

Fenomenologia, Psicologia e Psicanálise
Existencial: Uma Leitura Sobre a
Intencionalidade e a Vida Concreta em Sartre

Diego Rodstein Rodrigues

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.
Orientador: Prof. Dr. Marcos José Müller

Florianópolis, (SC)

2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Rodrigues , Diego

Fenomenologia, psicologia e psicanálise
existencial: uma leitura sobre a intencionalidade e
a vida concreta em Sartre / Diego Rodrigues ;
orientador, Marcos José Müller, 2019.
157 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, , Programa de Pós-Graduação em ,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

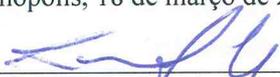
1. . 2. Fenomenologia . 3. Existencialismo . 4.
Psicanálise . 5. Filosofia . I. Müller, Marcos José.
II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em . III. Título.

Diego Rodstein Rodrigues

**“FENOMENOLOGIA, PSICOLOGIA E PSICANÁLISE EXISTENCIAL:
UMA LEITURA SOBRE A INTENCIONALIDADE E A VIDA CONCRETA EM SARTRE**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 18 de março de 2019.

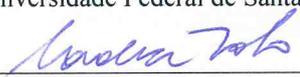


Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

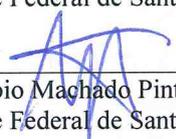
Banca Examinadora:



Prof. Marcos José Müller, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina



Profª Carolina de Souza Noto, Drª
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Fábio Machado Pinto, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Carlos Eduardo Ortolani Prado de Moura, Dr.
Universidade de São Paulo

O presente trabalho foi realizado com apoio
da Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) -
Código de Financiamento 001

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação e ao Programa de Graduação em Filosofia da UFSC, por terem me acolhido durante toda minha trajetória acadêmica.

Ao Professor Marcos Müller, por ter sido não só um orientador, mas uma base para os estresses desse caminho árduo que é a pesquisa no Brasil.

A professora Daniela Ribeiro Schneider, a qual eu acompanho o trabalho há anos e me inspira a continuar o que faço.

A minha noiva Daiane Varnier, por ser a farmacêutica que mais aprendeu sobre filosofia que eu já conheci, pela empolgação das conquistas e pelo amor compartilhado ao longo desses anos.

Ao meu irmão de consideração Kherian Gracher, por sempre me trazer indagações e bons debates filosóficos.

Aos meus amigos Vitor (torto), George, Pedro e Leandro por serem companheiros de papo e de RPG.

Aos meus cães, que nos momentos solitários de escrita, quebravam a seriedade e traziam a alegria de volta.

A minha irmã Julia, que sempre dialogou comigo e sempre demonstrou interesse no que faço.

A minha mãe Celina, por sempre se esforçar em entender o que eu fazia e “achar lindo” ter um filho filósofo.

A meu pai, pelo apoio incondicional aos meus projetos, pelas pescarias e pela amizade virtuosa.

Viver é arriscar tudo. Caso contrário você é apenas um pedaço inerte de moléculas montadas aleatoriamente à deriva, onde o universo te sopra. (Rick and Morty)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar os esforços de Sartre, a partir d'*O Ser e o Nada* e seus textos tangenciais, de mostrar como as estruturas da consciência sartreana surgem enquanto transcendentais a si, forçando o sujeito a ser algo que se expressa sempre "para fora de si". Devemos entender que, o subtítulo de sua obra magna é *Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, o que nos leva a uma leitura de que ontologia e fenomenologia dizem sobre a mesma coisa; ser e conhecer no mesmo ato. Dessa maneira, a estrutura desse trabalho se discorre em: 1) Apresentação dos conceitos fundamentais da teoria, focando um esclarecimento geral das bases d'*O Ser e o Nada*, a condenação da liberdade e a crítica de Sartre aos atos inconscientes. 2) Debate acerca das estruturas egóicas, a temporalidade, a intersubjetividade e a relação intersubjetiva do olhar. Traçamos então aqui a impossibilidade de desvincular a intencionalidade das relações humanas com o mundo. 3) A má-fé como objeto de estudo da psicanálise existencial, psicanálise existencial como atualização de conceitos da psicanálise clássica, a leitura comparativa de Sartre e Politzer na crítica a Freud, os ecos da psicanálise existencial em um rápido diálogo com Lacan e Merleau-Ponty. 4) A vida-concreta e a crítica a imagem-coisa, o ato criativo livre e a retomada da subjetividade, a relação entre facticidade e a liberdade em situação do ato criativo, a violência do olhar evitada na clínica psicanalítica clássica e a situação limite do analista no risco e na compreensão empática.

ABSTRACT

This study aims to present the struggles from Sartre, from *The Being and Nothingness* and its side texts; how to show the structures of the Sartrean consciousness always come up as transcendentals from-itself, forcing the subject to be something that always expresses itself "outself". We have to understand that the subtitle of his biggest work is *An Essay on Phenomenological Ontology* which leads us to a reading that ontology and phenomenology are the same; to be and to know in the same act. Thus, the structure of this work is presented as 1) Introduction of the fundamental concepts of the theory, focusing on the definition of the basis of *Being and Nothingness*, the conviction of freedom, and Sartre's criticism to the unconscious acts. 2) A debate around the ego structures, the temporality, the intersubjectivity and the intersubjective relation of the Look. 3) The bad faith as object of study of the existential psychoanalysis, existential psychoanalysis as an update of the classical psychoanalysis' concepts, the comparative reading between Sartre and Politzer in the criticism of Freud, the echoes of the existential psychoanalysis in a quick dialogue with Lacan and Merleau-Ponty. 4) The concrete lived and the criticism of the image thing, the free creative act and the retake of subjectivity, the relation between the facticity and freedom situation of the creative act, the violence of the Look avoided in the classical clinical psychoanalytic, and the limit situation of the analyst at risk and at the empathic comprehension.

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour but de présenter les efforts de Sartre, à partir de *l'Être et le Néant* et des textes issus de celui-ci de comment surgissent les structures de la conscience sartréenne, en temps que transcendantes à elle-même, obligeant le sujet à être quelque chose qui s'exprime toujours "hors de soi". Il nous faut comprendre que le sous-titre de son oeuvre principale est: *Essai d'Ontologie Phénoménologique*, ce qui nous amène à la lecture qu'ontologie et phénoménologie traitent du même sujet: être et connaître simultanément. Ainsi, la structure de ce travail se partage en: 1) La présentation des concepts fondamentaux de la théorie, en se concentrant sur une clarification générale des bases de *l'Être et le Néant*, la condamnation de la liberté et la critique de Sartre, des actes inconscients. 2) Un débat au sujet des structures de l'Ego, la temporalité, l'intersubjectivité et la relation intersubjectivedu regard. 3) La mauvaise foi comme objet d'étude de la psychanalyse existentielle, La psychanalyse existentielle comme mise à jour des concepts de la psychanalyse classique, la lecture comparée de Sartre et de Politzer dans la critique de Freud, les échos de la psychanalyse existentielle dans un rapide dialogue avec Lacan et Merleau Ponty. 4) La vie-concrète et la critique de l'image-chose, l'acte créateur libre et la reprise de la subjectivité, la relation entre la facticité et la liberté en situation d'acte créateur, la violence du regard évitée dans la psychanalyse classique et la situation limite de l'analyste dans le risque et la compréhension empathique

