alerta Sartre, não diz respeito ao juízo negativo ou afirmativo, sendo esses tardios frente ao ato nadificador que caracteriza a consciência como atividade espontânea de posicionar aquilo que ela jamais se identifica. Uma pergunta formulada por Sartre (2001, p. 51) nos ajuda a compreender a questão colocada e nos situar junto ao modo de ser do Para-si: “como seria possível a forma negativa do juízo, fosse tudo plenitude de ser e positividade?” A resposta viria mais à frente quando nos diz que a negação necessita ser um acontecimento original e irredutível que infeste o ser. Esse acontecimento Sartre o caracterizou como desgarramento do ser ou *nadificação*.

A capacidade de nadificar e nadificar-se, no entanto, não equivale a uma característica adicionada de fora ao Para-si, de modo que pudesse recebê-la. É o resguardo à radicalidade da noção de intencionalidade que permite Sartre afirmar que o Para-si é em seu ser nadificação de ser. Essa atividade nadificadora é condicionada, pois, pelo próprio caráter de transcendência da consciência. O Para-si caracteriza-se, portanto, como um ser que, diferentemente do ser Em-si, não é pleno de si, ao contrário, tem seu ser em suspenso, à distância de si. Em seu ser está em questão seu nada de ser. Portanto, o Para-si não é, ele *tem de ser.* O nada não é, o nada é nadificado, e só pode ser como *tendo sido*.

Sendo a consciência questão em seu próprio ser, não há nela uma adequação plena com relação a si mesma. É ela própria uma descompressão de ser como um movimento incessante de nadificação em que tudo está *fora*. Qual o sentido, então, desse ser que tem seu ser como questão para si mesmo? Que significa ser de modo que um nada o separe de si mesmo? Nas palavras de Sartre (2001, p. 67), “que deve ser o homem em seu ser para que por ele o nada venha a ser?” Sartre dará o nome de liberdade para o modo de ser da realidade humana, compreendida como a sustentação desse desgarramento do ser, ou se preferirmos a condenação a ser perpetuamente à distância de si, como segregação do nada de ser.

Até a culminância desse ponto, qual seja, a liberdade como nadificação de si, Sartre já se despede de qualquer resquício de interioridade subjetiva que insistia em turvar a consciência. Já nos deslocamos da concepção de sujeito que pensa a si mesmo, próprio das filosofias racionalistas, como também dos chamados conteúdos de consciência, objeto das psicologias introspectivas e associacionistas. Uma das principais consequências da noção de intencionalidade advinda da fenomenologia de Husserl é, então, a purificação da consciência que assume em Sartre toda uma costura conceitual, que desemboca na descrição ontológica do Para-si como o nada de ser ou liberdade.

Embora já demasiadamente discutida por diversos estudiosos de Sartre, é importante resguardar uma vez mais que a noção de liberdade existencial não assume aqui um atributo ou qualidade que fosse tardiamente adicionada ao homem. A noção de liberdade em Sartre diz respeito ao ser do homem, como nadificação do mundo e de si, o que equivale a dizer que o homem é inadequação plena a si, ou se preferirmos que sua essência está em suspenso em sua existência.

Neste sentido, pode-se compreender que o desdobramento da relação sintética da consciência com o objeto transcendente por ela posicionado, sustentado pela nadificação, é uma relação pautada pela *falta de ser*. O Para-si, por ser um nada de ser, ao mesmo tempo que não pode prescindir do Em-si, sustenta a impossibilidade de adequação plena a si. O homem, sendo um vazio de determinações, não é, ele tem-de-ser. Ter-de-ser o coloca na esteira de um projeto de constituição de si. É este argumento que fundamentará a famosa expressão de Sartre (2001) de que o homem é uma *totalidade destotalizada* ou *totalização em curso*. Totalização no sentido de o homem buscar essa totalidade perfeita e completa (*Em-si-Para-si*) de sua fusão com o Em-si, na forma da ação, ou seja, em movimento, existindo em relação, realizando

escolhas, porém, em curso, porque esta totalidade jamais se resolve na existência. Ela fracassa por conta da própria radicalidade da estrutura intencional e transcendente da consciência que está sempre no *porvir*. Há uma ruptura, um desgarramento perpétuo do momento anterior ao posterior que permite que o homem exista se temporalizando. A temporalidade se apresenta, pois, como o modo mesmo do Para-si existir à distância de si. Inspirado diretamente pela filosofia de Heidegger, Sartre reposiciona as dimensões temporais passado, presente e futuro como deslocadas das concepções clássicas, para o movimento *ek-stático* da realidade humana, ou, se preferirmos, como o único modo de ser daquele que é transcendência em seu próprio ser. Desse modo, a realidade humana só pode existir se temporalizando, uma vez que a coincidência consigo mesma lhe é ontologicamente interdita.

Há ainda que se perguntar qual o sentido de existir à distância de si. Podemos reformular a questão e nos perguntar qual o sentido dessa relação sintética do Em si e Para-si ou, se quisermos expressar de outro modo, o que torna essas duas regiões de ser comprometidas nessa relação? Sabemos que o ser Em-si, embora dependente do Para-si como fenômeno, não sofre em relação a este qualquer modificação. Já o Para-si existe, como vimos, como sendo a própria relação. Em que consiste, portanto, a relação de um ser que tem seu ser à distância e um ser que é pleno de si? A tentativa de responder essas questões serão tratadas por Sartre na segunda parte da obra, chamada de estruturas imediatas do Para-si.

Nesse momento da obra, Sartre nos coloca em face a questão originária de considerar a existência em seu radical caráter de contingência. Isso significa que tanto o ser Em-si quanto ser Para-si têm sua existência injustificada, ou melhor dizendo, não surgem a partir de um fundamento exterior ou anterior a si mesmos. Portanto, o sentido da origem da relação sintética das duas regiões de ser, não pode estar sustentado no Para-si, pois sendo ele nada de ser, não pode produzir o nada. Sartre (2001, p. 131) argumenta que “se o ser Em-si é contingente, recupera-se a si mesmo convertendo-se em Para-si.” E este último, por sua vez, “é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência.” Assim estaria definida a contingência do Para-si, na medida em que o Em-si, nadificado pelo Para-si, permanece no âmago deste como sustentado por uma perpétua contingência, o qual Sartre chamará de facticidade. É a facticidade que permite que o Para-si sempre seja relação ao Em-si. Desse modo, o Para-si é inteiramente responsável por seu ser e ao mesmo tempo injustificável, como total gratuidade ou como ausência de fundamento absoluto. O

Para-si, portanto, é fundamento de seu ser como nada de ser. Esse importante aspecto das descrições onto-fenomenológicas da realidade humana na obra de Sartre pode ser compreendido pela atmosfera da náusea, descrita na novela de mesmo nome e protagonizada por Roquentin. O personagem solitário, cada vez mais tomado por um mal-estar, experencia a gratuidade da existência quando os sentidos naturalmente dados se suspendem e vê-se, pouco a pouco, confrontado com a contingência em oposição a ideia de fundamento absoluto. Por meio da atmosfera da náusea, o caráter necessário do mundo se suspende. Em meio à gratuidade, Roquentin experimenta a existência como liberdade. Não que isso lhe soe agradável, pois ao contrário do que comumente compreendemos como liberdade, é pelo peso da condenação que irrompe para Roquentin a existência como questão para si. Retomaremos essa discussão em torno do romance *A Náusea* na ocasião do terceiro capítulo quando passamos às reflexões acerca desse caráter de indeterminação em articulação com a clínica psicológica.

Aqui podemos retomar a fórmula a partir da qual Sartre (2001, p. 122), sob a inspiração de Heidegger, define a realidade humana “como um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser”. Assim podemos nos demorar um pouco mais no sentido dessa relação sintética do ser Em-si e Para-si, de modo a compreendermos o que significa, às últimas consequências para o Para-si, ter seu ser como questão para si mesmo. Vimos que a própria radicalização da noção fenomenológica de intencionalidade conduziu Sartre à descrição ontológica da consciência como uma descompressão de ser, na forma de nadificação. Pois bem, essa descompressão a caracteriza como um ser que não pode coincidir consigo mesmo, ao contrário do ser Em-si, plenitude de ponta a ponta. O Para-si, portanto, não pode ser si mesmo, ao mesmo tempo que não pode deixar de sê-lo. O Para-si tem seu si mesmo à distância, como presença a si. Vejamos de que modo Sartre esclarece esta estrutura imediata do Para-si como presença a si:

> O si representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar a identidade, em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos *presença a si*. A lei de ser do Para-si. como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si. (SARTRE, 2001, p. 125)

Ser ao modo da presença a si, diz, portanto, de existir como desgarramento ou descompressão de si, que faz com que seu si mesmo esteja sempre à distância, perpetuamente nadificado. Esse movimento, advindo da passagem da descrição fenomenológica da intencionalidade da consciência, faz-se agora ao modo da transcendência. É a nadificação, dirá Sartre (2001, p.135) "que origina a transcendência como concebida como vínculo original entre o Para-si e o Em-si." É, pois, no malogro da resolução da falta, que a nadificação se torna constante.

Assim, na impossibilidade de adequação plena consigo mesmo, a realidade humana existe sob a forma de uma fragilidade fundamental. Fragilidade essa que se caracteriza como falta de ser. Fundamento de seu próprio nada, a realidade humana existe como fracasso de fundamentar seu ser. Como podemos descrever o sentido dessa falta? De que modo essa falta de ser contorna o modo mesmo da existência como transcendência? Esses questionamentos nos conduzem a análise do Para-si como Ser do Valor, ponto a que trataremos nesse momento.

### 2.2.2 O ideal da totalidade: Para-si e Valor.

Uma vez posta a descrição ontológica do Para-si como essa tessitura nadificadora de si ou, dito de outra forma, como desgarramento perpétuo de si implicado na impossibilidade de unificação plena consigo mesmo, nos colocamos agora frente a questão de compreender de que modo o Para-si se vê nesse movimento constante de perseguição de si, ou se quisermos, qual o *fim* desse desgarramento. Vimos, do mesmo modo, que esse movimento mesmo de ruptura e perseguição é remetido à falta de ser. Somente o Para-si, sendo negação de si, é regido pela falta. Sartre descreve experiências que podem nos ajudar a compreender de que modo a falta, constitutiva do Para-si, só pode existir por ele, e não pelo objeto Em-si:

> Se digo que a lua está cheia e lhe falta um quarto, formulo esse juízo sobre a intuição plena de uma lua crescente. Assim, o que se dá a intuição é um Em-si que em si mesmo, não é nem completo, nem incompleto, mas é simplesmente o que é, sem relação com outros seres. Para que este ser Em-si seja captado como lua crescente, é necessário que uma realidade humana transcenda o dado rumo ao projeto da totalidade alcançada – no caso o disco da lua cheia – e em seguida retorne ao dado para constituí-lo como lua crescente. (SARTRE, 2001, p. 136).

A partir dessa exemplificação tem-se que a falta, como foi dito, só pode existir para um ser que é ele mesmo falta de ser, ou se preferimos, por um ser pelo qual a falta investe o mundo. Do mesmo modo o desejo, objeto de descrição dos psicólogos, não pode, à maneira destes, ser tomado como fato psíquico existente em si, nem mesmo um *conatus*, tal como propuseram os psicofisiologistas. Para Sartre, o desejo só pode ser compreendido como sentido de um vínculo que une o existente ao faltante, a partir de um ser que se faça sua própria falta. E o que falta à realidade humana? Vimos que é precisamente seu próprio si, podendo ser compreendido aqui como o que caracteriza a unificação plena do Para-si consigo mesmo. Este si, é, portanto, seu si mesmo como Em-si. Contudo, Sartre não quer dizer com isso que o Para-si queira tornar-se Em-si, pleno, porém ignorante de si mesmo. O fundamento da síntese diz respeito à tentativa de escapar a nadificação de si, ou seja, o alcance à unificação da translucidez da consciência com a plenitude do Em-si. Este si faltante a sitia por todo lado, conforme esclarece Sartre, e é justamente o fracasso nessa perseguição que fundamenta a transcendência como movimento perpétuo da existência.

Já aqui podemos compreender como se caracteriza esse *si*. Tomado como a síntese perfeita do Para-si ao Em-si, este *si*, Sartre nos diz, é o valor. “O valor tem por sentido ser aquilo rumo ao qual um ser transcende seu ser” (SARTRE, 2001, p. 144). Entendemos o valor, portanto, e ainda de forma abreviada, como o ideal supremo da síntese do Para-si ao Em-si, ou *Em-si-para-si*. Algumas considerações mais detidas são necessárias para compreendermos que a noção de valor assumida por Sartre, não diz respeito a fatos objetivos, normas de conduta ou coerções externas. O valor, tem e não tem ser. Remetendo-nos à falta constitutiva a qual nos referimos acima e que marca a tessitura da movimentação perpétua da tentativa de alcançar a síntese em-si-para-si, podemos dizer que todo gesto humano está atravessado por essa tentativa, a lembrar, sempre fracassada, e ela mesma reassumida a cada vez. Desse modo, o valor não pode ser tomado como ser absoluto, exterior à realidade humana. Nada faz existir o valor, a não ser um ser que é ele próprio relação ao mundo como falta. Assim, o valor, nos dirá Sartre, está para além do ser, e é pela realidade humana que o valor aparece no mundo, e “pode ser considerado a unidade incondicionada de todos os transcenderes do ser” (SARTRE, 2001, p. 144). Por outro lado, o valor tem ser, justamente pela possibilidade de condicionar todo gesto humano. O que isso significa, pois, é que para além de todo transcender, o valor existe como valor

supremo, ou ideal de todo movimento existencial. Ele é o faltado de todas as faltas, ou seu *si* absoluto que só pode existir como o assombro de um fantasma que circunda e condiciona a transcendência.

Estamos ainda falando do valor como estrutura fundamental, no sentido de fundamentar a totalidade da consciência, como sua estrutura ideal, o seu *si*. No entanto, é de modo particular, em cada fenômeno que o valor se mostra como correlato dessa totalidade ideal. Assim, é em cada ato, cada gesto, que o homem ao mesmo tempo que se dirige ao objeto transcendente, carrega na imanência desse ato, um esboço de realização ideal. O valor é, portanto, o sentido que reveste toda relação imanente do Para-si consigo mesmo, regida pela busca da totalidade em-si-para-si. Por isso, existir é se não, ao mesmo tempo valorar.

Importa ainda considerar que o valor não é conhecido, no sentido de ser posicionado pelo Para-si. O valor é co-substancial à consciência não tética (de) si e se acha em toda parte e em parte alguma, como nos diz Sartre. Desse modo, o valor não é objeto de uma tese, mas sim um vivido imanente à consciência. Isso não significa que em qualquer momento o valor não possa ser posicionado por esta ao modo da reflexão. Nesse movimento, a consciência resgata o valor, seja como sentido inalcançável do faltado ou para posicioná-lo, de modo livre, na assunção ou recusa do valor.

De acordo com as análises precedentes, vemos com Sartre, que o valor assume um caráter normativo, na exata medida em que é uma necessidade de fato. Queremos dizer com isso, que a realidade humana se define como falta de ser, que a condena a existir como um fazer-se perpétuo, iluminado pelo valor ideal de plenitude. Nesse sentido, o valor determina o sentido dos posicionamentos humanos. Cada gesto, cada escolha, portanto, se dá contornada pela necessidade imanente de constituir-se a si mesma à luz do valor. Essa necessidade, nas análises de Silva (2004) pode ser tomada como um *dever-ser* ideal, no sentido de que a síntese perfeita, unificação plena, pudesse existir. Uma consideração importante é demarcada por Souza (2011) ao nos alertar que, embora possamos dizer que o ideal sintético de fundamentação possa ser descrito como um esforço do Para-si, não se pode compreender esse esforço como um movimento vertical de ascensão ao si, no sentido de uma evolução. Outrossim, embora o valor assuma uma necessidade de fato, é no bojo da liberdade humana que ele se fundamenta. Desse modo, Sartre reposiciona esse apelo ético, próprio à realidade humana, para além de toda e qualquer moral a

priori, tomada como exterior ou objetiva. Essa consideração se torna relevante para a problematização na qual nos situamos, uma vez que almejamos demarcar as tensões e ambuiguidades que podem ser tomadas pela apropriação do pensamento de Sartre na clínica psicológica a partir de uma norma a ser alcançada. Portanto, retemos esse ponto para mais à frente retomarmos essa discussão.

Até o presente momento procuramos acenar para o modo como o encontro com a fenomenologia possibilitou a Sartre reposicionar as teses dualistas e substancialistas da consciência, libertando-a de todo e qualquer conteúdo que pudesse insistir em turvá-la. Da radicalização da noção de intencionalidade, fomos conduzidos às interrogações ontológicas acerca dos dois modos de ser descritos por Sartre, a saber, o ser Em-si e o ser Para-si unidos por uma relação sintética empreendida pelo próprio Para-si. Essas interrogações nos levaram, por sua vez, as descrições do Para-si como nadificação de si e do mundo, ou impossibilidade de adequação plena consigo mesmo. Sendo um nada de ser, o Para-si tem seu ser à distância, existindo ao mesmo tempo como arrancamento de si e perseguição a si. Por fim, vimos que o *si mesmo* que assombra o Para-si de ponta a ponta como o fundamento ideal de síntese perfeita ao seu si faltante é o valor, que constitui o sentido imanente da realidade humana.

Acreditamos agora prosseguirmos ao estudo dos desdobramentos existenciais a partir das considerações tecidas até o momento acerca da realidade humana como liberdade. Liberdade essa que diz respeito à existência humana tomada como condenação à fracassada tentativa de fundamentação de si. O homem se perde, pois, como liberdade, tentando se achar e nessa tentativa mesma de achar a si mesmo, nega-se como liberdade.

### 2.2.3 A Existência sem parapeitos: angústia como consciência da liberdade.

O estudo da consciência como liberdade, compreendida como falta de ser, nos conduziu ao valor como tessitura fundamental do projeto de realização da existência, ao mesmo tempo que nos mostrou a ambiguidade desse mesmo projeto, que precisa negar-se para se fazer. À impossibilidade de adequação consigo, vimos como o Para-si escapa ao determinismo, por estar sempre à frente de si e à distância de si, o que caracteriza a conhecida máxima Sartriana de que a *existência precede e condiciona a essência*. Podemos afirmar com Sartre (2001) que é a liberdade que possibilita que

a essência humana (ou o que poderíamos considerar aqui o seu si mesmo) esteja sempre em suspenso na existência.

Assim, ao acompanharmos os desdobramentos da consciência como nadificação ou liberdade, Sartre nos diz que deve haver um modo da liberdade ser apreendida pela consciência. É pela angústia que o Para-si é consciente da sua condição de liberdade, ou dito de melhor forma, a angústia é a consciência da liberdade. A angústia pode ser descrita, pois, como o modo do homem captar a existência como dissociada de seu passado, ou, se preferirmos, que a existência não é regida pelo princípio de causalidade. Esse princípio, próprio do campo das ciências naturais, pressupõe que um evento anterior atue como causa direta de um efeito subsequente, alterando esse estado anterior. Considerando as análises empreendidas até aqui de que a realidade humana é compreendida como um incessante processo de nadificação de si, podemos facilmente concluir que o modo de ser do homem não pode ser regido por tal princípio. E sendo assim, a angústia pode ser descrita como a captação do nada que desliza entre um estado anterior e posterior. Vejamos melhor:

> [...] existe já uma relação entre meu ser futuro e meu ser presente. Mas, no miolo dessa relação deslizou um nada: *não sou* agora o que serei depois. Primeiro não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo porque o que sou não fundamenta o que serei. Por fim, porque nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser. Contudo, como já sou o que serei (senão não estaria disposto a ser isso ou aquilo), sou o que serei à maneira de não sê-lo [...] Chamaremos precisamente de angústia a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo. (SARTRE, 2001, p. 75)

As palavras de Sartre nos colocam em face à angústia como a apreensão do nada que se insinua entre o passado e o futuro, irrompendo, assim, o caráter de fragilidade entre os motivos e o ato. Queremos dizer fragilidade no sentido de resguardar a existência em seu caráter de indeterminação em detrimento de uma visada oposta em que a realidade humana poderia ser tomada como condicionada, seja por eventos passados, seja por circunstâncias externas, como o meio social, por exemplo. É nesse sentido que a decisão, seja ela passada ou futura, acha-se sempre em suspenso na sua ineficácia, pois precisa ser, a cada vez, reassumida pela liberdade humana. É pela angústia, portanto, que Sartre resguarda a consciência de escapar do determinismo.

Para Sartre a angústia aparece como consciência do nada, ou se preferirmos, como captação da liberdade ontológica do homem. No entanto, para Sartre, este

aparecer significa ser consciente reflexivamente do nada que me separa de nosso passado e nosso futuro. A angústia aparece, pois, no ato reflexivo, como apreensão originária das possibilidades como *minhas* possibilidades, ou se preferirmos quando “a consciência se vê cortada de sua essência pelo nada ou separada do futuro pela própria liberdade” (SARTRE, 2001, p. 80).

O plano da reflexão como captação originária da angústia assume um importante marcador para os desdobramentos das análises de Sartre acerca do modo de articulação da realidade humana em sua condição ontológica de liberdade e as condutas assumidas em face dessa condição mesma. Sartre no esclarece que em nossa lida cotidiana, de modo imediato, não captamos as possibilidades como *nossas possibilidades,* ou seja, como questão diretamente implicada em nossa condição de liberdade. Ao estarmos espontaneamente comprometidos em atos, de modo irrefletido, mergulhados nos chamados do mundo, realizamos nossos possíveis como exigências. Com um exemplo familiar, típico de nosso cotidiano, Sartre (2001, p. 82) nos ajuda a esclarecer que “apreender o sentido da campainha do despertador já é ficar de pé a seu chamado, tal apreensão me protege contra a angustiante intuição de que sou eu – eu e mais ninguém – quem confere ao despertador seu poder de exigir meu despertar”. Ocorre, então, que na maior parte das vezes, nos articulamos com as coisas que nos vem ao encontro como chamados, exigências, sem que nossa relação com elas se coloque como questão. O mesmo e, principalmente, ocorre com os valores. Sendo estes fundamentos ideais que contornam a existência como *totalidade destotalizada,* a angústia se mostra como o reconhecimento dessa idealidade mesma. Contudo, o que se dá em primeiro plano à consciência não é a captação da ausência do *fundamento sem fundamento* dos valores, mas sim, uma lida tranquilizadora, tal como se esses, os valores, fossem seres objetivos, pertencentes à exterioridade frente aos quais assumimos posições normativas.

Acompanhando esse percurso traçado por Sartre, estamos agora em condições de compreender que, lançados no mundo, *em situação,* nos tomamos como exigências frente aos chamados a realizar. A angústia irrompe, quando de súbito, passamos ao plano da reflexão, e achamo-nos separados de nós mesmos, desses aguardos, dessas exigências. Separados no sentido de que nunca possamos ser plenamente ou sermos efetivamente determinados, nem pelos fatores do mundo, nem por nossas escolhas passadas ou futuras. No entanto, no emergir da angústia, Sartre nos adverte daquilo que não nos surpreende: se a angústia é consciência da

liberdade, o que ocorre que não nos encontramos angustiados na maior parte das vezes? Uma explicação inicial se faz pertinente pelas próprias palavras de Sartre (2001, p. 85):

> Contudo não se deve crer que basta passar ao plano reflexivo e encarar seus possíveis longínquos ou imediatos para captar-se em pura angústia. Em cada caso de reflexão, a angústia nasce como estrutura da consciência reflexiva na medida em que esta leva em consideração a consciência refletida; mas continua válido o fato de que posso adotar condutas a respeito de minha própria angústia – em particular, condutas de fuga. Tudo se passa, com efeito, como se nossa conduta essencial e imediata com relação à angústia fosse conduta de fuga.

Nessa passagem, Sartre nos coloca em face a um importante esclarecimento: no ato reflexivo mesmo, a angústia não necessariamente irrompe de modo puro, ou se quisermos usar outras palavras, no ato de reflexão nem sempre ou quase nunca nos captamos como liberdade. Justamente porque a consciência não é regida pelo princípio de causalidade, a passagem à reflexão tematiza a consciência irrefletida também como rompimento desta, de modo a posicioná-la à distância de si. Desse modo, compreendemos isso que Sartre se refere na passagem acima como o ato de adotar condutas de fuga frente à angústia. No ato mesmo de reflexão, a angústia pode irromper de modo puro, originário, mas na maior parte das vezes, adotamos sobre ela condutas de escape, uma vez que refletir, tal como vimos, é adotar um ponto de vista sobre a consciência irrefletida. Sartre vai além e enfatiza que o ato de adotar condutas de fuga sobre nossa condição ontológica de liberdade é assumido como escolha não-tética e co-extensiva a todos os atos téticos em que já nos captamos como *devendo* ser de um determinado modo. Essa escolha não-tética de si, Sartre chamará de projeto fundamental ou projeto original, o qual voltaremos detidamente à frente de nossa discussão.

Voltemos à passagem descrita por Sartre e perguntemos: o que se passa, pois, na existência para que nossa conduta essencial e imediata com relação à angústia seja conduta de fuga? Aqui nos colocamos já no terreno de um importante fenômeno existencial descrito por Sartre: a má-fé. Veremos que a má-fé é um tema de grande relevo para os psicólogos, principalmente clínicos, que trabalham apoiados diretamente na ontologia fenomenológica de Sartre. A noção de má-fé e seus desdobramentos no campo da moral é alvo também de alguns críticos da obra de Sartre. Nos dedicaremos, nesse momento, às descrições em torno da noção de má-fé, tal como tomada por Sartre em *O ser e o nada* embora, tal como esclarece Castro

(2016), Sartre já esboçava as descrições das condutas de fuga em obras anteriores como *O imaginário* e a *Transcendência do ego.*

### 2.2.4 As condutas de fuga da inexorável condenação: considerações em torno da noção de má-fé.

Tal como já esboçamos na sessão acima, a má-fé é compreendida como conduta de fuga em relação à angústia, consciência reflexiva da condição ontológica de liberdade. A má-fé é, pois, *conduta*, ou se preferirmos, posição assumida em face à inexorável indeterminação existencial. Nesse sentido já podemos compreender que à má-fé se fazem duas distinções: a primeira é que não se trata de um termo moral ou jurídico no qual pode ser tomada como dissimulação da verdade direcionada ao outro. Segundo que não se trata de um acometimento, um desvio ou mesmo afecção que vem de fora e altera a existência. Tudo se passa na unidade de uma mesma consciência, tal como afirma Sartre, o que implica também a recusa à cisão da consciência e o recurso ao inconsciente. Desse modo, já podemos antever que a má-fé é uma expressão da própria condição existencial de liberdade, que nega a si própria como tal. Aqui faz-se necessário retomarmos as discussões tecidas no princípio deste capítulo acerca da consciência como nadificação de si. Vimos que o ser da consciência está à distância de si, expresso como valor, que se mostra num horizonte de idealidade fundamental malograda. Vimos também que é a existência como nadificação de si e do mundo que caracteriza o que Sartre chamou de liberdade. Considerar a existência como liberdade é considerá-la como separada de si mesma por um nada. E é essa separação mesma que inaugura o movimento de transcendência no qual projeta a unificação plena de si pela temporalização. “Contudo, nasce aqui um fenômeno novo, um processo de alheamento com relação à angústia, o qual, mais uma vez, pressupõe em si um poder nadificador.” (SARTRE, 2001, p. 86). Assim, a má-fé não diz respeito a negação de um ser transcendente, dirigida para fora de si. Do mesmo modo, a má-fé também não se reduz à mentira, como consciência cínica, na qual o mentiroso sabe a verdade, mas a dissimula ao outro. Ambas, má-fé e mentira, são condutas de negação, por isso, a má-fé possui a

estrutura da mentira, mas dirigida à própria consciência, o que implica a ausência de dualidade enganador/enganado. Na má-fé, o homem mascara a verdade a si mesmo. Porém, ocorre, como já dissemos, na unidade de uma mesma consciência, mascarando sua translucidez. A má-fé é, pois, a consciência negando a si mesma como nadificação de si ou liberdade. Aqui, portanto, estamos em vias de compreender que a conduta de fuga, ou má-fé, tem como intenção mascarar a condição existencial de liberdade, ou se preferirmos, negação da consciência de liberdade, a qual chamamos de angústia. “Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável”. (SARTRE, 2001, p. 94). Mas aqui reside uma dificuldade: como é possível, na unidade da consciência não existir dualidade?

Ocorre que ao considerarmos a má-fé como fuga da liberdade, poderíamos facilmente recair na noção de censura, compreendida como uma espécie de *alfandega*, onde haveria o controle a ser reprimido dos desejos simbólicos não realizados, acarretando na cisão da consciência, tal como tomada pela teoria psicanalítica. Sobre esse risco, Sartre nos diz que Freud, para explicar o fenômeno da má-fé como conduta de negação, expulsa a angústia da consciência, transformando-a em conteúdo psíquico inconsciente. Desse modo, acabou por cindir a consciência em dois, onde o eu não tem posição privilegiada com relação ao inconsciente, mas sim um efeito passivo deste. Para explicitar a crítica de Sartre ao inconsciente, tomemos emprestado seu próprio exemplo do fenômeno da resistência, como negação dos conteúdos reprimidos, tal como interpretada pela teoria psicanalítica:

> Freud, de fato, assinala resistências quando, ao final do primeiro período, o médico acerca-se da verdade. Resistências que são condutas objetivas, captadas de fora: o paciente mostra desconfiança, nega-se a falar, dá informações fantasiosas sobre seus sonhos, às vezes até se esquiva à cura psicanalítica. Porém, cabe indagar que parte do paciente pode resistir assim. Não pode ser o “Eu”, encarado como conjunto psíquicos dos fatos de consciência: o “Eu” não poderia suspeitar, com efeito, que o psiquiatra se aproxima de seu alvo, porque está colocado ante o sentido de suas próprias reações exatamente como o próprio psiquiatra [...] Dir-se-ia que o paciente se inquieta pelas reações cotidianas do analista e tenta esquivar-se, ao mesmo tempo que finge aos próprios olhos prosseguir na cura? Nesse caso não se pode mais recorrer ao inconsciente para explicar a má-fé: ela está aí, em plena consciência, com suas contradições todas [...] O único plano em que podemos situar a rejeição do sujeito é o da censura. Só ela pode captar as perguntas ou revelações do analista como mais ou menos próximas das tendências reais que almeja reprimir: só ela, porque é a única que sabe o que reprime. (SARTRE, 2001, p. 98)

De acordo com o exemplo acima, podemos ver que Sartre defende, por meio às contradições da noção de resistência, o resguardo à unidade da consciência. Desse modo, o filósofo sustenta a má-fé como ato reflexivo em que se assume uma conduta de negação à própria condição ontológica da liberdade como nadificação de si. A condição de desgarramento de si, própria do Para-si como separado de si, faz surgir a possibilidade de ser e não-ser em uma mesma totalidade. Assim, a censura, para atuar como tal, *deve* ser consciente daquilo a qual censura, ou melhor, *deve* escolher o que censura. Essa escolha, dirá Sartre já é ela mesma um projeto de má-fé, no sentido de já ser escolha primordial de si como sendo o que se é, ou se preferirmos, uma adequação ao modo de ser das coisas.

Para dar vida a essas condutas de fuga como desgarramento que faz surgir uma falsa aparência de ser plenamente, Sartre recorre a descrições de situações cotidianas, como a de uma mulher em um encontro amoroso, em que não podendo mostrar-se desejante ao amado, distrai-se abandonando suas mãos as dele, como modo de retardar a decisão que inevitavelmente já toma. É, sobretudo, na clássica descrição da experiência do garçom que a exemplificação da má-fé alcançou maior notoriedade. Por meio aos gestos típicos e precisos, desde o caminhar, ao equilíbrio da bandeja ao inclinar-se, até a demasiada presteza ao cliente, fazem da conduta do garçom uma espécie de teatro, em que “brinca com sua condição para poder realizá-la”. (SARTRE, 2001, p. 106). E a realiza *como se* fosse plenamente garçom, sem qualquer fissura que o separasse de seu ser. É uma representação, tal como o ator, que precisa encarnar o personagem para os outros, mas no caso em questão, a representação é para si mesmo. E essa representação mesma já nos coloca frente à própria condição ontológica da liberdade em que somos a maneira de não sermos. No entanto, ao lançarmos mão da palavra representação, poderíamos ainda recair numa falsa ideia de mentira cínica, tal como esboçamos no princípio da discussão. Sartre nos adverte que não nos persuadimos de má-fé apenas ao final do percurso. Somos projeto de má-fé, uma decisão que desde a origem e espontaneamente é de má-fé. A má-fé é, portanto, crença. Mas a fé da má-fé é de natureza particular, pois sendo o homem consciência, crer é saber que se crê, mas saber que se crê é já não crer. Não há, pois, aderência absoluta entre a crença e o que se crê. Isso seria o mesmo que o princípio de identidade. Logo, a má-fé é uma decisão sobre a fé. Há, portanto, um esforço para aplacar a distância a si que advém do próprio caráter de distância.

Assim, para ilustrar a impossibilidade de aderência absoluta, Sartre, por meio à metáfora do garçom, nos coloca em face ao que poderia ser tomado como o contrário da má-fé, já que essa pode ser compreendida como mentira convertida a si mesmo. É o caso do ideal da sinceridade. O que podemos entender por sinceridade, de início? A sinceridade poderia ser considerada, em princípio, como o oposto da má-fé na exata medida em que o homem deve ser plenamente o que é. A sinceridade é uma espécie de congruência entre o que se é e o que se deve ser. Seria a aderência perfeita do fazer-se garçom com seu ser. A franqueza seria, portanto, o mesmo que o princípio de identidade. Ora, conforme já vimos, somente um ser que é plenamente si mesmo poderia ser regido por tal princípio. E é justamente por isso que a sinceridade será sempre um ideal ou nas palavras de Sartre, uma exigência, pois “ter por ideal o ser das coisas não será confessar ao mesmo tempo que esse ser não pertence à realidade humana” [...]? (SARTRE, 2001, p. 105) Logo, na visão de Sartre, a sinceridade só é possível também às longuras, como ideal, na exata medida em que a realidade humana não pode realizar plenamente seu ser. Ocorre que o campeão da sinceridade, tal como chamou Sartre, não ignora a transcendência da realidade humana, mas a adota como coisa. Transforma a liberdade em algo em si, e se acredita plenamente livre, tal como um tinteiro é um tinteiro, para usar a expressão sartriana. Confessar-se, por exemplo, como sendo plenamente alguma coisa, é tranquilizador por efetivar uma aderência a si, mas precisa ao mesmo tempo ignorar que é justamente por ser livre que *precisa se fazer* coisa. Do mesmo modo, o fenômeno da má-fé só é possível para um ser que não é o que é. Assim, “vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição”. (SARTRE, 2001, p. 106).

Para não ficarmos somente nas exemplificações acima, nas obras anteriores à publicação de *O Ser e o Nada,* de acordo com Castro (2016), Sartre já visualizava a possibilidade da má-fé quando da ocasião de *O imaginário* e *A transcendência do ego*. No primeiro, respectivamente, Castro nos diz que a consciência, ao captar a si mesma como consciência imaginante, ou vazia, pode atribuir realidade perceptiva ao objeto imaginário, ou se preferirmos, o ato de refletir sobre a consciência imaginária, ao negar-se como vazia, já pode ser considerada um fenômeno de má-fé. Já em *A transcendência do ego*, tal como vimos no primeiro capítulo, Sartre procurou demonstrar que o ego, com seus estados e qualidades não pertencem

substâncialmente nem formalmente ao conteúdo da consciência, sendo esse, portanto, um esforço da realidade para constituir-se como identidade. Castro, então, nos diz que somente pela decisão de má-fé que reflexivamente podemos voltar-nos aos atos imediatos e espontâneos de consciência e atribuí-los solidez, tal como se fôssemos plenamente idênticos a nós mesmos. É, portanto, somente na reflexão impura (como aquela que faz surgir o eu como objeto de reflexão), que o ego pode aparecer como um esforço do Para-si de fundamentar a si mesmo. Esforço esse de má-fé.

É desse modo, pois, que podemos compreender a partir das análises de Sartre, que o recurso à má-fé possibilita ao filósofo escapar do determinismo psicológico. Uma vez concebida como negação da própria condição de nadidade da existência, a noção de má-fé não se reduz aos fatos psíquicos, às tendências ou aos conteúdos reprimidos inconscientes. A má-fé é, ao contrário, crença (de) si como determinada, é um esforço para dissuadir-se de sua condição de transcendência, tomando-se como destino.

Diante da exposição do fenômeno da má-fé, Sartre resguarda a unidade da consciência para assinalar que frente a inexorável condição da angústia como consciência da liberdade, o homem pode velar essa condição mesma, ciente desse velamento. Dito de melhor forma e usando a famosa expressão de Sartre (2001, p. 89): “fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia”. A má-fé se caracteriza, pois, por esse esforço empreendido pelo próprio desprendimento da consciência, pela própria negatividade, para dela escapar. E assim, podemos compreender com Sartre que o projeto de má-fé coincide com o próprio projeto da realidade humana de fundamentar-se a si mesma rumo ao Em-si, ou se preferirmos, de aderir-se plenamente a si. Por isso podemos facilmente concluir porque Sartre nos diz que a má-fé é uma estrutura meta-estável, ou um tipo de ser-no-mundo que tende a perpetuar-se, podendo chegar a ser um modo de ser de uma vida inteira, pois a má-fé é constitutiva da existência.

Por outro lado, Sartre (2001), em uma pequena nota de rodapé, ao final da exposição sobre a má-fé, nos diz que é possível escapar radicalmente da má-fé, mas que para isso é preciso uma reassunção “do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade” (SARTRE, 2001, p. 118). Esse breve pronunciamento sobre a superação da má-fé ou a autenticidade nos coloca alguns questionamentos acerca de uma posição moral da má-fé e seus desdobramentos no

campo da clínica psicológica. Se a reassunção do caráter de liberdade, ou se preferirmos, a reassunção da negatividade própria da existência é o que Sartre chama de autenticidade, podemos compreender o fenômeno da má-fé como inautenticidade? A má-fé não coincidiria com o próprio projeto de fundamentação de si, por meio a tentativa de determinar-se? Existe, portanto, um esboço moral em relação à má-fé como algo a ser superado? Reencontramos aqui nossas problematizações iniciais ao percorremos nossas descrições, ainda de modo embrionário, como forma de demarcar como esses impasses se configuram no interior do próprio pensamento de Sartre. Com efeito, cabe repetir que Sartre não reserva uma discussão detida sobre a possibilidade de superação da má-fé ou o que estamos chamando de autenticidade, no interior de *O ser e o nada*. O tema da moral e da autenticidade, como veremos à frente, embora circunde toda a obra de Sartre, não foi desenvolvido por ele, sendo inclusive abandonado e tendo apenas algumas notas publicadas postumamente[16].