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. SOBRE A REFLEXÃO E AS ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DA ONTOLOGIA DE SARTRE: A INTENCIONALIDADE	13
1.1 O Em-Si.....	15
1.2 A Consciência Para-si	17
1.3 A Liberdade	18
1.4 Sobre os Modos de Ser da Consciência: Consciência Reflexiva, Consciência Irrefletida e o Ego.....	20
2. A CONSTITUIÇÃO DO EGO E O SURGIMENTO DA ESFERA PSÍQUICA	25
2.1 Dos Estados	25
2.2 Das ações	27
2.3 Das Qualidades	28
2.4 O Ego como Polo das Unidades Transcendentes	29
2.5 A falsa inversão da primazia do Ego.....	32
2.6 A Temporalidade.....	33
2.7 A Intersubjetividade e o Olhar	37
2.7.1 O Incômodo do Olhar.....	38
3. A PSICANÁLISE EXISTENCIAL, A CRÍTICA A PSICANÁLISE FREUDIANA E O ECOS DA TEORIA.	43
3.1 Bases da Psicanálise Existencial: A Má-Fé.....	43
3.2 Politzer e a Psicanálise: Sobre a psicologia concreta e os esforços contra a psicologia abstrata	50
3.3 A crítica de Sartre a Psicologia aos moldes de Politzer	56
3.4 Sartre Leitor de Freud	68
3.5 A Psicanálise Existencial	78
3.5.1 O Projeto ou Escolha Original.....	78
3.6 As Críticas a Psicanálise Existencial	83
3.6.1 Lacan e a Falta Constituinte	83
3.6.2 Merleau-Ponty e o Corpo que percebe	90

4. OS ESFORÇOS E OS LIMITES: A RETOMADA DA VIDA CONCRETA.....	105
4.1 O Esforço Contra a Imagem-Coisa e os Limites da Imaginação.....	106
4.1.1 A Crítica Sartreana a Natureza da Imagem em Husserl	109
4.1.2 O Imaginário e a Construção da Consciência Imaginante .	112
4.1.3 O Analogon e a Relação Imaginária com a Vida Concreta	114
4.2 O Limite do Ser em Situação e o Ato Criativo.....	118
4.2.1 <i>A Liberdade em Situação, a Facticidade e a Condição Existencial</i>	118
4.2.2 O Ato Criativo Cria a Si e Cria Mundo	122
4.3 O Esforço de Clarificação e o Situação Limite do Analista	127
4.3.1 A Violência do Olhar na análise, a Tragédia da Impossível Reciprocidade e a Situação L'homme au Magnétophone	128
4.3.2 A Situação-Limite, o Esforço de Clarificação e a Busca pela Compreensão Empática	132
4.3.3 A Reciprocidade e o Mitsein como Esforço para uma Resolução Temporária e os Objetivos da Psicanálise Existencial.	136
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
REFERÊNCIAS	151

INTRODUÇÃO

Sartre se preocupou, em seus textos mais jovens, fazer um projeto de revisão de toda a psicologia. Tal projeto tem como foco, rever as estruturas positivas que habitavam a consciência, em um movimento cientificista da psicologia que se estruturava na época. A psicologia estava sendo tomada por discursos positivos, que buscavam a exatidão das ciências biológicas, se afastando do sujeito e sua relação com a vida concreta e o transformando em um objeto de estudo inerte e passivo. As construções, em formato de “manual”, propostas pelas teorias da época, negavam as bases fenomenológicas do autor que, em seus textos mais jovens, trava um embate com tais escolas da psicologia. Nossa análise se fará pautada nos textos marginais a *O Ser e o Nada*, com foco na retomada da subjetividade negativa, através de leituras que cruzem as obras para demonstrar que, os esforços que Sartre teve nessa época, foram os de trazer o sujeito de volta ao discurso do concreto e distanciá-lo de estruturas positivas e abstratas que possam habitar a consciência. Vale frisar que não faremos aqui uma análise comparativa entre as obras marginais ao *O Ser e o Nada* e as obras marginais a *Crítica da Razão Dialética*, pois manteremos o foco nas leituras mais jovens de Sartre, nas inquietudes do autor acerca da psicologia e das bases de suas críticas à psicanálise.

O primeiro passo será a demonstração de conceitos centrais para um debate ao longo da tese. Nos focaremos nas leituras d’*O Ser e o Nada*, que trarão toda base teórica para desenrolarmos nossa leitura sem dúvidas. Com o intuito de compreendermos melhor o vocabulário utilizado pelo autor, faremos um sobrevoo sobre sua obra magna, destacando os conceitos que servirão mais tarde para embasar nossas leituras. Devemos entender o que é o em-si em Sartre para podermos demonstrar que o para-si é um ser sem essências, e sua falta essencial será a base para o surgimento de um dos conceitos que é uma marca da teoria sartreana: a *liberdade*. Esse conceito será largamente apresentado durante toda obra, pois, através dele, que Sartre fundamenta todas as relações entre sujeito e mundo. Entendido

isso, iniciamos a crítica de Sartre aos atos não conscientes. Explicaremos como que a espontaneidade toma o lugar de certos conceitos, que serviriam para explicar o não conhecimento de atos humanos.

Em um segundo momento, partiremos para a construção conceitual de Sartre acerca da constituição do Ego e os debates acerca da esfera do psíquico. Durante esse capítulo, estaremos mais focados n'*A Transcendência do Ego* e n'*O Esboço para uma Teoria das Emoções*, sem deixar *O Ser e o Nada* de lado. Debateremos acerca da alteridade, iniciando assim os diálogos com a psicologia. Na construção do Ego, entenderemos como Sartre nos mostra que o Ego, apesar de possuir uma estrutura aparentemente objetiva, não transforma a consciência em um Ego transcendental. A construção egóica passa então à análise da temporalidade na construção do ego e o tempo como uma estrutura nadificadora do sujeito, que se dá na relação com o mundo concreto. No final deste capítulo, embasados pelos diálogos anteriores da psique em Sartre, iniciaremos um diálogo sobre a alteridade, através do conceito de *olhar*.

Em um terceiro momento, iniciaremos a construção da psicanálise existencial, se compenetrando no conceito de má-fé e, em um diálogo de Sartre com outros autores, como Politzer, Freud, Lacan e Merleau-Ponty, afim de demonstrar as variantes e as influências que surgem a partir de suas críticas. Através do conceito de má-fé, veremos um possível objeto de estudo para a psicanálise existencial. Afim de estudar mais a fundo as leituras de Sartre sobre a psicanálise freudiana, destacamos as leituras de Politzer e fizemos uma leitura comparativa com a obra *Esboço para uma Teoria das Emoções*, apresentando os conceitos de *concreto* e *abstrato*, de Politzer e as influências de tais conceitos no diálogo entre Sartre e Freud. Ainda no mesmo capítulo, faremos diálogos da teoria sartreana com Lacan e Merleau-Ponty, afim de entender os ecos da teoria e apresentar uma tendência do pensamento da época, que talvez não fossem tão radicais como as propostas sartreanas de construção acerca da psique, embasadas no subjetivo e nas relações do sujeito com o mundo, de maneira a negar as leituras positivas da psicologia.

E por fim, na quarta parte, nos focaremos nos limites e nos esforços sartreanos para romper com as propostas da psicologia

de sua época. Entraremos, nesse capítulo, em um discurso mais ligado a psicologia, com o intento de debater o que é a relação entre analista-analisado, através da constante retomada da vida concreta, como o foco de toda a proposta. Iremos buscar, nessa última parte, uma leitura que tente unir o arcabouço teórico apresentado pelo ponto de vista de uma proposta da psicanálise existencial, como *reciprocidade* e *compreensão empática*. Entendemos que esse caminho é feito de maneira sempre interligada, pois Sartre não é um autor que pode ser recortado. Sua teoria, conforme se monta se expande, de maneira que, as leituras mais profundas, sempre contaram com os conceitos mais fundamentais de seu projeto.

1. SOBRE A REFLEXÃO E AS ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DA ONTOLOGIA DE SARTRE: A INTENCIONALIDADE

Sartre era uma pessoa enigmática, para não dizer estranho ao seu tempo. Famoso por sua simplicidade e por ser agradável e gentil com os que o cercava, o que era algo muito distinto do ambiente acadêmico francês. Fumante, boêmio e desprovido de beleza, se voltou para os estudos da literatura, filosofia e dramaturgia na faculdade de letras, como Winock cita em seu texto *O Século dos Intelectuais*: “queria ser Vitor Hugo; tornou-se Jean-Paul Sartre” (2000, p. 513). Durante boa parte de sua obra se debruçou sobre os estudos de Husserl, sendo visto como um crítico, porém um continuador da obra husserliana. Sartre desenvolveu, através da fenomenologia, uma proposta de psicanálise que traz à tona um possível limite para a psicanálise freudiana.

Sartre apresenta sua obra magna, *O Ser e o Nada Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, uma ontologia que se propõe a radicalizar os métodos fenomenológicos, dando ao sujeito completo acesso ao mundo e “falar das coisas tais como a tocava, e que fosse filosofia” (BEAUVOIR, 1984, p. 138). Sartre se aprofunda na fenomenologia desde o início de sua filosofia e publica três obras: *A imaginação* (1936), *A transcendência do Ego* (1937) e *Esboço de uma Teoria das Emoções* (1939), que buscam dar base para as diretrizes de uma psicologia fenomenológica, tendo então n’*O Ser e o Nada*, apresentado, de forma mais concisa, as suas propostas.

No início de suas pesquisas, Sartre se posiciona de modo a concordar com a fenomenologia husserliana, mas vê, desde o princípio, uma dificuldade em aceitar certas proposições idealistas da fenomenologia clássica. Sartre se apropria do conceito de intencionalidade à tona e utiliza-se dele para dar cabo aos problemas das escolas que regiam o pensamento filosófico francês da época, visando superar a vida do espírito. Para ele “Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor” (SARTRE, 1968, p.31). A filosofia de Sartre se propõe a mostrar que não há um véu que separa a coisa de sua essência, mas exatamente o

oposto disso. O modo de ser da coisa é exatamente o seu aparecer. Desvelando seu interior, o objeto é exatamente como se mostra, sendo as diferentes aparências do objeto não mais representações, mas sim, modos diferentes do objeto aparecer para uma consciência. Por outro lado, a consciência é algo que vivencia esses objetos sem ter a possibilidade de alterar tais essências, sendo apenas consciência deles. Ele comia com os olhos. Esta frase, e muitos outros signos, marcam suficientemente a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. A filosofia francesa, após cem anos de academicismo, ainda permanece nisto. (...) todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. (SARTRE, 1968, p. 30).

Evitando ao máximo o posicionamento cartesiano, onde mundo se resume a uma gama de representações que não alcançam o real, Sartre se propõem a combater dualidades como interior e exterior ou ser e aparecer. Na contramão das filosofias “alimentares”, Sartre se propõem a relacionar as coisas do mundo da forma como elas são, sem a possibilidade de deglutirmos as coisas dentro de nós mesmos. A consciência em Sartre não é a vida do “espírito aranha” que fica de prontidão em sua teia esperando o mundo se apresentar a ela. O papel da consciência ultrapassa o de assimilação, unificação e identificação para um ser que se lança intencionalmente em direção ao mundo. Nessa intencionalidade, a consciência pode conhecer exatamente como elas são, pois nelas seu fenômeno de ser é idêntico ao ser deste fenômeno. Por outro lado, o interior da consciência se encontra completamente esvaziado. Sendo a consciência um ser que é intencionalidade em as suas relações com o mundo, ela não mais vive da digestão interna do mundo, podendo apenas ser enquanto um ato intencional, ou seja, enquanto consciência de algo. O copo, a cadeira, as montanhas são objetos transcendententes que estão fora da consciência e não dependem dela para que sejam.

1.1 O Em-Si

As coisas, ou objetos em-si, não poderiam fazer parte dos conteúdos que compõem a consciência, devido a uma série de fatores. O em-si tem em si mesmo toda a natureza de seu ser. Sua essência é imutável e não sofre alterações com as relações intencionais das consciências que a transcendem, ou seja, o ser do em-si é em-si. Sua essência é completa e diz apenas de si, não podendo participar dos conteúdos da consciência.

Há três afirmações sobre o em-si: *o ser é*; *o ser é em-si*; *o ser é o que ele é*. Para além de uma mera tautologia, ou um jogo de palavras, tais afirmações nos apresentam o caráter radical que Sartre traz para o conceito do em-si. Analisemos tais proposições:

- *O ser é* – Não há dúvidas de que o ser é, independentemente da situação que se coloca o ser, ele é. Sartre faz essa afirmação indo na contramão de teorias que encaram o mundo como uma possível representação, o ser é, ou seja, ele existe sem que uma consciência clame por ele.
- *O ser é em-si* -- Só há passividade ou atividade por que há ser, o que o isenta de ser passivo ou ativo, ele é a inerência de si mesmo, indicativo de si, ou seja, ele é *em-si*.
- *O ser é o que ele é* – O em-si é absolutamente idêntico a si mesmo. Afirmar isso, quer dizer que, as experiências que temos dos fenômenos de em-si nunca ultrapassaram o que ele é. Tudo o que vemos dele, tudo que afirmarmos sobre ele, é dele, criando um critério de identidade próprio absoluto do em-si.

Sendo assim, vemos que o ser do em-si é exatamente o que seu fenômeno mostra. Não sofre das nuances subjetivas da consciência, sendo um maciço de ser, que em si mesmo se iguala. Isolado em si mesmo, o em-si não possui capacidades de se relacionar com nada que não seja ele mesmo. Ou como exemplifica Sartre:

“Imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo. É como se, para libertar a afirmação de si no seio do ser, fosse necessária uma descompressão do ser.” (SARTRE, 1997, p. 38).

Por consequência, a redução do em-si a características dicotômicas da metafísica clássica perde o sentido, pois, sendo essa estrutura interna que não faz oposição a exterioridade, não cabe esse tipo de determinação sob ela. O ato de conhecer o em-si, não acrescenta em nada nele. É através da relação intencional entre a consciência e o em-si, que o fenômeno deste em si vem à tona, ou seja, conhecer não cria ser, mas ele faz *com que “haja ser”*, o que de forma alguma define internamente o ser.

Sem dúvida, uma questão mereológica fundamental se impõe: como podemos então, a partir de uma parte qualquer de um objeto, como um encosto de cadeira jogado a beira de uma estrada, pode nos dar o fenômeno de cadeira? A mesma pergunta pode ser formulada da seguinte maneira: como uma consciência reconhece que esse *exemplo* corresponde a aquele exemplar?

A resposta ontológica tradicional nos aponta para o esquematismo do entendimento, apesar de que a própria dedução das categorias do entendimento operada por Kant na *Crítica da Razão Pura*, se não é de toda obscura, não é auto evidente. Mesmo o neokantismo só conseguiu dar respostas ao esquematismo por meio de uma “antropologia das formas simbólicas”, como fez Ernest Cassirer. Sartre resolve esse problema pela simples suplantação de qualquer possibilidade de uma estrutura transcendental *a priori*, a partir do conceito da consciência como negatividade pura. Se algo pode ter estrutura, esse é o *algo* em sentido próprio, isto é, o em-si. E obviamente essa estrutura não é epistemológica, ainda que responda a demandas epistêmicas do próprio desenvolvimento da ontologia.