Para que possamos refletir sobre esses impasses que se anunciam, precisamos prosseguir em vias de encontrarmos mais elementos que nos auxiliem em nosso projeto. Precisamos ver o que nos diz Sartre acerca dos fenômenos da reflexão pura e impura, e para tanto, necessitamos recuperar as discussões em torno do ato reflexivo. Anunciamos no princípio deste capítulo que “a reflexão é o Para-si consciente de si mesmo” (SARTRE, 2001, p. 208). Embora tenhamos resguardado que a condição de possibilidade para o ato reflexivo é o cógito pré-reflexivo, ainda não nos perguntamos qual a motivação para o surgimento da consciência reflexiva, ou para melhor dizer: de que modo a consciência reflexiva se une à consciência refletida. Sartre nos diz que não havendo dualidade na consciência, não pode se tratar de uma relação externa. Desse modo, é preciso que o reflexivo seja e não seja o refletido, uma vez que pela estrutura ontológica da consciência, a mesma não pode coincidir-se consigo mesma. Desse modo, Sartre adverte que a reflexão não pode ser considerada uma nova consciência, mas sim uma modificação que o Para-si faz sobre si mesmo. Recobremos, pois nossa pergunta: o que motiva essa modificação? Sartre, então, nos diz que o Para-si sendo desgarramento de si, perde-se temporalizando-se, na tentativa de encontrar seu ser. Desse modo, a reflexão se dá como tentativa do

[16] Essas notas sobre a moral e a autenticidade reúnem a tentativa do filósofo de dedicar-se aos encaminhamentos morais de sua ontologia, porém o projeto foi abandonado, ficando sem continuidade. Tais notas foram reunidas numa obra póstuma chamada *Cahiers pour une moralle*, publicada em 1983.

Para-si recuperar-se a si mesmo como interiorização e objetivação. “Ser para si mesmo como objeto-Em-si na unidade absoluta de interiorização – eis o que o ser-reflexão tem-de-ser.” (SARTRE, 2001, p. 212). No entanto, conforme já podemos antever, nessa tentativa mesma de recobrar a si ao se fazer reflexão, a consciência fracassa, na medida em que tentando se fazer objeto para si, depara-se com sua própria impossibilidade de coincidência consigo mesmo. “A reversão do ser sobre si só pode fazer parecer uma distância entre aquilo que se reverte sobre si e aquilo sobre o que se opera essa reversão” (SARTRE, 2001, p. 212).

No interior dessa discussão, Sartre faz uma distinção entre dois modos da consciência reflexiva se dar. O primeiro modo, mais originário, porém mais raro, Sartre chamou de reflexão pura. A reflexão pura, nas palavras do filósofo, é a forma de reflexão ideal. Vejamos por quê: na reflexão pura, essa atua como simples testemunha da consciência refletida. Essa última não aparece como algo fora da reflexão e sim como totalidade destotalizada. A reflexão pura capta a temporalização mesma do Para-si, na medida em que não pode coincidir consigo mesmo. Coloca, portanto, como quase-objeto a consciência refletida, enquanto a reflexão impura se faz no desdobrar mesmo da reflexão pura e objetiva-a de modo a torná-la um objeto para si mesma. O termo “impura” já nos coloca frente ao problema que Sartre almeja demarcar. No ato reflexivo, como vimos, o eu pode aparecer como objeto da reflexão, justamente porque a consciência posiciona a própria consciência irrefletida como objeto. Sendo assim, ao tematizar o que faço, sinto ou penso, tematizo também que sou eu que faço, sinto ou penso. Para Sartre, e eu se mostra como sujeito da ação e como objeto posicionado. Por isso o termo “impuro” diz respeito a uma afirmação que está para além do movimento espontâneo da consciência; ela é mais que uma passagem de uma consciência à outra, pois adota um ponto de vista sobre a consciência refletida, como um modo de se fazer objeto para si, na tentativa de recuperar-se como sujeito objetivado. A consciência adota, pois, uma identidade a partir da revelação do objeto que sou para mim. Busca transformar a intuição original do Para-si como um Em-si concreto. É nesse plano que Sartre recoloca o mundo psíquico, com suas qualidades, estados e atos, não mais como polo interior à consciência, não mais como autônomo em relação a essa, mas como objeto transcendente para a mesma, que ao invés de sofrer seus efeitos, os projeta como esboço do fundamento de si mesma.

> Assim que nos colocamos no plano da reflexão impura, ou seja, da reflexão que busca determinar o ser que sou, um mundo inteiro aparece a povoar essa temporalidade. Esse mundo, presença virtual, objeto provável de minha intuição reflexiva, é o mundo psíquico ou psique. Em certo sentido sua existência é puramente ideal, em outro, esse mundo é, uma vez que é tendo sito , uma vez que se revela à consciência: é minha sombra, é aquilo que se revela quando quero me ver; assim como além disso, pode ser aquilo a partir do qual o Para-si si se determina a ser o que tem-de-ser. (SARTRE, 2001, p.231).

Eis, nas palavras de Sartre, esse esboço de mundo ideal, no qual o Para-si projeta determinar a si mesmo aquilo que é. Desse modo, compreendemos que o termo impuro diz exatamente dessa tentativa de desdobramento da consciência sobre ela mesma, porém para além dela mesma, na medida em que forja uma identidade a si.

Pois bem, a partir da discussão em torno da má-fé, o que se acrescenta na compreensão dos fenômenos de reflexão é que na tentativa da consciência recuperar a si mesma como unificada, ou seja, na tentativa de coincidir consigo mesma numa identidade plena, a reflexão se apresenta como unificação dos atos de consciência na forma de objetos posicionados. A reflexão impura é, pois, um fenômeno de má-fé, justamente por se apresentar como ato de posicionar a si mesma como objeto identitário.

Por outro lado, conforme já sinalizamos, Sartre argumenta que a reflexão impura é a mais ordinária, embora não seja a mais original. Já a reflexão pura é tomada como a forma mais original da reflexão justamente por não constituir a consciência refletida em objeto para além de sua dinâmica espontânea, por posicionar a consciência refletida como não sendo a própria consciência reflexiva. Há nela a captação do refletido como um *ter-de-se-lô*. Essa captação é, portanto, a captação da própria existência originária do Para-si como *tendo-de-ser* seu nada de ser, na medida em que a consciência se fazendo reflexão, capta a impossibilidade de objetivar a si mesma, uma vez que está sempre à distância de si. Entretanto, Sartre nos diz que essa captação originária da consciência por ela mesma só se dá na forma de uma catarse. Ainda que não explicite o que propriamente significa essa catarse, podemos compreendê-la, resguardando seus limites, em consonância a outro termo que Sartre se utiliza para descrever essa possibilidade que estamos tratando aqui como autenticidade: a conversão radical.

Este tópico, da conversão, igualmente aos demais tópicos que poderiam dar sustentação à compreensão da autenticidade em Sartre, são por demais escusos no

interior de seu pensamento, se mostrando, como já dissemos, por meio do que poderíamos chamar de anúncios, mas sem uma demorada discussão sobre os mesmos. Tal como já sinalizamos em nossa introdução, muitos comentadores da obra de Sartre dividem opiniões sobre a possibilidade de pensar a autenticidade e um ética por meio de seu pensamento, o que nos permite afirmar o caráter paradoxal do mesmo. Autores como Borheim (2007), Silva (2004), Souza (2011), Norberto (2014), Castro (2016), Burdzinski (1999) Pfeil (2008), dentre outros, expõem as tensões presentes no desdobramento da ontologia fenomenológica de Sartre na tentativa de se pensar uma moral da autenticidade. Para esses autores, há impasses quando da defesa da condenação à liberdade ao imperativo da assunção dessa liberdade mesma. Tensão essa da qual nos apropriamos para pensar o ressoar da mesma na articulação de seu pensamento à clínica psicológica.

Antes de tratarmos diretamente sobre essas tensões, faz-se necessário prosseguirmos na tentativa de compreender, na voz do próprio Sartre, o que poderia ser considerada a autenticidade. O primeiro momento, pois, que Sartre anuncia a possibilidade da autenticidade é em uma nota de rodapé, ao final da exposição sobre a má-fé, na qual nos diz que “para escapar radicalmente da má-fé é preciso uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo” (SARTRE, 2001, p.118). Essa afirmativa ressoa diretamente na ideia de catarse a qual citamos na ocasião da passagem da reflexão impura à reflexão pura, outro momento que se encontra o esboço do que poderíamos compreender por autenticidade. Vejamos o que nos diz Sartre a esse respeito:

> A reflexão pura, simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido, é ao mesmo tempo forma originária da reflexão e sua forma ideal; é aquela sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura, e também aquela que jamais é previamente dada, que é preciso alcançar por uma espécie de catarse. [...] Mas com efeito a consciência refletida ainda não se mostra como algo fora da reflexão, ou seja, um ser sobre o qual pode-se tomar distância, aumentar ou reduzir a distância que separa um do outro. [...] mas a reflexão nos entrega o refletido, não como algo dado, mas como o ser que temos-de-ser, em uma indistinção sem ponto de vista. (SARTRE, 2001, p.214)

Por meio às palavras de Sartre, destacamos que a reflexão pura é tomada como ideal. Nesse sentido, já podemos destacar que o termo ideal pode nos anunciar um esboço de uma norma, na medida em que acena para um modo preferível de reflexão. Esse modo ideal é, pois, a consciência posicionando a si mesma como tendo-de-ser seu próprio nada, ou se preferirmos, que “o Para-si está condenado a ser Para-si” (SARTRE, 2001, p. 219). Em outras palavras, podemos compreender que

esse re-conhecimento ou essa intuição do Para-si como Para-si, é a superação da má-fé, já que a reflexão impura, tomada como tentativa de objetivação do refletido, seria uma tentativa de negar a si mesma a condição de seu nada de ser. Na má-fé, como vimos, a realidade humana nadifica sua própria condição de liberdade tentando fazer-se ao modo da identidade. O contrário ocorre na reflexão pura como testemunha do nada como um eterno fazer-se. Seria, pois o reconhecimento na própria negatividade do existir, ponto defendido por Burdzinski (1999).

Castro (2016), ao analisar a possibilidade de uma concepção ética por meio ao pensamento de Sartre, nos esclarece que o filósofo não discute a catarse ou a conversão em *O Ser e o nada* por considerar que esse fenômeno deve ser descrito no campo de uma ética, que escapa ao objetivo da referida obra. Acrescenta ainda que em *O Ser e o nada,* Sartre apenas apresenta o método para realizar a descrição moral. Castro se refere ao método da psicanálise existencial como o caminho para revelar ao existente uma liberdade que se quer livre, ou dito de outro modo, “de uma liberdade que se toma ela mesma como fim”. (CASTRO, 2016, p. 224.). Além disso, esse autor resguarda, em consonância à posição de Sartre (2001), que a conversão moral ou autenticidade (a liberdade que se quer livre) ocorre no plano reflexivo, justamente por ser nele que a consciência tematiza a si mesma como consciência, agora não mais na tentativa de objetivar-se, mas sim de posicionar a si como liberdade, o que implica, na opinião de Castro (2016) reconhecer o fracasso do projeto de ser.

As análises da liberdade em situação, articulada diretamente ao projeto de ser do Para-si é outro momento, portanto, em que Sartre anuncia a possibilidade da conversão/autenticidade. Vejamos mais demoradamente as elucidações de Sartre sobre o projeto de ser ou projeto fundamental, tema igualmente importante por ser indicado por Sartre como um dos objetivos de sua psicanálise existencial e, consequentemente, compõe juntamente com as noções de angústia e má-fé, uma fértil articulação com a perspectiva fenomenológica-existencial em psicologia que dialoga com seu pensamento.

### 2.2.5 Liberdade como livre projeto de fundamentar a si.

Na quarta e última parte de *O Ser e o nada,* Sartre dedica uma longa análise da noção de liberdade como ação e em situação. Todo esforço empreendido pelo

filósofo diz da tentativa de articulação aos temas desenvolvidos ao longo de toda a obra em defesa da concepção do Para-si como projeto *ek-stático* de ser, na medida em que existe como eterno desgarramento de si, e que culmina na radicalização da noção de liberdade como possibilidade, sempre permanente de estar para além de si. Em síntese Sartre nos diz:

> Dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que, nele, a existência precede e condiciona a essência, ou inversamente, segundo a fórmula de Hegel, para quem "wesen ist was gewesen ist"[17] – tudo é dizer uma e só e mesma coisa, a saber: que o homem é livre. (SARTRE, 2001, p. 543)

Sartre argumenta que o Para-si, sendo perpetuamente um arrancamento a si, faz-se ato. A ação é radicalizada por Sartre, em contrapartida à ideia de determinismo universal e psicológico, como sendo condição fundamental a liberdade. Nesse sentido, dizer que a existência humana é ato, equivale a dizer que é escolha. E os motivos que contornam as escolhas mostram-se enfraquecidos, insuficientes para determinar a ação. A liberdade, portanto, é escolha sem ponto de apoio, pois só pode existir, escolhendo-se. A própria compreensão da ação implica considerar, na posição de Sartre, uma negatividade, ao contrário da concepção de ação como potência realizadora. Agir não é expressão de um *conatus*, uma força que impele um ato. De acordo com essa concepção, teríamos que considerar algo anterior ou interior ao homem para que sua ação fosse o resultado de algo previamente dado. Sartre esclarece que a existência como ato diz respeito justamente ao arrancamento de si, como projeto *ek-statico* do Para-si rumo a algo que ele não é, e que permite ao homem desprender-se perpetuamente do passado, rumo a um porvir. Ser-no-mundo, portanto, implica necessariamente existir como ato, e na defesa do filósofo, nenhum estado de fato pode motivar por si mesmo a ação. Por isso, ao contrário das posições deterministas, em que os estados de fato, sejam eles dados psíquicos, biológicos, sociais ou políticos, são tomados como causalidades da ação, na posição existencial de Sartre, nenhum estado pode se dar como determinante à existência, na medida em que existir é nadificar mundo.

No entanto, Sartre não objetiva resguardar a ideia de liberdade irrestrita, ou mesmo absurda, sem que esteja contornada pelas condições de possibilidade do

[17] Traduzida para o português como: ser é tendo sido. Com isso Sartre afirma que o Para-si é permanente possibilidade de ruptura consigo. O que somos está sempre em suspenso na liberdade.

próprio ato intencional, ou se preferirmos, pela nadificação. Concordamos, então, que não podemos falar de atos sem motivos. Todavia, queremos defender que os motivos só podem existir na e pela liberdade. É justamente por sermos livres que elegemos os motivos pelos quais agimos, pois, conforme mencionamos anteriormente, o Para-si como movimento ek-stático faz-se anunciar a si, à distância de si, como valor. Isso implica em reforçar o caráter insuficiente desses motivos, na medida em que a existência não encontra esteio na determinação passada. Significa, pois, que não podemos tomar os motivos como causas, uma vez que toda causalidade remete a um princípio determinante como tal. Em uma crítica passagem Sartre acusa a psicologia dos fatos psíquicos como tentativa de conceber a existência como determinação Em-si:

> O sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma continuidade sem falha de existência Em-si. O móbil concebido como fato psíquico, ou seja, como realidade plena e dada, articula-se na visão determinista sem solução de continuidade com a decisão e o ato, concebido igualmente como dados psíquicos. [...] psicologicamente, isso equivale em cada um de nós a um intento de tomar móbeis e motivos como coisas. Tentamos conferir-lhes permanência; busca-se dissimular o fato de que sua natureza e seu peso dependem a cada instante do sentido que lhes damos; tomamo-los por constantes: isso equivale a considerar o sentido que lhes dávamos há pouco ou ontem – o qual é irremediável, por ser passado – e extrapolá-lo, como caráter coagulado no presente. (SARTRE, 2001, p. 544).

As observações contidas na referida passagem sugerem como a própria psicologia determinista recai em um movimento de Má-fé. O que queremos defender, todavia, é justamente a suspensão das determinações, e isso significa considerar que a cada vez, o Para-si precisa fazer-se; a cada vez retoma a si mesmo rumo a um porvir futuro. A existência dos motivos, portanto, se dá pela estrutura intencional do Para-si e só pode ser compreendido à luz desse fim. Por isso, podemos afirmar com Sartre (2001, p. 538) que “não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para se concebam outro estado de coisas”. O sofrimento aqui, não é por si mesmo motivo para ação. Ao contrário, é nadificando a situação, ou seja, concebendo outro estado de coisas como possibilidade, que podemos iluminar essa situação como sofrível.

Essas descrições nos permitem, pois, compreender os atos e motivos a partir da liberdade, o que implica em considerar que os motivos estão sempre em suspenso pelo caráter de transcendência da realidade humana. Não obstante, Sartre nos alerta do perigo de tomarmos os atos como caprichosos ou arbitrários. Não está defendendo que agimos de modo aleatório, como já esboçamos anteriormente. Se considerarmos

a existência como nadificação, ou se preferirmos, como desprendimento de si, colocamo-nos em face ao movimento ek-stático do Para-si, que só pode existir como projeto de ser, ou seja, como sendo na unidade dos três ek-stases temporais, nadificação do passado rumo a um porvir futuro, no qual anunciamo-nos a nós mesmos, de modo a iluminar o ato presente à luz desse fim. Assim podemos compreender a noção de projeto de ser do Para-si como projeto transcendente de si mesmo, que se expressa como maneira de alcançar esse fim, compreendido por Sartre como valor.

Assim, os dados em si não podem motivar os atos, nem mesmo explicá-los. Do contrário, teríamos plenitudes de ser sucedendo um ao outro. Mas a existência, justamente por ser devir, é nadificação do dado rumo a um porvir futuro. É, pois o porvir futuro que ilumina o dado como motivo à luz desse fim. Assim, os motivos só existem na e pela realidade humana, uma vez que os estados de fato só adquirem significação por um projeto de sentido que os ilumina como tal.

Por meio a noção de projeto de ser, Sartre defende o ato fundamental ou se preferirmos a relação original compreendida como escolha ou nadificação pela qual o Para-si tem-de-ser seu próprio nada. Vejamos melhor: na ocasião em que explicitamos o Para-si como ser dos valores, procuramos elucidar que a existência humana, na medida em que só pode ser à distância de si, faz com que seu si mesmo também exista à distância. Desta feita, resulta que o Para-si, pela própria condição de liberdade, é perseguição de si, como forma de totalização em curso. Vimos que o valor é o ser mesmo do Para-si, longe de si, e ideal de unificação plena. O projeto originário é, portanto, “certa escolha que o Para-si faz de si mesmo diante do problema do ser” (SARTRE, 2001, p. 562). Ou se quisermos, um esboço da solução do problema do ser, como também afirma Sartre.

Aqui, portanto, nos reencontramos com essa elucidação de forma a compreender nossos atos como já sempre sendo atravessados por um sentido mais originário, que é dado nele mesmo, mas que dele também podemos destacar de forma mais fundamental. A compreensão de toda ação se dá, pois, como projeto do Para-si rumo a um possível. Esse possível, no entanto, não é um possível entre outros. Conforme adverte Sartre (2001), todo possível singular articula-se em um conjunto como síntese unitária de todos os possíveis. E desse modo podemos também compreender porque o projeto é tomado por Sartre como ato fundamental da liberdade. O projeto é, portanto, ato. Ato esse que é escolha de nós mesmos,

constantemente renovada. A isso precisamos nos deter melhor. Facilmente podemos compreender essa escolha fundamental ainda pelas lentes deterministas, concebendo-a como anterior a toda escolha concreta, a todo ato comprometido no mundo. Podemos, então, facilmente pensá-la como força potencializadora de toda ação. Sartre (2001) esteve atento a esse risco de compreensão e esclarece que essa escolha não é primeiro concebida e depois realizada. "*Somos*[18]essa solução, fazemo-la existir pelo nosso próprio comprometimento, e, portanto, só podemos captá-la vivendo-a" (SARTRE, 2001, p. 571). A noção de projeto equivale, portanto, à temporalização da consciência, na medida que nadificando-nos, um futuro nos anuncia o que somos, conferindo uma significação ao passado. Escolhemos a nós mesmos rumo a um fim, na forma de captação do mundo. Sendo assim, o projeto de ser é, pois, certa forma de ser-no-mundo. Escolhemos o mundo, na medida em que escolhemos a nós mesmos. Disso decorre que a afirmativa de que a escolha original não é anterior aos atos, mas coincide com esses. Sendo ela nadificação, requer que seja livremente retomada como reassunção de si. Seu limite e condicionamento é, portanto, a própria liberdade.

Por outro lado, não se trata, pois, de uma escolha deliberada, intelectiva. Requer justamente que estejamos comprometidos e que na maior parte das vezes captamo-las de modo não posicional a partir da experiência mesma, no mundo, nas escolhas concretas. A deliberação é um modo possível e já tardio da escolha mais fundamental de nosso ser-no-mundo. Daí decorre outro possível equívoco, alvo também dos olhos atentos de Sartre. Na medida em que captamos a nós mesmos como projeto comprometido no mundo, ou seja, em ato, fora de nós, nas escolhas que perfazemos, poderíamos aferir que não somos conscientes de nós mesmos, ou dito de outra forma, que a escolha fundamental é inconsciente. Sartre nos relembra, no entanto, que somos consciência de ponto a ponta, e, portanto, somos sempre conscientes de nós mesmos. No entanto, esse modo de consciência é não posicional, ou não-tética como também chamou Sartre. Ocorre que "só posso tomar consciência de mim enquanto tal homem em particular comprometido em tal ou qual empreendimento" (SARTRE, 2001, p. 570). É por isso que Sartre afirma que só podemos captar essa escolha vivendo-a, de modo que a consciência posicional não permite que possamos apreender essa escolha originária de nós mesmos, pois

[18] Grifo do autor.

estamos sempre remetidos ao mundo. Assim, nos diz Sartre, não temos consciência posicional da escolha que somos, mas sim de nos escolhermos, e essa consciência se traduz no irromper da angústia. É a angústia que nos revela a liberdade de escolhermo-nos, tal como já aludimos anteriormente. E é a liberdade que sustenta o limite do projeto como escolha reassumida ou assombrada pelo espectro do instante, como nos diz Sartre (2001), uma vez que sempre há a possibilidade, de súbito, de escolhermo-nos outro.

Aqui nos encontramos com outro momento, em *O ser e o nada,* que Sartre esboça a possibilidade de uma transformação existencial, tal como mencionamos acima. Assim, a possibilidade súbita de rearticulação do projeto de ser, assombrada pela própria condição da liberdade, foi chamada por Sartre de conversão radical. De modo poético Sartre também a chamou de brusca metamorfose essa outra escolha de mim mesmo. Todavia, antes de mergulharmos na compreensão das condições de possibilidade para a chamada conversão, precisamos retomar o fenômeno da má-fé, pois ela nos ajuda a compreender por que na maior parte das vezes, a conversão é uma possibilidade mais remota que ordinária em nossa existência. Vimos no percurso traçado até aqui que a realidade humana existe como nadificação de si, rumo à síntese perfeita em-si-para-si. Nesse sentido, vimos que a possibilidade de nadificar a própria liberdade se dá pelo ato de má-fé, conferindo a si mesma como não-livre, amparada por identificações e determinações múltiplas. Em face disso, podemos compreender como na maior parte das vezes procuramos nos identificar com as escolhas que somos, de modo a perpetuar a maneira como padecemos nossa condição de liberdade. Tal como afirmamos, o projeto de ser é o modo como esboçamos a solução do problema do ser. Por isso, o projeto diz respeito justamente à maneira como nosso ser se faz questão para nós. Isso nos permite compreender que tendemos a perpetuar a escolha de nós mesmos de modo a tentar nos identificar, ou melhor, tentar coincidir conosco mesmos. Desse modo, toda escolha fundamental expressa o modo como perseguimos ser. Contudo, não significa com isso, que ela seja permanente, conforme já procuramos esclarecer.

Reencontramo-nos, então, com a possibilidade dessa abrupta metamorfose de nós mesmos, a qual também estamos chamando de conversão radical. Em primeiro lugar, não carece de repetirmos que essa possibilidade diz respeito à própria condição de negatividade da existência, e que permite que cada escolha projetada não seja derivada da escolha anterior. Há, portanto, uma injustificabilidade da própria escolha

de ser. “Somente pelo fato de que nossa escolha é absoluta, ela é frágil, ou seja, estabelecendo nossa liberdade por meio dela, estabelecemos ao mesmo tempo a possibilidade perpétua de que nossa escolha converta-se em um aquém petrificado para além do que serei” (SARTRE, 2001, p. 573). A escolha fundamental sendo a própria consciência que se temporaliza nos três *ek-stasis* temporais, ou seja, como ato rumo a um fim, conferindo sentido ao passado, a possibilidade de modificação do projeto se dá, segundo Sartre, no irromper do instante. O instante é, pois, o momento da ruptura da unidade *ek-stática*, ou se quisermos, a modificação radical de nosso projeto fundamental é o instante em que, na unidade de um mesmo ato, um começo se dá como fim de um projeto anterior. Sartre nos diz que: “assim, a nova escolha dá-se como começo na medida em que é um fim, e como fim, na medida em que é começo; acha-se limitada por um duplo nada, e, como tal, realiza uma ruptura na unidade ek-stática de nosso ser” (SARTRE, 2001, p. 575)

Sartre esclarece que o tema da conversão não é comumente discutido pelos filósofos, mas muito bem retratada pela literatura, quando “instantes extraordinários e maravilhosos, nos quais o projeto anterior desmorona no passado à luz de um projeto novo que surge sobre suas ruinas e que apenas ainda se esboça” (SARTRE, 2001, p. 586), nos permite ver a imagem clara da liberdade.

Assim, reencontramos aqui a fragilidade dos motivos como determinantes da ação. Na liberdade há sempre a possibilidade de nos fazermos outros. No entanto, tal como já esboçamos, Sartre argumenta que na maior parte das vezes perpetuamos o modo como nos fazemos ser. Aqui um aceno se faz relevante: Sartre adverte para o caráter insuficiente da vontade reflexiva para a modificação do projeto. Assim como a escolha fundamental, a conversão não é da ordem de uma intelecção, nos diz ele. A consciência reflexiva, na medida em que posiciona a consciência irrefletida, torna-a objeto de averiguação. Por isso, segundo Sartre, é sempre possível no plano voluntário, adotar posições outras sobre nós mesmos, posições inclusive que parecem contradizer a escolha fundamental. No entanto, nos adverte o filósofo que tais posicionamentos não são capazes de modificar fundamentalmente o projeto fundamental, por ser ele não-tético e já estar fundamentalmente iluminando os atos reflexivos. Desse modo, a conversão passa a ser uma possibilidade que irrompe também sem justificativas, sem ponto de apoio, contingente.

Vale ressaltar que ao descrever essa possibilidade da conversão do projeto de ser, Sartre parece apenas mostrar, primeiramente, que esse projeto não é anterior a

cada escolha, e sim equivale ao sentido fundamental constantemente retomado em cada escolha; e em segundo lugar, que tal projeto não possui caráter de permanência, no sentido de ser necessariamente co-extensivo à toda vida de um homem em particular. Desse modo, Sartre procura resguardar a condição radical da liberdade como nadificação sem, no entanto, aludir nesse momento da discussão, à indicação ético-moral da conversão, no sentido de defender sua idealidade frente aos projetos constantemente retomados. O instante transformador, portanto, apenas alude a possibilidade sempre permanente de modificação de si, o que não significa, a nosso ver, que Sartre esteja defendendo aqui uma conversão moral como norma. Mais à frente veremos que a conversão pode, entretanto, ser compreendida como o reconhecimento do fracasso ontológico do Para-si como perseguição a si, o que implica na assunção da liberdade. Nesse ensejo, há a possibilidade de considerar o apelo ético do que chamará de autenticidade. A essa discussão voltaremos mais à frente quando de posse dos elementos trazidos pela elucidação da proposta de sua psicanálise existencial.

## 2.3 **Psicanálise Existencial: da decifração do projeto fundamental ao delineamento de um ideal normativo**

Pois bem, nesse momento nos dedicaremos à análise empreendida por Sartre em prol de um método de compreensão do existir humano à luz de sua ontologia fenomenológica. Sobretudo, cabe ressaltar que a noção de projeto de ser como escolha fundamental do Para-si fazendo-se ser, possibilita Sartre percorrer um método que fosse capaz de compreender essa escolha fundamental a partir do sentido destacado em cada escolha concreta de um homem em particular. Podemos concordar com Castro (2016) que a psicanálise existencial, proposta apenas no último tomo de *O Ser e o Nada*, culmina na tentativa de descrição do modo de ser de cada homem singular, de modo a despedir-se do ensaio de ontologia percorrido ao logo das páginas antecessoras. Castro nos esclarece que a ontologia, na medida em que se dedica ao questionamento do ser do homem e as condições de possibilidades do seu existir, não pode oferecer mais que apenas a descrição ontológica dessa condição mesma. É preciso, pois, um método ou um caminho para que se possa passar das descrições ontológicas à compreensão da existência em seu caráter concreto, ou dito de outra forma, um método que possa compreender o modo de ser de cada homem

singular. Isso equivale a dizer que esse método tem como uma de suas destinações, justamente a compreensão da escolha fundamental que acompanha o modo como cada um de nós se articula na existência. Vejamos, pois, como se esboça essa proposta, assinalada por Sartre como ainda a ser percorrida.

As análises das noções desenvolvidas em *O ser e o nada*, sobretudo a compreensão da liberdade como ato de nadificação, que existe como perpétuo devir rumo a um futuro que faz anunciar a nós mesmos aquilo que somos, ou de modo mais simples, que somos projetos *ek-státicos* de nós mesmos, conduziram Sartre à compreensão da existência como livre eleição de si. Essa escolha é tomada por Sartre por fundamental por já sempre anunciar a escolha de ser de cada homem singular. No entanto, por ser ela fundamental, não se esgota em cada escolha singular ou na relação a tal objeto específico, mas se expressa no modo como já desde sempre estamos comprometidos no mundo, pois é o sentido de nosso ser-no-mundo em totalidade.

Ao percorrer o caminho que lhe permitiu chegar ao projeto de ser como escolha fundamental do Para-si, Sartre, então, prossegue em sua tentativa de compreender, de modo concreto, essa escolha fundamental. Diz-nos, de início, que é somente na vida mesma, ou seja, na experiência cotidiana que podemos nos voltar para a compreensão de uma existência humana. Cada escolha, portanto, já anuncia seu sentido mais originário, pois esse sentido é aquilo que podemos destacar de modo mais fundamental em cada gesto humano. Desse modo, toda significação secundária, remete sempre a uma significação mais fundamental, que diz do modo como elegemos como o ser se faz questão para nós. Por isso, a compreensão fundamental ilumina cada escolha singular.

### 2.3.1 O abandono dos ídolos explicativos

Para mergulharmos na proposta que se esboça como método para a psicologia – a psicanálise existencial - consideramos pertinente partirmos da própria escolha desse termo utilizado por Sartre. Embora não encontramos em *O ser e o nada* uma explicação direta para essa escolha, podemos antever, de acordo com o desenvolvimento de sua proposta, que o termo psicanálise existencial foi formulado ao mesmo tempo como uma aproximação e um afastamento à psicanálise de Freud. Beauvoir (1984) nos ajuda a esclarecer que a aproximação de Sartre à psicanálise

esteve ancorada principalmente pelo caráter circunstancial em que essa disciplina é recebida na França, na década de vinte, permeando uma rica troca entre intelectuais, dentre os quais destacam-se dois amigos: D. Lagache e J. B. Pontalis, importantes estudiosos da psicanálise, cujo último é autor do referenciado *Dicionário de Psicanálise*, em co-autoria com Laplanche. Como resultado de seu interesse e estudo da teoria psicanalítica, Sartre publica *Freud Além da Alma*. O modelo clínico cunhado pela psicanálise é, portanto, tomado como uma referência no contexto intelectual e cultural daquele momento, sem que Sartre tenha efetivamente empreendido alguma consideração crítica à escolha desse termo.

De volta a sua proposta e conforme já sinalizamos, Sartre argumenta que a elucidação da escolha fundamental deve partir da experiência concreta, em cada gesto humano, como o sentido que dele podemos destacar. Posto isso, Sartre nos diz que somente uma escola compartilha dessa perspectiva, no sentido de postular que cada escolha humana, cada desejo, tem seu sentido mais originário destacado dele mesmo. Essa escola é, pois, a psicanálise de Freud. “Para Freud, como para nós, um ato não pode limitar-se a si mesmo: remete imediatamente a estruturas mais profundas”. (SARTRE, 2001, p. 565). No entanto, é justamente a compreensão dessas estruturas mais profundas que ao mesmo tempo que demarcam uma aproximação, o levam ao seu afastamento. Sartre argumenta, conforme já sinalizamos, que sempre só podemos partir da experiência concreta. Tal escolha fundamental não pode, pois, ser tomada como uma abstração ou como dada anteriormente a cada experiência. É contemporânea a essa, por ser ela a compreensão não-tética que acompanha fundamentalmente cada ato humano, na medida em que somos sempre escolha de nós mesmos. A psicanálise freudiana igualmente concebe cada escolha como simbolicamente indicando um desejo mais originário. Quando afirma que, na psicanálise, um ato não limita-se a si mesmo, está a nos dizer que cada gesto encontra seu sentido numa remissão mais complexa, mais fundamental. Todavia, seu alcance também revela um limite. Para Sartre, a psicanálise empírica, como chamou, acaba por estabelecer um determinismo vertical amparado em estruturas mais profundas. A afetividade ou as pulsões, por exemplo, são um irredutível já previamente nomeado, na medida em que estão na base de todo ato, na forma de tendências fisiológicas. Sua remissão a algo mais fundamental é, pois, previamente dada e estruturalmente verticalizada.

Por isso, o ponto de concordância com a psicanálise é, portanto, que a compreensão dessa escolha fundamental não pode recorrer a dados ou justificativas exteriores tomados como causas de nossas ações. Cada escolha é compreendida na verificação de uma escolha mais ampla, mais fundamental, porém contemporânea a essa escolha e na maneira como é assumida pelo sujeito. Tanto a psicanálise de Freud quanto a psicanálise de Sartre consideram o homem nas suas relações com o mundo, com sua história, e só podem compreendê-lo a partir de sua situação. Mas para Freud, a escolha simbólica é expressão de uma escolha mais complexa que preexiste a sua realização. A vida psíquica para Freud é determinada a partir de complexas redes de pulsões. É certo que se realizam na experiência concreta à luz das relações que o sujeito estabelece com o mundo, mas é sempre uma realização simbólica de conexões tomadas previamente. Para Sartre, o projeto de ser é sempre escolha contemporânea ao ato, pois é ele mesmo ato, sendo, portanto, singular e nunca abstrato. Desse modo, Sartre argumenta que a dimensão futura não existe para a psicanálise empírica, uma vez que o determinismo se faz a partir do modo como se realiza as relações da infância. Em defesa do projeto como escolha concreta e contingente, em detrimento ao determinismo vertical da psicanálise empírica, Sartre nos diz:

> Cada resultado, portanto, será plenamente contingente e, ao mesmo, tempo legitimamente irredutível. Mais ainda: permanecerá sendo sempre singular, ou seja, não iremos alcançar como objetivo derradeiro da investigação e fundamento de todos os comportamentos um termo abstrato e genérico, como a libido, por exemplo, que seria diferenciado e concretizado em complexos e depois em condutas detalhadas por ação de fatos exteriores e da história do sujeito, mas pelo contrário, alcançaremos uma escolha que permanece única e que , desde a origem, é a concretude absoluta: as condutas detalhadas podem exprimir ou particularizar essa escolha, mas não poderiam concretizá-la mais do que já é. Isso porque cada escolha nada mais é do que o ser de cada realidade humana; e tanto faz dizer que tal conduta em particular é ou exprime a escolha original desta realidade humana, pois, para a realidade humana não há diferença entre existir e escolher-se. (SARTRE, 2001, p. 700)

Outro ponto de estrita discordância entre ambas as psicanálises versa, tal como já mencionamos, sobre a unidade da consciência, que em Sartre é absoluta, translúcida, e não poderia admitir a ideia de cisão, tal como postulou Freud por meio à noção de inconsciente. A ideia de aparelho psíquico em Freud aniquila a radicalidade da noção sartriana de intencionalidade da consciência. Como vimos, Sartre defende a unidade da consciência como nadificação, resguardando o *cógito* pré-reflexivo como condição necessária para toda e qualquer tematização, garantindo,

assim, que o Para-si seja sempre consciente de si, mesmo que essa consciência seja não-tética. Ademais, o próprio caráter de nadificação possibilita que a consciência nadifique a si mesma como liberdade, conforme vimos na ocasião da má-fé. Em nossa discussão atual, Sartre nos dirá que Freud resguarda os dados primordiais, como os complexos, como sendo inconscientes e refuta por completo à consciência de seus conteúdos[19]. Do contrário, Sartre defende que a escolha fundamental é co-extensiva à consciência, sendo ela mesma um modo do Para-si se fazer existir. No entanto, não significa, pois, que essa escolha ou esse modo de ser seja *conhecido* pelo existente. Somente a consciência reflexiva poderia posicionar a nós mesmos como conhecimento, e a despeito dela, vimos que na maior parte das vezes efetuamos uma reflexão cúmplice que faz surgir julgamentos e definições acerca de nós mesmos, posicionando-nos como objetos de conhecimento, e recaindo na constituição do mundo psíquico, sempre transcendente. No entanto, a forja dessa dualidade consciência-objeto em que posicionamos a nós mesmo como um eu, recai no fracasso da tentativa vã, do Para-si objetivar-se. A má-fé é, tal como vimos, consciência (de) si como de má-fé, e portanto, é ato. Assim, Sartre nos dirá que somos sempre conscientes de nosso projeto fundamental, mas de modo vivido, como consciência pré-temática. “Não se trata de um enigma não decifrado como supõem os freudianos: tudo está aí, luminoso” (SARTRE, 2001, p. 698). O que ocorre, portanto, é que o projeto é apenas desfrutado, mas não tematizado em conceitos pelo próprio existente, uma vez que existir é já nadificar a si mesmo. Quando posicionamos a nós mesmos, já estamos diante de nós. Há sempre algo que escapa e aquilo que alcançamos é apenas um rastro de nós mesmos, convertida em nossa essência passada, por princípio sempre fora de jogo, precisando ser reassumida no movimento *ek-stático* do existir.

Eis, então, a defesa de Sartre por um método que é apenas inspirado no método psicanalítico, posto que ele nos permite “extrair significações de um ato partindo do princípio de que toda ação, por mais insignificante que seja [...] integra-se

[19] Consideramos pertinente destacar, à despeito do que mostrou TRILLING (2014), que em *O ser e o na*da Sartre baseia sua discussão acerca da psicanálise e da noção do inconsciente ainda levando em consideração um estágio muito primitivo desses conceitos empreendidos por Freud. O autor salienta a importância de considerar as reformulações sofridas pela psicanálise ao longo de 25 anos, especialmente acerca da noção da dicotomia da consciência, em que mais tardiamente Freud afirma que o Ego também resguarda uma parte inconsciente, perdendo sua autonomia contrária ao Id. Desse modo, o autor considera que a acusação de Sartre à cisão da integridade psíquica em duas partes empreendida por Freud não leva em consideração essas reformulações.

como estrutura secundária em estruturas mais globais e, finalmente, na totalidade que eu sou." (SARTRE, 2001, p. 566). Por isso, na tentativa de formular seu método, Sartre procura inicial e cuidadosamente diferenciar sua proposta, sobretudo do que chamou de psicologias empíricas, incluindo a psicanálise. Podemos concordar com ele que a sistematização de um método que tem como objetivo partir de escolhas concretas ou secundárias, remontando a escolhas mais fundamentais, poderia ainda ser facilmente classificado como um método explicativo, no qual parte-se de um fato individual para alcançar esquemas universais, ou se preferirmos, que o particular é apenas expressão de leis abstratas e gerais. Prosseguimos, então, de modo que possamos deixar aparecer sua fundamental diferenciação.

Assim chamada por Sartre de ilusão substancialista, a psicologia empírica parece concordar que o homem se define por seus desejos, seus atos, seus gostos, suas escolhas. Nisso Sartre também estaria de acordo. O que marcaria, então, sua fundamental diferenciação? Sabemos que essas psicologias concebem esses mesmos desejos como conteúdos de consciência, tal como já acenamos em nosso primeiro capítulo. Assim, tais psicologias, muito próximas da física e da botânica, são alvo da crítica de Sartre, na medida em que consideram a existência como determinada substancialmente, e os comportamentos são apenas exteriorizações de "pequenas entidades psíquicas habitando a consciência." (SARTRE, 2001, p. 682). Como vimos, essa crítica foi amplamente discutida por Sartre (1994; 2006; 2010) em seus primeiros ensaios filosóficos. A investigação psicológica, nesse ensejo, corresponde à tentativa de determinar o conjunto de desejos concretos, reduzido a um feixe de tendências mais básicas e elementares. Nesse modo de entender a existência, o homem é somente expressão das tendências abstratas que resultam no complexo de suas ações. Vejamos:

> Por exemplo, um crítico, querendo esboçar a "psicologia" de Flaubert escreverá que ele "parece ter conhecido como estado normal, no início de sua juventude, uma exaltação contínua, produto do duplo sentimento de sua desmesurada ambição e sua força invencível...A efervescência de seu sangue jovem, torna-se, portanto, uma paixão literária, como acontece por volta dos dezoito anos às almas precoces que encontram na energia do estilo ou nas intensidades de uma ficção certo modo de enganar a necessidade , que as atormenta, de muito agir e sentir em demasia". (BOURGET, *apud* SARTRE, 2001, p. 683)

Tomamos a famosa citação de Sartre extraída da biografia de Flaubert, feita pelo psicanalista Paul Bourget[20] para tornar mais clara nossa tentativa de nos aproximar da crítica proferida por Sartre às chamadas psicologias empíricas. Na referida passagem, podemos claramente identificar isso que Sartre nomeou de feixe de tendências, em que leis universais e abstratas explicam a existência singular, de modo que cada ato seja interpretado à luz desses dados primordiais. Desse modo, a existência singular de Gustav Flaubert e suas escolhas são reduzidas a uma ambição desmedida, experimentada por todos os adolescentes como forma de enganar a necessidade de muito agir e sentir em demasia. Podemos até arriscar dizer que diante da referida passagem, toda genialidade do escritor desaparece na homogeneização dos desejos pré-nomeados, naquilo que somente pôde se dar como expressão de uma lei universal. “Seria originariamente um substrato não qualificado desses desejos, ou seja, uma espécie de argila indeterminada que os receberia passivamente.” (SARTRE, 2001, p. 687)

Sartre nos diz que o exemplo citado não contempla justamente a singularidade do jovem Flaubert, ou se quisermos, o modo como Flaubert se constitui enquanto escolha fundamental de si. O que seria importante compreender é, pois, de que modo Flaubert se elege escritor, pois essa escolha é sempre remetida a um sentido mais originário que contorna seu modo mesmo de existir[21]. Já os ídolos explicativos de nosso tempo, como chamou Sartre: a hereditariedade, a educação, o meio e a constituição fisiológica, apenas estabelecem estruturas genéricas que nada mais fazem que nos afastar da experiência concreta. Portanto, Sartre sai em defesa, sobretudo, de um método cujo empenho de compreensão seja o outro enquanto unificação de um projeto de sentido que o constitui e se expressa inteiramente em cada ato, sem que para isso precisemos recorrer a dados mais primordiais pré-existentes a cada homem; que na e pela escolha empírica, já possa ela mesma indicar seu sentido inteligível e fundamental.

---

[20] Passagem citada por Sartre da obra *Essai de Psychologie Contemporaine*: G. Flaubert. De Paul Bourget (1852-1935)

[21] Importante salientar que Sartre dedica uma extensa obra biográfica sobre Gustav Flaubert, chamada *O idiota da família*, na qual fica esboçada de forma mais plena a tentativa de empreender sua psicanálise existencial.

### 2.3.2 Da ausência de sentido à busca do sentido: objetivo e método.

No que concerne ao objetivo de sua psicanálise existencial, Sartre nos diz que é a decifração e não a simples catalogação das condutas empíricas, de forma a poder elucidar o projeto de sentido – fundamental - que se destaca em cada conduta, a livre realização da existência humana. Para Sartre, a que se dizer mais uma vez, essa livre realização se dá em cada gesto, em toda parte, na mais superficial das condutas. É delas, portanto, que devemos partir e jamais nos afastar. Por isso, seu ponto de partida e de chegada é a experiência mesma. Há, todavia, um ponto de apoio ontológico, que é justamente a compreensão do homem como liberdade que se faz ato, rumo a um possível que é o anúncio de si mesmo, às lonjuras.

Consideramos nesse ponto poder retomarmos nosso questionamento acerca da diferença resguardada à psicanálise existencial em detrimento às chamadas psicologias empíricas. Dito de outra forma, o que impossibilita que ainda possamos tomar a noção de liberdade ou escolha de si como um dado primordial ou se quisermos, uma lei universal em que cada ato seria apenas expressão singular, do mesmo modo como é compreendida nas psicologias dos fatos psíquicos? A noção de projeto de ser, considerado projeto de si rumo à síntese E*m-si-Para-si,* poderia ser considerado uma estrutura abstrata? Vejamos o que nos esclarece Sartre (2001, p. 694):

> A liberdade é precisamente o ser que se faz falta de ser. Mas, uma vez que o desejo, conforme estabelecemos, é idêntico à falta de ser, a liberdade só poderia surgir como ser que se faz desejo de ser, ou seja, como projeto Para-si de ser *Em-si-Para-si.* Alcançamos aqui uma estrutura abstrata que de forma alguma poderia ser considerada a natureza ou a essência da liberdade, pois a liberdade é existência, e, nela, a existência precede a essência; a liberdade é surgimento imediatamente concreto e não se distingue de sua escolha, ou seja, da *pessoa*. Mas a estrutura considerada pode ser chamada de a verdade da liberdade, ou seja, é a significação humana da liberdade.

Isso que Sartre chama de verdade da liberdade é justamente a nadificação de ser. Esta, por sua vez, se faz como falta de ser e, e desse modo, se converte em desejo de ser. Tudo isso para dizer que o Para-si, sendo sempre à distância de si, tem seu ser em suspenso, como questão para si mesmo, na forma do valor sintético de unificação plena de si. Com isso, embora ainda possamos considerar a liberdade como estrutura abstrata da existência humana, essa liberdade mesma nada tem de abstrato, justamente porque não é algo em si mesmo. Liberdade nada mais significa que ato, ou escolha. Nesse sentido Marton (2007) nos esclarece que há que se

distinguir, na obra de Sartre, a ideia de conceito e noção. “Conceito, que integra o domínio do conhecimento, se pretende atemporal e objetivo; ele toma por transhistórico e por algo que lhe é exterior o objeto que define” (MARTON, 2007, p. 14). Já a *noção* compreende o próprio objeto como devir temporal, englobando suas contradições e superações. Não há, pois, definição potencializadora da liberdade, uma vez que essa compreende a existência como intencionalidade, movimento *ek-stático* de constituição de si.

A despeito de seu método, Sartre postula que este deve ser comparativo, uma vez que em cada ato destaca-se uma significação mais fundamental. Precisamente por essa escolha ser sempre singular e a cada vez reassumida pelo existente, não há como finalidade estabelecer uma significação constante e inalterada. Sendo a cada vez retomada, há que se lembrar que poderá ser também revogada, no sentido do resguardo à possibilidade sempre presente de nadificação do projeto vigente, pelo que chamamos de conversão. Por isso, Sartre nos alerta de que a psicanálise existencial deve ser sempre flexível, contrariamente ao almejo do estabelecimento de leis e simbolismos universais. Como mostramos mais acima, a escolha fundamental significa para Sartre, o próprio ser do Para-si que anuncia a si mesmo aquilo que se é, por meio de um possível e sob o signo de um valor. Desse modo, o filósofo nos diz que a compreensão do projeto, além de comparativamente, precisa se dar de modo progressivo-regressivo, uma vez que é por meio ao movimento de transcendência do Para-si, ao anunciar a si mesmo, que ilumina sua situação como sendo desta ou daquela forma. Sartre nos diz que a compreensão se dá, portanto, como um retorno do futuro ao presente. Cada ato presente encerra, na dinâmica dos três *ek-stasis* temporais, uma compreensão do Para-si rumo ao futuro.

> É compreensível toda ação enquanto projeto de si mesmo rumo a um possível. É compreensível antes de tudo, na medida em que oferece um conteúdo racional, imediatamente captável [...] é compreensível, em segundo lugar, na medida em que o possível considerado remete a outros possíveis, estes a outros, e assim sucessivamente até a última possibilidade que sou. E a compreensão se faz em dois sentidos inversos: por uma psicanálise regressiva, remontamos o ato considerado até meu último possível; por uma progressão sintética, tornamos a descer desse último possível até o ato considerado e captamos sua integração na forma total. (SARTRE, 2001, p. 567)

A compreensão progressiva-regressiva não recebe em *O ser e o nada* uma descrição mais detida, ao contrário, apenas aparece em algumas breves passagens como o recorte acima. Somente no ensaio *Questão de Método* é que Sartre (2002)

colocará um acento mais contundente em sua proposta metodológica. Uma breve contextualização se faz necessária em torno da referida obra de circunstância, como assim chamou o próprio Sartre (2002). O ensaio *Questão de Método*, originalmente chamado de *Existencialismo e Marxismo* havia sido encomendado a pedido de uma revista polonesa, e que posteriormente, após algumas modificações, foi publicado como introdução a sua segunda grande obra filosófica, *Crítica da Razão Dialética.* Versando propriamente sobre a questão da história e da verdade, Sartre esboça, em diálogo com o marxismo, a compreensão histórica como movimento dialético de totalização perpetuamente em curso. Esse encontro com a história ou a tentativa de compreensão do homem histórico, deu-se justamente pelo próprio atravessamento histórico no qual Sartre esteve mergulhado. A ocupação francesa e não somente ela, como também ter sido feito prisioneiro possibilitaram a Sartre a experiência de uma determinada situação histórica que o levou a uma reflexão e reposicionamento da questão do engajamento e da liberdade. Poderíamos destacar essa importante discussão que divide algumas opiniões entre seus comentadores acerca dos dois momentos do pensamento de Sartre[22], mas por compreendermos que escapa ao escopo de nossa presente discussão, nossa ênfase se fará como recorte na compreensão do método progressivo-regressivo para a psicanálise existencial. No curso do ensaio, Sartre empreende a tentativa de compreensão da história singular fundamentalmente articulada ao caráter histórico universal, e é nesse ensejo que a psicanálise existencial se reencontra com as teses empreendidas em torno da tentativa de compreensão das ações do homem na concretude histórica. Em *Questão de Método,* portanto, Sartre recupera parte das reflexões introduzidas em *O Ser e o Nada* a despeito de sua psicanálise existencial, procurando, nesse momento, enfatizar de forma mais acentuada a constituição do projeto de ser de forma situada, ou seja, contornada pelas condições históricas a qual o existente pertence como um perpétuo movimento de totalização dialética. Acreditamos, portanto, na pertinência de permanecermos um pouco mais voltados às reflexões tecidas nesse ensaio de modo a complementarmos com as já referidas discussões sobre a psicanálise existencial apresentadas em *O ser e o nada*.

[22] Alguns autores como Mészáros (2012), Marton (2007), Silva (2004), dentre outros, não consideram como uma ruptura os dois momentos constituintes do pensamento de Sartre. Mészáros, por exemplo, compreende o pensamento de Sartre como uma totalidade orgânica.

Dentre tantas discussões filosóficas que *Questão de Método* comporta e que repetimos, escapam ao escopo deste trabalho, interessa-nos reter as contribuições em torno da existência como articulação singular-universal e do método progressivo-regressivo como proposta de compreensão do projeto de ser. No segundo capítulo do ensaio – *o problema das mediações e das disciplinas auxiliares* – Sartre acena para a insuficiência das teorias abstracionistas que se perdem na universalidade e se afastam da experiência concreta, singular, a que leva em consideração o homem situado, em suas relações humanas, no trabalho, no mundo, como apropriação particular dos sentidos compartilhados em um determinado contexto histórico. Por isso, nessa ocasião, Sartre convoca novamente a psicanálise de Freud para unicamente defender a ênfase dada por ele às relações situadas. Deixemos que Sartre nos explique:

> De fato, trata-se de um método que se preocupa, antes de tudo, em estabelecer a maneira como a criança vive suas relações familiares no interior de determinada sociedade. E isso não quer dizer que ela coloque em dúvida a prioridade das instituições. Muito pelo contrário, seu objeto depende, por sua vez, da estrutura de tal família particular e esta não passa de uma certa singularização da estrutura familiar própria a tal classe, em tais condições. (SARTRE, 2002, p. 58)

Em sequência, ocupado ainda com as mediações entre o existente singular nas condições universais, em uma passagem logo a seguir, Sartre prossegue em sua defesa à psicanálise ao mesmo tempo que problematiza a redução da existência, pelos marxistas contemporâneos, às forças produtoras e às relações de produção que fazem perder o homem de vista. Em uma conhecida passagem, assim nos diz:

> Os marxistas de hoje apenas se preocupam com os adultos: ao lê-los, seríamos levados a acreditar que nascemos na idade em que ganhamos nosso primeiro salário [...] Obstinados contra interpretações exclusivamente sexuais, tiram proveito disso para condenar um método de interpretação que pretende simplesmente substituir em cada um a natureza pela história; ainda não compreenderam que a sexualidade é apenas uma forma de viver, em um certo nível e na perspectiva de uma certa aventura individual, a totalidade de nossa condição. Pelo contrário, o existencialismo acredita que pode integrar esse 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: com efeito, a família é constituída no e pelo movimento geral da História, e por outro lado, é vivida como um absoluto na profundidade e opacidade da infância. (SARTRE, 2002, p. 58)

De forma a colocar em acento na importância de considerar as mediações como uma articulação que se dá como dialética pelo próprio caráter de negatividade da existência, ou seja, do projeto como devir, Sartre defende que o método da

psicanálise se torna um importante aliado, no sentido de reconhecer o indivíduo mediado por suas relações. Podemos ver que, assim como em *O ser e o nada*, em *Questão de Método*, Sartre apenas retém o que chama de método da psicanálise, e não seu constructo teórico. No entanto, no presente texto Sartre parece ainda mais benevolente com a psicanálise, uma vez que a própria questão da sexualidade é colocada aqui como forma de viver essa articulação com as condições históricas de uma determinada classe. A despeito dessa discussão, critica os argumentos marxistas que reduzem a psicanálise à questão estrita da sexualidade, tal como vimos na passagem acima. Em *O ser e o nada,* Sartre parecia comungar da insuficiência e mesmo do determinismo da psicanálise em considerar a sexualidade e os afetos como dados primordiais do psiquismo. Roudinesco (2007) nos ajuda a esclarecer que a Segunda Guerra Mundial e com ela a aproximação de Sartre ao marxismo, ajudaram a transformar o olhar de Sartre para a psicanálise. Pelo que chamou de *freudo-marxismo*, Roudinesco afirma que Sartre passou a buscar na psicanálise de Freud e no marxismo, um método que possibilitasse compreender "a significação histórica-subjetiva dos destinos humanos" (ROUDINESCO, 2007, p. 69). Nesse ensejo, a autora compreende que esse segundo momento de recuperação da psicanálise por Sartre constitui uma continuidade das teses de *O ser e o nada,* inclusive de negação do inconsciente, porém agora conjugado ao instrumento crítico do marxismo.

Todavia, o que nos importa mais estritamente é acenar para a tentativa já anunciada em *O ser e o nada*, que é justamente a tentativa de compreender o projeto de ser como totalização dialética, ou dito de outra forma, como cada existente vive como apropriação singular as condições históricas que o contornam e volta-se a essas mesmas condições para compô-las. Assim, a existência, sempre singular, é um modo de viver e realizar o universal. Eis a tentativa de resguardar a inseparabilidade homem-mundo, e restituir a liberdade em meio à condição histórica. Esta para ele, não pode possuir estatuto autônomo apartado da existência. A História é movimento e é a negatividade humana que, a um só golpe, a constitui, e é também constituída por ela.

Assim, Sartre retoma em *Questão de Método* a relevância da compreensão de existência como projeto *ek-stático* no seio das determinações históricas. Esse movimento se dá em espiral. Ao mesmo tempo que conserva aspectos passados, o faz no movimento de transcendência, como uma superação. A superação aqui não recebe uma interpretação valorativa, tal como se pudéssemos considerar um caminho evolutivo ou uma transformação de fato. Esse movimento é o próprio devir temporal

já expresso em *O ser o nada*, adquirindo aqui uma roupagem do homem perpassado pelas condições históricas. Não obstante, embora Sartre assinale o caráter não teleológico do movimento de superação, concordamos que a superação tomada como uma progressão valorada possa se dar, de modo tardio, como debitária da condição de possibilidade mais originária que é justamente o movimento dialético de conservação-superação do projeto *ek-stático* da existência. “Esse ser material supera perpetuamente a condição que lhe é dada; desvela e determina sua situação, transcendendo para objetivar-se pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto”. (SARTRE, 2002, p.113). Portanto, superar é o mesmo que agir, no sentido considerado em *O ser e o nada,* a partir do próprio movimento de totalização em curso. A existência como negatividade que se faz ação, aparece nesse momento como práxis, em que o campo das possibilidades objetivas se mostra à luz de um projeto porvir.

Assim, fazendo uma referência às pesquisas de alguns médicos alemães como Karl Jaspers, por exemplo, Sartre nos diz que para apreendermos o sentido de uma conduta humana, devemos dispor de um método compreensivo. Ele, então, nos explica que “não se trata de um dom particular, nem de uma faculdade especial de intuição: esse conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições de partida.” (SARTRE, 2002, p.115). O método compreensivo o qual nos propõe é, portanto, um movimento progressivo-regressivo, ou se preferirmos usar outras palavras, é um eterno vaivém. O momento progressivo se dá, pois, no movimento de *arrancar-se em direção a,* em que cada momento se dá a partir e como rompimento do momento anterior, rumo a um projeto totalizador; e em seu momento regressivo a compreensão se faz por cada ato singular, à luz do projeto totalizador. Cada ato, é ao mesmo tempo, conservação do momento anterior ao modo que a superação do mesmo, rumo a um projeto de totalização de si. Burdzinski (1999, p. 87) traduz que:

> Esse método naturalmente percorrerá uma via de mão dupla: primeiro deve permitir-nos ir desde cada possibilidade até a possibilidade última ou primeira (síntese de todas as possibilidades, ou seja, o projeto original) e, logo, deve permitir-nos recorrer desde essa possibilidade elementar até suas efetivações particulares e empíricas em diferentes contextos.

Convém assinalar que em *Questão de Método,* Sartre (2002) empreende um esforço em demonstrar que toda atividade humana, aqui compreendida como práxis, encerra um momento subjetivo de perpétua superação da condição dada para objetivar-se, seja pelo trabalho, seja por seus mais amplos gestos. E, por isso, o

existente para Sartre será sempre um homem de seu tempo, na medida em que o movimento progressivo-regressivo compreende o projeto de totalização dialética que se dá em um determinado campo histórico. Sartre (2002, p. 112) nos esclarece que “esse projeto tem um sentido que não é a simples negatividade, a fuga: por ele, o homem visa a produção de si mesmo no mundo como uma certa totalidade objetiva”. Há, portanto, no interior do ensaio, um desdobramento em relação ao *ser e o nada,* em direção à tentativa de compreensão ontológica do homem como liberdade e projeto *ek-stático* de totalização de si, agora como objetivação de si no campo histórico. Embora não sendo objetivo do presente trabalho discutir as teses marxistas, importa-nos situar que Sartre (2002) procura reposicionar a dialética histórica do marxismo ao movimento da própria existência como totalização dialética de conservação e superação. Em *Questão de Método*, entram em cena, portanto, elementos ligados ao campo material do trabalho, da escassez, das classes, e seus efeitos como a alienação, as revoltas, a reificação, etc. Tudo isso aliada à compreensão do projeto existencial como livre práxis que se realiza em meio às condições históricas.

Com isso podemos retomar a discussão que dedicamos em torno da psicanálise existencial e nos perguntar de que modo podemos considerar a importância das reflexões empreendidas em *Questão de Método* para nossa discussão? Justamente ao considerarmos o movimento de Sartre ao posicionar o homem como projeto de ser no interior da história, por ser ele mesmo historização, esses elementos do campo cultural ganham um espaço de destaque para a psicanálise existencial. Considerações acerca das condições históricas em que cada existente se constitui como movimento dialético de conservação e superação dos dados que o contornam, possibilitam uma compreensão situada, em detrimento do que muitas vezes pode parecer, em *O ser e o nada,* como abstratas, ao considerar na maior parte das vezes, a ação do existente singular. Por isso podemos responder que as reflexões tecidas em *Questão de Método* puderam expandir o objetivo primordial da psicanálise existencial, no sentido de trazer elementos importantes para pensar a existência como histoirização, e possibilitar a compreensão do projeto perpassado pelo método progressivo-regressivo. Boechat (2004) contribui para essa questão acrescentando que as teses de *Questão de Método* e da *Crítica da Razão Dialética,* agregaram à psicanálise existencial investigar mais profundamente as variáveis que compõem o projeto existencial, como por exemplo as questões relacionadas à infância

e as condições históricas, que em *O ser e o nada*, não ocupavam o mesmo destaque. Boechat acrescenta ainda que no que tange à importância em considerar a infância, Sartre não o faz do mesmo modo que a psicanálise freudiana, a partir de uma forma cristalizada da temporalidade, em meio a um passado que a determina. A infância para Sartre é considerada importante por ser nela que se constituem as condições de possibilidade a partir das quais cada existente se articulará como totalização dialética de conservação e superação das condições materiais e objetivas de sua existência. Ressalta-se que sua psicanálise existencial foi exercitada por Sartre em suas biografias existenciais, como assim chamou Donizetti (2017), como *Baudelaire*, em 1947; *Saint Genet: Comédien e Mártir, de 1952*; *O idiota da Família*, de 1971 e, por fim, lançado postumamente em 1986: *Mallarmé.*

> Mas a analítica existencial não é mera biografia, é biografia existencial, ela nasce de uma existência, ela revela ao mesmo tempo o homem que faz seu mundo, e a maneira pela qual acredita-se que o mundo faz o homem, ela permite, enfim, compreender o homem em sua época (universal-singular) e a época a partir dos homens (singular-universal) (DONIZETTI, 2017, p. 132)

Diante do exposto, o método progressivo-regressivo permite compreender o homem em sua singularidade como projeto de totalização que se dá como conservação e superação das condições históricas no qual existe. Daí, pois, que o momento regressivo diz respeito à compreensão de cada aspecto singular da história do existente à luz de um processo de totalização futuro, momento progressivo.

### 2.3.3 A psicanálise existencial como uma descrição moral: há um ideal a se chegar?

De posse dos elementos que compõem a proposta de sua psicanálise existencial, convém retomarmos o lugar que ela ocupa no desdobramento de *O ser e o Nada.* Passando da descrição ontológica inaugurada pela pergunta sobre que tipo de ser é o homem e as condições de possibilidades, também ontológicas, que caracterizam sua existência, Sartre (2001), na quarta parte da obra, assume a tentativa de descrever o modo como o Para-si existe a partir de suas escolhas concretas. É desse modo que Sartre nos diz que a psicanálise existencial é, pois, uma descrição moral, na exata medida em que tem por objetivo compreender a escolha pela qual cada homem procura se constituir no mundo, à luz de seu projeto fundamental. Como vimos que o projeto de ser do Para-si visa justamente à unificação de si, sob o signo de um valor (valor esse que corresponde à unificação plena em-si-para-si), a psicanálise existencial pôde assumir, assim, a tentativa de decifração do modo ideal como cada existente se escolhe no mundo. É nesse sentido, portanto, que

Sartre nos diz que sua psicanálise é uma descrição moral. Estamos considerando aqui que a noção de moral não possui um valor teleológico que possa ser tomado como imperativo. A moral aparece, nesse momento, apenas descritivamente, já que alude ao modo como cada existente se escolhe.

Entretanto, outro desdobramento desse apontamento moral encontra lugar considerável nas páginas conclusivas de *O ser e o nada.* O título do item dois da conclusão da obra, chamado de *Perspectivas Morais* já acena para o que gostaríamos de problematizar. Para além da descrição do modo como cada existente se escolhe no mundo, a perspectiva moral a qual Sartre indica diz respeito a um imperativo. Imperativo que ele próprio esclarece não poder pertencer ao campo ontológico, uma vez que a ontologia fenomenológica, ao se ocupar da descrição do ser do homem, não comporta uma moral. Esse imperativo diz, pois, de um outro terreno, o da psicanálise existencial. Assim vejamos:

> A ontologia não pode formular *per si* prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever todavia o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma realidade humana em *situação*. Com efeito, revelou-nos a origem e natureza do valor; vimos que o valor é a *falta* em relação a qual o Para-si determina a si mesmo em seu ser como *falta*. Pelo fato de que o Para-si *existe*, como vimos, surge o valor para obsedar seu ser-Para-si. Segue-se daí que as diversas tarefas do Para-si podem ser objeto de uma psicanálise existencial, pois todas elas visam produzir a síntese faltada da consciência e do ser sob o signo do valor ou causa de si. Assim, a psicanálise existencial é uma descrição moral, já que nos oferece o sentido ético dos diversos projetos humanos. (SARTRE, 2001, p. 763)

Com a passagem acima, Sartre já anuncia que esse imperativo moral está direcionado à assunção da responsabilidade do homem em situação, ou seja, a assunção da condição mesma de liberdade, que ilumina uma situação à luz de um projeto de sentido. A ontologia, portanto, nos oferece a condição de compreender a existência como falta, e que a falta se expressa como valor ou escolha de si, que acompanha cada gesto humano. Esses gestos, ou tarefas como também chamou Sartre é que são objeto da psicanálise existencial, na medida em que esse método se ocupa justamente da descrição do modo como o existente se expressa, à luz do valor ou sentido presente em cada movimento. E é desse modo que a psicanálise existencial pode assumir uma descrição ético-moral, na medida em que tem como tarefa a descrição das escolhas de ser. Todavia, ainda não nos ocupamos propriamente com o imperativo moral que sua psicanálise *deve* assumir. Até esse momento, sua tarefa descritiva, não assumia um imperativo moral. Ocorre que em

continuação à passagem acima citada, Sartre (2001, 763) postula que “o resultado principal da psicanálise existencial deve ser fazer-nos renunciar ao *espírito de seriedade*.” Temos, pois, em um primeiro momento, uma psicanálise que atua descritivamente, no modo como cada existente se escolhe no mundo. A moral que aí encontramos diz apenas do modo como cada escolha comporta um sentido ideal de dar conta de sua falta de ser. E em um segundo momento, uma psicanálise imperativa, no sentido de anunciar um fim ideal ao qual ela deve chegar, a saber, a renúncia ao espírito de seriedade. O espírito de seriedade é compreendido por Sartre como derivado dos atos de má-fé. Por meio dele, tomamos os valores e as referências mundanas como objetos em si, prescritivos e imperativos. Portanto, o espírito de seriedade caracteriza-se como um ato de má-fé, no qual o mundo é tomado como chamado imperativo, e os valores como transcendentes, apartados do projeto humano. “Também já estamos no plano da moral, mas, concorrentemente, no plano da má-fé, pois é uma moral que se envergonha de si mesmo, e não ousa dizer seu nome.” (SARTRE, 2001, p 764).

Os atos de má-fé, como vimos, se dão como negação da própria condição de liberdade, e são, portanto, escolha. Comportam, por isso, uma moralidade. No entanto, Sartre posiciona esses atos, no presente momento da obra, como devendo ser superados. Eis, portanto, o imperativo da psicanálise existencial. Precisamos, no entanto, darmos voz a esse imperativo de modo mais detido. É preciso compreender, em primeiro lugar, pelas palavras de Sartre o aceno moral de sua psicanálise: “A psicanálise existencial irá revelar ao homem o objetivo real de sua busca, que é o ser como fusão sintética do Em-si com o Para-si; irá familiarizá-lo com sua paixão”. (SARTRE, 2001, p. 764). Aqui Sartre nos esclarece um pouco mais que o imperativo de sua psicanálise diz da revelação da condição ontológica de sua existência, ou dito de outra forma, da revelação da condição de liberdade do existente, no sentido de que é por ele que os valores existem como assumidos por um determinado projeto de sentido que alude ao sentido último da existência: a totalização Em-si-Para-si. Vimos que essa totalização é destotalizada ou melhor dizendo, ela se dá em curso e no curso mesmo do existir, e somente nele, jamais concluída, sempre fracassada. Assim, quando Sartre nos diz que a psicanálise existencial irá familiarizar o homem com sua paixão, está a nos dizer que essa familiaridade é, pois, o confronto do existente com a ambiguidade mesma do existir, que é justamente a perseguição de ser que jamais se esgota em sua existência. Em continuidade às palavras de Sartre:

> É então que sua liberdade tomará consciência de si mesma e se descobrirá, na angústia, como única fonte do valor, e como o nada pelo qual o mundo existe [...] Uma liberdade que se quer como liberdade constitui, com efeito, um ser-que-não-é-o-que-é e que-é-o-que-nã-é que escolhe, como ideal de ser , o ser-que-não-é e o que-é-o-que-não-é. Escolhe, portanto, não ´recupera-se, mas o fugir de si, não o coincidir consigo mesmo, mas o estar sempre à distância de si? (SARTRE, 2002, p.765)

As análises empreendidas no decorrer do capítulo nos colocaram em face às descrições da existência como liberdade e sua originária articulação a uma gama de noções, tais como o valor, a má-fé, temporalidade, Projeto de ser, entre outras, que, de modo dinâmico, compõem a trama existencial humana e nos conduziram à tentativa de compreensão dessa trama, por meio ao convite de sua psicanálise existencial. Chegamos ao presente ponto tendo percorrido essas principais noções da ontologia fenomenológica de Sartre e que diretamente se articulam com a proposta de refletir sobre a possibilidade de apropriação normativa de seu pensamento na constituição de uma clínica psicológica e/ou, para além da assunção de um imperativo, nos possibilitam direcionarmo-nos a um exercício clínico meditativo, no qual resguarda o caráter de transformação existencial, sem que se pretenda alcançar um modelo normativo ideal.

## 2.4 **Autenticidade: considerações em torno do desdobramento moral do pensamento de Sartre.**

Na presente sessão trataremos, por meio às vozes de alguns estudiosos do pensamento de Sartre, da discussão em torno dos desdobramentos morais de seu pensamento, ocupada de modo central pela noção de autenticidade, e de que modo tais desdobramentos podem contribuir para a discussão em torno da apropriação da clínica psicológica. Conforme já sinalizamos em outro momento, no tocante aos desdobramentos morais de seu pensamento, Sartre não concretizou efetivamente a prometida obra sobre esse tema, deixando-nos apenas as notas que a comporiam, além de acenos dispersos no conjunto de seus escritos. Na falta de um alicerce filosófico diretamente empreendido por Sartre sobre sua moral, não são poucos os estudiosos que se sentiram provocados a discutir esse tema como tentativa de dar continuidade a essa espécie de lacuna deixada por nosso filósofo. Portanto, serão as vozes de alguns desses estudiosos que nos guiarão de forma a iluminar essa costura do que poderia ser compreendida a noção de autenticidade em Sartre, para ao fim

podermos tecer elementos para pensar os impasses de uma norma prescritiva da autenticidade na clínica psicológica.

Nos cabe ainda salientar, uma vez mais, que se toda obra sartriana comporta o tema da liberdade compreendida como negatividade ou recusa às essências, fica desconsiderada toda teoria moral ou todo sistema moral prescritivo sob a lógica do *dever-ser* compreendida como universal ou aprioristicamente dada à existência. Sobre essa discussão recaiu todo o esforço de Sartre (2012) em defesa de sua concepção de existência na ocasião de sua conferência *O Existencialismo é um Humanismo*. Na referida ocasião, o filosofo ratifica a total impossibilidade de considerar uma dimensão ético-moral objetivamente dada, exterior à existência humana. Ao contrário, é a liberdade mesma, como *ter-de-ser* da realidade humana, que reclama a si a responsabilidade pelo valor de cada escolha, em detrimento a uma natureza humana. Isto porque não existe nada anterior ao homem que determine suas ações. Sendo ele livre eleição de si, o mundo se desvela pelo valor dessa eleição mesma, o que implica que a própria liberdade possa tomar a si mesma como subordinada a leis morais imperativas, pelos atos de má-fé. Poderíamos, entretanto, demarcar, que o valor comporta uma dimensão normativa, uma vez que se constitui como um *ter-de-ser* em direção à totalidade faltada do Para-si. Todo Para-si ou toda realidade humana, *tem-de-ser* seu ser à distância de si, por meio de um valor. Porém, esse *ter-de-ser* só se constituiu como dever em função da própria falta de ser. O valor, portanto, *tem-de-ser* porque não tem ser. Cabe aí uma normatividade fundada no próprio caráter de negatividade da existência. Desse modo, pode-se defender que o próprio caráter de liberdade da existência reclama uma ética, não universal e prescritiva, mas como a única que responde originariamente por seu próprio ser. Veremos nas próximas linhas se é possível pinçar outras apropriações normativas do pensamento de Sartre.

Castro (2016) argumenta que, em *O ser e o nada,* a filosofia de Sartre volta-se para a descrição fenomenológica do ser do Para-si como liberdade, o que implica que a existência se situa no plano dialético da negatividade temporal, donde o projeto de totalização em curso obriga o homem a cada vez eleger a si mesmo no mundo por meio de um valor. O valor ocupa aqui um lugar de destaque na medida em que é o sentido da totalidade faltada ou busca fundamental pela ausência de fundamento. Essa descrição nos conduz direta ou indiretamente ao plano da má-fé, na medida em que, por meio dela, o Para-si efetua a tentativa de fundamentar a si mesmo, tomando os valores como realidades dadas, transcendentes. É o que Sartre descreve como

sendo o espírito de seriedade. Castro (2016) acrescenta que o espírito de seriedade se caracteriza como uma deformidade do valor, a partir do qual tudo é posto como necessário. Assim, podemos concordar com castro (2016) que *O ser e o nada* se ocupa basicamente da descrição do modo inautêntico de existir. Da radicalidade da noção de liberdade, as noções desdobradas no ensaio fenomenológico de Sartre tratam sobretudo da tentativa fracassada da existência humana fundamentar a si mesma. “O homem é uma paixão inútil” (SARTRE, 2001, p.750). Assim nos diz a frase que cumpre o desfecho de *O ser e o nada*. É por isso que nesse sentido, as descrições existenciais tecidas ao longo da obra podem ser consideradas expressões da inautenticidade, ou se preferirmos, expressões da fracassada tentativa da existência em fundamentar a si mesma, tentativa essa representada pelas condutas de má-fé.

E com a análise acima também Beauvoir (2005) corrobora. A filósofa pode ser considerada a primeira a se encarregar de construir uma obra destinada ao desdobramento moral da ontologia fenomenológica de Sartre, que conforme já sinalizamos, não deu ele mesmo continuidade efetiva ao prometido projeto. Para a filósofa, a descrição fenomenológica da existência empreendida por Sartre insiste, pois, na porção fracassada da condição humana. Porém, Beauvoir também nos faz a seguinte provocação: “sem fracasso, não há moral; para um ser que seria de saída, exata coincidência consigo mesmo, perfeita plenitude, a noção de dever-ser não teria sentido”. (BEAUVOIR, 2005, p. 16). A afirmativa de Beauvoir nos coloca diante do argumento norteador de toda a compreensão da noção de autenticidade em Sartre à luz de alguns de seus estudiosos. Esse argumento versa diretamente sobre a possibilidade de somente pensarmos uma moral para aquele ser que é questão para si mesmo. À distância de si, o homem é projeto de si. Vimos em nossas descrições precedentes que esse projeto é considerado por Sartre o modo como existimos em tentativa antecipatória de fundamentar a si mesmo. Eis aí, de início, um projeto que assume as feições da má-fé. Ocorre que sendo justamente à distância de si, o homem é escolha de si. E é nesse sentido que Beauvoir defende que só pode haver moral para um ser que *tem de* ser seu ser. No entanto, a autora prossegue em sua reflexão argumentando que, por princípio, para pensar em uma moral da autenticidade, o fracasso deve ser superado. Porém, a filosofia existencialista, tal como se referiu Beauvoir, não comporta essa superação. É aí então que Beauvoir sai em defesa de uma *moral da ambiguidade*, argumento que dará o título a sua obra e que norteará

toda sua reflexão ao longo da mesma, como também estará presente nas reflexões de alguns estudiosos do pensamento de Sartre como Burdzinski (1999), Mészáros (2012), Noberto (2014; 2017), Souza (2011), Castro (2016), que de modos específicos e objetivos diversos se dedicam a pensar as consequências morais de seu pensamento.

Podemos considerar que o argumento defendido por Beauvoir se refere à própria tensão que a noção de fracasso comporta. Na medida em que o homem é fracasso na sua tentativa de fundamentação, esse fracasso mesmo é reenviado à existência, de modo a assumir a si mesma como liberdade. Dito de outro modo, sendo o existente à distância de si, é esse desgarramento mesmo que caracteriza a existência como devir temporal, rumo a perseguição de si. A defesa de Beauvoir significa pensar que o desamparo também possibilita um gesto que o apreenda como tal.

> Ora aqui não há fracasso, mas, ao contrário, sucesso: este fim que o homem se propõe ao se fazer falta de ser se realiza com efeito através dele. Arrancando-se do mundo, o homem se torna presente para o mundo e torna o mundo presente para si. (BEAUVOIR, 2005, p. 17.)

Na passagem acima poderíamos ainda problematizar os termos fracasso e sucesso, ao modo como a autora os posiciona. Em uma compreensão estritamente ontológica poderíamos considerar o fracasso do Para-si de fundamentar a si mesmo, sem que o termo fracasso assuma uma conotação moral prévia de infelicidade, tal como Beauvoir (2005) acena. Do mesmo modo a expressão sucesso comporta a mesma lógica moral fazendo-nos parecer que seria melhor, preferível, ou quiçá, ideal. É claro, pois, que estando nós no plano da moral, como é o caso da presente obra de Beauvoir (2005), parece pertinente esse modo de posicionar as teses ontológicas de Sartre, mas também requer alguns cuidados. Tal como acenamos mais acima, o próprio Sartre ocupa-se com a cuidadosa distinção do plano ontológico e o plano moral. No primeiro, enfatiza Sartre (2001), que não cabe pensarmos uma moral. A ontologia nos indica apenas as condições de possibilidade da existência humana, e se ocupa dessa descrição fenomenológica. Já a possibilidade de elaborar uma moral a partir de sua ontologia fenomenológica, Sartre nos deixou apenas indicativos em obras literárias ou biográficas, além das notas soltas, postumamente reunidas e publicadas sob o título *Cahiers pour une Morale*.