Apesar da constante passividade que vemos no conceito de em-si, temos, do outro lado, a consciência. Sartre traz um

conceito negativo que faz oposição a toda estrutura completa do em-si: o para-si.

1.2 A Consciência Para-si

A consciência é uma das chaves do castelo ontológico sartreano. Não importa o caminho que tracemos, a consciência sempre aparecerá como cerne da discussão. Um bom meio de tratarmos o conceito de consciência é focando na seguinte afirmação: a consciência é factível e contingente.

Devemos voltar nossas atenções para o significado do *si* que acompanha esse conceito.¹ O *si* do conceito pressupõe que haja uma relação intencional entre pelo menos dois termos. Desta forma, notamos que o *si* do para-si carrega consigo uma base dicotômica, onde ele aponta para uma relação entre o sujeito e o objeto intencionado. Tal termo serve para designar o para-si sartreano, o que não se apresenta na teoria como uma tarefa fácil, pois, como dito anteriormente, a consciência não é dada por um interior positivo, devido exatamente a essa relação intencional que se encontra. Sendo assim, vemos que esse *si* não se apresenta na teoria como algo que aponta para a própria consciência, uma vez que estaríamos falando de um sujeito que se auto referencia, assim como um em-si faria. Isso nos leva a afirmar que o *si* do para-si não é um existente real. O que isso afeta na teoria? Afirmar um si que não carrega consigo o critério de existente, não permite à consciência que em si mesma se reflita. Ao contrário do em-si, a consciência quando tenta refletir-se em si, acaba por notar a ausência de si, pois esse *si* é inexistente. Trazemos desta forma, novamente à tona, a proposta da intencionalidade da consciência. Se toda consciência não pode refletir-se em si mesma, ela só possui uma forma de buscar um *si*, e essa forma se encontra lançada no mundo. Assim, a consciência só pode ser enquanto movimento de transcendência de si para o mundo, se relacionando a todo momento através da

¹ Diferentemente do restante de sua teoria, o si do em-si é visto por Sartre como um si que indica a si mesmo, como algo que aponta para a própria identidade, algo que é refletido em si mesmo, não apontando para uma relação intencional.

intencionalidade de cada ato. Portanto, só podemos compreender a consciência como presença a si na relação com o em-si ou, como afirma Sartre: “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, 1997, p. 125).

Entendido o escopo do si dentro da teoria sartreana, entendemos que a consciência não possui nada substancial em si mesma. Vemos ela como uma relação intencional que se lança aos objetos mundanos para se fazer presente a si. O que estamos chamando aqui de lançar, se dá como uma abertura da consciência. A consciência aberta para o mundo se reconhece como sendo consciência de mundo, mas isso nos leva a mais um problema: uma consciência que é sempre lançada no mundo jamais vai poder lançar-se para si mesma. Afirmá-la como esse ser que se lança, implica em uma certa translucidez. Visto que seu ser se encontra sempre no mundo, nada pode ser apontado dentro dela. A sua relação com o mundo sempre se dá na constante tomada de consciência de si como sendo intencionalidade, fazendo-se presença para si nas coisas.

Este jogo entre a consciência e o mundo possui diferentes tomadas de consciência. Somos enquanto consciência das coisas, o que nos leva a uma consciência totalmente impessoal, que apenas se reconhece enquanto consciência disto ou daquilo. “Tudo é, pois, claro e translúcido na consciência: o objeto está em face dela com sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência deste objeto, é a lei de sua existência” (SARTRE, 1994, p.98).

1.3 A Liberdade

"O homem nada mais é do que aquilo que ele faz de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo."(SARTRE, 1984, p. 6). É desse modo categórico que Sartre definiu uma das grandes chaves do castelo de sua filosofia. O homem é livre em seu cerne, seu modo de agir é sempre dado de forma contingente e intencional. Mas por que é dessa forma? Por que a existência precede a essência, e mais uma vez caímos em um jargão sartreano. A existência precede a essência, quer dizer que o sujeito não nasce com pré-determinações que possam de alguma

maneira definir suas decisões. O surgimento da consciência vem apenas do acaso e não pode ultrapassar sua condição de ser sem essência. Nada além de ações contingentes são possíveis para o sujeito e, por isso, quando falamos do sujeito livre sartreano, falamos de um sujeito que é condenado a sua liberdade, pois anterior a qualquer coisa que ele possa escolher, vem a sua falta de essência ontológica.

A máxima de que a existência precede a essência nos leva a algumas consequências. Sendo o sujeito completamente desprovido de uma essência para existir, não temos como apontar nele um sentido para existir. “Todo o existente nasce sem razão, prolonga-se por fraqueza e morre por encontro imprevisto.” (SARTRE, 2005, p. 191). Os limites de suas escolhas apenas surgem a partir do próprio sujeito que impõem a si tais limites. Mas se sou um ser sem pré determinações, de onde surge então o impulso original de minhas escolhas?

Essa escolha original não é algo para além da própria liberdade. O impulso primeiro do sujeito já se faz no momento que ele surge. Juntamente com a liberdade, vêm os atos de ser livre. É como se não houvesse uma força motriz que iniciasse esse ímpeto por agir. O simples fato de sermos livres nos faz agir. “Por liberdade original, claro está, não se deve entender uma liberdade anterior ao ato voluntário ou apaixonado, mas um fundamento rigorosamente contemporâneo da vontade ou da paixão e que estas manifestam, cada qual à sua maneira” (SARTRE, 1997, p. 549). Sendo assim, a liberdade é um polo ontológico da condição humana. Não é algo que o sujeito conquista, mas sim algo que o sujeito é em seu bojo. Por outro lado, a liberdade não possui em si mesma nenhuma força que possa de certa maneira alcançar alguma essência para o sujeito.

O sujeito que é condenado a ser livre, não só por que é liberdade, mas também por que nunca poderá deixar de ser livre. Sendo a liberdade o modo pelo qual o sujeito age, ao se relacionar intencionalmente com as coisas do mundo o sujeito apenas pode definir o mundo como deseja, mas nunca poderá, nessa relação, definir a si mesmo. O sujeito livre se vê em uma condição que repetitiva de definir as coisas a sua volta e, negando seu próprio ser nessas definições, escapa da própria essência na relação intencionada. Através desse esvaziamento, vivenciamos a

angústia. Ela surge para nós como o perceber da realidade humana e da liberdade. Angustiados notamos que “a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais” (SARTRE, 1997, p.543). Percebemos que não há sentido na nossa existência e que não poderemos um dia alcançar esse sentido, pois não há nada anterior a nossa existência que possa dar um rumo as nossas ações. Essa tomada de consciência sobre si exige que o sujeito reflita sobre sua intencionalidade. Pensemos da seguinte forma: ao vivenciar um lindo pôr do sol, lhe dou as características de belo, romântico, bucólico etc. Porém, em certo momento, percebo que este pôr do sol é o que ele é e eu não sou a ele. Perceber essa falta de sentido da experiência com o mundo, nos leva a perceber a falta de sentido de nós mesmos, a angústia. Para além da relação angustiante que a consciência reflexionante nos põe, devemos entender que nossos atos carregam consigo uma responsabilidade total.