Mészarós (2012) argumenta, mediante a sua minuciosa análise crítica da obra de Sartre, que frente à construção de uma ontologia permeada pela ambiguidade (sem

que isso signifique uma incoerência), ficou insustentável para Sartre percorrer a edificação de um moral. Referindo-se a uma nota do próprio Sartre (*apud* MÉSZARÓS, 2012, p.306) “A partir da época em que escrevi *A Náusea*, minha vontade era criar uma moral. Minha evolução consiste em ter o sonho de não mais fazer isso”. Na opinião de Mészarós, o abandono desse sonho pode ser compreendido pelo argumento defendido por esse autor ao longo de toda sua análise dedicada à obra de Sartre: a permanente dualidade conceitual que atravessa todo o sistema filosófico de Sartre. Ao se ocupar com o sentido da realidade humana em todas as suas manifestações, os aspectos dessa experiência se encontram tecidos de forma inteiramente coerente no interior de seu pensamento, de modo que toda sua obra só pode ser lida de modo orgânico, em que a liberdade humana assume o liame fundamental, ainda que sofrendo muitas metamorfoses. Por outro lado, Mészarós nos indica que o próprio significado da existência humana como totalidade irrealizável revela também o teor paradoxal que acompanha os escritos de Sartre como um todo. O autor argumenta que as formulações ambíguas como *realização impossível*; *totalidade destotalizada*; *condenação à liberdade*, além dos pares antinômicos como *Ser/nada*; *Em-si/Para-si*; *liberdade/contingência*; *possibilidade/necessidade*; *autenticidade/má-fé*, assumem uma circularidade caleidoscópica, em que o contorno conceitual não pode ser visto desarticulado do movimento de sua totalidade, uma vez que estão estruturalmente ligadas umas às outras e a consideração de alguma parte isolada desse movimento compromete o sentido e coerência do conjunto. Desse modo, as reflexões de Sartre, pelas lentes de Mészarós (2012), se mostram como uma constante tensão de elementos ambíguos, que ocupam ao mesmo tempo uma coerente síntese em que o cerne organizador é a noção de liberdade. Essa presença permanente de pares paradoxais faz da ambiguidade uma marca do pensamento de Sartre. Marca essa que, na opinião de Mészarós, fizeram o pensamento de Sartre se edificar em uma constante corda-bamba. Vejamos o que nos diz:

> Essa ambiguidade, em todas as suas manifestações particulares, é a ambiguidade existencial da liberdade e contingência: do caráter absoluto da liberdade e da necessidade férrea da sua incorporação na situação concreta da realidade humana. Manter a autenticidade angustiante do discurso existencialista diametralmente oposta ao determinismo e sua “má-fé”, enquanto reconhece todo o peso da contingência significa um ato de equilíbrio imensamente difícil sob um fio de arame, sob o perigo constante de se precipitar e romper em dois, uma metade do lado do determinismo mecanicista e outra do lado da “pura indeterminação”. (MÉSZARÓS, 2012, p.159)

Desse modo, Mészáros argumenta que diante da permanente trama ambígua das noções tecidas por Sartre, a autenticidade, compreendida pela assunção da própria negatividade existencial, só pode aparecer em rápidas notas de rodapé, nas quais Sartre apenas acena para sua possibilidade, quase que no plano imaginário e metafórico.

> Assim, as eventuais notas de rodapé a respeito da "possibilidade de uma moral da libertação", que deveria seguir uma "conversão radical" algo misteriosa, devem ser encaradas com muitíssima cautela. Extrair uma moral da "libertação e da salvação" coerente da categoria de mera possibilidade assemelha-se previsivelmente ao imperativo sartriano de uma impossível unificação. (MÉSZARÓS, 2012, p. 162).

Por outro lado, o apelo ético acompanha todo o pensamento de Sartre, uma vez que, na opinião de Mészarós (2012, p. 170), sua descrição fenomenológica das experiências é empreendida à serviço de uma *hermenêutica da existência*. Podemos compreender com isso, a preocupação constante de Sartre com os sentidos que acompanham cada gesto humano. Esses sentidos, expressões da busca irrealizável de realização de si, caracterizam as ações individuais e que são objetos de estudo de sua psicanálise existencial, tal como vimos. Dessa feita, retornamos a um ponto nevrálgico para compreender a tensão que acompanha as discussões em torno do desdobramento moral advindo da psicanálise existencial. Recordemos as palavras tecidas por Sartre na conclusão de *O ser e o nada,* onde afirma que o objetivo de sua psicanálise deve ser a superação do espírito de seriedade. Esse por sua vez, é caracterizado como um modo de ser em que os valores são tomados como chamados objetivos do mundo, a partir do qual o existente age em sua conformidade. O espírito de seriedade é, pois, uma típica conduta de má-fé. Nesse sentido, ficamos entre a ameaça permanente da má-fé como expressão de todo projeto humano de fundamentar a si, e o imperativo ao qual a psicanálise existencial *deve* atingir: o alcance da autenticidade.

Embora Sartre (2001) tenha nos dito que não se pode tirar imperativos morais de sua ontologia, Mészarós nos coloca em face a um conjunto de imperativos que atravessam os indicativos ontológicos de Sartre. Como exemplo, Mészarós (2012, p. 190) cita que "sou absolutamente livre em virtude de ser compelido a escolher (condenado a ser livre) [...]. Sou absolutamente responsável porque, em meu ser absolutamente livre, sou idêntico a minha situação, por mais devastador que possa ser o coeficiente de adversidade". Em concordância com o autor, estamos diante do imperativo de autenticidade, muito embora se apresente de forma constantemente

indefinida ao longo do pensamento de Sartre. A explicação pode estar nisso que Mészarós acrescenta: embora Sartre (2001) nos diga que é indiferente ser de boa ou má-fé, esta última surge da estrutura ontológica da consciência, sendo sua ameaça imediata, uma vez que a consciência sendo perpétua negatividade, se afeta a si mesma de má-fé. Já a boa-fé, na concepção de Mészarós, requer uma motivação existencial, sendo, portanto, tardia. Outrossim, sendo ela tardia e debitária da própria má-fé, nos aparece sempre assombrada por um ideal irrealizável. Diante disso, o autor sustenta que Sartre não pôde ir além do que expôs em sua nota de rodapé por ter intuído que o problema da superação da má-fé, no interior de sua fenomenologia ontológica, é estruturalmente insolúvel.

Agora podemos retomar as reflexões tecidas por Beauvoir (2005) para compreender de que modo a filósofa nos apresenta uma saída possível para pensar a autenticidade a partir de Sartre. Se considerarmos o próprio reconhecimento da ambiguidade insolúvel como aquilo que podemos chamar de autenticidade, vemos que essa é uma resolução para a consideração do próprio reconhecimento dessa impossibilidade mesma. Seria o mesmo que reconhecer a si mesmo como livre, ou nas palavras de Beauvoir (2005, p. 25), “querer-se livre”.

> Mas na verdade ela se confunde com o próprio movimento da realidade ambígua que chamamos existência, e que só é fazendo-se ser; de tal maneira que precisamente, é apenas na medida em que deve ser conquistada que ela se dá. Querer-se livre é efetuar a passagem da natureza à moralidade fundando na irrupção original de nossa existência uma liberdade autêntica. (BEAUVOIR, 2005, p 26)

Com a expressão *querer-se livre*, Beauvoir parece colocar a autenticidade no mesmo plano da vontade, e demarcar com isso um certo imperativo em que optar por essa *conquista* parece indicar um ideal moral. A partir desse argumento, a filósofa sai em defesa da constante retomada do engajamento, conquanto a liberdade se reafirma como querer a si mesma. Eis, na compreensão da filósofa, o que chama de liberdade moral ou autenticidade. Por isso, embora parta justamente da ambuiguidade humana do fracasso, Beauvoir parece assumir uma posição moral em que o reconhecimento da ambiguidade nos conduz ao querer da liberdade como liberdade e esse querer recebe uma feição prescritiva.

Também na tentativa de empreender um desdobramento moral do pensamento de Sartre, Castro (2016) se orienta em meio a uma complexa rede conceitual em defesa de uma concepção ética que atravessa todo o pensamento deste filósofo.

Levando em conta o abandono de Sartre de seu próprio projeto ético, a obra de Castro se desvela como um esforço em demonstrar, por meio às fases metodológicas percorridas por Sartre[23], que as questões éticas sempre acompanharam seu pensamento, e que agora se fazem presentes para Castro como tarefa de construção sintética de uma ética a partir de Sartre.

Tal como já mencionado acima, Castro (2016) afirma que em *O ser e o nada*, Sartre se ocupa com a descrição do modo inautêntico da existência humana, uma vez que é no interior dessa obra que se desvela a motivação da existência rumo à tentativa de totalização de si, permeada pelo risco permanente de afeitar a si mesma de má-fé. Ao mesmo tempo, é também em *O ser e o nada*, e por causa dele, que Castro considera o ponto de partida para alcançar a descrição da autenticidade, justamente por cada ato requerer, na livre eleição de si, uma dimensão ético-ontológica da existência humana. Resta-nos indagar de que modo essa dimensão autêntica pode ser alcançada, e o que significa esse alcance mesmo. Castro (2016) esclarece que a má-fé sendo compreendida como fenômeno puramente subjetivo, não pode ser eticamente condenável. O que pode, então, se apresentar como imperativo moral a partir da superação da má-fé?

É certo e já aludimos aqui que Sartre nos deixou alguns breves e incompletos acenos em torno da superação da má-fé ou o que estamos tratando aqui pelo termo autenticidade. Desses acenos, a noção de conversão radical, mencionada em *O ser e o nada* em curtas passagens, sempre indicativas de uma promessa futura em torno de sua discussão, Castro esclarece que a conversão, realizada no plano da reflexão pura, é o que corresponde a captura autêntica da liberdade. Vimos a despeito da discussão dos dois modos de reflexão (pura e impura), que na reflexão impura ou cúmplice a consciência toma a si mesma como objeto transcendente, cabendo-lhe aí os julgamentos e qualificações como forma de objetivação de si. Nesse modo de reflexão os valores são tomados como objetivos e atribuem ao existente uma ideia de fechamento e totalidade. A passagem à reflexão pura requer uma modificação radical, a qual Sartre (2001) chamou de conversão ou *catarsis,* onde o Para-si posiciona a si mesmo (tal como caracteriza o que é próprio dos atos reflexivos), mas de modo a

[23] Castro (2016) desenvolve sua pesquisa tendo como elemento norteador os métodos utilizados por Sartre nas diferentes fases de seu pensamento. Desses métodos puderam emergir cinco períodos diferentes de reflexões sobre a ética no pensamento deste filósofo. São eles: (1) A ética dos textos pré-fenomenológicos; (2) A ética fenomenológica; (3) A ética ontológica; (4) A ética dialética; (5) A "última moral".

posicionar o próprio movimento intencional da consciência, o que pode levar ao reconhecimento do fracasso do projeto de ser e da ambiguidade humana. A valoração não se pretende objetiva e universal. Mas qual sua motivação? Ou dito de melhor forma, o que poderia suscitar a passagem da reflexão cúmplice à conversão? Em *Cahiers pour une morale,* Sartre (1983) esclarece que é o próprio fracasso do Para-si em fundamentar a si mesmo, ou seja, o próprio fracasso da má-fé, pode convocar a reflexão pura, na qual a existência coloca a si mesma como questão. Esse colocar-se como questão implica, na opinião de Beauvoir e Castro o reconhecimento da ambiguidade como condição ontológica do Para-si.

> A intuição direta dessa condição se apresenta na náusea (pela captação da contingência) ou na angústia (pela captação da liberdade do projeto), e o homem se aplica em negar sua condição de má-fé. A conversão deve conduzir a uma recaptação de sua condição ontológica, isto é, de sua ambiguidade. (CASTRO, 2016, p. 227)

Desse modo, de acordo com as descrições acima, a assunção da ambuiguidade corresponde à compreensão do que poderia ser caracterizado como a autenticidade tomada como possibilidade diversa do modo inautêntico descrito por Sartre por meio às condutas de má-fé. Como vimos, a ambiguidade se caracteriza como a própria condição ontológica da existência e a partir da conversão, a ambiguidade toma a si mesma como valor. Isso equivale a dizer que a autenticidade é a assunção do caráter de liberdade da existência, uma vez que a reflexão pura desvela a própria negatividade da mesma.

Destaca-se daí, donde a reflexão pura pode desvelar a condição ontológica de liberdade, a aposta de Burdzinski (1999) para o alcance da autenticidade como o reconhecimento da ausência de fundamento que somos. No entanto, o argumento do autor parece assumir uma feição imperativa quando nos diz que “a liberdade absoluta e a radical ausência de fundamentos que somos, deve ser por nós assumida” (BURDZINSKI, 1999, p. 105). O meio de alcance desse imperativo se faz, na opinião desse autor, pelos caminhos da psicanálise existencial. Em acordo com o indicativo de Sartre de que a psicanálise começa onde termina sua ontologia, Burdzinski defende que a psicanálise existencial, tendo como objetivo a elucidação da tessitura do projeto de ser, por meio ao movimento progressivo-regressivo, pode fazer-nos passar da reflexão cúmplice à reflexão pura, alcançando a autenticidade.

> É o método progressivo-regressivo da psicanálise existencial que permite-nos reconhecer lucidamente a condição que nos é própria, é ela que explicita

> as estruturas e articulações que constituem a reflexão de má-fé, e com isso abre lugar para a reflexão autêntica. É esse reconhecimento, ainda, que permite-nos superar o espírito de seriedade, abandonar o ponto de vista que toma os valores como transcendentes ao homem, espirito pelo qual avaliamos impropriamente o mundo, tomando-o como fonte do sentido que nele projetamos. (BURDZINSKI, 1999, p. 105)

A análise de Burdzinski em defesa do alcance da autenticidade, por meio à passagem acima, nos coloca em face a possibilidade de uma interpretação mais imperativa e talvez até mesmo definitiva da autenticidade, por meio à expressão “superar”. Do mesmo modo, a expressão *impropriamente* utilizada pelo autor, possibilita que tomemos as condutas de má-fé como um fenômeno errôneo, a ser, portanto, superado.

Ainda levando em consideração a ambiguidade que atravessa a ontologia de Sartre, recuperamos a discussão de Bornheim (2007) e Souza (2011) em torno do impasse entre a moral e a metafísica em Sartre. Bornheim (2007) e Souza (2011) posicionam o lugar fronteiriço onde se situa a ontologia fenomenológica de Sartre com relação à tese da infinitude metafísica, por meio ao assombro do ideal em-si-para-si como fundamento último da existência humana. Tomemos as últimas linhas escritas por Sartre em *O ser e o nada*, antes da conclusão da obra:

> Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto de metaforsear seu próprio Para-si em Em-si-Para-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser, e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o Ens Causa Sui, que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa a 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, 2001, p. 750)

Nessas famosas linhas nos encontramos com as considerações que tecemos acima em demarcar a tentativa da realidade humana em escapar da contingência por meio à tentativa de fundamentar a si mesma, ou, para usar as palavras de Sartre, o *Ens Causa Sui*. Contudo, de acordo com as palavras de Sartre, podemos traduzir que o projeto da realidade humana se converte numa paixão malograda, inútil, e inversa à paixão de Cristo, na medida em que o homem paradoxalmente se perde para tentar fundar-se, porém, fracassa nessa tentativa mesma.

Essa totalidade sintética Sartre (2001) se assemelha a ideia metafísica de perfeição divina. A exemplo da dúvida cartesiana, Sartre argumenta que a captação de não ser seu próprio fundamento, acha-se no fundo de todo cógito. A dúvida nos remete, pois, à imperfeição, mas na própria imperfeição está contida a ideia de

perfeição. E é por isso que Descartes submete o fundamento da razão a Deus. Sartre, então, nos dirá que o “ser que possui em si a ideia de perfeição não pode ser seu próprio fundamento, pois se o fosse teria se produzido em conformidade a essa ideia” (SARTRE, 2001, p. 129). Eis, portanto, a captação do Para-si de seu próprio caráter de contingência, ou se preferimos, que a existência é fundamento de seu próprio nada e não de seu ser.

Bornheim (2007) nos esclarece que para defender a intencionalidade às últimas consequências, Sartre legitima seu ponto de vista de que o Para-si não pode coincidir-se consigo mesmo. Seu fundamento, portanto, está no Em-si. Sartre posiciona o Nada através do Ser. E se o nada se define pela privação de ser, há uma certa primazia do ser sobre o nada. Porém, o Para-si como presença a si é irredutível ao encontro consigo mesmo, ainda que essa totalidade sintética, ou o valor, é o que atravessa todo gesto de transcendência do Para-si.

O que desempenha aqui um importante papel é, pois, o assombro ideal de fundamentação de si por meio à síntese em-si-para-si. Esse desejo, que é, pois o desejo de ser Deus rege ontologicamente toda realidade humana, segundo Sartre (2001). Desejo esse, como vimos, fracassado pelo próprio caráter de nadificação da consciência. Assim, a famosa expressão de que o homem é uma paixão inútil marca ao mesmo tempo a posição ateia fortemente marcada por Sartre, e o religa, de modo paradoxal, às teses metafísicas, de acordo com a posição de Bornheim (2007). Vejamos como: para este autor, em primeiro lugar, a apropriação de Sartre de palavras cunhadas da tradição filosófica, ao mesmo tempo que só podem ser compreendidas à luz dessa tradição, o posicionam no centro da crise de seus fundamentos. A começarmos pelo título da obra, Bornheim nos diz que as reflexões de Sartre acerca da relação sintética entre ser e nada o recolocam no cerne das teses metafísicas, ao mesmo tempo que apontam justamente para a crise de seus pressupostos, principalmente ao que tange à impossibilidade de síntese identitária. A aparente pressuposição de que poderíamos considerar que Sartre trata de um dualismo invencível, o autor nos diz que é justamente na tentativa de superá-lo que o pensamento de Sartre pode ser considerado a partir da metafísica e contra ela. “A radicalidade com que ele instaura a realidade dos dois reinos, força-o a colocar o problema de sua relação” (BORNHEIM, 2007, p.137). E podemos dizer, a partir da análise deste mesmo autor, que é justamente o problema do comércio entre ser e nada ou mais especificamente, entre Em-si e Para-si que possibilita a Sartre ser um

caudatário metafísico por meio ao anúncio das crises dessa tradição. Por outro lado, Sartre permanece antimetafísico, justamente por demarcar a impossibilidade de alcance do fundamento, ou para usar a expressão de Sartre (2001, p. 750): “uma paixão inútil”.

Podemos afirmar que, desde Platão, a metafísica pode ser considerada como a tentativa de determinação última da realidade do real, ou da determinação dos seres, incluindo o ser do homem. Há em seu bojo, um recurso ao infinito, tomado como identidade absoluta. “O desiderato constante e escondido que acompanha toda a metafísica mostra-se na aspiração a uma dicção absoluta, isto é, em realizar um discurso que incida plenamente na pura identidade.” (BORNHEIM, 2007, p. 149). Foi isso que nos mostrou Heidegger ao nos esclarecer que a metafísica se esquece da diferença ontológica e reduz o ser em ente, de modo que essa redução acarreta a pretensão de determinar absolutamente a qualidade dos seres. Entretanto, tal como vimos brevemente no primeiro capítulo, a história da filosofia ocidental, desde a modernidade, se vê às voltas com essa tentativa de determinação última ou o que aquilo a que estamos chamando de fundamento, que foi assumido ao longo da história da filosofia por diversas noções como ideia em Platão, substância em Aristóteles, Deus, para as filosofias medievais e razão ou subjetividade a partir de Descartes. A crise dos fundamentos como chamou Bornheim (2007), se caracteriza justamente pela dispersão das correntes filosóficas, como forma de dar conta dessa determinação última.

A ontologia fenomenológica de Sartre, entretanto, na medida em que parte da negatividade constitutiva do para-si em busca de uma irrealizável identidade, ou seja, do para-si como fundamento de ser, reveste sua filosofia de uma nova roupagem metafísica, pois ao mesmo tempo que a reafirma – pela busca do estatuto ideal do em-si-para-si, cuja a pretensão é eliminar a negatividade – também a inverte – pelo fracasso nessa perseguição mesma, reiterando a insuficiência do fundamento absoluto.

Nosso interesse não versa, contudo, à discussão do posicionamento metafísico de Sartre, estritamente. Nos colocamos no centro dessa discussão para recuperar um importante aceno para o caráter normativo do ideal em-si-para-si ou do Valor, que no decorrer de toda a obra se desdobra, por meio às descrições existenciais, como o norte iluminador de cada gesto humano. Assim, por posicionar um ideal de fundamento para a realidade humana que a todo momento fracassa, nos colocamos

num campo de tensão, onde a existência é descrita ao mesmo tempo como absoluta liberdade, porém condenada, justamente a solucionar-se na fundamentação última de si.

É a esse modo paradoxal que Souza (2011) faz coro às reflexões de Bornheim (2007) ao pensar a articulação direta entre metafísica e moral em Sartre. Diz-nos ele que, no que tange ao alcance do fundamento, Sartre acaba por não conseguir escapar do dualismo metafísico do finito/infinito. Assim, "o puro fazer ele mesmo (a finitude), ou o fazer intencional, que enquanto liberdade e nadificação, é sempre desejo de absoluto (infinito), isto é, que carrega um peso metafísico [...] (SOUZA, 2011, p. 92). Vejamos melhor:

> A proposta de uma fenomenologia que traria indiscutivelmente o caráter de uma filosofia da finitude acaba por postular um ideal de fundamento, o *ens causa sui,* ou o desejo de ser Deus, como estrutura profunda da realidade humana. Sartre, ao constituir sua crítica à fenomenologia, onde, segundo ele, ela caía num dualismo entre finito e infinito, recai, por fim, no mesmo dualismo criticado para poder compreender o sentido da relação entre as duas dimensões transfenomenais do fenômeno e a própria fenomenalização do ser; com a diferença que em Husserl ele critica a necessidade desse postular um infinito quantitativo, por sua vez, postula um infinito qualitativo. (SOUZA, 2011, p. 119)

Desse modo, é por posicionar um ideal de fundamento no cerne da realidade humana, que Sartre faz passar da finitude como contingência à infinitude como tentativa de constituir-se como fundamento. Para este autor, a queda nesse dualismo clássico acarreta uma tensão que ao mesmo tempo que nos condena à finitude, requisita um esboço de resolução à infinitude. Nesse aspecto, a liberdade não é um fim em si mesmo, e, portanto, uma finitude positiva que deseja a si mesma como liberdade. Ao postular a tentativa de supressão da falta, Sartre esboça uma finitude negativa, na medida em que almeja negar-se a si mesma como liberdade.

Ao passar dessa discussão ao plano da moral, Souza (2011) nos diz que o valor da fundamentação última em Sartre conduz o Para-si a uma moral da alienação, ou melhor dizendo, ao almejo da infinitude, valor esse impossível para a realidade humana. Mesmo em sua tentativa de fundar uma nova moral em *Cadernos para uma moral,* na qual o homem reconheceria o fracasso do valor ideal em-si-para-si, Souza (2011) argumenta que não pode ser bem sucedida por ter que se a ver com a herança metafísica da infinitude já defendida em *O ser e o nada* por meio do valor em-si-para-si como estrutura imediata da consciência. Essa prerrogativa de Sartre, na opinião de Souza (2011) coloca o valor do fundamento em um plano radicalmente irreversível, impossibilitando a Sartre desenvolver uma moral da finitude.

Em um plano diverso, mas igualmente levando em conta os impasses para se pensar a moral em Sartre, Norberto (2014) considera embaraçoso pensar no indicativo moral da autenticidade de modo imperativo e menos ainda prescritivo. Em resgate ao argumento norteador da obra de Beauvoir (2005) *Por uma moral da ambiguidade,* o autor tece sua análise a partir da noção de ambuiguidade e autenticidade, tal como apropriadas pela filósofa, para então poder apresentar alguns argumentos críticos quando da possibilidade de defesa de uma conquista da autenticidade.

Vimos que a reflexão sobre a moral empreendida por Beauvoir (2005) a partir de *O ser e o nada* de Sartre se dá em favor da consideração da ambiguidade como constituinte da própria existência humana, o que significa ressaltar, uma vez mais, que a realidade humana é constituída pela ambiguidade de ser e não ser si mesma ou, se quisermos, que sua existência se caracteriza pela totalidade destotalizada, na qual persegue sua fracassada tentativa de totalização. Diante disso, vimos igualmente que a conversão moral descrita por Beauvoir (2005) consiste justamente no abandono da má-fé, em prol da assunção dessa ambuiguidade, o que significa dizer que o homem deve assumir sua condição de liberdade, ou, nas palavras de Beauvoir (2005, p. 25), “querer-se livre”. No entanto, “ser moral não é sinônimo de ser livre”, nos alerta Norberto (2014, p. 203). Essa assunção mesma, na obra de Beauvoir, corre o risco de ser tomada de modo prescritivo, conforme sinalizou o autor.

O primeiro ponto sinalizado por Norberto (2014) a despeito da defesa de Beauvoir (2005) se refere ao que chamou de “pedagogia da ação” (NORBERTO, 2014, p. 192). Por essa expressão o autor coloca em questão a indicação de um método, proposto pela filosofa, como um meio em busca de uma finalidade percorrida. Essa finalidade diz da tentativa de empreender uma ação autêntica. Tal ação autêntica, como vimos, envolve, na assunção da ambiguidade humana o querer-se livre, de modo a reconhecer que é na ação, no livre projetar para algo, que o homem pode escolher como valor essa mesma livre projeção de si. Assim, Norberto (2014) nos alude para o perigo de defender um método, um caminho prescritivo em meio à contingência ontológica da realidade humana. Para este autor, o próprio ato, enquanto liberdade ontológica, já reclama uma moral, na medida em que agir já é habitar o mundo de sentido, já é engajar-se. Deixemos que o autor nos diga de melhor forma:

> Contudo, pela natureza desta noção, pela forma com que o engajamento se dá no mundo, não há cabimento propor uma doutrina, nem, ao menos um método dirigido aos outros homens. A noção de engajamento não comporta em si uma dimensão de orientação, o que seria uma agressão a liberdade do

> homem, ontologicamente falando. Isto é, referindo-se ao engajamento que há em cada ato humano, uma ideia de determinação, mesmo que doutrinária, mostra-se dissonante em relação ao fato de que a liberdade expressa no ato humano é arredia a qualquer sugestionamento. (NORBERTO, 2014, p. 194)
> Se, por um lado, é inegável exigência de uma moral, por outro lado, ironicamente, devido basicamente aos mesmos motivos que constituem esta exigência, a realidade humana é totalmente refratária a um encaminhamento doutrinal. A realidade humana é, a um só tempo, quem demanda por uma moral, e, paradoxalmente, quem rejeita uma moral prescritiva. (NORBERTO, 2014, p. 195.)

Desse modo, vemos que a afirmativa de Norberto indica que a liberdade expressa em cada ato humano já acena para uma moral, o que implica em refutar qualquer orientação prescritiva seja de um caminho para os atos ditos autênticos, seja para o próprio ato como considerado idealmente válido ou não.

Norberto prossegue sua análise demarcando um segundo embaraço acerca do perigo de resvalarmo-nos em um moral prescritiva conforme vai se desenhando os escritos de Beauvoir (2005). Esse segundo ponto diz do risco de tomar os atos de liberdade pela compreensão errônea da noção de autonomia. “Não há como concordar com Simone de Beauvoir quando equipara o querer moral à liberdade” (NORBERTO, 2014, p. 202). Nesse ensejo, o autor coloca em questão o embaraço entre a noção ontológica de liberdade e autonomia. Autonomia aqui compreendida como esse querer-se a si mesmo, ou uma liberdade que quer a si mesma, em termos de uma exigência de deliberação e, consequentemente, uma decretação dos fins escolhidos. Para o autor, a própria ação humana já contém uma significação ou uma resolução, sem que com isso precisamos recair na duplicação racional da autonomia. Em outro momento, Norberto (2017) esclarece que, a partir das teses de *O Ser e o Nada*, a autonomia não pode receber um lugar de destaque no que concerne à liberdade. Quando se delibera, os dados já estão lançados, nos disse Sartre. A autonomia da vontade é, pois, tardia frente ao projeto livre e espontâneo do Para-si como pura intencionalidade. Nas palavras de Norberto (2017, p. 148)

> É possível entrever nestas considerações acerca da ação humana o ocaso da deliberação nos processos empreendidos pelo para-si. Na defasagem entre motivo e ação propriamente dita, na articulação do futuro com o presente, uma negatividade ou, no vocabulário sartriano, uma nadificação, instaura-se no fazer humano. Esta negatividade arruinará a primazia da autonomia na ação. Sartre apresentará uma nova compreensão do sujeito, figura esta agora eivada de negatividade e responsável pela produção de irrealidades constitutivas de seu próprio modo de ser no mundo. [...] Desse modo, a escolha, o exercício da vontade, não é mais a causa, e sim a explicitação de uma liberdade fluente nos negócios humanos. Ao restringir o alcance da atividade reflexiva sobre as decisões, nosso autor expõe uma

> dimensão irracional do fazer humano. A decisão já ocorreu quando inicia-se a deliberação.

Examinemos agora o terceiro ponto de embaraço descrito por Norberto, o da autenticidade. Ponto esse de extrema relevância para a problemática do presente estudo. Decorrente das análises descritas anteriormente em torno da obra de Beauvoir, a noção de autenticidade ocupa um lugar de destaque, justamente por assumir um certo ideal advindo à assunção da ambiguidade, que na obra da filósofa se confunde com o apelo da autonomia. Norberto, contudo, desloca a autenticidade a um lugar marginal na consideração moral do pensamento de Sartre. Vejamos o que o autor nos diz:

> Contudo, a partir das análises expostas, a autenticidade passa a figura à margem de um projeto moral. Primeiramente seu caráter periférico advém do fato de que a impertinência de uma doutrina moral, de uma orientação prescritiva, configura-se anteriormente ao próprio recurso de uma autenticidade. Quando se apela para uma ideia de atitude autêntica, *os dados já foram lançados*. Diante da ambiguidade humana e da maneira como o *para-si* age ao escolher, o problema moral já está definido, antes mesmo de poder propor ou não uma autenticidade para a existência humana. (NORBERTO, 2014, p. 204)

Vemos que diante do argumento do autor, a moral e a autenticidade não estão necessariamente em planos diferentes. Podemos dizer com isso, em concordância com o autor, que para o Para-si, ser é agir, e agir é escolher, o que implica já um apelo moral em sua tessitura mesma.

Outro ponto que marca o deslocamento periférico da noção de autenticidade para Norberto (2014) e que, uma vez mais se destaca pela importância à problemática deste estudo, é por ser ela considerada “inapropriada à condição humana” (NORBERTO, 2014, p. 206), para usar as palavras deste autor. Vejamos a que se refere a reflexão de Norberto mediante o uso do termo *inapropriada*. No interior do ensaio de 1943, *O ser e o nada*, o primeiro momento em que a noção de autenticidade aparece é em uma nota de rodapé a qual já citamos anteriormente, e na qual Sartre nos acena à possibilidade de escapar à má-fé. A autenticidade aparece, pois, como um recurso de superação às condutas de fuga. Norberto defende, contudo, que essa superação não acontece de forma permanente, e por isso mesmo, Sartre se ocupa da descrição de situações em que o homem age de má-fé. Certo é que Sartre nos alerta igualmente que a má-fé, constitui um risco permanente, podendo ela existir de forma duradoura. Mas essa afirmativa mesma já nos coloca de posse da análise argumentativa de Norberto. Constituir um risco permanente e poder existir de forma

duradoura, não significa que a má-fé *seja* duradoura, ou mesmo perene. Outrossim, isso implica em considerar que a autenticidade também não pode ser tomada como permanente, mesmo em consideração a uma conversão radical do projeto de ser. Conforme nos diz Norberto (2014, p. 206) “Mesmo limitada a um indivíduo a autenticidade não pode garantir a não ocorrência da má-fé.” Esse ponto nos torna caro, pois coloca em questão o resgate ao caráter tensional da existência. É justamente a tensão entre ser e não ser, ou se preferirmos, a negatividade, que torna possível a permeabilidade e a ambuiguidade das condutas humanas, em oposição ao almejo de um ideal permanente a ser conquistado.

Reconhecer o âmbito tensional da existência humana é nos colocar diante de outro relevante ponto destacado por Norberto (2014, p. 206), qual seja: “a má-fé não é o negativo da liberdade, nem ao menos, o fracasso da indeterminação humana: a má-fé só é possível graças a liberdade que *sou”*. Retomar essa importante condição é, pois, de suma importância para a discussão do âmbito moral da autenticidade. Norberto nos coloca em face a má-fé como uma expressão da própria liberdade. Conforme descrevemos mais acima deste capítulo, a má-fé chega a constituir um risco, por se caracterizar justamente pela tentativa da realidade humana *ser*, ou melhor dizendo, fundamentar a si mesma. “Provocativamente, é possível dizer que a má-fé é autenticamente uma expressão da liberdade, uma justa maneira de ser da condição humana”. (NORBERTO, 2014, p. 207).

De posse dessa discussão, podemos novamente recorrer ao argumento de Mészaròs quando da afirmativa de que, no interior da ontologia fenomenológica de Sartre, a ambuiguidade humana ao mesmo tempo que reclama uma moral, a refuta, principalmente se essa assume uma face prescritiva. O caráter normativo do ideal em-si-para-si ou do Valor, que no decorrer de toda a obra se desdobra por meio às descrições existenciais como o norte iluminador de cada gesto humano, por posicionar um ideal de fundamento que a todo momento fracassa, nos coloca em um campo de tensão, onde a existência é descrita ao mesmo tempo como absoluta liberdade, porém condenada, justamente a solucionar-se na fundamentação última de si. Sobre esse aspecto, consideramos relevante partirmos da crítica empreendida por Norberto (2014) sobre o perigo em considerar prescritiva e mesmo definitiva a superação da má-fé pelo alcance da autenticidade, para passarmos ao modo como a clínica psicológica pode se apresentar como método, não somente descritivo, mas sobretudo prescritivo no tocante ao alcance da libertação da má-fé ou da existência autêntica.

Para isso, somos conduzidos a investigar, no campo mesmo da psicologia, se ideais normativos, travestidos no escopo clínico por noções de normal/patológico, bem/mal, certo/errado ou autêntico/inautêntico, tal como discutido no primeiro capítulo, podem ainda estar presente nesse campo fronteiriço de articulação da ontologia fenomenológica de Sartre à clínica psicológica.

# 3 A PSICOLOGIA CLÍNICA FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIAL DE INSPIRAÇÃO SARTRIANA: IMPASSES E PERSPECTIVAS

> Aqueles que se dedicam à leitura de um pensador passam meses, anos, décadas se dedicando à reconstrução crítica e à problematização de contextos teóricos no âmbito da exposição e da compreensão das ideias desse pensador. Todo esse esforço acaba invariavelmente trazendo consigo um adensamento, um aprofundamento, uma complexificação do que está em jogo na vida mesma de seu pensamento. Tudo isso desempenha um papel fundamental no discurso acadêmico sobre os filósofos da tradição, assim como na proliferação dos debates eruditos sobre suas obras. Paradoxalmente, contudo, quanto mais se intensifica a leitura "técnica" do pensador, mais distante ele parece se mostrar das questões propriamente ditas da vida dos homens em geral, tanto mais afastado ele se mostra da materialidade constitutiva do existir (CASANOVA, 2011, p.7)

Escolhemos iniciar a terceira sessão do presente estudo partindo da passagem acima descrita por Casanova, justamente por ela aludir ao ponto fronteiriço no qual a problematização deste capítulo pretende se situar. É, sobretudo, a partir de um aprofundamento ou problematização necessária no interior da vasta rede de complexificações do pensamento de Sartre, não somente construída ao longo deste estudo, mas, e principalmente, ao solo já consolidado de estudos anteriormente desenvolvidos, que podemos, ao mesmo tempo destacar os alcances já alicerçados e apontar os limites que nos conduzem a outros caminhos possíveis de serem trilhados para a psicologia clínica. Ademais, Casanova nos convoca para algo que nos parece ainda mais fundamental: a passagem das problematizações filosóficas aos desafios da prática. Ou melhor dizendo: como fazer ver as contribuições cunhadas das problematizações de bases filosóficas na experiência concreta da vida? Assim, voltamos ao ponto primeiro de nossa introdução ao perguntar-nos como nos situar em um campo fronteiriço entre a filosofia e a clínica psicológica? Quais implicações se apresentam quando nos apropriamos dessa articulação?

Feijoo (2015; 2017) nos auxilia a pensar sobre essa fronteira disciplinar quando nos convida a nos colocar numa divisa permeável entre tais campos. Essa permeabilidade possibilita, por sua vez, uma interseção em que o predomínio já não é mais de uma divisão disciplinar, mas sim o exercício do pensar. Podemos considerar que é pelo exercício do pensar que a psicologia buscou ultrapassar tal fronteira e reencontrou na filosofia outras bases de sustentação. Dizemos reencontrou, justamente por considerar que a aproximação entre a psicologia e a filosofia não se inaugura com as perspectivas existenciais do século XX. Em nosso primeiro capítulo,

procuramos acenar para essa co-pertença já existia desde a antiguidade grega, muito anterior ao surgimento da psicologia científica e dos campos disciplinares, onde a filosofia e as práticas espirituais eram um modo de vida para além de qualquer delimitação dogmática. Afastados dessa classificação, Feijoo nos diz que é o próprio exercício do pensamento que torna possível que psicologia e filosofia possam permear sua fronteira, ainda que cada qual resguarde suas especificidades. Sobre tais especificidades, Da Costa (2015) acrescenta que, ainda que permeável, situarmo-nos nessa fronteira requer algumas cautelas, como por exemplo, o risco que corremos de fazermos apenas uma filosofia clínica quando, de posse das noções filosóficas, consideramo-las como formulações de modo a simplesmente aplicá-las nas caracterizações concretas dos analisandos. E se assim operarmos, não corremos o risco de transformarmos as construções filosóficas em novas teorias psicológicas? E não seria desse encurtamento que procuramos escapar quando buscamos outras bases de sustentação para a prática clínica? Vemos, portanto, que o diálogo entre filosofia e clínica psicológica, ao mesmo tempo que pode contribuir para liberar outros modos de atuação, esses mesmos modos podem se mostrar confusos quando não cuidadosamente meditados.

Se nos perdemos, portanto, nas fundamentações filosóficas, corremos o risco de transformar a prática clínica em filosofia clínica. Se fincarmos o pé na psicologia e apenas aplicarmos seus fundamentos para meramente interpretar os comportamentos dos pacientes, corremos o risco de transformar a filosofia em mais uma teoria psicológica. Consideramos pertinente, portanto, acenar à importância no mergulho das fundamentações filosóficas, na condição de que delas possamos nos colocar de volta em um caminho caro à psicologia, que é considerar a vida em sua tessitura concreta, e colocar-se, segundo Da Costa (2015) em uma postura de acolhimento atento ao outro. Desse modo, a filosofia nos apresenta argumentações ontológicas fundamentais, a partir das quais nos colocamos à disposição para a compreensão da existência em suas expressões concretas.

Já no começo de nosso estudo, no primeiro capítulo, situamos nossa problematização em torno deste desafio prático da psicologia, ao modo como esta disciplina veio assumindo uma feição adaptativa e corretiva, a partir de fundamentos epistemológicos e metodológicos que permitiram uma compreensão de existência dicotomizada, favorecendo a edificação de arcabouços teóricos como tentativa de posicionar um modelo específico de homem a se perseguir. Essas teorias partiram,

assim, da existência em seu caráter sensível, para um plano teórico-explicativo, que já pouco diz do viver ele mesmo. Podemos aqui considerar que quanto mais procuramos determinar conceitualmente o homem, a vida, a existência, mais nos afastamos delas. É nesse sentido que Heidegger (2006) nos diz que toda teoria é já uma hipostasia. A teoria, em seu sentido moderno, procura assegurar-se e apoderar-se do real. Este, por sua vez, transforma-se em regiões objetiváveis sob o domínio de cada teoria, e passa a ser, por isso, aquilo a que se pode medir e representar. Todo campo disciplinar é um modo já tardio de determinar algo mais originário, que é a experiência mesma, vivida. Nesse mesmo sentido, Carneiro Leão (1999, p.7) acrescenta que por termos os “ouvidos saturados de ciência” não sabemos mais em que consiste o viver. Deixamos que as ciências da vida - a biologia, a psicologia, a sociologia a antropologia, e outras - nos digam, por meio das representações de seus saberes, sobre a vida mesma. O autor, contudo, nos alerta que as ciências só podem se construir a partir de uma experiência radical da vida, porque já é ela sempre mais originária que os discursos de suas representações científicas.

Em se tratando especificamente da psicologia, Feijoo (2011) nos diz que essa disciplina, ao partir da referência de um sujeito nuclear dotado de sentidos prévios, encarregou-se de edificar teorias acerca do funcionamento da subjetividade e determinar, por meio de seus métodos, um modo de acesso a ela. Os desígnios desse caminho, sustentados por balizadores binários (como normal/patológico; certo/errado; autentico/inautêntico, etc) são postos como ideais a serem alcançados, travestidos pelo restabelecimento do equilíbrio psicológico, o disciplinamento ou a liberação dos impulsos subjetivos, ou ainda a busca pela autenticidade, para apenas citar alguns. Conforme nos indica Feijoo, o clínico da tradição, ou seja, aquele que, de posse dos conhecimentos acerca da interioridade, exerce o manejo à adaptação e correção dos aspectos desviantes à norma.

Em nosso primeiro capítulo discutimos também como alguns movimentos no interior do campo da psicologia procuraram se deslocar do aprisionamento ao qual o existente era submetido quando compreendido à luz das teorias e sistemas psicológicos. A chamada terceira força em psicologia consagra-se como movimento tentante em compreender a existência em sua totalidade frente ao reducionismo das chamadas teorias das profundezas ou dos condicionamentos comportamentais, oferecendo outras possibilidades de compreensão para os sofrimentos existenciais. Outrossim, no campo filosófico, as filosofias da existência destacam-se sobremaneira

como tentativa de deslocamento às visadas dicotômicas da existência e à tentativa de resgate ao caráter mais concreto e originário acerca do modo de ser do homem. Sartre aparece, nesse ensejo, como o filósofo da concretude, da vida em seu caráter sensível, da destruição dos *parapeitos* conceituais. Podemos afirmar que todo seu esforço de ordem filosófica foi reposicionar a existência humana para além dos enquadres conceituais, para além das amarras das definições prévias. Mas, seguramente, esse esforço de afastamento da psicologia, cunhado principalmente pela contribuição da fenomenologia de Husserl e das filosofias da existência ao campo da psicologia clínica, ao mesmo tempo que parece nos devolver a espontaneidade da vida, nos convoca ao desafio sempre presente de nos despir dessas roupagens modelares, que insistem em oferecer seu quinhão de tranquilidade ao já posicionarem de onde partem e o caminho determinado àquilo esperam alcançar. Vimos, sobretudo, que essa tensão se faz presente, inclusive, no interior do próprio pensamento sartriano a despeito do ideal da autenticidade. O indicativo moral, e consequentemente imperativo de sua noção de autenticidade, pode, inclusive, embaraçar sua filosofia da liberdade, conforme apontaram alguns autores já citados. É, então, partir desse ponto tensional – entre a existência em caráter ambíguo e as prescrições normativas – que vislumbramos desenvolver a discussão do presente capítulo, almejando, sobretudo, a possibilidade de erigir a tarefa de pensar a clínica psicológica de inspiração sartriana para além das prescrições normativas que atravessam o campo desta prática.

Seguramente, ao longo do presente estudo, procuramos acenar para o interesse de Sartre aos temas da psicologia e, sobretudo, sua grande contribuição direta ou indiretamente a esse campo de saber. Desse modo, torna-se incontestável o diálogo estreito dos escritos sartrianos à psicologia, justamente por ver nesse campo uma aproximação àquilo que lhe era o mais fundamental, a existência concreta. No campo mesmo da psicologia, esse diálogo, inclusive, já se encontra representado em trabalhos expressivos desenvolvidos por autores que, ao longo dos últimos anos, tomaram para si a tarefa e o desafio de dar continuidade à proposta de Sartre para a psicologia em sua modalidade clínica. Por conseguinte, é de suma importância, antes de qualquer outra tentativa de contribuição a ser construída aqui, destacar esse caminho que já vem sendo percorrido. À vista disso, dedicaremos a primeira sessão deste capítulo às propostas clínicas que, no Brasil, já vêm sendo cunhadas em diálogo estreito ao pensamento de Sartre. Esperamos com isso, não um posicionamento

crítico em análise a essas referências, mas sim, permitir que irrompa as apropriações possíveis a partir de um terreno fértil do pensamento de Sartre à clínica psicológica.

Como forma de dar continuidade a nossa tarefa, passaremos, em um segundo momento, ao desafio apontado por Casanova (2011), Feijoo (2015) e Da Costa (2015), que é passar das fundamentações teóricas a uma proposta clínica. Das complexas redes tecidas no interior da ontologia fenomenológica de Sartre, pudemos destacar, pelas vozes de alguns estudiosos de seu pensamento, aspectos tensionais em torno dos indicativos morais provenientes de sua ontologia. Considerando a implicação destes aspectos tensionais ao campo da psicologia, e de acordo com a problemática norteadora da atual tese, focalizamos o impasse acerca da noção de má-fe e autenticidade em seus possíveis comprometimentos para uma proposta clínica que procura se deslocar de um ideal normativo. Desse modo, cabe uma vez mais nos perguntar se, por meio à complexidade da ontologia fenomenológica de Sartre, é possível pensar uma proposta clínica capaz de resguardar o caráter tensional da existência, deslocando-se, portanto, de pretensões de alcances já previamente posicionados como ideias.

## 3.1 **A Psicologia clínica Fenomenológico-existencial de base sartriana no Brasil: expoentes expressivos e diferentes atuações.**

A presente sessão se destina a apresentar, de forma concisa, as contribuições de algumas propostas já consolidadas em torno do diálogo entre a filosofia de Sartre e a clínica psicológica, como forma de fazer ver o solo fértil de sustentação da psicologia na ontologia de Sartre, bem como a contribuição de trabalhos já desenvolvidos e ofertados a esse campo. Antes de elencarmos esses importantes trabalhos, faz-se pertinente retomar alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, a escolha por privilegiar apenas trabalhos de psicólogos, deu-se em razão de ser no interior deste campo de saber que o presente estudo visa oferecer fundamentalmente sua contribuição, na medida em que se propõe a investigar o aporte da ontologia fenomenológica de Sartre à psicologia clínica, especificamente.

Como segundo ponto, a opção em circunscrever o território brasileiro para destacar alguns trabalhos já edificados em torno da apropriação da filosofia de Sartre à clínica psicológica, se deu fundamentalmente pela necessidade em delimitar a

quantidade de trabalhos a serem expostos, além de levar em consideração o próprio território em que despontou o presente estudo.

Em terceiro lugar, consideramos importante recuperar brevemente a discussão em torno do solo fértil das psicoterapias de base existenciais no território brasileiro, que ganharam destaque fundamentalmente pela influência das psicologias existenciais e humanistas norte-americanas e européias, conforme destacamos no primeiro capítulo deste estudo. Essa influência, como vimos, possibilitou não somente o fortalecimento da terceira força em psicologia no território brasileiro, como também resultou em um certo entrelaçamento, por vezes difuso, entre as concepções humanistas e as concepções existenciais. Embora não seja alvo do presente estudo analisar historicamente os percursos e delineamento das psicologias existenciais no Brasil, nem mesmo retomarmos essa temática na presente sessão, recuperamos essa discussão apenas na condição de que possamos, uma vez mais, sinalizar que a apropriação do pensamento de Sartre à psicologia não pode ser considerada a par de sua circunstancialidade histórica.

Por fim, é importante ressaltar que o presente estudo não tem a pretensão de esgotar todas as propostas já desenvolvidas acerca do intercâmbio entre a filosofia de Sartre e a psicologia clínica. Destacamos aquelas publicações que a nosso entender versam diretamente com o âmbito da psicologia clínica e se organizam em torno de uma proposta a esse campo.

Dentre as três propostas que aqui apresentaremos, escolhemos destacar inicialmente o projeto de Erthal (1994; 1999) para a psicologia clínica de inspiração sartriana, levando em conta a ordem cronológica de sua publicação. Seu trabalho destaca-se fundamentalmente por elaborar uma proposta de atuação clínica, a qual nomeou de *Psicoterapia Vivencial,* em que a autora toma como referência fundamental a ontologia fenomenológica de Sartre, representando uma das obras inaugurais acerca da articulação do pensamento de Sartre à clínica psicológica.

Podemos dizer que a *Psicoterapia Vivencial* de Erthal (1994; 1999) caracteriza-se como uma articulação da filosofia existencial de Sartre desenvolvida em *O ser e o nada* com temáticas presentes essencialmente nas psicologias humanistas, como por exemplo, as noções de auto-estima, auto-imagem, crescimento, integração, autenticidade, etc. A autora parte da premissa sartriana da liberdade e da noção derivada a ela, de projeto de ser. O projeto de ser, já amplamente discutido no capítulo anterior, assume, na apropriação autoral de Erthal, uma configuração própria, a qual

a autora chamou de auto-imagem. No capítulo intitulado *auto-imagem ou projeto original: possibilidades e limitações da mudança*, que antecede a elucidação de sua psicoterapia vivencial propriamente dita, Erthal nos esclarece acerca de sua compreensão:

> Escolhemos o mundo quando damos a ele um significado, por nos escolher. O valor das coisas, sua finalidade, etc. ressaltam, na verdade, a auto-imagem – a escolha. [...] Assim, a escolha é o ser de cada realidade humana. Cada comportamento particular expressa a escolha original desta realidade, uma vez que não há diferença entre existir e escolher para si mesmo. Se cada indivíduo é um projeto que a partir do qual se originam os demais, para que possamos compreender um indivíduo na sua trajetória de vida, precisamos compreender os atos e atividades desse indivíduo até chegarmos à revelação desse projeto. A imagem que o indivíduo cria de si mesmo determina os comportamentos que desenvolve. (ERTHAL, 1999, p. 57)

Na passagem acima, portanto, Erthal nos permite igualar a noção sartriana de projeto de ser, compreendido pelo filósofo como a escolha original que fazemos de nós mesmos, com a noção de auto-imagem. A auto-imagem pode ser entendida como a imagem que temos de nós mesmos ou modo como nos vemos. Mais à frente da obra, a autora acrescenta à noção de auto-imagem o conceito de Self fenomenal, que inclui o componente afetivo (a auto-estima), o cognitivo e o comportamental. O self fenomenal, na obra de Erthal (1999), diz respeito a um núcleo estável que o existente sente a respeito de sua própria existência. Essas três esferas precisam estar coerentes para que se efetive uma existência saudável. Vale dizer que os termos Self fenomenal, auto-imagem e projeto de ser, encontram-se assemelhados no interior dos escritos da referida autora.

Já como forma de compreender a proposta clínica propriamente dita, Erthal (1999, p. 65), nos diz que “para encontrarmos o projeto original de um indivíduo, precisamos decifrar a imagem que ele aprendeu a ter de si próprio.” Erthal explica, então, que de acordo com essa imagem, um indivíduo escolhe sempre comportar-se coerentemente a ela, de modo a reafirmá-la. Sobre esse aspecto, baseada no conceito de self e congruência, próprias à teoria de Carl Rogers, a autora nos diz que o existente sempre acaba tentando preservar este núcleo estável, temendo uma desintegração de si. As mudanças tendem a ser, portanto, ameaçadoras dessa unidade. Mas, por outro lado, uma negação, seja na esfera afetiva, cognitiva ou comportamental, contribui para uma não congruência ou o fortalecimento de um falso self, que nessa ocasião da obra, Erthal (1999) assemelha à compreensão sartriana de má-fé. Desse modo, pela má-fé o indivíduo pode escolher limitar suas possibilidades de ser, na tentativa de empreender defesas para preservar sua identidade, em detrimento à escolha em

assumir a responsabilidade por sua liberdade. O trabalho terapêutico proposto por Erthal, diz respeito, sobretudo, a tentativa de conscientização das defesas assumidas pelo comportamento de má-fé, em prol da assunção da responsabilidade pela liberdade e o alcance a uma forma mais autêntica de se expressar. Deixemos que a autora nos explique em suas palavras:

> Embora as defesas que o organismo utiliza preservem a identidade e o sentido de valor pessoal de cada um, têm a desvantagem de não serem adaptáveis no sentido de lidar realisticamente com os problemas. O caminho mais conveniente é a conscientização de tais defesas e a busca de uma forma autêntica de se expressar. Isso implica na tendência da pessoa para viver numa relação aberta, amigável e estreita com sua própria experiência. [...] Somente experimentando um aspecto de si mesmo, negado até então, num clima de livre pressão e sentido, como pleno de aceitação, é que pode tentar assumi-lo como uma parte de si mesmo. O meio de promover estas condições é a possibilidade do indivíduo, se possível com a ajuda de alguém de importância especial para ele (não necessariamente o terapeuta), encontrar expressão de seus valores originalmente positivos, aqueles que estão relacionados às suas necessidades reais. (ERTHAL, 1999, p. 67)

Por meio à citação destacada acima, podemos elencar algumas importantes direções acerca da proposta clínica desenvolvida no texto. Em primeiro lugar temos esboçada o sentido das defesas, que assumem na apropriação da autora, a tentativa de preservação da identidade, conforme já aludimos acima. Ademais, na passagem descrita, tais defesas são tomadas como *inadaptadas* por impedirem que o existente lide realisticamente com os problemas. De acordo com esses pontos sinalizados, podemos ver que a autora preserva uma concepção de identidade – ou self – mais próxima das visões que partem da noção de um eu nuclear, unificado. Outrossim, ao qualificar as defesas como inadaptáveis para uma lida mais realística, podemos entender que um modo tomado como ideal pode ser posicionado previamente. Na mesma citação, Erthal também esboça a importância do papel do terapeuta, como aquele a promover as condições necessárias para o alcance de uma lida mais autêntica. É num *clima* de livre pressão e de aceitação incondicional que o indivíduo pode expressar-se livremente e deparar-se com suas necessidades reais.

No decorrer da obra, a autora, em sintonia com a ontologia fenomenológica de Sartre e sua psicanálise existencial, nos diz que sua abordagem psicoterápica – a psicoterapia vivencial - leva em conta o homem em sua totalidade e que seu objetivo é “decifrar os padrões de comportamento para então chegar ao projeto ou imagem que o indivíduo tem de si mesmo”. (ERTHAL, 1999, p.72). Além disso, de acordo com sua apropriação autoral, Erthal nos esclarece que o terapeuta atua de forma a

favorecer o desenvolvimento de suas possibilidades, a realização de seu projeto, fazendo-o atingir uma existência autêntica. Em outras palavras Erthal nos diz:

> Assim, o principal objetivo da psicoterapia existencial é proporcionar uma maximização da autoconsciência para favorecer um aumento do potencial de escolha; é proporcional uma ajuda efetiva ao cliente no sentido de descobrir-se e de autogerir-se; é ajuda-lo a aceitar os riscos de suas próprias decisões responsáveis, enfim, de aceitar a liberdade de ser capaz de utilizar suas próprias capacidades para existir. (ERTHAL, 1999, p. 75)

Para isso, ou seja, como caminho a atingir tais objetivos, a autora assinala que sua proposta não corresponde a um sistema teórico/metodológico fechado, e sim uma atitude ou "um encontro existencial único e irrepetível" (ERTHAL, 1999, p.73). Assim, no interior desta concepção, a autora, inspirada em Carl Rogers, defende que a relação terapêutica deve ocorrer mediante a existência de um encontro autêntico, no qual o relacionamento interpessoal deve poder facilitar o auto crescimento. A aceitação incondicional e a confiança são condições necessárias para a reintegração da imagem de si. O terapeuta, portanto, "como pessoa, deve ser auto congruente e transparente, envolver-se com o cliente como pessoa total." (ERTHAL, 1999, p. 78).

Embora a *psicoterapia vivencial* não seja definida a partir de uma sistematização, tal como já nos esclareceu Erthal (1994), a autora elenca alguns estágios do processo terapêutico em questão. Esses estágios, segundo Erthal, não devem ser vistos como rigorosamente separados, mas sim relacionados entre si. Listamos sinteticamente as três etapas citadas. A primeira é chamada de *Para-outro* e corresponde ao momento em que o cliente expõe sua problemática, geralmente se expressando de forma mais desorganizada, defensiva e em que demonstra uma atitude mais inautêntica (má-fé) com relação às suas questões. No que tange à experiência temporal, Erthal nos diz que nessa etapa ocorre um apego excessivo ao passado e expectativas com relação ao futuro, dificultando que o cliente permaneça *responsavelmente* no presente. Outro ponto sustentado pela autora é o predomínio da racionalização em detrimento à vivência das experiências. O termo vivência, na compreensão de Erthal, corresponde ao experienciar (afetivo) do processo terapêutico, diferentemente das narrativas racionais. No segundo estágio, chamado de *Para-si*[24], ocorre um aumento da responsabilidade, em função da maior conscientização e questionamento dos problemas do cliente. Nessa etapa acontece a descoberta do cliente como criador de

[24] A autora não explicita se a escolha pelos termos Para-outro e Para-si, cunhados da ontologia fenomenológica de Sartre, possuem total correspondência aos sentidos assumidos pelo filósofo em sua obra *O ser e o nada*.

si, e não mais como continuador passivo de sua história. É chamado Para-si, pois, tal como esclarece Erthal, nesse segundo momento, o cliente volta-se mais para si mesmo, ao invés de usar o outro como referência, modo característico da primeira etapa. No entanto, a autora acrescenta que a presente etapa ainda se caracteriza de modo pendular, ou seja, há uma oscilação entre o alcance da autenticidade e o retorno ao estágio anterior. Já a terceira fase se configura por uma espécie de síntese onde "as novas fases autênticas de ser justapostas com as antigas" (ERTHAL, 1994) se fazem presentes de modo mais equilibrado. "O que era antes confusão e sem sentido aparece integrado e compreendido do aspecto de significância pessoal. Desenvolve o autor-respeito à despeito das limitações". (ERTHAL, 1994, p. 34).

Torna-se relevante ressaltar que a proposta da *psicoterapia vivencial* encontra-se publicada também como manual de treinamento, sob o título *Treinamento em Psicoterapia Vivencial*, no interior do qual a autora oferece subsídios para o aprendizado e formação profissional baseado nesta proposta. Ao longo da obra são ofertados capítulos em torno do treinamento de habilidades, intervenções e recursos utilizados pelo terapeuta, como também roteiro semiestruturado para a entrevista de contrato, além de orientações de como lidar com situação desafiantes no exercício clínico, dentre outras contribuições.

A partir dessa exposição sintética do que concerne a *psicoterapia vivencial* proposta por Erthal (1994;1999) podemos destacar alguns pontos relevantes a serem considerados e torno do diálogo que a autora trava com a ontologia fenomenológica sartriana. Em linhas gerais, podemos considerar que a apropriação do pensamento de Sartre realizada pela autora procura comungar elementos da psicanálise existencial – através da compreensão do homem como totalidade e da tentativa de decifração do projeto de ser – com as contribuições trazidas pelas psicologias humanistas, em especial à proposta da Abordagem Centrada na Pessoa, desenvolvida por Carl Rogers em torno do papel do terapeuta e do alcance da autoconscientização e crescimento do cliente. Erthal defende uma proposta clínica baseada no desenvolvimento da consciência de si, compreendida como o alcance da autenticidade. Esses elementos, no interior das obras da autora, são também compreendidos por meio de termos como descoberta do projeto de ser; criação de si mesmo, congruência, ampliação de possibilidades, etc. Outrossim, são posicionados como sendo o objetivo final do processo terapêutico. Tendo isso em conta, podemos inferir que *a psicoterapia vivencial* caracteriza-se pela pluralidade de noções cunhadas

pela produção fértil das filosofias existenciais em fusão com as psicologias de bases humanistas, que, como discutimos, posicionaram-se criticamente em face a um sistema fechado e abstrato das correntes que se fundamentam nas ciências naturais ou nas profundezas do psiquismo. O questionamento que ainda podemos conservar e que pretendemos retomar mais à frente é se, por meio à tentativa de deslocamento dos sistemas fechados e reducionistas empreendido pelas psicologias humanistas e existenciais, essas psicologias acabam novamente recaindo em novas tentativas de sistematização, bem como a determinação prévia do alcance de seus feitos.

A segunda contribuição que destacamos como proposta para a clínica psicológica, de acordo com a data de sua publicação, é o livro intitulado *Sartre e a Psicologia Clínica,* de Schneider (2001). Vale dizer que essa obra foi produzida como fruto da tese de doutoramento da autora.[25] O presente texto nos oferece, primeiramente, um vasto e atento resgate do pensamento de Sartre, especialmente aos temas desenvolvidos em alguns de seus ensaios filosóficos, em *O ser e o nada, Questão de Método,* passando por uma análise da novela *A náusea,* além das biografias desenvolvidas pelo filósofo em torno do percurso existencial de Jean Genet e Gustav Flaubert. A obra de Schneider se destaca, portanto, e primeiramente, pela retomada esclarecedora acerca das teses desenvolvidas no campo da filosofia sartriana. Ademais, Schneider (2001) parte da problemática acerca das críticas dirigidas ao campo da psicologia clínica, em especial seu subjetivismo, entendido pela visão encapsulada, privativa e a-histórica do ser humano. Não obstante, a principal importância do livro de Schneider, a nosso ver, além desse resgate, diz respeito à tentativa da autora em fundamentar a contribuição direta de Sartre ao âmbito da psicologia clínica. Por antever essa contribuição das obras de Sartre, Schneider propõe uma psicologia clínica científica a partir de seu pensamento. Vejamos agora o que podemos compreender em torno dessa proposta.

Ainda na apresentação da obra, Schneider (2001) posiciona os impasses do campo da clínica psicológica nos dizendo que, ao mesmo tempo que ainda hoje parece ser a área mais difundida e predominante do labor do psicólogo - devido talvez a grande influência do modelo médico nesta disciplina - a clínica vem sofrendo uma série de problematizações. A autora destaca principalmente a herança ideológica, a

[25] Schneider, D. R. *Novas perspectivas para a psicologia clínica- um estudo a partir da obra Saint Genet: comédien et mártyr de Jean Paul Sartre*. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.

partir do qual a psicologia clínica hegemonicamente esteve amparada, enquanto campo de aplicação de técnicas de correção, classificação e adaptação dos indivíduos desajustados, servindo, portanto, de dispositivo disciplinador e atendendo a uma determinada moral social. Juntamente a isso, o âmbito privativo, individualista e destinada quase sempre a parcela elitizada da população, contribuiu para que algumas críticas ganhassem força nas discussões em torno do campo da clínica psicológica. Esses questionamentos favoreceram o fortalecimento de outras importantes funções do psicólogo, principalmente a atenção e atuação no âmbito social e comunitário. Assistimos hoje importantes repercussões da psicologia em torno da sustentação de políticas públicas voltadas para as parcelas minoritárias da população. Ainda assim, Schneider nos alerta para um ponto relevante no qual comungamos e procuramos nos situar: diante das problematizações em torno do caráter ideológico assumido pela clínica e suas tentativas de deslocamento de uma lógica privativa, parecem ter ficado pelo caminho discussões importantes acerca de seu campo teórico e epistemológico, além da tentativa de ofertar propostas que se afastam de um objetivo adaptativo. Podemos dizer que é nessa tentativa de resgate a uma discussão em torno da fundamentação teórico/epistemológica da psicologia clínica, consonante a uma práxis concreta de aplicação social de seus saberes, que a obra de Schneider procura se posicionar. Vejamos nas palavras da autora o que nos diz acerca das destinações da psicologia clínica:

> 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 de 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. (SCHNEIDER, 2001, p.16)

Fica evidente, por meio à passagem acima, o compromisso com um direcionamento político/social ao qual a psicologia clínica estaria designada. Ademais, a autora posiciona como dever do psicólogo atuar de modo preventivo e na remediação do sofrimento psíquico. Para tanto, Scnheider (2001) encontra no pensamento filosófico e literário de Sartre, elementos para a constituição de uma proposta clínica científica, que possibilite ir ao encontro das importâncias destacadas pela autora na passagem acima. Consideramos pertinente esclarecer o que a autora

concebe acerca de sua compreensão de ciência. Citando Houaiss, que nos diz que a ciência é um “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 apud SCHNEIDER, 2011, p. 97). À vista da passagem acima, Schneider afirma que a ciência deve ser pensada originariamente, por meio a uma base ontológica que dê conta, em primeiro lugar, de questões relativas ao que é a realidade e as condições de possibilidade para seu conhecimento. A discussão acerca das teorias do conhecimento seriam, portanto, tardias, frente aos questionamentos de base ontológica que as fundamentam. E é nesse escopo que a autora recorre a Sartre como um pensador que procurou situar a questão do conhecimento por meio a uma ontologia fenomenológica, em que o sujeito cognoscente e o objeto conhecido formam uma totalidade co-pertencente. Nesse ensejo, a distinção que Sartre efetua da consciência e conhecimento, oferece, na visão da autora, uma contribuição importante, uma vez que o conhecimento, para Sartre, é apenas um modo de consciência, sendo essa última, enquanto intencionalidade, condição de possibilidade para o conhecimento. Outro ponto destacado por Schneider é a relação intrínseca entre o singular e o universal desenvolvido por Sartre na obra *Questão de Método*, mas que a autora reposiciona para pensar o caráter objetivo do conhecimento. No que tange a série de aparição dos fenômenos, poderíamos recair num recurso ao infinito, do qual já discutimos no segundo capítulo. Vejamos: Sartre afirma que não precisamos recorrer à série de aparições para efetivamente intuirmos a essência de algo. Ademais, recairíamos no recurso ao infinito, já que a série de mostração de algo dependeria sempre das infinitas perspectivas de sua aparição. Diante disso, Schneider nos diz que não precisamos esgotar as possibilidades de mostrarão de um objeto para que possamos recorrer a sua universalidade. “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. (SCHNEIDER, 2011, p. 100). Aqui, portanto, a autora demarca a relevância em determinar a objetividade/universalidade do conhecimento para uma visada científica.

Paralelamente, Schneider parte da própria crítica sartriana às psicologias empíricas - formuladas contundentemente na obra inacabada *Esboço para uma Teoria das Emoções* - que ao encerrarem-se apenas em uma coleção de fatos psíquicos, ficam impossibilitadas de compreender o elo essencial que perpassa os

fenômenos psíquicos. Daí o encontro com a fenomenologia como método que pudesse oferecer as condições de descrição e compreensibilidade dos fenômenos, enquanto fenômenos mesmos, e não fatos isolados. E enquanto fenômenos, o objeto da ciência, nos diz Schneider, deve ser bem demarcado e situado a partir de um determinado contexto de aparição. A autora, então, sinaliza que o método progressivo-regressivo – explicitado de forma mais contundente no texto *Questão de Método* – possibilita que possamos antever o movimento contínuo de singularidade e totalização, afirmando que a ciência deve ser considerada a partir desse movimento dialético. Em resumo, a autora esclarece sua concepção de ciência a partir do pensamento de Sartre:

> Fazer ciência é, portanto, conhecer as condições de possibilidades 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 de 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 ela retornar para esclarecê-la. Assim, não deve haver teoria sem prática, nem prática sem teoria. Esse processo se dá "ao acaso e sem regras", mas como em todas as disciplinas, segue os princípios norteadores do fazer científico. (SCHNEIDER, 2011, p. 108)

De acordo com o recorte acima, Schneider expõe a tentativa de articulação a qual pretende unir a filosofia de Sartre com uma proposta científica. Desse modo, elementos próprios ao campo das ciências como a objetividade, universalidade, *variáveis*, *segurança*, *generalização* e *intervenção*, no interior do pensamento de Sartre encontram uma outra possibilidade de leitura, ainda preservando seus critérios necessários.

Nesse ensejo, tomando como base os trabalhos biográficos desenvolvidos por Sartre, a autora nos diz que 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". (SCHNEIDER, 2011, p. 271). Além disso, as biografias oferecem, ainda, o que chamou de "equacionamento da problemática" (SCHNEIDER, 2011, p. 271), onde se circunscreve o conjunto de aspectos envolvidos na mesma e que contribuem para uma determinada dinâmica psicológica. De posse desses elementos, elabora-se uma compreensão psicológica, que segundo a autora, no caso dessas etapas estarem sendo experienciadas em um processo psicoterapêutico, possibilitaria o planejamento e a intervenção segura para suas questões emocionais.

Se perguntarmos a tarefa que essas intervenções se destinariam, Schneider nos responde:

> Com isso, possibilitaria 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 fez em suas biografias, poder-se-ia viabilizar mudança na vida de relações, na dinâmica psicológica do paciente estudado, a fim de que ele se tornasse 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 social, de ser um cidadão. Esse deve ser o caminho da clínica: viabilizar o homem enquanto sujeito. (SCHNEIDER, 2011, p.271)

A passagem acima expõe diretamente o ponto de partida da autora e, sobretudo, o que se espera atingir por meio de sua proposta clínica. Embora Schneider não utilize a palavra autenticidade, podemos antever, através da expressão “*colocar o ser da pessoa em suas próprias mãos*”, um aceno ao sentido semelhante ao de Sartre, ao proferir na conclusão de *O ser e o nada*, que o objetivo de sua psicanálise existencial deve ser a renúncia ao espírito de seriedade ou a superação da má-fé, ou se preferirmos, ainda, o alcance da autenticidade. Outrossim, mediante o resguardo à importância de uma fundamentação científica, Schneider articula as contribuições da psicanálise existencial de Sartre, juntamente com suas expressões literárias, com a proposta de um fazer clínico sistematizado e ocupado em defender uma práxis interventiva, a partir de uma reelaboração do estatuto científico.

A terceira e última proposta a ser destacada advém da obra intitulada *Introdução à Psicanálise Existencial: Existencialismo, Fenomenologia e Projeto de Ser*, de Castro e Ehrlich (2016). O próprio título do texto já é indicativo do projeto a que se propõem os autores: por meio ao que nomearam de *teoria do projeto*, convidam o leitor a conhecer os principais fundamentos, em especial a noção de projeto de ser, que possibilitaram a Sartre esboçar a proposta de sua psicanálise existencial. E, num segundo momento, efetivam um mergulho na experiência concreta desta psicanálise por meio à ilustração de diferentes situações clínicas, a partir das quais torna-se possível ao leitor visualizar a aplicação dos fundamentos ontológicos-existenciais de Sartre em seu exercício de análise existencial. Assim nos dizem:

> Queremos que seja uma introdução à psicanálise existencial, ou seja, que permita ao leitor adentrar a esse novo campo disciplinar, que apreenda suas potencialidades teóricas e práticas, que conheça, mesmo introdutoriamente,

> suas contribuições às ciências humanas e socias. (CASTRO; HEHRLICH, 2016, p.8)

Essa introdução a um novo *campo disciplinar*, conforme se referiram os autores, nos permite compreender uma tentativa de retomar essa proposta já esboçada por Sartre, agora em vias de aplicabilidade prática no próprio campo da clínica psicológica, conservando seus elementos fundamentais, e, principalmente, objetivando solidificar essa possível escola. Queremos dizer com isso que, ao descortinar a referida obra, os autores preocupam-se, sobretudo, com um determinado rigor no modo de articulação direta dos fundamentos ontológicos sartrianos aos casos clínicos analisados, de modo que esses se mostrem fielmente compreendidos a partir desses fundamentos.

No tocante geral, consideramos pertinente destacar, inicialmente, o modo de compreensão dos autores em torno da noção sartriana de projeto de ser, por meio à expressão *teoria do projeto*, desenvolvida na primeira parte do texto. Como ponto de partida aludimos a uma passagem dos próprios autores:

> Logo, o que podemos apreender desde já de uma psicanálise fundada em uma filosofia da existência e da história é que cada um, cada paciente, cada singularidade, cada caso e cada projeto em particular é portador de uma compreensibilidade a respeito do sujeito e de sua época, ou seja, das formas do humano se produzir e de produzir, na mesma medida, seu tempo. (CASTRO; EHRLICH, 2016, p.8).

Escolhemos partir da passagem acima por haver nela um aceno importante ao qual os autores se manterão fiéis ao longo de toda a obra, que é a importante consideração do caráter situacional[26], e, portanto, singular-universal ao qual Sartre aborda de forma mais demorada na obra *Questão de Método.* Logo, o caráter de compreensibilidade em cada existente singular, leva em consideração os contornos materiais e históricos no qual existe. A noção de projeto de ser, que norteará todo o texto de Castro e Hehrlich, coloca um aceno na escolha fundamental que é, a um só golpe, singular/universal. Dessa feita, aparece na visão dos autores uma preocupação com as implicações histórico-sociais, além de posicionarem os casos clínicos analisados para além de uma visada subjetivista.

---

[26] Sobre a ênfase na discussão do caráter situacional da existência e sua importância para compreensão dos sofrimentos humanos, consideramos importante referenciar a expressiva tese de Castro (2012a), que resultou na obra: *Fracasso do projeto de ser: Burnout, existência e paradoxos do trabalho.* A referida obra trata da compreensão da síndrome de Burnout a partir da visada singular-universal, em que o autor reposiciona os sofrimentos existenciais em seu contexto histórico-social, dialogando, sobretudo, com obras mais tardias de Sartre e autores que discutem as condições contemporâneas da sociedade capitalista.

Após esclarecer o caráter temporal da existência, que ao estar sempre à frente de si, lançada ou *pro-jetada* ao futuro e, por isso, escapa à teoria do determinismo causal, Castro e Ehrlich (2016) defendem uma *teoria do projeto*. Por esta podemos compreender a distinção com a teoria freudiana e mesmo as demais concepções deterministas, em detrimento à defesa de uma nova teoria que leve em conta a existência como fluxo temporal. Essa compreensão permite aos autores, na esteira do pensamento sartriano, defenderem que a existência é projeto de totalização de si à luz de uma eleição original, em situação, o que permite compreender que toda ação carrega sua significância a partir dessa eleição mesma. Em se tratando, portanto, de uma eleição fundamental, os autores reafirmam o caráter secundário e tardio da vontade reflexiva frente a essa escolha original. A mesma opera-se no plano pré-reflexivo e, portanto, pré-temático. Expressa-se, assim, contemporaneamente, nas escolhas concretas, como também nos posicionamentos reflexivos e voluntários, mas não se reduz a esses, como também não é fruto de um arbítrio aleatório. Os autores relembram, sobretudo, a afirmativa de Sartre de que o esforço reflexivo de modificação de comportamentos é sempre possível, mas insuficiente para uma transformação fundamental da escolha de ser. Por isso, em se tratando do plano terapêutico, Castro e Erhlich (2016) nos fazem ver que as técnicas cognitivas e comportamentais de modificação dos projetos secundários são sempre tardias, e se não levam em consideração o caráter mais fundamental da existência, correm sempre o risco de deslocar os sintomas de um lugar a outro. Outrossim, nos advertem eles, que isso não significa que estamos condenados à escolha original, ou em outras palavras, que o projeto fundamental corresponde a uma espécie de destinação da qual somos fadados a seguir. Se assim fosse, recairíamos numa lógica determinista da qual Sartre tratou de se deslocar. Desse modo, a partir da própria noção de conversão radical a que nos ensina Sartre, Castro e Ehrlich (2016) reafirmam que a reversão ou modificação do projeto de ser é sempre possível, justamente por ser ela, *eleição.* Mas, parece ser insuficiente lançar mão de técnicas terapêuticas que atue somente na modificação dos projetos secundários, vejamos:

> Evidencia-se desse modo a relevância para uma técnica psicoterapêutica, por exemplo, de se conduzir o sujeito a localizar-se da implicação entre seus sintomas e a totalização em curso de seu projeto de ser, bem como aquilo a que podemos chamar de seus projetos secundários, que se organizam e ganham sentido a partir do projeto mais amplo e fundamental. Sem tal localização, quaisquer problemas da vida concreta correm o risco de ser simplesmente deslocados de um lugar para o outro, sem uma transformação

> mais profunda da relação do sujeito com o mundo. (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 94)

Por outro lado, os autores enfatizam que, embora insuficientes, as modificações dos projetos secundários, podem favorecer uma transformação radical da escolha de ser. Ou seja, é sempre possível que a modificação de um hábito, por exemplo, favoreça a rearticulação de nossa eleição original. Para conservar o exemplo citado pelos autores de uma pessoa que a partir de um projeto de relação íntima com a natureza, “de existir junto dela, de mover-se rodeados pela mata verde, pelo mar, pelas montanhas” (CASTRO; EHRLICH, 2016, p.94), ao se ver trabalhando em uma agência de seguros, rodeado de incumbências administrativas, pode experimentar-se entediado ou mesmo intolerante ao atual emprego, do mesmo modo que este mesmo trabalho pode favorecer uma rearticulação radical de seu projeto fundamental. “Agir no mundo dos seguros pode exigir a transformação da escolha radical, ou pode dar-se como alienação mais ou menos profunda do sentido fundamental de nossa temporalização [...] (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 96). Ocorre que ao estarmos lançados ao mundo, nosso ser está sempre em jogo, de modo que não encontramos causalidades a priori que nos obrigue e ser de tal ou qual forma, o que possibilita que qualquer experiência conserve a possibilidade permanente de rearticulação de sentidos.

Despontado no *instante*, a reversão do projeto fundamental acena para o caráter não determinístico e não voluntarista do projeto. Não necessita, portanto, ser posicionado reflexivamente para ocorrer. Entretanto, Castro e Ehrlich (2016) destacam o posicionamento reflexivo de nós mesmos como um movimento privilegiado de reversão do projeto, na medida em que, posicionando o passado, emitindo sobre nossos atos apreciações e julgamentos, podemos fazer brotar o instante transformador. Alertando-nos de que não é toda e qualquer forma de reflexão que possibilitaria tal feito, aqui novamente os autores nos permitem antever o que poderia ser tomada como a tarefa de um trabalho clínico:

> Podemos dizer que tal trabalho reflexivo, ao buscar no passado e no presente do sujeito a eleição realizada e seu processo totalizante, evidencia-se como eixo principal de uma prática terapêutica. Aquilo que mostra-se próprio à ontologia do ser no mundo, ou seja, a capacidade de retotalização do projeto de ser, mostra-se para uma psicoterapia seu objetivo principal. Trabalhar, através de técnicas precisas, e que não temos como explicitar aqui, para que o sujeito localize seus sintomas como implicados a seu projeto de ser, visando essencialmente a produção de instantes para a solução dos impasses emocionais, caracteriza na pratica a especificidade de uma psicanálise existencial. (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 100)

O trabalho reflexivo ocupa, portanto, o eixo principal do trabalho terapêutico, na medida em que permite posicionar por meio às tematizações do passado, a eleição original que articula o fluxo temporal do existente. Ao explicitarem como principal objetivo da psicanálise existencial a aplicação de técnicas especificas capazes de fomentar movimentos reflexivos que oportunem instantes transformadores, o movimento de reversão do projeto seria, pois, o ponto chave de resolução das questões existenciais ou, para usar a expressão dos autores, a solução de impasses emocionais. Para tanto, os autores advertem, em consonância com Sartre (2001) que devemos levar em conta que não é possível dedutivamente determinar quais ações ou projetos resultam da necessidade de rearticulação existencial ou, dito de outra forma, não podemos deduzir, pela lógica, que sintomas ou comportamentos, para serem superados, exigem uma modificação radical do projeto. Consequentemente, os mesmos nos dizem que é preciso compreender as relações internas entre as ações singulares e o projeto que as fundamenta. Em outras palavras, a compreensão da relação entre os projetos secundários e a escolha fundamental só pode se dar pela articulação estabelecida por cada existente singular.