A ideia de responsabilidade sobre nossas escolhas é um fado que o sujeito terá de carregar por ser livre. A partir do momento que entendemos que somos condenados a sermos livres, entendemos também que somos constantemente responsáveis pelas nossas escolhas. Essa responsabilidade, assim como a liberdade, não se cessa em nenhum momento. A consequência essencial de nossas observações anteriores de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro.

1.4 Sobre os Modos de Ser da Consciência: Consciência Reflexiva, Consciência Irrefletida e o Ego

Conforme vimos anteriormente, Sartre se preocupou em enfrentar teorias que pudessem nos dar noções dúbias das leituras da consciência, imprimindo esforços para transpor as filosofias do espírito aranha, que trazem para dentro de seu aparelho digestivo as experiências que tem do mundo, realocando-as na intencionalidade consciente. Como se sabe, Sartre sofre uma decepção com a obra husserliana a partir do momento que Husserl assume a possibilidade de um *Ego*

*Transcendental*². A fim de demarcar o Ego como algo da consciência, há um esforço do filósofo francês para em afirmar que o *Ego Transcendental*, além de inútil para a fenomenologia, ainda é nocivo. Podemos iniciar nossa crítica a esse momento da filosofia de Husserl a partir desse recorte da obra *Meditações Cartesianas*.

(...)poderemos caracterizar o modo de ligação que une um “estado” de consciência a um outro, descrevendo-o como uma “síntese”, forma de ligação pertencente exclusivamente à região da consciência. Tomo, por exemplo, como objeto de descrição a percepção de um cubo. Vejo então, na reflexão pura, que “este” cubo individual me é mostrado de maneira contínua como unidade objetiva, e isso numa multiplicidade variável e multiforme de aspectos (modos de apresentação) ligados por relações determinadas. Esses modos não são, em seu transcorrer, uma sequência de estados vividos sem ligação entre si. Pelo contrário, sucedem-se numa unidade de “síntese”, segundo a qual é sempre do mesmo objeto – tal como ele se apresenta – que tomamos consciência. (HUSSERL, 2001, p. 57)

Sendo a consciência definida na teoria fenomenológica como intencionalidade, o *Ego Transcendental* ultrapassa a inutilidade para então começar a atrapalhar a proposta em si. Assumir a possibilidade da existência de tal entidade implica numa contradição, onde a consciência, ao mesmo tempo que é sua relação com o mundo na constante de ser “consciência de algo”, também é auto referenciada, fazendo do Ego um objeto habitante

² Existem dois posicionamentos que Sartre faz de Husserl: O primeiro se faz nos textos *Investigações Lógicas* e *A Consciência Interna do Tempo*, onde Sartre faz um elogio a teoria da intencionalidade de Husserl. O segundo se faz a partir dos textos *Ideias Para Uma Fenomenologia Pura* e *Meditações Cartesianas*, onde Sartre critica a mudança de posição husserliana, afirmando a possibilidade de um Ego Transcendental.

da consciência. Assumir esse modo operacional da consciência, a faz em algum momento não ser intencionalidade, já que estaria apenas dizendo de si mesma, caindo em um solipsismo, em um mundo de representações interiores da consciência, se auto fundamentando, tornando assim o Ego como uma estrutura interna fundamental da consciência que acompanha todas as representações do sujeito. Para Sartre, o erro se encontra na necessidade de o Ego aparecer em todas as relações da consciência com o mundo. Vemos que muitas sentenças conseguem alcançar a possibilidade de dizer de uma consciência sem Ego. Quando corro atrás de do ônibus, quando vejo as horas, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há eu. Há sim, consciência do ônibus-que-deve-ser-apanhado, consciência não posicional da consciência.

Entendidas algumas das estruturas que carregam a consciência de Sartre, podemos partir agora para como se constitui o Ego. Em um primeiro momento, o conceito de Ego parece se apresentar como uma ambiguidade que não se encaixa. Desta forma, o Ego em Sartre não se dá como uma estrutura interna da consciência, visto que ela é completamente esvaziada de si e, por outro lado, tal ego também não se faz apenas como um objeto impessoal do mundo. O ego para Sartre é necessariamente uma experiência íntima do sujeito, mas como então esse conceito se encaixa na teoria? Como podemos fazer a construção do ego, na proposta fenomenológica de Sartre, sem ferir o completo esvaziamento da consciência de uma possível parte essencial em si?

Primeiramente temos que entender que, uma consciência reflexiva, é necessariamente sobre si. Não há como possamos afirmá-la fora de uma relação íntima com o sujeito pois, através dela, é que podemos falar de si. A constituição do Ego se dá através da compreensão do pensamento, da memória de uma síntese que carrega um Eu nela. Por outro lado, ao pensar algo sobre si, a consciência reflete sobre si algo que, de certa forma, deseja ser. Rememorar, aparentemente se mostra como uma das chaves do castelo do Ego. Apesar da impessoalidade que a consciência irrefletida carrega, o ato de rememorar acontecimentos nos leva a uma reflexão sobre si, “eu posso

sempre operar uma qualquer rememoração sob o modo pessoal e o Eu aparece no mesmo instante” (SARTRE, 1994, p. 50). Vale ressaltar que não estamos alocando um Ego escondido no irrefletido, mas sim, delimitando o momento onde ele, a partir de uma consciência irrefletida, se torna um ato reflexionante e constitui um Ego. Sendo assim, toda consciência irrefletida carrega consigo a possibilidade irrefletida de uma memória que pode ser acessada e o Ego pode ser trazido à tona por uma força reflexiva. Sartre chama a isso de *Reflexão Pura*. Esse conceito surge no texto a *Transcendência do Ego* servindo para elencar uma forma de reflexão que diz do vivido da consciência, uma forma descritiva do sujeito trazer para o presente uma memória de si. Essa reflexão cinde com o irrefletido, posicionando a consciência como um objeto presente no ato e refletindo um Ego presente naquele momento. A reflexão pura toma um dado, sem descrever coisas sobre o futuro.

Se por um lado temos a reflexão pura que não possui pretensão com o futuro, por outro vemos o que Sartre chama de reflexão impura. Essa afirma sobre a infinidade de possibilidades abertas ao sujeito. A reflexão impura afirma à frente, diz de desejos, vontades e anseios do sujeito. Afirmações como “eu odeio beterraba” ou “ano que vem eu perderei peso” são reflexões impuras sobre si, pois dizem de um drama do sujeito que ainda não aconteceu.

A reflexão pura (que não é, no entanto, necessariamente a reflexão fenomenológica) atém-se, sem erigir pretensões para o futuro. É o que se vê quando alguém, depois de dizer em sua cólera: “eu te detesto”, recompõe-se e diz: “não é verdade, eu não te detesto, eu disse isso em minha cólera”. Vemos aqui duas reflexões: uma, impura e cúmplice, que opera uma passagem ao infinito e, nesse caso, constitui bruscamente o ódio através da “*Erlebnis*” como seu transcendente; e outra, pura, simplesmente descritiva, que desarma a consciente irrefletida, devolvendo-lhe sua instantaneidade. (SARTRE, 2013, p. 41-42)

A pergunta então que devemos fazer aqui é: o que constitui o Ego? Apesar de não ser uma resposta simples, Sartre, segue com uma abordagem clássica das noções conhecidas de Ego.