É por meio destes fundamentos, ou seja, da noção de projeto juntamente com a indispensabilidade de compreensão do mesmo em seu caráter singular/universal, e através dos sentidos advindos das experiências dos próprios existentes, que os autores recorrem às situações concretas, explicitadas por meio de casos clínicos. Não tomamos como tarefa do presente estudo recobrar as explicações tecidas pelos autores nos casos clínicos expostos, uma vez que as mesmas já se encontram devidamente desenvolvidas na referida obra. Consideramos relevante destacar algumas reflexões pontuais de modo a iluminar o objetivo dos autores em exemplificar a tarefa da psicanálise existencial. Escolhemos destacar o primeiro caso clínico analisado, da paciente de nome Isaura. Tal caso versa sobre o que a psicopatologia nomeou de crises de pânico. De acordo com a psicanálise existencial sartriana e o método progressivo-regressivo, os autores se perguntam qual o sentido das crises de pânico vividas por Isaura? A partir dos relatos da paciente, os autores procuram tematizar “a temporalização específica que realiza, o projeto fundamental a partir do qual unifica seus projetos secundários, e assim, trazer à luz o pânico como experiência vivida no interior de um projeto totalizante” (CASTRO; EHRLICH, 2016, p; 181). Esse caminho de compreensão se faz num primeiro momento a partir de um movimento regressivo, no qual procura compreender os aspectos situacionais de sua história,

como também a gênese das experiencias emocionais que possibilitaram as crises de pânico (nesse âmbito incluem-se o caráter situacional e histórico no qual a paciente existe). Feito isso, parte-se para a tentativa de compreensão das experiências de Isaura a partir de um movimento progressivo, que nada mais é que o reposicionamento da compreensão a partir do modo como a paciente se elege, ou se preferirmos, à luz de um projeto fundamental, que na visão dos autores, seria o *projeto de ser família*. Vejamos melhor:

> O sentido de uma ameaça só pode ser compreendido no âmbito de um projeto. Dessa maneira, a contingência da morte somente transforma-se em pânico para alguém que tem a vida como valor soberano e concebe a si mesmo como uma existência fundamental à vida dos outros. Isaura encaixa-se nessa descrição. Ao dar-se como aquilo que pode interromper o projeto de ser família, ao por fim ao ser em reciprocidade com os filhos, filhas, netos, genros e noras, ao anunciar um corte absoluto em qualquer possibilidade de ser generosa com o próximo e, ao enfim, interromper subitamente a espiral dialética do dar-receber-retribuir, somente nestes termos a morte adquire a função de objeto ameaçador, origem e razão de suas crises de pânico. (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 196).

A experiência do pânico, de acordo com os autores, só pode ser compreendida a partir de um sentido mais fundamental que possibilita que uma determinada ameaça seja tomada como tal, a partir de um sentido que se articula na própria experiencia existencial. No exemplo em questão, é somente por Isaura eleger-se como generosa, protetora e fundamentalmente indispensável à família, que a iminência da morte pode assumir um sentido de ameaça ao aniquilamento deste lugar ao qual ela se elege. Desse modo, torna-se possível um afastamento às explicações objetivas, biológicas ou intrapsíquicas, que compreendem os sofrimentos existenciais, por meio a um viés dicotômico, localizado na subjetividade desviante do existente.

> As crises de pânico, portanto, não podem ser compreendidas como coisas, perturbações do aparelho mental, transtornos internos reduzidos a um conjunto de sintomas e oriundos de disfunções neuro cerebrais ou internas. E toda uma forma de ser em comum que fica comprometida e apavora Isaura, é a certeza do desmoronamento do grupo familiar que é vivida como aterrorizante, é todo um esforço histórico, pessoal e coletivo que ameaça ser interrompido. Enfim, é a totalização em curso de sua escolha original que, ao viver a morte como ameaça, desestrutura-se e experimenta um rompimento. É tarefa de uma psicoterapia trabalhar para reestabelecimento de seu projeto de ser, obstacularizado pelas crises de pânico. (CASTRO; EHRLICH, 2016, p. 198)

Temos, dessa maneira, o que os autores posicionam como tarefa para um trabalho clínico. Especificamente nesse caso por eles analisado, tendo em vista o sentido de ameaça que a morte assume na existência de Isaura, que a partir disso experimenta

as crises de pânico como anúncio dessa ameaça, Castro e Ehrlich (2016) consideram que a psicoterapia deve atuar de modo a reestabelecer o projeto de ser da paciente. Importante assinalar que na referida obra, os autores não se dedicam a explicitarem a prática clínica em seu exercício. Nos casos clínicos apresentados, nos reencontramos com um caminho similar ao efetuado por Sartre em suas biografias. Temos com isso que a exposição dos autores nos faz ver o que poderíamos chamar do primeiro objetivo anunciado por Sartre (2001) em sua psicanálise existencial, qual seja, a decifração do projeto fundamental. Na situação clínica de Isaura temos a explicitação de seu percurso existencial, situado em torno das crises de pânico e a tentativa de compreensão no interior de um projeto de totalização experenciado pela paciente. Assim, por meio às descrições das experiências vividas pela paciente, foi possível aos autores compreenderem o modo como Isaura se articula com a vida, incluindo seus aspectos situacionais, de forma a destacar um valor fundamental ameaçado. O objetivo em explicitar a psicanálise existencial em sua análise progressiva-regressiva de destaque da escolha fundamental foi cumprida cuidadosamente em fidelidade do pensamento de Sartre. Entretanto, *a tarefa de uma psicoterapia para o reestabelecimento de seu projeto de ser*, a partir de técnicas específicas capazes de fomentar posicionamentos reflexivos para o alcance da reversão do projeto, tal como mencionaram mais acima, não foi desenvolvida no interior do texto.

De posse das considerações dos trabalhos apresentados acima, é possível evidenciar o terreno fecundo de diálogo do pensamento de Sartre com a psicologia, e especialmente com a psicologia clínica. Levando em conta que o próprio Sartre esboçou uma proposta para a psicologia, além de ter dialogado com a mesma em diversos momentos de suas obras filosóficas, ainda assim, não parece tarefa fácil empreender a passagem de um pensamento filosófico ao terreno concreto da prática clínica. Entendemos que os autores acima destacados, procuraram, cada um a seu modo, efetivar uma aproximação mais ou menos direta, mais ou menos sistematizada do pensamento filosófico sartriano à prática clínica, ao mesmo tempo que suas propostas trazem consigo a tentativa, própria às psicologias de base fenomenológica existenciais, de um afastamento às construções psicologizastes e causalistas das psicologias tradicionais. Podemos atestar que dessas três referências descritas acima, Erthal (1994;1999) procurou dar conta dessa aproximação recorrendo a elaborações teóricas e práticas propostas por outros autores situados no campo da

psicologia, como Carl Rogers e outros autores próximos das chamadas vertentes humanistas. Certamente nessas elaborações a autora encontrou subsídios capazes de oferecer um diálogo que desse conta de uma aproximação mais concreta e sistematizada entre filosofia e prática clínica. No trabalho de Schneider (2011), podemos encontrar a preocupação com a tentativa de legitimação da prática clínica de inspiração sartriana por meio a aproximação com as exigências científicas. A autora defende que a proposta da psicanálise existencial de Sartre, esboçadas em suas biografias, pode apresentar-se como um método de delimitação e intervenção para os sofrimentos existências. Por fim, a terceira e última obra citada, de Castro & Ehrlich (2016) nos diz de uma tentativa fiel de aplicação da psicanálise existencial de Sartre, incluindo o método progressivo-regressivo, nas análises de narrativas clínicas. Queremos dizer aplicação fiel justamente por conseguirmos identificar na leitura das análises clínicas, a preocupação em posicionar as noções filosóficas sartrianas como recurso direto nas compreensões das experiências ali tecidas. Os autores apostam na reversão ou restabelecimento do projeto de ser como objetivo da clínica psicológica.

## 3.2 **Considerações acerca da possibilidade de uma clínica de base sartriana para além do posicionamento prévio de um ideal a ser alcançado**

### 3.2.1 Do afastamento dos ídolos explicativos à busca da autenticidade: uma clínica normativa?

O título da presente sessão - *Do afastamento dos ídolos explicativos à busca da autenticidade: um ideal normativo?* - coloca em questão o que podemos considerar, por um lado, como sendo todo o esforço de Sartre em seu gesto fenomenológico: afastar-se das visadas universais e psicologizantes das ciências empíricas ou idealistas, de modo que pudesse aproximar-se da existência em seu caráter sensível, tal como se mostra por meio aos sentidos tecidos na experiência concreta. E, por outro lado, coloca em questão, o possível embaraço que se faz presente quando do anúncio da autenticidade como objetivo último de sua psicanálise existencial, de modo que tal imperativo pode, além de comprometer sua ontologia da negatividade como bem mostrou Souza (2011), trazer impasses para a clínica psicológica de base fenomenológica e existencial. Portanto, na presente sessão pretendemos recuperar o

ponto tensional anunciado no segundo capítulo deste estudo em torno do embate entre a noção de má-fé, que percorre sobremaneira toda a ontologia fenomenológica de Sartre, e a noção de autenticidade anunciada, sobretudo, na conclusão de *O ser o nada* e considerada um dos objetivos de sua psicanálise existencial.

Procuramos mostrar como os ídolos explicativos, sempre universalizantes, na visão de Sartre não são suficientes para a compreensão do existente, uma vez que ao remontarem a categorias primordiais, reduzem o mesmo a meras expressões particulares de classes mais gerais, a exemplo do que vimos em nosso primeiro capítulo em torno das teorias psicológicas. Sua psicanálise existencial traz, portanto, como proposta primeira e fundamental, o afastamento de tais ídolos (A fisiologia, a genética, a hereditariedade, os condicionamentos sociais, a estrutura psíquica, etc) e a tentativa de compreensão da existência por meio aos sentidos expressos na própria experiência do existir.

Posto isso, vimos que a noção de projeto fundamental ou projeto de ser, assume o cerne em torno do qual a psicanálise existencial sustentará sua base compreensiva. Por isso, em detrimento ao recurso explicativo-causal, sempre remetido a determinações mais gerais, Sartre recorre à compreensão das costuras dos sentidos expressos em cada gesto humano como expressão de uma escolha mais fundamental, que, cabe ressaltarmos uma vez mais, não acontece primeiro, no sentido temporal, mas é o fundamento mais originário da escolha de ser de cada existente em particular. Desse modo, a compreensão existencial está alicerçada sobre a perspectiva da existência humana como livre escolha de si no mundo, que se perfaz a cada momento. Ou se preferirmos, o existente é aquilo que faz de si em meio a um horizonte fático de sentido.

Como escolha de ser, ou perseguição de ser, o Para-si, segundo Sartre, tende a se tomar como determinado por meio da identificação aos referenciais fáticos nos quais está circunscrito. É isso que podemos compreender pelo que chamou de espírito de seriedade. Foge, portanto, de sua condição de negatividade em que existir se caracteriza como perpetua questão para si. A atmosfera da angústia nos coloca em face a essa condição, de modo que o caráter de indeterminação da existência se anuncia pela suspensão dos alicerces nos quais, na maior parte das vezes, procuramos nos sustentar. Desse modo, a noção de má-fé ocupa uma condição central na ontologia fenomenológica de Sartre. Por meio à descrição das condutas de fuga, as quais já aludimos, Sartre esclarece a tentativa da existência humana em se

escolher por meio a referenciais capazes de negar o próprio caráter de negatividade da existência. Acompanhamos por meio às reflexões de Sartre a compreensão da má-fé como um risco permanente ou, se preferirmos, como sendo a própria liberdade negando a si mesma, expressão, portanto, da própria condição ontológica da indeterminação, que tem como projeto fundamental, *ser*.

Determo-nos na compreensão da má-fé como um condição própria ao modo de ser do existente, que sendo ele projeto de ser, se constitui como condição ontológica de tender, na maior parte das vezes, a tentativas diversas de encobrir o caráter de negatividade, pode ser considerado um ponto fundamental para a problematização em torno da qual a má-fé assume, amiúde, uma espécie de desvio existencial. A escolha dos termos *conduta de fuga* e *mentira que contamos a nós mesmos,* cunhados por Sartre para descrever os atos de má-fé já podem ser suficientemente capazes de resguardar uma interpretação moral deste fenômeno. A palavra fuga pode ser tomada como um juízo negativo, assemelhando-se a um escape; e a palavra mentira, igualmente pode conotar sentidos morais de deslize ou impostura. Assim, mesmo sabendo que o termo fuga seja utilizado em um sentido ontológico como escoamento de si - por a existência já ser, originariamente, escape da coincidência consigo mesma - pode ainda resguardar uma apropriação moral de desvio ou engano.

Podemos aqui demarcar, no entanto, que é por ser livre que o existente pode ser de má-fé. É por sermos ao modo do *não-ser* que nos tomamos pelos referenciais de mundo que nos circunscreve. Procuramos sustentar com isso, que má-fé e liberdade não são consideradas opostas. A má-fé não é o contrário da liberdade. Não é seu desvio, portanto. Pensamos que em boa parte de *O ser o nada*, Sartre procurou preservar esse cuidado em afirmar que a má-fé é um fenômeno próprio a existência humana, dedicando às suas descrições grande parte da obra.

Em contrapartida, se em grande parte de *O ser e o nada* Sartre dedica às descrições da má-fé – o que já seria suficiente para considerar que de acordo com os encaminhamentos de sua ontologia, esse fenômeno ao invés de desviante é o mais habitual e próprio do modo de ser do existente - em outros breves momentos anuncia o que poderíamos considerar o seu reverso, ou minimamente, a convocação de sua superação. Assim, procuramos destacar, também, os indicativos demarcados por Sartre que possibilitam a compreensão da má-fé como um imperativo a ser superado. Desses indicativos sublinhamos o anúncio tecido pelo filósofo em torno das

perspectivas morais de seu pensamento, esboçadas na conclusão de *O ser e o nada*. Nesse momento, Sartre afirma de forma mais contundente que sua psicanálise existencial define-se por meio a uma descrição moral, na medida em que procura decifrar os sentidos ideais das condutas humanas, mas também, "o resultado principal da psicanálise existencial deve ser fazer-nos renunciar ao espírito de seriedade" (SARTRE, 2001, p. 763). Essa prerrogativa por si só já nos permite antever um caráter prescritivo de sua psicanálise. No entanto, Sartre finaliza sua reflexão por meio a uma série de questionamentos que indicam a tensão entre a má-fé e a autenticidade, sem que o filósofo ensaie uma resposta.

> Uma liberdade que se quer como liberdade constitui com efeito, um ser-que-não-é-o-que-é e que-é-o-que-não-é que escolhe, como ideal de ser, o ser-o-que-não-é e que é-o-que-não-é. Escolhe, portanto, não o recuperar-se, mas o fugir de si, não o coincidir consigo mesmo, mas o estar sempre à distância de si. Como entender esse ser que quer impor respeito, estar à distância de si? Trata-se de má-fé ou de outra atitude fundamental? E podemos viver esse novo aspecto do ser? Em particular a liberdade, ao tomar-se a si mesma como fim, escapará a toda *situação*? Ou pelo contrário, permanecerá situada? Ou irá situar-se tanto mais precisamente e tanto mais individualmente quanto mais vier a se projetar na angústia, enquanto liberdade em condição, e quanto mais vier a reivindicar em maior grau sua responsabilidade, a título de existente pelo qual o mundo advém ao ser? (SARTRE, 2001, p. 765)

Será que podemos presumir que, por meio a esses questionamentos, Sartre estaria indagando sobre a possibilidade de *uma liberdade que se quer liberdade* de fato ser passível de alcance? Sem que precisemos nos deter na problematização deste "querer", já discutida por Norberto (2014), consideramos que esses questionamentos deixam transparecer, a nosso ver, as tensões que irrompem quando se pretende passar do terreno das descrições ontológicas para os imperativos morais, tal como sinalizaram alguns dos estudiosos de Sartre já mencionados por nós (BORNHEIM, 2007; CASTRO, 2016; NORBERTO, 2014, SOUZA, 2011). A recuperação dessa discussão se faz, portanto, na tentativa de demarcar que a mesma tensão se apresenta no terreno da clínica psicológica de inspiração fenomenológico-existencial sartriana. Consideramos o quão embaraçoso é manter, ao mesmo tempo, uma compreensão da existência como negatividade que se perfaz como tarefa de constituição de si, e a prerrogativa do reconhecimento dessa negatividade mesma como alcance de uma autenticidade. Em outras palavras, a passagem da compreensão do projeto – primeiro objetivo da psicanálise existencial anunciado por Sartre – ao imperativo da autenticidade, nos coloca diante do desafio que é não tomar

tal imperativo como um novo termo para uma velha prescrição balizadora dos referenciais clínicos, a exemplo da noção de normal e patológico. Esse desafio se apresenta na medida em que o campo de constituição da psicologia se efetiva em torno da tentativa de demarcação e mapeamento da subjetividade humana, conforme indicamos em nosso primeiro capítulo. Sendo assim, acreditamos que o horizonte de constituição da psicologia, o qual Heidegger (2007) chamou de horizonte da técnica, se desvela como apelo a demarcações normativas e corretivas em torno da subjetividade humana. A valorização do conhecimento de si, apoiado na existência de um eu positivado, fundamentou boa parte dos constructos da psicologia a serviço da verdade interior. Por isso, o alcance da autenticidade ao qual Sartre esboça em suas reflexões conclusivas, quando apropriadas pela psicologia, podem assumir um caráter previamente dado daquilo que se compreende como ideal e, mais, nos possibilita reposicionar os fenômenos de má-fé como desviantes de uma norma, em detrimento ao retorno de uma concepção própria das teses humanistas que é o reencontro com um sujeito livre, soberano, afastado dos apelos mundanos e coerente consigo mesmo. Voltaremos a isso.

Essa concepção – de um ideal a ser alcançado - estaria de acordo com a ontologia da negatividade de Sartre? Se esbarramos nesse embaraço, podemos esboçar como resposta que se não está plenamente de acordo, minimamente se anuncia como uma possibilidade de apropriação advinda da própria tensão destacada no interior nas reflexões sartrianas, por um lado, e por outro lado, no apelo normativo do próprio campo da clínica psicológica em se perfazer por meio a práticas prescritivas. Reencontramo-nos com a discussão lançada no princípio deste capítulo em torno do campo fronteiriço entre as reflexões filosóficas e os desafios da prática clínica. Se esse campo fronteiriço se caracteriza por sua permeabilidade, resguarda também especificidades que merecem ser levadas em conta se não quisermos abandonar os fundamentos sob os quais erigimos nossa prática. Uma dessas especificidades diz respeito aos direcionamentos próprios da clínica psicológica. Na voz de Feijoo (2015, p. 17), “a clínica psicológica, a princípio, tem um caráter prescritivo com o objetivo de cura”. Em continuidade, a autora esclarece que a psicoterapia assim se assume por ser esse o objetivo posicionado, inclusive, por aqueles que a procuram. Desse modo, parece inegável que a clínica psicológica se caracteriza por uma certa expectativa de modificação daqueles que a ela se submetem. O ponto fundamental, a nosso ver, é justamente pensar o que está em

jogo quando da compreensão dessa expectativa de modificação. No princípio de nossa discussão, ainda no primeiro capítulo deste estudo, fizemos coro a pergunta de Mattar (2016, p. 306) “para que é chamado o psicólogo hoje?” a autora ensaia algumas respostas esclarecedoras para nossa discussão as quais recuperamos aqui:

> Para ajustar perguntas aos moldes de sucesso e segurança? [...] Para acalmar crianças, pacientes hospitalizados, funcionários insatisfeitos com os trabalhos? Para ensinar como ser extrovertido, forte, bem-sucedido, um vencedor? Para saber quem se é, como adivinho que apenas olha e já sabe tudo sobre o outro, muito mais do que o próprio? Como aquele que aconselha, aponta caminhos e fornece fórmulas de felicidade? Que corrige as falhas a fim de que o indivíduo funcione 100%? Une casais ou os separa, dependendo do que define como sendo o melhor para ambos? Decide, como um juiz psi com quem os filhos devem ficar, por que essa é a sua opinião como especialista que sabe mais da situação do que os próprios protagonistas? (MATTAR, 2016, p.308).

Portanto, quando colocamos em questão o que podemos entender hoje pelo anseio de modificação ou cura, próprio da clínica psicológica e ratificado pelos próprios pacientes, as respostas críticas de Mattar se mostram pertinentes. Mas considerar como sendo esses os objetivos da clínica psicológica é justamente o apelo do qual queremos nos afastar. Apelo esse corretivo, adaptativo e previamente posicionador daquilo que toma como norma. O seu fazer, atua, portanto, no resgate à normalidade ou no alcance de uma determinada idealidade psíquica.

Por outro lado, negar que a clínica psicológica possui um apelo de transformação, é correr o risco de descaracterizar ou mesmo anular sua especificidade terapêutica. O grande desafio, portanto, em nos situar nesse campo permeável entre a filosofia da existência e a psicologia clínica é nos equilibrarmos numa espécie de corda bamba, onde corremos o risco de cair, por um lado, numa mera reconstrução conceitual de teses filosóficas nos afastando da vida em sua tessitura concreta, e por outro lado, corremos o risco de cair numa armadilha própria ao campo da psicologia que é a aplicação dessas mesmas teses filosóficas de modo a fazer delas uma nova teoria com um viés prescritivo, onde, por exemplo, se busca alcançar uma existência autêntica, posicionada como o reconhecimento de si como liberdade e sendo esse o ideal da terapêutica clínica.

Retomemos, então a pergunta: como podemos resguardar a especificidade da clínica em seu apelo de transformação, sem que recaiamos nas armadilhas das práticas prescritivas previamente posicionadas? Como podemos situar essa reflexão a partir da permeabilidade do pensamento de Sartre e a psicologia clínica?

No interior da ontologia fenomenológica de Sartre, quando consideramos a possibilidade de uma transformação existencial, estamos nos referindo aos fenômenos da conversão radical e/ou autenticidade. Conforme já sinalizamos no segundo capítulo, esses fenômenos não são detidamente tratados em *O ser e o nada*, mas nem por isso deixam de ocupar um lugar significativo nas reflexões tecidas por Sartre. Os referidos temas aparecem anunciados em torno da discussão dos modos de consciência reflexiva e, principalmente, quando da argumentação do caráter não permanente do projeto fundamental. Igualmente, essa discussão ocupa lugar de destaque nas reflexões de alguns de seus estudiosos, ao procurarem pensar os indicativos morais de sua filosofia (NORBERTO, 2014 CASTRO, 2016; MÉSZÁROS, 2012, BORNHEIM, 2007, dentre outros). No campo da psicologia, como vimos, a reconfiguração do projeto de ser e, consequentemente, do que podemos chamar de autenticidade, também assume uma posição privilegiada.

De modo amplo podemos demarcar que a conversão radical se caracteriza pela possibilidade sempre presente de nos deparar com o caráter de negatividade próprio da existência, em que a abertura originária às possibilidades permite outros modos de articulação existencial, incluindo, com isso, uma modificação do projeto fundamental. Dito de outro modo, a existência sendo fluxo temporal lançada ao porvir, pode, por um instante, deixar-se ver em seu caráter contingencial, indeterminado, a partir do qual irrompe a suspensão das prescrições às quais estamos na maior parte das vezes enredados. A despeito dessa discussão já exposta em nosso segundo capítulo, a questão que se impõe na presente discussão diz respeito ao reposicionamento desta noção no âmbito da reflexão clínica. Qual lugar dessa possibilidade de transformação? A clínica é o espaço privilegiado para tal? Se sim, de que modo ela acontece, ou melhor dizendo, está sujeita ao manejo do psicólogo? Essas interrogações estão diretamente articuladas às questões que norteiam o atual estudo, pois reencontramos aqui o cuidado em não tomar o labor do psicólogo clínico de modo instrumental, tal como se maneja um barco em direção a seu cais. Esse manejo, portanto, se apresentaria como uma aplicabilidade técnica com vistas a recuperação da existência em seu caráter ideal, aqui representado pelo imperativo da conversão do projeto de ser e alcance da autenticidade.

Para tentarmos minimamente responder a essas questões devemos nos deter um pouco mais em torno da discussão da conversão radical e qual lugar a ela dedicado no interior do pensamento de Sartre. Dissemos que a conversão diz

respeito, sumariamente, à rearticulação do projeto de ser. Com isso Sartre está afirmando que o projeto, escolha fundamental e pré-reflexiva que fazemos de nós mesmos no mundo, não é de modo algum uma escolha que se dá anteriormente às outras, muito menos atua como uma espécie de destino ao qual estamos condenados a agir. Essa escolha nada mais é do que o valor ou se preferirmos o sentido valorado que acompanha, contemporaneamente, de modo pré-temático, nossos atos concretos. Seria errôneo, portanto, afirmar que o projeto fundamental assume uma feição abstrata que paira e guia nossas escolhas concretas. O homem é projeto na medida em que é lançado no mundo e a partir do qual articula sentidos imerso nesse caráter de abertura. Sendo a existência fluxo temporal está sempre à distância de si mesma, elegendo-se por meio de um sentido fundamental que se reatualiza ou não a cada vez. Pois bem, para Sartre esse caráter frágil ou indeterminado da existência possibilita, como já dissemos, que irrompa outros sentidos de articulação.

No interior de *O ser e o nada*, essa possibilidade de rearticulação é discutida em dois momentos mais contundentes, conforme já sinalizamos. O primeiro deles é à despeito dos dois modos de reflexão, discussão que Sartre recupera de seu ensaio filosófico *A transcendência do Ego.* Tal como mostramos nos capítulos anteriores, Sartre reserva à consciência reflexiva dois desdobramentos diferentes: a reflexão impura ou cúmplice e a reflexão pura. A primeira é a mais debatida e a de que o filósofo mais se ocupa, mostrando talvez que a má-fé ou a inautenticidade aparecem com mais força em *O ser e o nada*. Em se tratando, então, da reflexão impura, Sartre nos diz que ela se dá como tentativa do Para-si recuperar-se a si mesmo como objeto. É nesse modo de reflexão que a consciência aparece passível de ser julgada e qualificada. Há, portanto, uma espécie de um posicionamento sobre nós mesmos, o qual possibilita uma construção ficcional a respeito do que *somos.* É no âmbito da reflexão impura que o Ego, com seus estados e qualidades, compõem o que Sartre chamou de mundo psíquico.

> Esse mundo, presença virtual, objeto provável de minha intenção reflexiva, é o mundo psíquico ou psique. Em certo sentido sua existência é puramente ideal; em outro, esse mundo é, uma vez que é *tendo sido*, uma vez que se revela à consciência: é “minha sombra”, é aquilo que se revela quando quero me ver; assim como, além disso, o Para-si se determina a ser o que tem-de-ser (não irei à casa desta ou daquela pessoa por causa da antipatia que sinto por ela; decido agir dessa ou daquela maneira levando em conta meu amor ou meu ódio; recuso-me a discutir política porque conheço meu temperamento irascível e não quero correr o risco de me irritar). Esse mundo fantasma existe como *situação real* do Para-si. (SARTRE, 2001, p. 231)

Trata-se, portanto, de uma tentativa, sempre tardia, de representar conceitualmente quem somos ou se preferirmos, uma tentativa de atribuirmos uma identidade a nós mesmos. Por isso, é somente no plano da reflexão impura que podemos nos tomar como ciumentos, ansiosos, controladores, amáveis, benevolentes, dentre uma infinidade de autoconceitos, que só nos fazem ver como, por meio à reflexão, procuramos unificar e eternizar as experiências imediatas às quais espontaneamente somos lançados. O que é próprio à reflexão, é o movimento da consciência dirigir-se a si mesma, posicionando a consciência irrefletida, imediata, espontânea, dirigida ao mundo. Nesse movimento reflexivo em posicionar a consciência irrefletida, podemos tomar nossas ações como objetiváveis, para além da própria espontaneidade da consciência pré-temática. Ocorre uma espécie de conhecimento de nós mesmos, no sentido de uma dualidade de um sujeito que posiciona a si como objeto de conhecimento. Daí Sartre nomear de impura, uma vez que no mesmo ato uma modificação ocorre em forma de um desdobramento que contamina a espontaneidade da consciência, na tentativa de recuperação de nós mesmos. É nesse ensejo que a reflexão impura pode ser vista, então, como um movimento de má-fé.

Já a reflexão pura ocupa um lugar de destaque na discussão sobre a autenticidade. Sartre afirma ser possível, embora menos comum, que apreendamos no ato mesmo da reflexão, a própria consciência em seu fluxo temporal, ou seja, como desgarramento a si. Esse posicionamento permite que nos deparemos com o caráter de negatividade da consciência em nadificar a si mesma, estando sempre à frente, no porvir. Ao invés do Para-si efetuar uma objetivação e, por isso uma tentativa de coagulação do fluxo temporal, depara-se com uma purificação, no sentido de deparar-se com o caráter espontâneo da existência e a injustificabilidade de nós mesmos. Assim, se a reflexão impura procura justificar nossas ações, a reflexão pura capta a própria injustificabilidade das mesmas.

Resta dizer que ambos os modos de reflexão são movimentos próprios do existir. Sartre se ocupa em advertir que o psíquico, embora considerado como objeto transcendente, virtual, não é um fenômeno errôneo. Ao contrário, o filósofo afirma que na maior parte das vezes assim nos tomamos. Contudo, embora possamos considerar a reflexão impura e a experiencia do ego - unidade dinamizadora do mundo psíquico - como a mais usual em nossa trama existencial, Sartre sutilmente aponta para a possibilidade de purificação da reflexão como um ideal, quando nos diz que a reflexão

pura “só pode ser alcançada como resultado de uma modificação que opera sobre si em forma de catarse” (SARTRE, 2001, p. 218).

Já o tema da conversão do projeto – outro momento em que se pode esboçar a possibilidade de uma transformação existencial - ressoa diretamente na discussão da reflexão pura, uma vez que aquilo que poderíamos compreender como catarse, seria propriamente o instante de captação da existência como fluxo temporal, ou se preferirmos, a nadificação de nós mesmos por meio à injustificabilidade de nossas escolhas. Ocorre que essa conversão, esse deparar-se consigo mesmo em forma de um desgarramento de si, não pode se dar por meio a vontade racional. O projeto fundamental, tal como mostramos, é desfrutado de modo não-posicional. Sartre nos adverte que a vontade reflexiva somente nos coloca frente a uma tentativa de constituição de motivos que justifiquem a nós mesmos. Os motivos só aparecem como tais em função de um sentido mais fundamental e, portanto, pré-temático.

> Meu projeto último e inicial – pois constitui as duas coisas ao mesmo tempo – é sempre como veremos, o esboço de uma solução do problema do ser. Mas essa solução não é primeiro concebida e depois realizada: *somos* esta solução, fazemo-la existir pelo nosso próprio comprometimento, e portanto, só podemos captá-la, vivendo-a. Assim, somos sempre presentes na íntegra a nós mesmos, mas, precisamente porque somos presentes na íntegra, não podemos esperar ter uma consciência analítica e detalhada do que somos. Esta consciência, além disso, só poderia ser não-tética. (SARTRE, 2001, p. 571)

Desse modo, fica exposto o caráter insuficiente da reflexão analítica sobre nós mesmos, uma vez que ao fazê-la, recaímos no plano da reflexão impura. Fazemos brotar uma espécie de conhecimento ficcional de nós mesmos, sempre tardio. Isso não significa, contudo que não tenhamos consciência do projeto que somos. Mas a respeito da discussão já travada em torno da diferença entre consciência e conhecimento, significa dizer que somos inteiramente consciência, sem que possamos posicionar teticamente nosso ser sem recairmos na hipostasia de uma imagem transcendente de nós mesmos, posto que existir é já estar adiante de si. Por isso, adverte Sartre que a captação do projeto se dá por um *quase-conhecimento ou uma intuição*. Podemos pensar que essa captação intuitiva ocorre por meio à angústia. É ela o afeto privilegiado que possibilita que possamos experimentar o desamparo de nos ver como escolha de nós mesmos e de nossos próprios fins em sua tessitura indeterminada. Com efeito, a angústia enquanto experiência da liberdade, nos coloca frente à injustificabilidade de nossas escolhas, possibilitando que apreendamos o caráter de possibilidade que é o nosso. Assim, é na experiencia da angústia que o

instante transformador pode irromper, possibilitando isso que Sartre (2001, p. 572) chamou de “uma conversão radical de meu ser-no-mundo”.

Podemos considerar que a experiência da angústia se apresenta naquilo que Sartre chamou de reflexão pura? Esses três fenômenos descritos em *O ser e o nada*, correspondem, pois, ao mesmo movimento de conversão? Dito de outra forma, a conversão radical se dá por meio à reflexão pura, que é justamente a captação da indeterminação do projeto, captação essa experienciada como angústia? Acreditamos que a passagem a seguir nos indica essas respostas.

> Mas precisamente por ser livre tenho sempre a possibilidade de posicionar como objeto meu passado imediato. Significa que enquanto minha consciência anterior era pura consciência não posicional do passado, na medida em que se constituía como negação interna do real co-presente, e fazia seu sentido ser anunciado a si por fins posicionados como “reassunções”, agora, com a nova escolha, a consciência posiciona seu próprio passado como objeto, ou seja, o avalia, e toma seus pontos de referência com relação a ele. Este ato de objetivação do passado imediato identifica-se com a nova escolha de outros fins: contribui para fazer o instante brotar como ruptura nadificadora da temporalização. (SARTRE, 2001, p. 576)

Embora na passagem acima não fique claro se esse posicionamento do passado ao qual Sartre se refere se dê já em virtude de uma nova articulação realizada ou se é o posicionamento reflexivo do passado imediato que possibilita, ainda que não necessariamente, essa nova articulação, o que fica claro é que a conversão e reflexão se co-pertencem, ainda que a reflexão, ao modo de um posicionamento do passado, não garanta por si só uma conversão.

Pensamos com isso já termos argumentos suficientes para defender que o posicionamento reflexivo, mesmo em sua modulação pura, não é suficiente para dar conta de uma rearticulação existencial. O posicionamento da existência como fluxo temporal possibilita o irromper de outros modos possíveis de articulação, ou se preferirmos, outros novos projetos fundamentais, uma vez que nos coloca face a face com nossa condição de liberdade. Mas contribuir não é o mesmo que exigir. Ademais, a reflexão impura, a qual fazemos uso na maior parte das vezes e se configura, por essa razão mesma, como a narrativa mais habitual dos discursos clínicos, apenas “visa constituir através desta consciência refletida verdadeiros objetos psíquicos”. (SARTRE, 2001, p 580). Assim, no plano voluntário, podemos emitir juízos que, inclusive, apenas tardiamente contradizem nossa escolha fundamental. O mais originário é a escolha de ser, sempre pré-temática, espontânea, que possibilita, inclusive que nos posicionemos reflexivamente desta ou daquela maneira. Em face

disso, Sartre argumenta que reflexivamente podemos tomar atitudes diversas sem que com isso se modifique fundamentalmente nosso modo de ser. Faz-se mister, inclusive, acrescentar que a escolha de nossos fins, ou seja, o projeto fundamental, não sendo ele voluntário, não necessariamente é realizado com alegria. Sartre argumenta que a escolha de nós mesmos nada tem a ver com uma opinião ou vontade realizadora.

> A escolha pode ser efetuada com resignação ou mal-estar, pode ser uma fuga, pode realizar-se na má-fé. Podemos escolhermos fugidios, inapreensíveis, vacilantes, etc. Podemos até escolher não nos escolher; nesses diferentes casos, os fins são colocados para além de uma situação de fato, e a responsabilidade por esses fins nos incumbe: qualquer que seja nosso ser, é escolha. (SARTRE, 2001, p. 581)

Independente, portanto, do modo como nos escolhemos, pensamos que essa reflexão ressoa em determinados riscos assumidos pelo psicólogo clínico em considerar os sofrimentos existenciais como desvios do projeto de ser. Ao contrário, não seriam os sofrimentos psíquicos expressões próprias de um projeto de sentido? Se nos escolhemos como humilhados, para tomar o termo de Sartre, o sentido da humilhação que se expressará nas escolhas concretas às quais desde sempre se manifestam, não será, por isso, experimentada com satisfação. O modo como nos articulamos com aquilo que nos contorna não é necessariamente realizador de uma escolha otimista ou positiva. Por conseguinte, sofrimentos como os quadros depressivos, apenas para citar um exemplo, precisam ser detidamente compreendidos a partir de um projeto de ser que articula sentidos que tornam possível uma experiência de esmorecimento com relação à vida. Queremos sustentar com isso, que o que se legitimou chamar de depressão não se caracteriza com um desvio do projeto, algo positivo que deu errado, mas se perfaz em virtude dessa própria escolha de ser; o que não implica uma espécie de condenação a essa escolha. Ao contrário, o afrouxamento do lastro existencial experienciado nos quadros depressivos, pode inclusive, na performatividade de um mesmo projeto, possibilitar que outros sentidos se mostrem e uma conversão se abra como possibilidade. Donizete (2017, p.129) contribui afirmando que

> Cada homem existe, só, enquanto sua escolha de ser, e o fato de sua escolha poder ser diagnosticada como doença pela psicanálise ou ciência da alma advém da afirmação prévia de um modelo de homem. Se Sartre censura Nietzsche por propor o Além-do-homem como modelo a ser realizado (segundo Sartre, tomado como aristocracia falida), tanto o mais será censurável toda teoria que pretenda dizer, objetivamente, o que é o homem

> normal (sua pretensa normatização será relativa a valores cultivados nessa sociedade) [...]

Essa reflexão nos permite, inclusive, assumir uma perspectiva outra das chamadas doenças mentais. Ao invés de tomá-las como desviantes a partir de uma determinada noção de normalidade, é admissível compreender que os chamados adoecimentos existenciais podem trazer em suas modulações anúncios do caráter de injustificabilidade da existência. Para citar outro exemplo, essa compreensão fica mais clara ainda se considerarmos a síndrome do pânico, não como uma descarga de ansiedade ou mesmo um desajuste do medo, mas fundamentalmente como o anúncio do caráter de fragilidade ontológica da existência, que mostra sua precariedade originária nas relações de injustificabilidade com as coisas que nos cercam.

Igualmente relevante e já podendo aqui retomar o tema que nos conduziu a essa reflexão, qual seja, o apelo à modificação ou transformação existencial própria dos encaminhamentos clínicos, a mesma não se dá necessariamente pelo restabelecimento do que podemos considerar como normalidade. De posse dos mesmos exemplos, a modificação do sofrimento que se apresenta nos quadros depressivos, não se dá por uma espécie de restituição da motivação existencial, quase sempre compreendida pelos afetos positivos, tal como a alegria de viver, a alta performance das atividades, o colecionar de realizações tomadas como produtivas, etc. Ademais, não seria por um posicionamento reflexivo, por meio ao qual as narrativas objetificantes fariam brotar uma espécie de auto conceituação acerca dos estados psíquicos, que poderia favorecer uma rearticulação de sentido com a vida. Ao contrário, à despeito do que mostrou Sartre, as conversões não se realizam através de uma intelecção, nem de nós mesmos, nem por parte do analista. Mas, assim sendo, conservamos a pergunta: a que se reserva a possibilidade de uma transformação?

Até o momento percorremos nossa reflexão por um viés negativo, ou seja, procurando mostrar as insuficiências incapazes, por si só, de fomentar essas modificações. Assim, mostramos que as representações conceituais a respeito de nossas ações e afetos, objetos transcendentes de nossas reflexões, são insuficientes para rearticulações de sentidos. Do mesmo modo, a vontade, também reflexiva, só se dá tardiamente à luz de um projeto mais originário. O que garante, pois, que algo como uma conversão radical do projeto, seja possível? Talvez a indicação da resposta esteja no próprio termo que compõe a pergunta: ‘*garante’?* Se dermos um passo à

frente, podemos ainda perguntar se à clínica psicológica é garantida a possibilidade de rearticulação existencial? É ela, a clínica, o lugar privilegiado para tal?

Uma descrição significativa e que pode nos conduzir à tentativa de responder essas questões, podemos extrair da experiência existencial de Roquentin, protagonista do romance *A náusea* (2000) a qual já nos referimos anteriormente[27]. O afrouxamento dos sentidos de familiaridade que, subitamente, irrompem para Roquentin, colocando-o disposto ao caráter contingencial da existência, sob a atmosfera da *náusea*, nos permite considerar que se trata de uma experiência de conversão ou rearticulação existencial. De outro modo, se estivéssemos em um terreno científico, imbuídos de uma apropriação médica/patológica, o que se passa na experiência do personagem, seria facilmente enquadrado em um diagnóstico de depressão ou psicastenia. No entanto, ao acompanhar as costuras vivenciais de Roquentin conseguimos compreender que, por meio a uma determinada condição de sofrimento, o que se deixa transparecer é o modo de lida do personagem com as coisas que lhe circundam, que carecendo do caráter necessário, o convoca à deparar-se com a injustificabilidade da existência. É nessa atmosfera de suspensão que a familiaridade do mundo rompe com suas prescrições, e nesse romper-se, outros sentidos, outras articulações, podem se apresentar. Em diversos momentos da novela, Sartre nos deixa ver que a náusea é uma experiência afetiva, ou seja, referente ao modo em que Roquentin é tocado pelas coisas, e não uma projeção de uma subjetividade adoecida que transfere para os objetos seu estado de ânimo, por exemplo. Não é também um desvio do projeto de ser do personagem. Tal suspensão se efetiva à luz do próprio projeto. Igualmente descartada é a possibilidade de tornar a experiência da náusea debitária de um movimento reflexivo da consciência. Não é por uma representação da experiência de si que Roquentin faz nascer uma lida angustiante com a vida. É de súbito, no irromper do instante que ela aparece, e como tal, afrouxa o caráter necessário ou se preferirmos, suspende o *espírito de seriedade*. É certo que por vezes Roquentin procura explicar para si mesmo, reflexivamente, o que está acontecendo, mas esbarra numa insuficiência. No princípio da novela, por

[27] O recurso a recorrer as descrições literárias encontram relevância, inclusive, diante do que Silva (2005) chamou de *vizinhança comunicante* entre filosofia e literatura, no interior do pensamento sartriano. Silva propõe o cuidado em não tomar a relação entre filosofia e literatura na obra sartriana como mera exemplificação ou facilitação da compreensibilidade de seu pensamento filosófico. O termo *vizinhança comunicante* nos coloca no cerne da articulação existencial entre as descrições fenomenológicas de sua filosofia e as experiências históricas, concretas, expressas em seus personagens literários.

exemplo, Roquentin procura determinar de onde advém essa experiência: dele ou dos objetos? Sartre parece brincar com a dicotomia da tradição epistemológica em determinar se a náusea está nele ou nas coisas que o cercam? Desse modo, coloca em questão a crítica à dicotomia clássica sujeito/objeto, a partir da qual a psicologia irá apoiar-se, ora determinando a verdade na interioridade do sujeito, ora no mundo material. Igualmente, Roquentin se questiona se seria uma doença que o acometeu; se propõe a catalogar, descrever em minúcias, mas esbarra na distância que experimenta entre sentir e narrar.

> Creio que esse é o perigo quando se faz um diário: Exagera-se tudo, vive-se à espreita, deforma-se constantemente a verdade. Por outro lado, é certo que posso, de um momento para outro - e precisamente com relação a essa caixa ou qualquer outro objeto – experimentar novamente a impressão de anteontem. [...] Naturalmente, já não posso escrever nada de preciso sobre aquelas histórias de sábado e de anteontem, já estou muito distanciado delas, só posso dizer que, tanto num caso, como no outro, não houve nada do que se chama comumente de um acontecimento. (SARTRE, 2000, p. 13)
> Portanto, ocorreu uma mudança nas últimas semanas, mas onde? É uma mudança abstrata que não se fixa em nada. Fui eu que mudei? Se não fui eu, então foi esse quarto, essa cidade, essa natureza. Tenho que decidir. Acho que fui eu que mudei: é a decisão mais simples. A mais desagradável também. Mas enfim, tenho que reconhecer que sou sujeito a essas transformações súbitas. (SARTRE, 200, p. 18)

Em diversos momentos da novela, Roquentin vai experimentando a distância entre a experiência vivida, imediata, espontânea, e uma espécie de narrativa analítica, em que procura organizar e explicar os acontecimentos datados de modo a neles encontrar uma lógica. Silva (2004) ao tecer sua reflexão sobre o papel da literatura na totalidade da obra sartriana, nos ajuda a esclarecer que a narrativa temporal datada, ou seja, tornar os fatos temporalmente encadeados, de certo modo oferecem a possibilidade de uma organização tardia que possibilita emprestar aos fatos um caráter necessário. Essa narrativa é, portanto, a experiência que Sartre descreve como reflexão impura.

Tão contingentes são as experiências que, por vezes também, Roquentin retoma o ritmo habitual da vida, perfazendo-se na familiaridade dos projetos. Desse modo, quando reflete e procura narrar sobre a náusea que outrora lhe acometera, já se encontra por demais afastado dela. “Meus estranhos sentimentos da outra semana me parecem hoje bastante ridículos: já não me identifico com eles. Esta noite estou muito à vontade, burguesmente instalado no mundo”. (SARTRE, 200, p. 14). Volta a experimentar uma cumplicidade com as coisas que o cercam, uma vez que, desnecessária é também a náusea. O caráter sensível e co-pertencente da existência

no mundo se faz de forma clara nos momentos em que Roquentin escuta a música no café e experimenta uma espécie de conforto.

> O que acaba de ocorrer é que a náusea desapareceu. Quando a voz se elevou no silêncio, senti meu corpo se enrijecer e a náusea se dissipou. Bruscamente: era quase doloroso se tornar assim todo rijo e rutilante. Ao mesmo tempo a duração da música se dilatava, se inflava como uma tromba. Enchia a sala com sua transparência metálica, esmagando contra as paredes nosso tempo miserável. Estou *na* música. (SATRE, 200, p. 43)

Desse modo, vemos que ao mesmo tempo que subitamente a náusea aparece, também desaparece. Imerso no mundo, Roquentin é tocado pelas coisas por uma condição de co-pertença. Somente assim pode afirmar que está *na* música, ou seja, é tomado por ela. Aqui podemos pensar que não se trata de um estado psíquico que produz nas coisas uma experiência de esvaziamento. A causa não está *no* sujeito, mas sim nesse âmbito co-pertencente a que chamamos existência, ou ser-no-mundo. Por isso, também podemos afirmar que não é por meio a um mergulho interno, no sentido de narrar reflexivamente os encadeamentos de modo a representar conceitualmente o que se sente, que podemos garantir qualquer modificação. Esse momento reflexivo, tal como declarado por Roquentin, parece ser insuficiente, uma vez que nada dá conta do irromper brusco da náusea, suspendendo o caráter necessário dos acontecimentos temporais.

Mas, se não é por meio à reconstrução reflexiva que Roquentin pode narrar a experiência da náusea de modo a poder compreendê-la, como pode dar-se conta do que está acontecendo? Prosseguindo em nossa exemplificação, podemos dizer que é por uma *evidência ofuscante* que o caráter espontâneo, súbito da náusea se mostra para Roquentin: “Então é isso, a Náusea: essa evidência ofuscante? Como quebrei a cabeça! Como escrevi a respeito dela! Agora sei: Existo – o mundo existe – e sei que o mundo existe. Isso é tudo.” (SARTRE, 2000, p.182). Pensamos que o termo *evidência ofuscante* escolhido para descrever esse dar-se conta nos coloca em face ao que Sartre procura elucidar por meio à reflexão pura. A captação reveladora que se dá por esse modo de reflexão, não é, pois, a objetivação e reconstrução das experiências. Não é o resultado de um exame analítico ou representacional de suas experiências passadas. Como também não é fruto de nossa vontade. É uma evidência ofuscante por nos colocar frente a frente com o caráter translúcido da consciência, que só pode deixar-se apreender, pelo canto do olho, como explosão. (SARTRE, 1968)

> [...] comumente a existência se esconde. Está presente a nossa volta, em nós, ela *somos* nós, não podemos dizer duas palavras sem mencioná-la, e afinal não a tocamos. Quando julgava estar pensando nela, creio que não pensava em nada, tinha a cabeça vazia, ou apenas uma palavra na cabeça, a palavra 'ser'. Ou então pensava...Como dizer? Pensava na Pertinência, dizia a mim mesmo que o mar pertencia à classe dos objetos verdes ou que o verde fazia parte das qualidades do mar. [...] Se tivessem me perguntado o que era a existência, teria respondido de boa-fé que não era nada, apenas uma forma vazia que vinha se juntar às coisas exteriormente, sem modificar em nada sua natureza. E depois foi isto: De repente estava ali, claro como o dia: a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata. (SARTRE, 2000, p. 188)

*De repente*, *subitamente*, *claro como o dia.* Expressões cunhadas por Sartre para preservar a captação de uma experiência existencial como a náusea. Experiência essa que se perfaz numa atmosfera de desassossego, de afrouxamento e suspensão do vínculo familiar e instrumental com o que nos cerca. Experiência que, além disso, e por meio a isso, possibilita que irrompa um esvaziamento que *pode* nos convocar a uma rearticulação existencial tal que outras escolhas, outros modos de lida com o que nos contorna sejam possíveis. Ao dar-se conta de que a náusea *é* ele, ou seja, que ela não é uma doença, um acometimento, um desvio existencial, o fracasso de um projeto, mas sim, a própria experiência de si como existente, é que possibilita Roquentin não conhecer a si enquanto formulação conceitual, mas apreender-se como livre, desamparado.

Procuramos resguardar que essa captação não pode se dar como uma operação reflexiva de contemplação de si mesmo. Não é o conhecimento de si, portanto, que garante qualquer *evidência ofuscante* acerca da existência, pois afinal, a dualidade do conhecimento já nada tem de ofuscante; nela tudo se mostra pelo véu da familiaridade. A experiência da náusea descrita por Sartre nos auxilia a compreender a existência em seu caráter originariamente sensível, afastado de qualquer tentativa de recobrar, por meio a representações conceituais, a própria experiência em seu desvelamento concreto. É nessa experiência que outros sentidos se desvelam como possibilidades, de modo que ao final da novela, Roquentin escolhe outro caminho existencial. É o que permite que tomemos essa experiência pelo que Sartre descreve, em *O ser o nada,* sob o irromper do instante como conversão radical. Nessa atmosfera, o instante se apresenta como enfraquecimento dos motivos. Mas em consonância a esse relâmpago do instante, poderíamos pensar que Roquentin alcançou a autenticidade existencial? Veremos melhor.

Feito esse percurso exemplificativo, podemos retornar às questões que nos trouxeram às páginas de *A náusea. O* que garante à conversão do projeto? É a clínica o espaço privilegiado para tal? Por meio ao exposto acerca das breves considerações em torno da novela sartriana, acreditamos que o caráter de possibilidade que contorna a existência não nos deixa apontar para uma garantia ou, se preferirmos, para um caráter de necessidade das transformações existenciais. Diante da experiência de Roquentin, podemos ver que não é devido a uma causalidade anterior ou mesmo uma postura reflexiva que garanta uma rearticulação, uma vez que a vida não se reduz à organização analítica e determinística dos acontecimentos. O que possibilita uma rearticulação com a vida ou o que estamos tratando aqui pelo termo conversão, não é o exame intelectivo de si mesmo, mas sim o próprio espaço existencial que lhe convoca a deparar-se, sensivelmente, com o caráter frágil da existência. Desse modo, pensamos que uma rearticulação apenas obedece à contingência originária da existência humana, na medida em que ela, sendo indeterminada, se faz e perfaz por meio às escolhas tecidas em sua trama. Temos com isso que as transformações existenciais são sempre possíveis, ainda que não experimentadas no consultório do analista. Na novela *A náusea*, Sartre mostra que Roquentin experencia tal rearticulação sem aparentemente nenhuma justificativa prévia. Ao contrário, é na pacata cidade de Bouville, segurando um seixo na mão, que algo subitamente se dá. Por mais que buscasse recobrar uma causalidade, apenas deparava-se com a absurdidade daquela atmosfera.

Pensamos, então, que a experiência da conversão não submetida ao processo psicoterapêutico, é uma possibilidade sempre presente à vida, uma vez que estamos sempre lançados ao porvir, afastados de qualquer determinação causal. Por outro lado, em detrimento ao próprio caráter de abertura da existência, a possibilidade de uma reassunção do projeto é sempre presente. Dito de melhor forma, é também gratuito, desprovido de necessidade, que uma transformação existencial se dê. As rearticulações de sentido, não encontrando razão em uma causalidade que as provoque, também não podem ser tomadas como imperativas. Roquentin, por exemplo, poderia ter retomado à cadência familiar e dado continuidade à conclusão de sua biografia sobre o Marquês de Rolebon? Nunca saberemos. Mas consideramos essa uma possibilidade, uma vez que não há nada que determine ou prescreva essa modificação. Certo é que a experiência da náusea não é algo que se dá por uma espécie de abstração da vida. Embora deveras radical, é no mundo que somos, é no

mundo que Roquentin existe, em meio ao café, à música, à cidade, de modo que possamos sempre nos articular por meio a seu apelo sensível. Isso significa que podemos suspender, portanto, um certo apelo prescritivo moral a uma transformação existencial a partir da experiência de angústia ou se quisermos, da náusea. Se considerarmos a angústia ou qualquer outra experiência que nos coloca em face ao caráter indeterminado da vida, como debitárias do irromper súbito e gratuito, sem apoio e justificativas temporais prévios, não podemos formular imperativos capazes de nos lançar a manejos específicos para sua provocação. Do mesmo modo, não nos cabe considerar que a experiência da conversão seja entendida como melhor, ideal ou mais correta. Compete à existência humana constituir-se em meio ao mundo, de modo a poder apropriar-se do seu apelo familiar, como também, por vezes, dele poder afastar-se, sem que nenhuma justificativa necessária venha impor-se sobre essa possibilidade. Eis a tensão própria à existência humana.

De posse das reflexões tecidas até aqui, convém afirmarmos que, em resposta à questão formulada no título da presente sessão, a ontologia fenomenológica de Sartre pode situar-se em um ponto tênue entre o resguardo à concepção de existência como negatividade ou perpétuo movimento de constituição de si, e o apelo da autenticidade anunciada como imperativa. Esse embaraço pode ser assim considerado em função da própria tensão urgida na ontologia fenomenológica de Sartre em torno do assombro metafísico do fundamento/infinitude, à exemplo do que mostrou Borheim (2007) e Souza (2011). Esse vestígio da infinitude aparece, de acordo com os autores, no próprio movimento de constituição da existência em perpetuamente ser assombrada pela síntese plena da unificação em-si-para-si ou *ens causa sui.* E nesse sentido, ao mesmo tempo que o existente é nadificação de si, é, no mesmo movimento, perseguição do fundamento de si. Ou se quisermos, a existência perde-se de si tentando fundamentar-se. Assim, de acordo com o que mostrou Souza (2011) esse assombro de infinitude irrealizável, pode ser visto na obra de Sartre por um viés negativo, ou seja, como algo a ser superado. A superação se daria justamente pelo fenômeno da conversão ou autenticidade, como sendo o reconhecimento do próprio fracasso de fundamentar a si ou, se quisermos, o reconhecimento da liberdade. Mas vimos de acordo com Souza (2011) e Norberto (2014) que se a liberdade da existência se faz como fuga e perseguição a si, não podemos encontrar essa síntese ou reconhecimento.

Com essa reflexão nos reencontramos com a questão norteadora de nosso estudo em problematizar os imperativos morais presentes na ontologia fenomenológica de Sartre quando apropriada pelo âmbito da clínica psicológica. Especificamente, estamos tratando do problema em considerarmos a má-fé como algo a ser superado, em virtude do imperativo do alcance da autenticidade. Da argumentação exposta até aqui, podemos erigir que a ontologia fenomenológica de Sartre se perfaz em meio a tensão em resguardar o caráter de indeterminação da existência, ao mesmo tempo que aponta em momentos, digamos, ocasionais, para um apelo moral precritivo. A novela *A náusea* deixa transparecer esse ponto tensional quando o filósofo conserva a experiência sensível e contingencial dos acontecimentos – o que já impossibilita que daí emerjam imperativos morais – mas ao mesmo tempo nos convida, talvez implicitamente, a que essa contingência mesma seja reconhecida por nós – o que já poderíamos considerar um aceno moral prescritivo.

Outrossim, podemos entender que a clínica psicológica, assentada em um terreno que desde a sua constituição tende a um ideal prescritivo, quando se aproxima das teses existenciais de Sartre, pode facilmente perfazer-se moralizante, no sentido de já se anunciar pelo apelo da assunção da responsabilidade/autenticidade. Nesta esteira, os fenômenos de má-fé e os sofrimentos existenciais são vistos como passíveis de serem superados. Estes últimos, os sofrimentos existenciais, muitas vezes são tomados como fenômenos de inautenticidade.

Aqui conseguimos compreender o cuidado em demarcar o ponto fronteiriço em que a filosofia de Sartre se encontra com o âmbito da clínica psicológica. Com os pés fincados em um solo instrumental e investigativo, a clínica se constitui pelo posicionamento e mapeamento da subjetividade. É às verdades da subjetividade que, na maior parte das vezes, a clínica coloca-se a serviço especulativo. Acreditamos, consequentemente, que é mediante este solo que o pensamento de Sartre pode se encontrar com as abordagens humanistas em psicologia, por exemplo. Nesse cruzamento, o binômio má-fé/autenticidade, muitas vezes é assumido como contrapostos. A má-fé é vista como um erro, um desvio, o mal. Em uma articulação com a Abordagem Centrada na Pessoa, de Rogers, pode ser interpretada como vimos, por isso que Rogers chamou de uma tendência do organismo à autoregulação, a partir da qual procuramos resguardar experiências seguras e agradáveis. Em contraponto, a noção de autenticidade pode ser vista como a assunção da responsabilidade de si, em um sentido próximo do alcance de uma autonomia, frente

aos apelos e distorções que a consciência de si é capaz de operar. Nesse sentido, já estaríamos considerando uma dicotomia, onde a autenticidade é colocada no sentido de um encontro do existente consigo mesmo, como um reconhecimento de si. A má-fé então, com um valor negativo, se mostra como turvação, atrapalho, desvio ao apelo do reconhecimento da existência como liberdade.

Certo é que a noção de autenticidade em Sartre já não equivale ao encontro com um eu verdadeiro ou o encontro consigo mesmo. Essa premissa não seria ontologicamente possível, uma vez que não há eu identitário ao qual pudéssemos conhecer ou nos reencontrar, ao nos livrarmos de nossos subterfúgios. A autenticidade sartriana, seria, ao contrário, não o encontro com o eu, mas com o nada; seria a assunção da própria liberdade como negatividade. No entanto, mesmo reinscrita em outras bases, a autenticidade em Sartre compreendida como reconhecimento da liberdade, pode ainda se apresentar como um assombro prescritivo. Ao mesmo tempo que a ontologia fenomenológica da liberdade sartriana pode nos libertar das amarras de uma clínica com viés moral prescritivo, quando sustentada pela liberdade própria da existência, pode também nos convidar a tomar a própria liberdade como fim a ser alcançado, o que faria dela não uma condição ontológica/existencial, mas uma conquista ideal.

### 3.2.2 Considerações acerca da possibilidade de edificação de uma clínica de base sartriana não normativa.

Procuremos dar um passo a mais em nossas reflexões no sentido de refletir sobre a possibilidade de resguardar o espaço clínico para além de tais imperativos morais, sem que com isso, percamos sua especificidade. Permanecemos, portanto, com a questão que nos acompanha nessa discussão: a que se reserva a clínica psicológica? Na sessão precedente nos referimos, sobretudo, ao imperativo de superação da má-fé, sustentada pelo alcance da autenticidade no interior do pensamento de Sartre, como um substrato normativo para clínica. Embora Sartre tenha afirmado que não se pode recolher imperativos morais de sua ontologia, vimos em contrapartida, que sua psicanálise existencial se afasta, pouco a pouco, do terreno ontológico para situar-se nas descrições ideais das escolhas tecidas por meio a performatividade existencial do projeto de ser. Desse primeiro objetivo de sua psicanálise, qual seja, a compreensão do projeto de ser, conservamos sua

significativa contribuição à clínica, justamente por nos permitir compreender junto ao outro os sentidos costurados em sua trama existencial. No entanto, sendo o projeto de ser o valor pelo qual o existente se transcende rumo à tarefa de constituir a si mesmo, é o que possibilita que o convite a uma moral se faça latente ao final de *O ser e o nada*. Levando em conta que essa descrição moral assume, na conclusão da obra, uma feição imperativa, optamos por conservar de sua psicanálise existencial apenas o primeiro objetivo proposto por Sartre em compreender, por meio às escolhas e experiências concretas do existente, o sentido fundamental que delas podemos destacar. Em contrapartida, optamos por nos deslocar dos imperativos morais desdobrados em suas conclusões pelos já demonstrados embaraços que podem trazer ao campo da clínica psicológica.

Feita essa reconsideração, vimos na ocasião do segundo capítulo, que essa tensão moral e consequentemente, o embate má-fé/autenticidade tem sido um tema de discussão recorrente entre os estudiosos da obra sartriana no campo filosófico, seja assumindo uma tentativa de dar continuidade à tarefa de erigir uma moral advinda do pensamento de Sartre, seja para problematizar as tensões despontadas em torno do embate da ontologia da negatividade e uma espécie de assombro ideal da autenticidade. Sabendo que a edificação de um moral foi tarefa inconclusa e abandonada por Sartre, esse já seria um forte argumento para nos fazer ver o quão dificultoso é recolher imperativos morais de sua ontologia fenomenológica.

Dos estudos já citados, encontramos ressonante as nossas questões as reflexões de Norberto (2014) à despeito das considerações em torno do problema em considerar a má-fé como uma conduta que se opõe à condição de liberdade da existência humana. Norberto defende que entre a má-fé e a liberdade não há distinção ontológica, sendo, então, que a má-fé equivale ao modo do Para-si existir como transcendência ou distanciamento a si. Recorrendo as suas palavras, Norberto (2014, p. 207) argumenta que: “As condutas de má-fé acabam por expor de forma abissal, a realidade humana segundo uma intensificação do projeto humano – ser livre para tentar livrar-se da liberdade que sou – evidenciando, de modo único, o projeto existencial do Para-si”. Diante dessa afirmativa, sustentamos em consonância com o autor, que considerar a superação da má-fé como uma premissa a ser conquistada, nos lança a dois pontos relevantes a serem questionados: o primeiro é o vislumbre da autenticidade como uma conquista plena. E o segundo ponto é assumir a autenticidade como uma premissa, ou se preferirmos, uma norma. Esses dois pontos,

a nosso ver, mostram-se embaraçosos não somente à própria ontologia da liberdade de Sartre, mas também para se pensar uma clínica de base fenomenológico-existencial.

Na discussão travada no primeiro capítulo sustentamos as contribuições da fenomenologia e das filosofias da existência para o movimento de deslocamento às correntes determinísticas da psicologia - principalmente, pela noção de *epocé*, somada aos elementos filosóficos que compõem as filosofias existenciais, alicerçadas, sobretudo, no caráter de negatividade da existência. Esses dois aportes já são suficientes para considerar uma clínica que procura se afastar de qualquer posicionamento prévio, e quiçá, moral, como forma de compreensão da existência humana como ser-no-mundo. Portanto, colocarmos a superação da má-fé como uma premissa é já considerá-la moralmente 'menor', desviante. Outrossim, pensar essa mesma superação ou a conquista da autenticidade/responsabilidade na clínica, é também já partir de uma premissa - igualmente moral - que estaria em dissonância à consideração do próprio caráter de suspensão da atitude fenomenológica. Levando em conta o Para-si como relação originária consciência-mundo, lançado e a este co-pertencente, compreendemos, pois, que é na tessitura mundana, ou melhor dizendo, em seu caráter situacional, que a existência desde sempre se constitui. Deste modo, pensamos no risco em considerar a noção de autenticidade como uma espécie de purificação das orientações do mundo que originariamente nos contornam. Vimos que esse risco colocaria o pensamento de Sartre em consonância às clínicas de orientação humanista por partirem de uma compreensão de existência como potencialmente dirigidas ao alcance da autenticidade. Esta, portanto, seria compreendida como um resultado sintético e idealmente posicionado em detrimento à compreensão da existência, não em seu fluxo temporal sustentada pela negatividade que a constitui, mas sim, como potencial de alcance e desenvolvimento de si. Nesse ensejo caberia pensar a autenticidade/responsabilidade como resultado de um percurso terapêutico.

Assim, pensamos que o alcance ideal pré-posicionado pelo fazer clínico seria caminhar na contramão das afirmativas fundamentais da fenomenologia e filosofia da liberdade, se estamos conservando essa última como sinônimo de negatividade e não como autonomia da vontade. Somente nessa segunda compreensão poderíamos considerar a noção de responsabilidade e autenticidade como imperativos morais, uma vez que caberia à existência o risco de desvirtuar-se de si mesma. Ao contrário,

se estamos no terreno da indeterminação, somos lançados no mundo, afastados de nós mesmos, não por uma falha psíquica, voluntária, mas ontologicamente distantes de uma realização plena. Isso por si só nos afasta da assunção de uma orientação para a clínica.

Em contrapartida, reafirmamos a importância em desconsiderar a ideia de que, suspensa essa orientação, à clínica nada mais se reserve. Dito de outra forma, se retiramos as orientações prévias reservadas ao fazer clínico, não estamos com isso desconsiderando sua tarefa. Ademais, precisamos ponderar que a psicanálise existencial esboçada por Sartre, tanto em *O ser e o nada*, quanto em *Questões de método* e nas demonstrações apresentadas em suas biografias, não são suficientes para dela passarmos ao âmbito clínico propriamente. Queremos dizer que, embora Sartre tenha ensaiado sua proposta metodológica ao analisar alguns autores famosos, o seu exercício mesmo, clínico e, portanto, terapêutico, não foi propriamente efetivado. Não podemos, por exemplo, considerar que os poetas e escritores por ele analisados, estavam submetidos à experiência da psicoterapia. Esse convite, *de encontrar o seu Freud*, permanece como tarefa àqueles que recorrem as suas contribuições filosóficas. Outrossim, encarregados de prosseguir nesta tarefa, encontramos uma fertilidade de apropriações possíveis a partir da fecundidade urgida pelas reflexões de Sartre para o campo da psicologia. De nossa parte, recobramos, portanto, o desafio em intentar uma clínica de inspiração sartriana que conserve sua especificidade terapêutica – como espaço de ajuda – porém problematizando seus resultados pretendidos – afastada das orientações prescritivas. Esse é o ponto em que partimos no princípio deste estudo e que com ele nos reencontramos, agora já guarnecidos pelas costuras tecidas em torno dos fundamentos e reflexões capazes de sustentar essa tentativa mesma.

Da argumentação exposta até aqui, podemos reunir sinteticamente os aspectos que compreendemos não serem condições esperadas e assumidas em seu caráter prescritivo para que transformações existenciais se deem no âmbito clínico: em primeiro lugar, vimos que as rearticulações existenciais não são debitárias do movimento reflexivo, como narrativa conceitual de si. Em segundo lugar, também vimos que a conversão do projeto ou as transformações existenciais ocorrem de modo situacional, como uma atmosfera, não sendo, portanto, passível de serem provocadas. Em terceiro lugar, vimos que a conversão do projeto ou o que tomamos como autenticidade, não pode ser vista como valor objetivo e alcance permanente,

como se chegássemos ao estágio final de uma corrida. Por fim, em quarto lugar, as condutas de má-fé ou inautenticidade, não podem ser tomadas como um desvio existencial; uma conduta incorreta. Todos esses aspectos, a nosso ver, correspondem à insuficiência de uma pretendida finalidade previamente posicionada. Procuramos igualmente clarificar que essa insuficiência nada diz de uma incompetência no manejo do psicólogo clínico. Essa insuficiência, ao contrário, é o que compete àquilo que é o mais próprio da existência humana: a incontornabilidade, ou aquilo que Norberto (2014) chamou de *o drama da ambiguidade.*

Entendemos, então, que é justamente esse caráter de ambiguidade da existência o que precisa ser levando em conta e preservado no âmbito da clínica fenomenológico-existencial sartriana se quisermos nos afastar de uma psicologia normativa. Estamos aqui considerando a ambiguidade como a tensão própria à existência, que condenada à liberdade, se a vê permanentemente com a tarefa de seu existir. Tarefa essa, tecida em seu fluxo temporal, como tentativa fracassada de constituição de si. Desse modo, sustentada na liberdade, à existência não se reserva, ontologicamente, metas morais, pois toda moral já é, originariamente, ancorada na liberdade. Não estamos com isso defendendo que questões éticas e morais devem ficar à parte da existência humana e que toda ação seja banal, sem importância. Muito pelo contrário, sendo a existência fundada na liberdade, o Para-si é o ser pelo qual os valores existem. A existência, portanto, reclama uma dimensão moral originária, na medida em que ela é ontologicamente responsável pelo modo como existe; pelo modo como age no mundo. Essa moral, no entanto, não pode ser prescritiva. Diz respeito ao caráter mais originário da existência, como aquela que, desamparadamente, responde por si mesma. De outro lado, não significa que os valores morais sejam colocados no plano de um mero subjetivismo, fruto de uma produção interior. Nem interior, nem exterior, é no mundo, na unidade de co-pertença que a moral pode ser assumida como prescritiva, tardiamente anexada à existência e derivadas desse caráter mais fundamental, de sermos já responsáveis pelo nosso modo de der, na medida em que com ele não coincidimos. Sendo sempre questão para nós mesmos, existimos ao modo do *cuidado*[28] conosco. Desse modo, à existência humana é

[28] optamos por usar o termo cuidado, cunhado da ontologia hermenêutica de Heidegger (2013), pela pertinência em expressar que a existência, sendo abertura ao mundo, é já originariamente relação a si e a tudo que lhe vem ao encontro. A noção de cuidado pode nos servir para argumentar que sendo-nos nada de ser, somos sempre questão para nós mesmos. Resguardamos, no entanto,

resguardada uma dimensão ética, também em um sentido mais originário, do cuidado consigo mesma. Na ocasião do primeiro capítulo procuramos elucidar como Foucault (2014a) discute acerca da transmutação da noção grega do cuidado de si em conhecimento de si, já na modernidade. Com a existência reduzida à razão, consciência, subjetividade, eu, self, o desbravamento da mesma pôde ser empreendido de modo a determinar as verdades interiores. A noção de autenticidade corresponde, pois, ao anseio do encontro verdadeiro do sujeito consigo mesmo. Somente assim, algo como uma norma prescritiva pode ser adicionada tardiamente à existência. Enquanto na antiguidade o cuidado consigo correspondia a uma constante tarefa, na modernidade, o conhecimento de si e verdade, apoiados em uma subjetividade a priori, convertem-se na tentativa de descoberta de um enunciado sobre si mesmo.

No entanto, justamente por considerar a ambiguidade como própria da existência humana não cabe lançarmos mão de balizamentos capazes de prescrever orientações, tais como, por exemplo, a superação dos atos de má-fé. Vimos como a psicologia clínica, em seu exercício aplicado das teorias psicológicas posicionadoras da subjetividade, se perfaz a partir de alguns balizamentos como, como por exemplo, o binômio normal e patológico. Facilmente, por isso, a má-fé pode ser assumida, no contexto da clínica psicológica, com um sentido desviante. Ainda que não literalmente posicionada como patológica, as expressões de má-fé ou também do que chamamos de inautenticidade, se mostram como algo a ser superado. Ao contrário, queremos resguardar a má-fé como expressão da própria ambiguidade da realidade humana. Dizer que a priori nada somos, não é o mesmo que dizer que somos uma abstração ou que existimos a revelia de quaisquer valores. Somos no mundo, e são os substratos identitários que nos conferem a possibilidade, de na maioria das vezes, nos orientarmos a partir das determinações deste mundo.

Esse resguardar da má-fé como própria expressão da liberdade, juntamente com o caráter ambíguo, indeterminado da existência, nos impossibilita pensar a experiência da psicoterapia como uma jornada linear, rumo a um determinado objetivo ou resultado alcançado ao final do caminho percorrido. Do mesmo modo,

---

que o termo cuidado não diz respeito a uma compreensão ôntica, a partir da qual comumente tomamos a palavra cuidado como zelo, dedicação, diligência, etc. A noção de cuidado coloca em questão o próprio caráter de abertura da existência, em já ser ela relação a tudo ao qual está lançada.

resguardamos também o caráter sempre possível das rearticulações existenciais se darem. Não podemos tomá-las como necessárias ao acontecer clínico, embora sejam essas, as transformações, o seu aguardo na maior parte das vezes. Queremos dizer com isso, em concordância com Feijoo (2017) que a clínica resguarda a possibilidade de uma transformação, mas não necessariamente. Pelo fato de estarmos aqui considerando a espontaneidade, ou se preferirmos, a indeterminação originária da existência, já nos impede de assumirmos qualquer direcionamento prescritivo a ser alcançado.

Por isso, para se pensar uma clínica afastada de imperativos prescritivos, recorremos uma vez mais às reflexões já tecidas em torno do papel da clínica fenomenológico-existencial tal como exercida por Feijoo (2017), especialmente em sua obra *Existência & Psicoterapia.* As edificações tecidas na referida obra da autora ecoam em nossas reflexões, uma vez que Feijoo procura, já há muito, se deslocar de uma visada técnico-instrumental da clínica psicológica. Nessa visada o labor do psicólogo, frequentemente, mesmo que apoiado pelas perspectivas fenomenológico-existenciais, se define pelo manejo teórico com vias à cura, na maior parte das vezes compreendida como o resgate à normalidade. Tal como exemplificamos no primeiro capítulo, a clínica fenomenológico-existencial, mesmo em sua tentativa de se afastar das visadas prescritivas, muitas vezes permanecem vestidas pelos mesmos balizamentos normativos, a exemplo do binômio autenticidade/inautenticidade; restrição/liberdade, entre outros. Feijoo (2017), inspirada sobretudo pelo pensamento de Heidegger, nos deixa ver por meio aos seus escritos o esforço em considerar a existência humana esvaziada de toda e qualquer subjetivação previamente posicionada ou centralizadora, capaz de balizar parâmetros normativos. Pensamos, por isso, que o eco das reflexões de Feijoo se fazem pertinentes, uma vez que permitem nos deparar com os alcances e desafios de nossa prática fenomenológico-existencial, e mais, intentar elaborar uma clínica que *aguarda e resguarda o sentido sensível da experiência existencial*.

O que podemos, pois, entender pelas expressões aguardar e resguardar cunhadas por Feijoo (2017)  A autora, citando um diálogo[29] entre um investigador e um professor, nos diz que este último afirma que aguardar diz respeito a não estar em

[29] O diálogo a qual se refere Feijoo (2017) diz respeito a uma conversa intitulada *Para discussão Sobre Serenidade*, de Martin Heidegger, publicada em 1959, e em torno da qual o filósofo reflete acerca do sentido da atmosfera da serenidade.

expectativa, uma vez que a expectativa se liga a uma representação e ao objeto representado. Dito de outra forma, compreendemos que a posição de expectar traz consigo algo ao qual já desde sempre se espera e que já posicionamos, ao passo que, na concepção da autora, o aguardar apenas resguarda o caráter aberto, e, portanto, sempre possível, dos acontecimentos se darem. “Ao aguardar apenas deixamos aberto o que aguardamos, ou seja, esse aventurar-se no próprio aberto”. (FEIJOO, 2017, p.151). Esse aguardo também não é o mesmo que passividade. A passividade assenta-se no terreno da vontade, sendo o seu contrário. Aguardar, portanto, não é o mesmo que querer ou não querer, é, ao contrário, estarmos libertos do querer. Essa disposição acontece em um espaço resguardado por um *phatos,* ou seja, uma determinada disposição afetiva que permeia o espaço clínico e *guarda* a possibilidade de uma transformação. Guardar a possibilidade de uma transformação significa, pois, colocar-se numa disposição de *inclinação* ao outro, sem que com isso, procura-se ditar o caminho melhor a ser alcançado e, principalmente, *o que* precisa ser alcançado. Esse alcance, portanto, não corresponde à conquista de si ou autenticidade. Posto isso, Feijoo encontra na literatura um modo de afastar-se das interpretações morais e aproximar-se dos sentidos tecidos na experiência do outro tal como ela se mostra, ou seja, em sua própria dinâmica sensível. Essa aproximação da clínica à literatura se dá pelo exercício de acompanhar a própria experiência do outro, de modo a aguardar que algo aconteça para ele, a seu modo.

Recorrendo às descrições da literatura, Feijoo lança mão do conto sartriano *Intimidade*[30] para exemplificar um modo moralizante de inclinação ao outro (do qual pretendemos nos afastar) e outro modo possível, o do acompanhar e aguardar a experiência deste. Trouxemos o exemplo de Feijoo para o presente texto pela pertinência da discussão e por ser esse um conto autoral de Sartre, o que nos permite afirmar a fecundidade dos escritos deste filósofo à clínica. Então, no presente conto, Lulu encontra-se em uma situação de indecisão. Casada e mantendo uma relação de insatisfação e repulsa ao marido, tem na amiga Rirette uma confidente de tal insatisfação. Essa última ocupa-se, então, de ajudar a amiga a decidir-se se separar. Rirette cuida dos detalhes, orienta, aconselha, confere à amiga sua própria medida existencial.

---

[30] O conto *Intimidade* faz parte da coletânea de contos intiutulada *O Muro*, que reúne no total cinco contos, no qual Sartre discute situações de impasses e aprisionamentos existenciais. SARTRE, J. P. *O Muro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

> “Você devia fugir com Pierre, minha Luluzinha; é a única coisa inteligente a fazer [...] você não pode continuar com Henri, pois você não o ama mais. Isso seria um crime”. Ela não perde uma ocasião de falar mal dele, não acho isso muito agradável, ele sempre foi correto com ela. Não o amo mais, é possível, mas não compete a Rirette me dizer isso: para ela tudo parece simples e fácil; ama-se ou não se ama mais; mas eu não sou simples. Primeiro, estou habituada a este lugar e depois eu gosto dele, é meu marido. (SARTRE, 2005, p.90)

Vemos na passagem acima que diante das prescrições da amiga, Lulu sente-se usurpada de sua própria decisão, ao mesmo tempo que esboça em palavras o modo como se experimenta na ambiguidade da situação. Feijoo (2017) exemplifica esse modo de estar com o outro por meio de uma atitude moralizante e tutelar, em que Rirette já posiciona o que entende ser melhor para a amiga, de tal modo que fica decepcionada quando Lulu escolhe permanecer casada. A autora esclarece que a postura clínica deve afastar-se das expectativas daquilo que é tomado como ideal ao outro. Lulu em sua indecisão é livre para escolher permanecer ou partir, de acordo com os sentidos articulados por ela em meio aos contornos de sua situação: ao mesmo tempo que quer libertar-se da rotina de um casamento fracassado, parece querer ali permanecer, por amor à mesma rotina. Por isso a fórmula *ama-se ou não se ama mais*, não lhe parece nada simples, tal como parece para sua amiga. Além disso, a indeterminação que contorna a existência humana não nos permite compreender a decisão como uma resolução estável e permanente. Ao clínico cabe colocar-se no lugar de aguardo e resguardo da decisão, sabendo, inclusive que a indecisão já é também uma escolha possível. Não deve, pois, apressar-se em posicionar, com urgência que ela decida, nem mesmo entender que toda insatisfação experimentada por Lulu corresponda à necessidade de mudança ou resolução. Vejamos o que nos esclarece Feijoo (2017, p.177) acerca do clínico:

> No exercício clínico do saber-fazer assume sua tarefa não ao modo do controle e do conselho, nem ao modo da indiferença, mas por meio de um ater-se à questão do outro, acompanha o sentido em que o outro sustenta sua experiência, deixando que o outro, por fim, decida por si mesmo.