Como já é esperado dentro da ontologia sartreana, o Ego não pertence a consciência, ou, em outras palavras, ele não está interiorizado na consciência. Concluímos, desta forma, que Ego e consciência não são a mesma coisa. Tal distinção se inicia no fato da consciência ser necessariamente sua relação intencional com o mundo. Seu aparecer não se desprende de seu ser, pois ela só é enquanto aparece intencionalmente na sua relação com o mundo. Por outro lado, o Ego é o oposto disso. Ao contrário da consciência, o Ego não intenciona sobre si. Seu comportamento é muito mais próximo da ideia de objetos em si, tendo em-si mesmo a certas características, perdurando, mesmo que não esteja sendo intencionado.

A resposta é clara: o Ego não se dá como um momento concreto, como uma estrutura perceptível da minha consciência atual; ele afirma, ao contrário, a sua permanência para lá desta consciência e de todas as consciências e – se bem que, certamente, ele não se pareça com uma verdade matemática – o seu tipo de existência aproxima-se muito mais do das verdades eternas do que do da consciência. (SARTRE, 1994, p. 53)

O Ego surge para a consciência como um modo reflexivo de si, porém, esse Ego não habita a consciência, ele trabalha com o sujeito do mesmo modo que objetos em-si trabalham, tendo uma essência e de modo intencional. O Ego não pode ser habitante da consciência, pois sua relação se faz fora dela, como um objeto que aparece para a consciência, mas de certa forma é um existente que independe da relação com ela.

Até o momento tratamos do Ego como um ser em-si muito próximo da noção que temos dos outros seres em-si que habitam a ontologia de Sartre. Cabe agora, entender em que aspectos o Ego se distancia desses seres em-si.

2. A CONSTITUIÇÃO DO EGO E O SURGIMENTO DA ESFERA PSÍQUICA

O Ego em Sartre é constituído de maneira distinta de qualquer conceito de sua teoria. Seu ser, apesar de essencial, é mutável de acordo com suas unidades transcendentais. Tais unidades são: *os Estados, as ações e as qualidades*.

O ego não é, diretamente, unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade imanente destas consciências: é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo – e uma unidade transcendente: os estados e as ações. O ego é unidade dos estados e das ações – facultativamente, das qualidades. Ele é unidade das unidades transcendentais e é ele mesmo transcendente. (Sartre, 1994, p. 59).

Como dito anteriormente, o Ego só vem à tona para o sujeito em um momento reflexivo da consciência, sendo que, suas unidades transcendentais também se comportam de tal forma. A partir disso vemos que o Ego aparece pela consciência através de uma relação de intencionalidade, como um em-si fenomênico, perdurando para além de sua relação com o sujeito.

2.1 Dos Estados

Para melhor ilustrar o que Sartre propõem nessa sessão façamos uma parábola. Imagine que você está em um café em um mirante. O aroma te agrada, a vista é espetacular e a única coisa que você consegue pensar é: “que lugar agradável”. Afirmar que esse lugar é agradável, não ultrapassa a vivência imediata que você teve daquele espaço, portanto, você não teve uma reflexão, seja ela pura ou impura, sobre o local, apenas enunciou que esse local lhe agrada.

Imaginemos agora a mesma cena, porém, ao invés da sentença proferida anteriormente você diz: “eu amo esse lugar”. A instantaneidade do primeiro caso não aparece mais presente

aqui. A afirmação de “amar algo” conta com uma consciência reflexiva que ultrapassa o momento, pressupondo reflexões sobre um juízo de gosto, transpondo a consciência irrefletida, sendo que o amor que você sente por esse lugar não perecerá na próxima ação. O estado criado a partir dessa afirmação conta com reflexões puras, que trazem a ideia de coisas que você ama, dando a objetividade do vivido naquele momento, porém, ao mesmo tempo, carrega consigo reflexões impuras que extrapolam a vivência do sujeito para além de seus vividos. Vemos, portanto, que a unidade dos estados possui ao mesmo tempo um caráter de objetividade e dubitabilidade. A objetividade diz de uma reflexão pura e dubitável pois se afirma a partir de reflexões impuras, uma vez que os estados não se dão dentro de uma estrutura essencial da consciência, mas sim externamente a ela. Mas, se os estados se dão “do lado de fora” da consciência, o que faz com que amemos ou odiemos algo? O Ego entra então como o mediador dessas relações.

A consciência visa e apreende o objeto através da intencionalidade, quando ela extrapola a experiência instantânea, o momento, e então passa para um plano do refletido, onde não mais a mera relação visada-apreensão entre a consciência e o objeto se mantém em foco. O ego entra como uma espécie de modulador dessa relação. Podemos ter a mesma experiência inúmeras vezes sem ultrapassar a barreira do irrefletido, mas em uma delas o Ego pode saltar aos olhos, sem necessariamente algo ter mudado naquela experiência. Esse salto, Sartre explica como um *laço mágico* (SARTRE, 1994, p. 62). Como cita Bruzan:

A emoção constitui assim um retorno da consciência à atitude mágica, uma das grandes atitudes que lhe são essenciais. Trata-se de uma possibilidade existencial originária, que está sempre à disposição da consciência. (BRUZAN, 2007, pp. 204-205).

Não temos dúvidas das emoções que sentimos, mas, os motivos que libertam essas emoções, se dão como mágica.

2.2 Das ações

Já de início devemos dividir as ações em: ações físicas e ações psíquicas. Entendemos ações físicas como: caminhar, falar, escrever etc., e ações psíquicas como: emocionar-se, duvidar, raciocinar, etc. Por mais que as separe dessa forma, Sartre deixa claro que não quer dar primazia a nenhuma delas. Ambas possuem seu caráter transcendente, independentemente do modo de agir. Logo, toda ação tem um papel, numa forma de alterar o mundo.

É simples entender que ações físicas sejam transcendentais. Tome como exemplo uma caminhada. Ao caminhar você deixa suas pegadas, é notado por outros, os cachorros da rua latem e você influenciou o mundo de alguma forma. A dificuldade é conseguir determinar como que uma dúvida, por exemplo, pode ter um impacto direto no mundo. Sartre então inicia sua argumentação afirmando que:

O que engana aqui é que a ação não é simplesmente a unidade noemática de uma corrente de consciência: é também uma realização concreta. Mas não se deve esquecer que a ação pede tempo para se consumir. Ela tem articulações, momentos. A esses momentos correspondem consciências concretas ativas e a reflexão que se dirige sobre as consciências apreende a ação total, numa intuição que a dá como unidade transcendente das consciências ativas. (SARTRE, 1994, p.63)

Vemos que a ação não se restringe apenas a um momento incalculável e recortado do sujeito. A ação psíquica é formada aos poucos, de modo que uma dúvida surge, por exemplo, através de uma série de outras ações “menores” para se formar como tal. A unidade dessas ações surge quando a consciência reflexiva toma como objeto a ações constituintes da totalidade dessa ação. Assim sendo, vemos que, diferentemente da consciência, a ação não é algo da estrutura da consciência, pois sua relação com ela, ainda

depende da relação intencional que a consciência faz entre suas constituintes e uma ação total.³

O que vemos aqui é ,mais uma vez, que o Ego não pode habitar a consciência, pois tendo seu ser vindo à tona a partir das relações que o sujeito faz de seus vividos, a unidade das ações ultrapassa “para fora” da consciência de seu ser. Seja em ações físicas ou psíquicas, a relação da consciência com suas ações acontece para fora dela, na intencionalidade.