Em síntese, acreditamos que as considerações de Feijoo (2017) em resguardar à clínica o caráter próprio da existência, ou seja, sua abertura às possibilidades, sua tensão própria expressa nas expressões concretas, pode afastar-se de uma postura moral e funcional. Ficamos agora com a tarefa de considerar esse convite das costuras propostas por Feijoo (2017) à tentativa de pensar uma clínica de base sartriana, afastada de imperativos morais.

Para pensarmos uma clínica fenomenológica e existencial baseada na ontologia da liberdade de Sartre, precisamos sobretudo suspendermos os imperativos morais, os balizamentos normativos, pois isso seria o mesmo que tentar sanar a perseguição sempre vigente que somos, o projeto existencial, sempre em curso. E essa transformação mesma, não sendo debitária do caráter volitivo, deliberado e intelectivo, fica entregue ao caráter de *poder-ser* da própria existência. As transformações existenciais são um acontecer, ou se preferirmos, se dão no irromper do instante, no espaço existencial, não estando submetida originariamente ao exame reflexivo, tal como procuramos mostrar com a experiência existencial de Roquentin. Por isso, a experiência clínica não pode assumir uma feição pedagógica, no sentido de apresentar manejos para atingir determinados objetivos. Mas insistimos, então, em continuar questionando: a que se reservam as narrativas clínicas? Se a clínica não pode ser tomada como lugar prescritivo do despertar da autenticidade/transformações existenciais, a que o seu espaço se reserva?

Conforme descrevemos acima, concordamos com Feijoo (2017) em conceber a clínica psicológica como o espaço que aguarda e resguarda a experiência existencial. E estamos aqui, com base na ontologia fenomenológica de Sartre, considerando que a experiência existencial se perfaz em seu caráter de ambiguidade. Se levarmos em conta que esse aguardo de que nos fala Feijoo, corresponde ao acompanhar a experiência daquele que a nós se dirige, sem que possamos nos apressar, ou tomar o lugar de decisão que é o seu, pensamos que cabe a nós psicólogos clínicos, sustentarmos junto a ele as tensões próprias da existência. Dizemos sustentar no sentido de mantermos não uma orientação resolutiva, não a busca da autenticidade, mesmo porque, já elencamos que tal feito não está submetido a nossa vontade, como também não pode ser entendida como uma conquista perene, e muito menos como moralmente posicionada como *mais saudável*. Esse sustentar, esse acompanhar, diz mais do resguardo da própria ambiguidade. Defendemos, então, que a tarefa do clínico acontece mais no sentido de espelhar ao outro a tensão própria do existir, refletindo os sentidos que contornam sua experiência, não para buscar responsabilizá-lo (uma vez que originariamente já sempre respondemos por nós mesmos), mas sim, possibilitar que o próprio caráter de abertura às possibilidades perfaça a tessitura da experiência clínica.

Desse modo, não estaríamos, assim, em oposição às condutas de má-fé, por acreditarmos que elas não podem ser eliminadas da existência. Sendo elas

expressões da própria ambiguidade existencial que a todo momento se vê com a fragilidade de seu existir é compreensivelmente um modo de relacionar-se às coisas. Outrossim, não estamos defendendo uma clínica que reforce tais condutas, no sentido de comungarem com as investigações da interioridade, a busca pelo conhecimento de si, fortalecendo a perseguição das identidades, por exemplo. Consideramos que outros modos possíveis, inclusive mesmo sendo também de má-fé, podem se dar seja no espaço clínico ou não. E pensamos ser isso que devemos resguardar, qual seja, a tensão, o caráter *frágil* da existência, que se expressa pelos modos como nos articulamos com tudo que nos atravessa.

Nesse ensejo, a psicanálise existencial de Sartre nos ensina, e dela conservamos esse ensinamento, de poder destacar em cada gesto humano, em sua espontaneidade mesma, os sentidos que expressam esses modos de articulação, que em concordância com sua filosofia, chamamos de projetos fundamentais. Entretanto, para além desse objetivo primeiro exposto por sua psicanálise existencial, acreditamos que o imperativo moral de sua psicanálise, descrito ao final da obra, turva sua ontologia da negatividade. Por isso, desse esboço normativo ao qual anuncia Sartre, escolhemos nos afastar, de modo a mantermos uma compreensão da existência humana em sua própria condição de ambiguidade.

É correto afirmar que a definição de autenticidade em Sartre já não corresponde ao encontro do sujeito consigo mesmo, mas sim ao encontro com a negatividade. Esses são aqueles instantes descritos pela conversão, em que a vida se mostra pelo fracasso de uma plenitude. Podemos nos perguntar, então, por que não partirmos dessa noção de autenticidade como o reconhecimento da negatividade? Não poderia ser esse o objetivo da clínica, reconhecer-se indeterminado? Procuramos mostrar como esse movimento, além de assumir um caráter moral imperativo – por já implicar que esse seria o modo ideal de existir – não pode ser colocado como um alcance absoluto, pois compromete aquilo que é mais próprio à existência: sua própria indeterminação, sua negatividade (NORBERTO, 2014; SOUZA, 2011). A existência não encontra estabilidade. Justamente por nos deixar ver o fracasso da plenitude, a autenticidade não pode ser uma premissa a ser conquistada. Com isso, não estamos anulando que momentos de autenticidade, se assim podemos chamar, não façam parte e permeiem nossas possibilidades. Precisamos apenas demarcar que a autenticidade não pode ser tomada como uma conquista, muito menos como uma

norma moral, mais aceita e mais saudável. Tal como nos esclarece Norberto (2014, p. 206)

> Uma conversão, uma vida autêntica, só ganharia relevância se houvesse uma transformação vital, uma comutação plena da existência humana, livrando-a das fugas e desvios de sua liberdade. [...] Nesse ponto é que se encontra a irrealizável tarefa da autenticidade, mesmo limitada a um indivíduo, a autenticidade não é capaz de garantir a não ocorrência da má-fé. [...]. A má-fé não é o negativo da liberdade, nem ao menos o fracasso da indeterminação humana: a má-fé só é possível graças a liberdade que *sou*.

Não podendo ser tomada como uma conquista, ela pode ser vista sim, como esses instantes, que ao irromperem, nos colocam frente ao desamparo da vida, à suspenção dos sentidos que na maior parte das vezes tomamos como prescritos, não por causa de uma falha existencial, mas porque viver implica em originariamente sermos lançados no mundo, imersos em sua familiaridade. Do mesmo modo, esses instantes não são necessariamente libertadores, no sentido de serem mais saudáveis. Não somos mais livres quando esses instantes se dão. Podemos nos deparar com outras possibilidades de lida com o que nos contorna, mas isso não faz de nós mais livres do que em má-fé, pois ela é mais uma dentre muitas condutas possíveis. Por onde quer que caminhemos, não encontramos bases morais previamente dadas que nos dizem de antemão o melhor caminho.

Por meio a toda a argumentação tecida até aqui, constatamos que o existente, a partir da ontologia fenomenológica de Sartre, não pode ser tratado como uma entidade autônoma, presente no mundo, tal como um objeto, passível de manipulação. Desse modo, considerar os sofrimentos existenciais a partir dos mesmos referenciais da ciência tradicional, é permanecer atado a um modelo mais ou menos balizador de critérios de correção. Ao contrário, acreditamos que podemos nos referir aos sofrimentos existenciais como anúncios, não da falha desviante, mas sim, daquilo que propriamente perfaz a existência, ou seja, seu caráter de negatividade e performatividade. Por meio ao irromper de crises, as mesmas colocam em questão os sentidos fundamentais expressos nessas crises mesmas, ou seja, além de anunciarem a *fragilidade* fundamental da existência humana, podem, com isso, suspender sentidos tomados como necessários. Quando um existente chega ao consultório do psicólogo geralmente algo já se *desacomodou* para ele. Esse desacomodar-se aponta para a condição de indeterminação, geralmente assumida pelo clínico como algo a ser reestabelecido a partir daquilo que previamente se entende como saúde. Mas pode, ao contrário, ser tomado como uma tensão própria à existência em que este, o clínico, procura acompanhar e refletir com o analisando

os sentidos expressos em sua experiência, e aguardar - sem a expectativa prévia de alguma mudança posicionada – quais sentidos podem aparecer a ele, à despeito do que mostrou Feijoo (2017).

Com isso, procuramos sustentar um espaço clínico afastado dos apelos curativos em que desde sempre esteve apoiado quando toma emprestado o modelo médico de tratamento, com vias ao restabelecimento do que é considerado saudável. Modelo esse perpetuante de uma lógica de poder em que o clínico assume o estatuto do saber, e reproduz práticas corretivas muitas vezes consonante às normas vigentes. Defendemos uma clínica como espaço de escuta, capaz de resguardar o caráter de ambuiguidade da existência, ou seja, sua tensão originária, ao invés de buscar resolvê-la. Considerar esse aspecto tensional é compreender que má-fé e autenticidade não são posicionadas como opostas, num sentido maniqueísta, mas sim âmbitos tensionais perpetuamente em jogo. Nesse ensejo, a dimensão ética da existência não está submetida a uma conquista ideal da autenticidade prometida, e que somente poderia ser encontrada pela libertação das condutas de má-fé. A existência humana já é ela mesma ética, na medida que a existência é ter-de-ser, ou se preferirmos, é ter seu ser sempre em questão.

Conservar a existência como *questão para si* implica e em resguardar o espaço clínico de direcionamentos prescritivos prévios. Tal como nos mostra Feijoo (2017), a clínica é um espaço de abertura àquilo que originariamente se mostra em seu caráter tensional. O objetivo do clínico não é resolver a tensão existencial, mas sim resguardá-la de modo que a própria tensão aponte possibilidades de articulação outras, que não poderiam se abrir, salvo a partir desse resguardo mesmo.

Importante dizer que compreender a existência como *questão para si* não é o mesmo que nos colocar numa postura intelectiva, na qual posicionamos a nós mesmos por meio a uma análise conceitual. Somos *questão para si*, na exata medida que nosso ser não se reduz a qualquer tentativa de análise ou objetivação. O termo questão implica em considerar, então, o próprio caráter ambíguo da existência que é questão para si, sem poder ser efetivamente si mesma. Com isso, tal questão se expressa no âmbito existencial, e consequentemente clínico, por meio à experiência mais imediata, sensível, na qual originariamente somos relação tensional às coisas. É nesse âmbito pré-reflexivo que a existência, na concepção sartriana, se perfaz por meio a um projeto de sentido eticamente originário. Ser questão para si é, pois, ter seu ser sob o cuidado de si mesmo. Cuidado esse que implica em nosso modo de ser.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegamos ao final de um percurso sem com isso vislumbramos atingir a linha de chegada. Com essa afirmativa queremos sustentar que o caminho percorrido se sobrepõe a importância de elencar respostas conclusivas às questões formuladas ao longo deste estudo, ou melhor dizendo, que o próprio caminho nos conduz à relevância de nos mantermos em uma postura reflexiva, a partir do qual podemos sustentar o constante exercício de pôr em questão as verdades tomadas a priori.

Não obstante a pretensões de formulações verdadeiras, trata-se, nesses apontamentos finais, de sabermos se nosso objetivo pôde ser alcançado. Uma questão norteadora conduziu o fio de nossas costuras. Perguntamos se a ontologia fenomenológica de Sartre, sobretudo desenvolvida em *O ser e o nada*, pode favorecer apropriações normativas por parte da psicologia clínica, considerando especialmente a articulação entre má-fé e autenticidade. Este questionamento pôde ser elaborado a partir da própria postura de problematização acerca dos encaminhamentos moralizantes e normativos presentes no campo da psicologia ao modo como, hegemonicamente, encaminha seus direcionamentos clínicos à luz de suas teorias. Por isso, nossa pergunta norteadora nos conduziu a um caminho que permitisse situar, em primeiro lugar, o próprio campo de constituição da psicologia como disciplina para que tais encaminhamentos pudessem aparecer. Por outro lado, compreendemos que a aproximação da psicologia ao pensamento filosófico, em especial aqui o fenomenológico e existencial, já acena para a tentativa de problematização e deslocamento desses encaminhamentos, em geral, caracterizados pelo logro de imperativos já posicionados como ideais. Mas, se historicamente já temos um percurso trilhado por inúmeros profissionais já consagrados nessa perspectiva clínica, o que insiste em nos convocar ao questionamento? Não obstante a tentativa de deslocamento exercida pelas psicologias clínicas inspiradas pela fenomenologia e filosofias da existência, procuramos mostrar que efetuada essa aproximação, a mesma mostra-se desafiante em alguns aspectos. Mostramos que esse desafio se ancora, em primeiro lugar, ao próprio solo hermenêutico de constituição da psicologia, caracterizado pelos embates das filosofias da subjetividade urgidas contundentemente na modernidade e pelos envios técnico-calculantes que a tudo reduz às métricas de antecipação e controle, possibilitando que nos orientemos, na maior parte das vezes, a buscarmos delimitar previamente os resultados a serem

atingidos. (HEIDEGGER, 2007). É nesse horizonte que a psicologia surge como disciplina e nele nos movimentamos a partir de seus sentidos articulados historicamente. Decorrente a isso, recaímos no constante risco de fazermos dessa aproximação à filosofia uma nova guarida, ou melhor, um novo amparo teórico/técnico a ser aplicado, e dele esperar que nos direcione o método e o ideal a ser alcançado. Outro desafio deriva dos dois primeiros e nos devolve à problemática central de nosso estudo: estruturada como uma nova teoria, as psicologias fenomenológico-existenciais podem se assumir como normativas em consonância a um ideal previamente posicionado. Se nos perguntarmos, no entanto, o porquê de insistimos em problematizar os ideais prévios posicionados pelos encaminhamentos clínicos, respondemos que não era exatamente isso que buscávamos ao nos aproximarmos das contribuições da fenomenologia e das filosofias existenciais? Dito de forma mais explicita, não era a suspenção das teorias, das concepções prévias, dos encaminhamentos moralizantes e o retorno à experiência concreta, ao caráter performático da existência, que nos conduziu a novas bases de fundamentação para nossa tarefa clínica? Eis, portanto, a articulação sempre desafiante em que nos situamos: por um lado o apelo técnico-calculante do solo em que a clínica se constitui e por outro o constante esforço em mantermo-nos abertos ao questionamento dessa articulação mesma.

Diante da retomada de nossa questão principal, nos dedicamos a pensar se esse desafio de deslocamento aos encaminhamentos normativos da clínica psicológica se apresenta também na articulação deste campo de atuação com a filosofia de Sartre, e mais: se no interior da própria ontologia fenomenológica deste filósofo, encontraríamos elementos que favorecessem tal apropriação. Assim, após uma focalizada exposição das principais noções da ontologia fenomenológica de Sartre que sustentam uma contribuição à psicologia clínica, procuramos destacar algumas tensões que se fazem presentes e que podem favorecer uma apropriação normativa de seu pensamento. A exemplo dessa tensão destacamos o imperativo da superação da má-fé e o alcance da conversão/autenticidade anunciados na conclusão de *O ser e o nada* como objetivo de sua psicanálise existencial. Poderíamos afirmar em caráter estritamente sintético que ao longo de *O ser e o nada,* Sartre trata da tensão entre a tentativa antecipatória de fundamentação de si - que possibilita as condutas de má-fé - e aponta a superação desta como um dos objetivos da psicanálise existencial. Defendemos que tal prerrogativa não pode ser tomada como resolutiva,

muito menos absoluta, apenas sustentada no próprio plano tensional da existência. Longe de poder esgotar a discussão em torno do tema da autenticidade no pensamento de Sartre, foco inclusive já atentamente debatido por outros estudiosos do filósofo, nossa questão se manteve na problematização desta tensão no campo da clínica psicológica. Vimos com isso que, perante todo o apelo diretivo já sedimentado pela clínica psicológica, as noções de má-fé e autenticidade podem facilmente se travestir em um novo balizamento normativo, derivado das já conhecidas dicotomias de normal e patológico que cerceiam os encaminhamentos clínicos.

Além desse entendimento, nosso percurso nos conduziu ao questionamento da pertinência em considerar a superação da má-fé como uma conquista. Essa problemática se desvela na medida em que a própria ontologia fenomenológica de Sartre se sustenta na negatividade da existência, o que significa que a ela está resguardado seu caráter sempre transitório, ambíguo e performático. Se consideramos a má-fé uma possibilidade de conduta debitária da própria negatividade da existência, já encontramos argumentos suficientes para retirá-la de seu viés imperativo como algo a ser consertado. Além disso, ancorada nessa negatividade mesma, os processos identitários da má-fé perfazem-se como expressões próprias da existência humana em tensão constante com a abertura à transitoriedade de projetos existenciais, sem que com isso precisemos posicionar a má-fé como desvio da liberdade. Deslocada de uma visão de confronto que muitas vezes pode assumir um teor polarizado, má-fé e autenticidade podem ser modulações sustentadas no próprio caráter tensional da existência humana, que resguarda ela mesma o caráter sempre possível de transformação.

Desta possibilidade de transformação resguardada pela liberdade da existência, fomos conduzimos em mais um passo de nosso percurso ao refletirmos sobre o papel ao qual a clínica psicológica se reserva. Compreendemos que o caráter sempre possível das transformações/conversões existenciais não se reduz à análise representacional ou reflexiva de si mesmo, muitas vezes estimulada nos encontros clínicos. A consciência reflexiva em seu aspecto representativo e conceitual de si não garante rearticulações de sentido ou, principalmente, o alcance do eu autêntico. Com isso mostramos, a exemplo da experiência de Roquentin, a condição súbita e indeterminada de suspensões que se dão sempre em jogo na existência concreta. Em um gesto fenomenológico procuramos sustentar a suspenção dos encaminhamentos prescritivos, assim como a mera aplicabilidade representativa de uma teoria, para que

voltássemos à experiência clínica em seu caráter sensível, a partir do que se mostra em seu próprio fluxo existencial. Dessa forma, procuramos conservar o desígnio primeiro proposto por Sartre em sua psicanálise existencial: a descrição de cada conduta, cada gesto, do modo como cada existente se articula na situação que é a sua. Em contrapartida, olhamos com cautela para o desdobramento proposto por Sartre como segundo objetivo de sua psicanálise: a renúncia ao espírito de seriedade ou o alcance da autenticidade. Não queremos com isso anular a relevância de colocar em questão o caráter redutor e alienante do modo como nos articularmos com os valores e ditames compartilhados em nosso tempo. Nosso olhar cauteloso diz respeito ao risco de tomarmos tal proposta como uma prescrição clínica a partir de um imperativo a ser conquistado, o que implica em considerar um posicionamento prévio ideal e quiçá, mais puro. Diante do já exposto problema em considerar imperativos morais e prescrições prévias dos encaminhamentos clínicos, procuramos sustentar o caráter tensional da existência em seu fluxo temporal, no qual não cabe pensarmos em superações ou conquistas. Por isso, a noção de autenticidade, se considerada uma conquista, um feito assenhorado de nossa condição existencial, pode, inclusive, turvar a própria negatividade originária da existência, que em seu fluxo temporal abrange tanto os processos identitários quanto o caráter súbito de transitoriedade dos mesmos.

Consideramos valioso reafirmar, uma vez mais, que diante da defesa em suspender os imperativos normativos, devolvemos à existência seu cunho ético originário. Procuramos resguardar a existência em seu caráter primordialmente ético, na medida em que não comportando em sua condição mais originária um cerceamento moral pré-determinado e universal, se vê entregue à tarefa de a cada vez responder por si mesma. Nossa problemática se dirige, portanto, ao perigo do fazer clínico em apelar a um imperativo previamente dado acerca de um ideal a ser conquistado. Ideal e conquista não se conjugam a um modo de atuação clínica que leva em conta o gesto de suspensão fenomenológica articulado à filosofia da existência tal como assumida por Sartre.

Nesse ensejo em considerar uma ética mais originária que os imperativos de conquistas de uma existência autêntica, encontramos nas reflexões de Foucault (2014a) a noção de cuidado de si como um aceno à possibilidade de se pensar uma clínica não normativa, tal como já indicada por Mattar (2016). Ao se furtar à conquista de um estado perene, a existência se caracteriza como eterna questão para si. A

noção de cuidado de si pode, portanto, esboçar um modo de resguardarmos o caráter aberto e tensional da existência em sempre se haver consigo mesma, o que implica em uma tarefa ética. Também nesse ângulo ético originário, vimos que as reflexões de Feijoo (2017) se oferecem como diretrizes para um saber-fazer clínico como resguardo da experiência sensível, mais originária, que apenas aguarda a possibilidade de transformação por meio ao que a autora chamou de medida existencial. Tal medida, que implica a possibilidade, sempre em jogo, de ganhar ou perder a si mesmo, encontra ressonância na noção de cuidado de si como o constante exercício de constituição de si em meio ao horizonte histórico no qual existimos. Portanto, para além do encontro consigo mesmo, da conquista da autenticidade, e mesmo o ideal resolutivo e/ou evolutivo do desenvolvimento de si, propomos uma clínica inspirada no pensamento de Sartre que resguarda a tensão existencial como tentativa antecipatória e fracassada de fundamentação de si - a ambiguidade própria à existência. Acreditamos ser esse caráter transitório, ambíguo, que resguarda originariamente a possibilidade de rearticulação existencial.

Não obstante, conforme já afirmamos, não se trata, nessas páginas finais, de defender uma tese que proponha uma asserção verdadeira. Feito esse breve resgate do caminho percorrido, o presente estudo nos conduz a sustentarmos o essencial convite a novas reflexões que se desdobram a partir de nossas análises e que não puderam ser contempladas nesse momento. Dessas reflexões destacamos a importância em dar continuidade ao constante exercício em empreender uma clínica existencial em diálogo com o pensamento de Sartre. Diálogo esse já costurado por outros importantes trabalhos e que nos evidencia um campo de múltiplas narrativas em torno de um pensamento comum. Pensamos que essas múltiplas narrativas nos apontam, em primeiro lugar para a fecundidade do pensamento filosófico de Sartre, como também para uma característica que parece se repetir no próprio campo da psicologia: a diversidade de perspectivas que acenam para a tentativa de demarcação da subjetividade humana e sua derivação em múltiplas práxis terapêuticas. Entretanto, não estamos aqui defendendo que a psicologia deve assentar-se numa unicidade, deslegitimando assim seus férteis caminhos de investigação. Ao contrário, em consonância às reflexões tecidas neste estudo, procuramos resguardar a impossibilidade de demarcações absolutas à existência, o que nos permite concordar com Foucault (2014b) que para além de resolver a dispersão das teorias psicológicas mediante às tentativas de resolução das contradições em torno da subjetividade

humana, o caminho talvez seja resguardar a subjetividade humana em suas contradições mesmas, o que aqui preferimos chamar de ambiguidades.

Em continuidade aos desdobramentos deste trabalho, realçamos a pertinência em considerar que, diante da proposta de exercício de uma clínica não normativa, cabe refletirmos sobre a relação psicoterapêutica, especificamente o lugar assumido pelo psicoterapeuta nesse exercício clínico que procura não prescrever o caminho a se alcançar, uma vez que não parte de um suposto saber antecipatório acerca de seu analisando. Essa reflexão nos conduz a pensarmos a questão do Outro tal como assumida por Sartre em sua ontologia fenomenológica a partir da experiência original e circular do conflito de duas liberdades que se sustentam pela dialética do olhar. É pela possibilidade constante de ser visto que o outro nos aparece como presença no mundo. O outro é, então, aquele que nos olha, que nos confere nosso *lado de fora*, e que, por isso, nos confere uma experiência objetivante, e vice-versa. Sendo para-si-para-outro a existência humana se perfaz na implicação direta de suas relações com o outro. E sendo o espaço clínico constituído sobretudo pelo encontro entre dois existentes em que um deles, hegemonicamente, assume o papel de especialista, faz-se pertinente pensar no desafio de sustentar uma relação que não se constitua por meio a um olhar de contornos objetivantes, mas sim a sustentação de uma relação que resguarda a tensão entre ver e ser visto, a qual aponta, justamente para a impossibilidade última encerramo-nos no conhecimento de si e do outro.

Essa reflexão implica pensarmos uma conduta ética que, afastada de uma postura moral prescritiva, possa exercer-se de modo a acompanhar a experiência do outro tal como vivida por ele, em uma atmosfera na qual a relação se caracterize pelo reconhecimento do outro como livre movimento existencial, e não como objeto representado conceitualmente. Reflexões posteriores ao *O ser e o nada*[31] podem oferecer mais elementos capazes de sustentar essa discussão, quando apontam para a viabilidade das relações se pautarem no reconhecimento da condição do outro como ser de possibilidade, por um ser que é também sua própria possibilidade de ser, ou seja, pelo mútuo reconhecimento de liberdades. Seria possível? Se pensarmos que tal experiência de reciprocidade se pauta na assunção de si como liberdade, ou seja como autenticidade, precisaremos novamente colocar em questão essa condição de assunção mesma. É ela uma conquista absoluta? Ou uma constante tensão? Silva

[31] Podemos encontrar ricas referências acerca das reflexões tardias de Sartre em torno das relações de reciprocidade e generosidade no minucioso estudo Castro (2016) *A Ética de Sartre*.

(2004) nos dá pistas de que o próprio conflito, sendo ele fundado na nadidade da existência, não contraria a liberdade, ao contrário, a enfatiza. Isso aponta para o conflito como insuperável no interior do pensamento sartriano, mas ao mesmo tempo o propulsor das relações recíprocas, fundadas na liberdade. Com efeito, vemos que tal discussão nos convida a reflexões complexas e mais detidas, as quais escapa ao escopo do presente estudo, mas se anunciam oportunamente como aceno para prosseguirmos em um constante exercício reflexivo. Então, como nos diria Sartre (2007, p. 127): "*Pois bem, continuemos" ...*

## REFERÊNCIAS


ALT, F. Multiplicidades de modos de ser em O Ser e o Nada: problemas e limites de uma leitura dualista. In: CASTRO, F. C. L. C; NORBERTO, M. S. *Sartre Hoje*. Vol I. Porto Alegre: Editora FI, 2017.

BAUMAN, Z. Modernidade líquida. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BEAUFRET, J. *Introdução às filosofias da existência: de Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Duas cidades, 1976.

BEAUVOIR, S. *Por uma moral da ambiguidade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *A Força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BINSWANGER, L. *Sonho e Existência*. Escritos sobre fenomenologia e psicanálise. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.

BOECHAT, N. C. As máscaras do cógito. Rio de Janeiro: NAU, 2004.

BORHEIM, G. *Sartre. Metafísica e existencialismo.* São Paulo: Perspectiva, 2007.

BORIS, G. D. J. B. Angústia e ansiedade: um esboço histórico-conceitual e uma perspectiva sartreana. In: CASTRO, F. C. L. C; NORBERTO, M. S. *Sartre Hoje*. Vol II Porto Alegre: Editora FI, 2017.

BRETT, G. S. *História de la psicologia*. Buenos Aires: Paidós, 1963.

BURDINSKI, J. C. *Má-fé e autenticidade*. Ijuí: Unijuí, 1999.

BUYS, R. C. A Psicologia humanista. *In*: JACÓ-VILELA; FERREIRA; PORTUGAL (Orgs). *História da Psicologia*. Rumos e Percursos. Rio de Janeiro: NAU, 2013.

CABRAL, A. M. Da crise do sujeito à superação da confissão clínica. In: *Estudos e Pesquisas em Psicologia.* V. 12, n. 3, 2012.

CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. O que é a Psicologia: in: *Revista Impulso*, n. 26, v.11, p.11-26, 1999.

CAPONI, S. et al. *Medicalização da vida*: Ética, saúde pública e indústria farmacêutica. Palhoça: Unisul, 2010.

CARNEIRO LEÃO, E. Prefácio. In: ERTHAL, T. C. S. *Terapia Vivencial: uma abordagem existencial em psicoterapia.* Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

CASANOVA. M. A. Apresentação. In: POMPEIA, J. A; SAPIENZA, B. T. *Os dois nascimentos do homem: escritos sobre terapia e educação na era da técnica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

CASTRO, F. C. L. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

CASTRO, F. C. L. Experiência ética, normatividade e paradoxo ético segundo Jean-Paul Sartre – as conferências de Cornell e de Roma. *Estudos e Pesquisas em psicologia*. V. 8, n.2, 2008.

CASTRO, F. G. O sofrimento psíquico compreendido na tensão dialética entre má-fé e alienação. In: CASTRO, F. G; SCHNEIDER, D. R; BORIS, G. D. J. B. (orgs). *Sartre e os desafios à psicologia contemporânea.* Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

_____. *Fracasso do Projeto de Ser*: Burnout, existência e paradoxos do trabalho. Rio de Janeiro: Garamond, 2012a.

_____. *Estudos de Psicanálise Existencial*. Vol.1. Curitiba: CRV, 2012b.

CASTRO, F. G; EHRLICH, I. F. *Introdução à psicanálise existencial*: *Existencialismo, Fenomenologia e projeto de ser*. Curitiba: Juruá, 2016.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre.* Uma biografia*.* Porto Alegre: L&PM, 2008.

DELEUZE, G. Conversações. São Paulo: Editora 34, 2008.

DA COSTA, P. V. R. Da filosofia à clínica psicológica: uma experiência malograda de acolhimento atento e atmosfera permeável na clínica. In: FEIJOO, A. M. L. C; PROTASIO, M. M. (Orgs). *Situações clínicas I.* Rio de Janeiro: IFEN, 2015.

DILTHEY, W. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

DONIZETTI, L. S. O primeiro ato livre e a ética do porvir na filosofia de Sartre. In: CASTRO, F. C L.; NORBERTO, M. S. (Orgs). *Sartre hoje*. V. I. Porto Alegre: Editora FI, 2017.

EHRENBERGE, A. *La fatigue d'être soi.* Paris: Odile Jacob, 1998.

ERTHAL, T. C. S. *Terapia Vivencial*. Uma Abordagem Existencial em Psicoterapia. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Treinamento em psicoterapia vivencial. Rio de janeiro: Vozes, 1994.

EVANGELISTA, P. E. R. A. *O que pode um psicólogo fenomenológico-existencial: Questionamentos e reflexões acerca de possibilidades da prática do psicólogo fundamentadas na ontologia heideggeriana*. Tese de doutorado. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. USP. São Paulo, 2015.

EWALD, A. P. A vida da crônica e a Crônica da Vida. Psicologia Social, literatura e circulação de notícia. *Revista Rio de Janeiro*, n. 20-21, p. 175-190, 2007.

FEIJOO, A. M. L. C. Uma análise crítica dos estudos fenomenológicos sobre suicídio. In: *Suicídio: entre o morrer e o viver*. FEIJOO, A. M. L C. (org). Rio de Janeiro: IFEN, 2018.

_____. *Existência e Psicoterapia*. Da psicologia sem objeto ao saber-fazer na clínica psicológica. Rio de Janeiro: IFEN, 2017.

_____. Solidão, cristalização da identidade feminina e a clínica fenomenológica existencial. In: FEIJOO, A. M. L. C; PROTASIO, M. M. (Orgs). *Situações clínicas I*. Rio de Janeiro: IFEN, 2015.

_____*. Confissão e cura pela revelação da verdade escondida: é o objetivo da clínica psicológica?* Revista de Abordagem Gestaltica. Phenomenological Studies. XX, n. 2. p. 221-222, 2014.

_____. *A Existência para além do sujeito*. A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

FEIJOO, A. M. L. C; MATTAR, C. M. Encontros e desencontros nas perspectivas existenciais em psicologia. In: Psicologia em Revista, v. 22, n. 2, p. 258-274. Belo Horizonte, 2016.

FERREIRA, A. A. L. O múltiplo surgimento da psicologia. *In*: JACÓ-VILELA; FERREIRA; PORTUGAL (Orgs). *História da Psicologia*. Rumos e Percursos. Rio de Janeiro: NAU, 2013a.

_____. A psicologia no recurso aos vetos kantianos. In: JACÓ-VILELA; FERREIRA; PORTUGAL (Orgs). *História da Psicologia*. Rumos e Percursos. Rio de Janeiro: NAU, 2013b.

FIGUEIREDO, L. C. *Matrizes do Pensamento psicológico.* Petrópolis: Vozes, 2012.

FIGUEIREDO, L. C. *A invenção do psicológico*: quatro séculos de subjetivação. São Paulo: Escuta, 2007.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 3. O Cuidado de Si.* Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

FOUCAULT, M. A Psicologia de 1850 a 1950. In: *Ditos e Escritos I*. Problematização do Sujeito? Psicologia, psiquiatria e Psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade 1. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

_____. A Verdade e as formas jurídicas. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

FOUCAULT, M. *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 2000b.

FOUCAULT, M. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

FREITAS, S. M. P. *Sartre, psicologia de grupo e mediação grupal*. Tese de doutorado. Centro de Ciências Humanas, letras e arte da Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2018.

GARCIA-ROZA, L. A. Psicologia, um espaço de dispersão do saber. *Rádice – Revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, 1977.

GOMES, W.B; HOLANDA, A. F, GAUER, G. Psicologia humanista no Brasil. Porto Alegre: Museu Psi, 2004.

GROS, F. Situação do Curso. In: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HAN, B.C. A Sociedade do Cansaço. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2013.

HEIDEGGER, M. A Questão da Técnica. *scientiæ studia*, v. 5, n. 3, p. 395-98, 2007.

_____. Ciência e pensamento de sentido. In: HEIDEGGER, M. *Ensaios e conferências.* Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. Sobre a essência da verdade. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. Que é metafísica? In: HEIDEGGER. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HOLANDA, A. F. *Fenomenologia e humanismo: reflexões necessárias*. Curitiba: Juruá, 2014.

HUSSERL, E. Investigações Lógicas. Prolegômenos à lógica pura. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

JAPIASSU, H. *Introdução à epistemologia da psicologia*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

LESSA, M. B. M. F. Um estudo sobre a moralização do suicídio. In: FEIJOO, A. M. L C. (Org). *Suicídio: entre o morrer e o viver.* Desmoralizando o suicídio na contemporaneidade. Rio de Janeiro, IFEM, 2017.

MARTON, S. Sartre: Ontologia e historicidade. In: O que nos faz pensar, n 21, 2007

MATTAR, C. M. Psicologia, Cuidado de Si e Clínica: diálogos com Kierkegaard e Foucault. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

MENDES-CAMPOS, C. M. Um olhar sartriano a respeito da extimidade virtual. In: In: CASTRO, F. C. L. C; NORBERTO, M. S. *Sartre Hoje*. Vol II Porto Alegre: Editora FI, 2017a.

MENDES-CAMPOS, C. M; BARATA, A. Discutindo o lugar da reflexão e seus desdobramentos na psicanálise existencial sartriana. In: CASTRO, F. G; SCHNEIDER, D. R; BORIS, G. D. J. B. (orgs). *Sartre e os desafios à psicologia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017b

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MÉSZÀROS, I. *A obra de Sartre.* Busca da liberdade e desafio da história. São Paulo: Bointempo, 2012.

MINKOWSKI, E. A perda do contato vital com a realidade e suas aplicações em psicopatologia. In: *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. VII, 2, p. 130-146, 2004.

MOUTINHO, L. D. Sartre: psicologia e fenomneologia. São Paulo: Fapesp, 1995.

MÜNSTER, A. *Sartre et la morale*. Paris: L'Harmattan, 2007.

NORBERTO, M. S. Sartre e o ocaso da deliberação. In: CASTRO, F. C L.; NORBERTO, M. S. (Orgs). *Sartre hoje*. V. I. Porto Alegre: Editora FI, 2017.

_____. *O Drama da ambiguidade*. A questão da moral em O Ser e o Nada. Tese de doutorado. Centro de Teologia e Ciências Humanas da Puc-Rio. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014

PFEIL, L.C. A Moral em Sartre: uma porta para o impossível? In*:* CESAR, C. M; BULCÂO, M. (Org). *Sartre e seus contemporâneos*. Aparecida: Ideias & Letras, 2008.

ROUDINESCO, E. Jean-Paul Sartre: A psicanálise nas margens desconfiadas do Danúbio. In: *Filósofos na Tormenta*. Rio de janeiro: Zahar, 2007.

SARTRE, J.P. *O Existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *A Imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2010.

_____. *Entre Quatro Paredes*. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2007

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM, 2006.

_____. *O Muro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. Questão de Método. In: *A Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____*. O ser e nada*. Petrópolis: Vozes, 2001

_____. *A Náusea*. Rio de janeiro: Nova Fronteira, 2000.

_____. *A Transcendência do Ego*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *Cahiers Pour une Morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I*. Lisboa: Europa-América, 1968.

SCHNEIDER, D. R.; Strelow, M.; Levy, V. L. S. Um olhar existencialista sobre o uso problemático de drogas. In: Castro, F.G de; Schneider, D. R.; Boris, G. D. J. B. (orgs) *J-P Sartre e os desafios à psicologia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017a.

_____. A pós modernidade e a produção de subjetividade: reflexões sartrianas. In: CASTRO, F. C L.; NORBERTO, M. S. (Orgs). *Sartre hoje*. V. II. Porto Alegre: Editora FI, 2017.

_____. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: UFSC, 2011.

_____. O método biográfico em Sartre: Contribuições do Existencialismo para a Psicologia. *Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia*. UERJ, RJ, ano 8, n. 2, p.289-308, 2008.

_____. Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre. *Natureza Humana*, ano 8, n.2, p.283-314, 2006.

_____. *Novas perspectivas para a psicologia clínica*: um estudo da obra “Saint Genet, comédien et mártyr” de Jean-Paul Sartre. (Tese de doutorado em psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2002.

SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre*. Ensaios Introdutórios. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

SOUZA, M. P. *Moral e metafísica em Sartre*. (Dissertação de Mestrado em filosofia). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011.

SOUZA, T. M. *Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre*. Trasn/Form/Ação. Marília, V. 35, n.1. p. 147-166, 2012.

TRÖPFER, F. O conceito de doença e normatividade no pensamento de Ludwig Binswanger e Medard Boss. In: *Revista de psicopatologia fenomenológica contemporânea.* V. 2, n.2, p. 32-50. 2013.

TRILING, L. Sinceridade e autenticidade. A vida em sociedade e a afirmação do eu. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

VIDAL, F. “A mais útil de todas as ciências”. Configurações da psicologia desde o Renascimento tardio até o fim do Iluminismo. In: *História da Psicologia: Rumos e Percursos*. Rio de Janeiro: Nau, 2013.