2.3 Das Qualidades

O que Sartre deixa bem claro durante sua exposição sobre as unidades transcendentais do Ego são os Estados e as Ações, sendo as Qualidades uma unidade facultativa dos Estados, que fazem o intermédio entre os Estados e as Ações. “A relação da qualidade ao estado (ou ação) é uma relação de atualização” (SARTRE, 1994, p.64), portanto, as unidades das Qualidades agem como uma forma de totalização destotalizada dos Estados e das Ações. Entendamos melhor o que essa passagem nos mostra: imagine novamente o café no mirante, a introspecção e o prazer daquela cena bucólica te leva a gostar dos momentos de isolada contemplação e uma certa aversão a locais com outras pessoas. Você busca sempre esse prazer, a repetição desses estados contemplativos e solitários e as ações de se isolar em locais bucólicos fazem de você um sujeito misantrópico. Através desse exemplo, vemos a relação entre as Ações e os Estados para criar então o híbrido dessas duas unidades chamado de unidade das Qualidades. Cada Estado contemplativo carrega consigo a possibilidade de uma Qualidade, ou seja, cada vez que me isolo

³ Sartre se utiliza dessa discussão para colocar a dúvida cartesiana em cheque, para ele: “pode-se dizer que a dúvida espontânea que me invade quando entrevejo um objeto na penumbra é uma consciência, mas a dúvida metódica de Descartes é uma ação, quer dizer, um objeto transcendente da consciência reflexiva”. (SARTRE 1994, p. 63). Em Descartes é que a dúvida metódica, diferentemente do que afirma cartesianismo, é na verdade uma consciência reflexiva de suas ações espontâneas, negando qualquer forma de representacionismo dentro da relação entre consciência-mundo.

do mundo para contemplar a solidão, há a qualidade de misantropo nessa contemplação. Como Sartre nos mostra:

Ao experimentarmos várias vezes ódio a diferentes pessoas, rancores tenazes ou longas cóleras, nós unificamos essas diversas manifestações tentando numa disposição psíquica para as produzir. Esta disposição psíquica (eu sou muito rancoroso, sou capaz de odiar violentamente, sou colérico) é, naturalmente, mais e outra coisa que um simples termo médio. É um objeto transcendente. (SARTRE, 1994, p. 63-64).

Assim como nas outras unidades, a unidade das Qualidades não se mostra então como uma estrutura interna da consciência, tendo em vista que sua relação se faz através da mescla entre as Ações e os Estados, ambos explicados anteriormente como unidades transcendentais, ou seja, que não habitam a consciência e estão para além da estrutura da consciência, sendo assim a unidade das Qualidades também uma unidade transcendente. Partiremos agora para a Unidade das Unidades transcendentais, o Ego.

2.4 O Ego como Polo das Unidades Transcendentais

Como vimos anteriormente, o Ego não pode habitar o mesmo campo que a consciência, ou seja, Sartre não assume de maneira alguma a possibilidade da existência de um Ego transcendental, pois ele causa danos à cerne conceitual da intencionalidade, ameaçando a consciência e seu constante movimento transcendente. A partir disso, Sartre extirpa de dentro da consciência o Ego e suas capacidades de individualização, e a possibilidade de auto afirmar da consciência, mantendo-a em um constante vazio estrutural.

Para melhor separar a consciência e o Ego, Sartre demarca a diferença entre *Je* (Eu) e *Moi* (Mim), tanto o *Je* quanto o *Moi* são dois aspectos da mesma realidade; ambos são partes do Ego.

Começamos a entrever que Eu e Mim [le Je et le Moi] não são senão um. Vamos tentar mostrar que este Ego, de que Eu e Mim não são senão duas faces, constitui a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita das nossas consciências refletidas (SARTRE, 1994, p.58)

Je e *Moi* são “Eus” ativos de uma consciência ativa, de modo que podemos chamar o *Je* de unidade dos atos e o *Moi* de Estados, ambos atuantes na construção do Ego, de modo que surgem apenas na forma de consciência reflexiva. É impossível apontarmos para qualquer forma de *Je* ou *Moi* na consciência irrefletida tendo em vista a crítica já aqui citada sobre as estruturas cartesianas do “*Eu penso*”.

O Ego e a consciência podem ser colocados no mesmo balaio. Há uma primazia da consciência em relação ao Ego, visto que é a partir das vivências da consciência que podemos dizer que o Ego se constrói. É a partir dessas afirmações que chegamos então ao surgimento da esfera psíquica. Como vimos, o Ego aparece apenas para a consciência reflexiva, como um objeto que é a unidade das Unidades dos Estados, Ações e as vezes Qualidades. Esse polo que o Ego se apresenta é trazido por Sartre como a síntese permanente do psíquico, demarcando a esfera psíquica e junto com essa afirmação extirpando o Ego da esfera psicofísica.

Vale salientar que, não devemos reduzir o Ego as Unidades que carrega consigo. O Ego não é impassível em relação a síntese que faz. Sua relação com os Estados e Ações se faz de modo dependente, como um prédio e seus tijolos, sendo que não haveria prédio sem a sustentação de cada tijolo que está ali, ou, em outras palavras, não podemos tomar o Ego a partir de suas partes, ele apenas é enquanto totalidade das Unidades Transcendentes. Porém, diferentemente do prédio, que em certo momento não acrescenta mais tijolos a sua sustentação e se cessa sua mudança, se tornando uma totalidade finita de prédio, o Ego tem sua totalidade infinita. Cada ação do sujeito, cada Estado adicionado ao Ego, o expande, fazendo dele um objeto de essência constantemente mutável.

Não se comportando nem como um ser finito nem como uma completa subjetividade, o Ego se mostra como uma totalidade transcendente que, por mais que seja um objeto para a consciência, ainda está em um campo psíquico que continuamente infere sobre ele novas determinações. Essa afirmação nos mostra o caráter já citado anteriormente sobre os Estados: o Ego é dubitável, ou seja, por mais que possamos afirmar certas características dele na relação reflexiva entre ele e a consciência, nunca poderemos ao certo fazer uma afirmação livre de engano sobre o Ego.

Por exemplo, posso ver com evidência que sou colérico, invejoso, etc., e, no entanto, posso enganar-me. Dito de outro modo, posso enganar-me ao pensar que tenho um tal Eu (Moi). O erro não se comete, aliás, ao nível do juízo, mas antes já no nível da evidência pré-judicativa. Esse caráter duvidoso de meu Ego – ou mesmo o erro intuitivo que cometo – não significa que tenho um Eu (Moi) verdadeiro que ignoro, mas somente que o Ego visado traz em si mesmo o caráter da dubitabilidade (em certos casos o da falsidade). (SARTRE, 1994, p 67)

Por outro lado, não podemos reduzir o Ego a apenas um suporte para a atualização dos Estados e Ações. Sua relação com as Unidades transcendentais se dá para além da simples soma de novas características. O Ego sartreano é definido como um ser de criação *ex nihilo*. Ele é criado pela consciência, mas ele também cria os Estados a partir da síntese das Ações. Esse poder dado ao Ego por Sartre, trabalha como uma forma de espontaneidade criadora (SARTRE, 1994, p. 68), o que não deve de maneira alguma ser confundido com a espontaneidade da consciência, pois não passa de um modo de aparecer do Ego, de como ele relaciona os Estados e Ações, para então aparecer para uma consciência reflexiva, sendo visto então, não como uma espontaneidade completamente livre, (como é a consciência irrefletida), mas sim, presa as Unidades transcendentais, fazendo dela uma pseudo-espontaneidade.

2.5 A falsa inversão da primazia do Ego

Essa pseudo-espontaneidade citada acima, revela mais um predicado do Ego: ele é irracional. Por mais que aparentemente o Ego tenha o poder de produzir seus Estados, ele ainda é passivo frente as decisões do sujeito. Há como uma tentativa furtiva do sujeito de inverter quem vem antes.

É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no sentido inverso ao que a produção real segue: o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego. Segue-se que a consciência projeta a sua própria espontaneidade sobre o objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. (SARTRE, 1994, p.69-70)

A consciência empresta ao Ego sua espontaneidade de modo que ela passa a ser um “produto” do Ego, numa tentativa de fugir de si. Dessa maneira, vemos o Ego como um produtor dos Estados, que recebe uma espontaneidade bastarda e aparente da consciência para que possa criar. Contudo, sua criação é uma criação passiva, resultando sempre uma não criação irracional. Por exemplo: imagine o fim de um relacionamento. Esse tipo de experiência normalmente carrega consigo um conteúdo traumático e a ideia de culpa. Você se sente completamente culpado pelo fim, como se a culpa fosse definidora de quem você é. Nesse momento, vemos a inversão que a consciência faz com o Ego. O Ego cria o Estado da culpa, que surge através da vivência da consciência da experiência traumática da separação, porém, a consciência que se vê refletida naquele objeto egóico diz, para si, que seu ser é completamente preenchido por ele. Essa inversão que a consciência faz frente ao Ego é algo irracional. Não há uma

32

lógica por detrás dessa relação entre a consciência e seu Ego, sua relação se dá magicamente, não devendo seguir nenhum padrão, nem método.

Só que esta espontaneidade, representada e hipostasiada num objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada, que conserva magicamente o seu poder criador tornando-se ao mesmo tempo passiva. Daí a irracionalidade profunda da noção de Ego. (SARTRE, 1994, p.70)

Concluimos, portanto, que o surgimento da esfera psíquica em Sartre não se faz por uma sucessão de passos ou por algum tipo de cisão entre a consciência irrefletida e a reflexiva. O salto entre esses dois modos da consciência acontece em uma relação mágica e irracional. A esfera do psíquico confronta a consciência que tenta fugir de si no mundo.

2.6 A Temporalidade

Anteriormente tratamos sobre os conceitos de reflexão pura, e logo após seguimos para as estruturas do Ego. A reflexão pura alcança vivências do sujeito tanto no passado, quanto no presente. Quando afirmo que “Eu tomava um café no topo do mirante” o “Eu” resulta da síntese entre uma consciência individual irrefletida passada (lembrança) e uma consciência individual irrefletida presente (ato de acessar essa lembrança), sendo o Ego como o polo unificador dessas duas *ek-stases*. Mas, como vimos no capítulo anterior, o Ego não se encontra nem na primeira tomada, nem na segunda. Por outro lado, a reflexão impura inverte o processo de síntese, colocando o Ego como um “produtor” da consciência, deixando de ser “produto”, para então ser criador, a partir da espontaneidade cedida magicamente pelo irrefletido. Ainda nessa toada, vemos que a reflexão impura faz como uma unificação temporal traga para a atualidade uma representação de uma entidade psíquica. Se digo que “sempre amarei o cheiro de café pela manhã”, a ideia de “amor por cheiro de café” é representada a partir de vivências passadas para que, na

atualidade, eu faça uma afirmação que transpasse para o futuro. Sendo assim, as *ek-stases* temporais, em uma reflexão impura, se unificam no momento presente. Já a reflexão pura, a partir de uma afirmação como “eu amo o cheiro de café pela manhã”, faz uma analítica das vivências passadas do “cheiro de café” para então criar a entidade psíquica “amor por cheiro de café”. Cabe aqui perguntar de que forma essa temporalidade atua dentro da ontologia sartreana. A temporalidade é entendida como algo que compõe a síntese original da consciência, determinando as dimensões de natureza ontológica da relação entre as várias consciências no mundo e o relacionamento delas com os objetos.

Vemos que, através das leituras feitas da fenomenologia de Husserl, Sartre desenvolve uma noção de tempo e temporalidade distinta da sua época. Inicialmente sua crítica se volta contra Descartes, em torno da questão do problema do instantaneísmo.

A temporalidade é evidentemente uma estrutura organizada, e esses três pretensos “elementos” do tempo, passado, presente, futuro não devem ser encarados como uma coleção de “dados” (“data”) cuja soma deve ser efetuada – como, por exemplo, uma série infinita de “agoras” na qual uns ainda não são, outros não são mais -, e sim como momentos estruturados de uma síntese original. (SARTRE, 1997, p.158)

O enfrentamento à proposta cartesiana se faz através da exposição de uma consciência pré-reflexiva, onde ele nos mostra que, a proposição do *cogito* ao afirmar o *Eu penso*, se dá através de uma consciência que é posicional de si mesma. O ataque que Sartre faz a Descartes se assemelha a sua crítica a Husserl na possibilidade de existência de um *Ego Transcendental*, apresentada por Husserl na obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura*. Como Leopoldo e Silva comenta em seu artigo *Tempo e Temporalidade na Filosofia de Sartre*, o *Ego Transcendental* “não passa de uma contração infinita do Eu material e, por isso, aquele que causaria as mesmas dificuldades que este: tornaria a consciência opaca para si (uma coisa), e enquanto tal, relativa.” (SILVA, 2008, p. 228).

Como vimos, o Ego não pertence a estrutura interna da consciência e também não podemos assumir a possibilidade de um Ego Transcendental, isso traz um problema à tona, como podemos alcançar uma unidade da consciência? Como podemos delimitar uma estrutura da consciência que alcance tanto seu futuro quanto seu passado, sem que cometamos o mesmo erro que Descartes e Husserl cometeram? Antes de tudo, temos que assumir que o tempo em Sartre não trabalha da mesma maneira que nesses autores. Deve-se inicialmente separar o tempo do mundo de sua temporalidade. A distinção, de forma categórica, faz do tempo uma estrutura, na medida que pode ser encontrado pela consciência no mundo e a temporalidade é imanente da consciência do tempo.

Sartre não se contenta em eliminar o *cogito*, pois isso não daria garantias de que o problema do instantaneísmo se cessaria. Sua argumentação continua trazendo a teoria de Bergson para dar bases a sua proposta. Assim como Bergson, Sartre tenta nos mostrar que a ideia de que os instantes não podem ser lacunas entre momento instantâneos e atômicos do tempo. Para nosso autor, o tempo seria uma serie ininterrupta e constante de acontecimentos, onde o momento atual é nada. As consciências do tempo (duração do ato) não exigem a existência real do presente mesclado com o passado. O presente só pode vir à tona a partir de uma consciência reflexiva, que se faz presente diante de um objeto intencionado, fazendo assim, algo como uma síntese do presente entre o objeto intencionado e a consciência reflexiva. O que vemos aqui, é que Sartre não quer negar a existência do presente, mas tirar a possibilidade de se tornar um recorte do tempo, acarretando no instantaneísmo, evitando que tenhamos uma constante atualização das coisas no mundo em função, apenas, do passar dos instantes.

E o presente é precisamente esta negação do ser, esta evasão do ser na medida em que o ser está *aí* como aquilo de que se evade. O Para-si é presente ao ser em forma de fuga; o presente é fuga perpetua do frente ao ser. Assim determinamos o sentido primeiro do Presente: o presente *não* é. (SARTRE, 1997, p. 177)

A consciência presente é enquanto fuga de si. Ela nega, através de sua intencionalidade, o momento presente, mantendo o fluxo temporal. A partir disso, podemos dizer como se faz o passado.

O passado em Sartre é um em-si que pode ser vivenciado no presente, mas *não é* do presente. Essas duas ek-stases não dividem o mesmo tempo, pois o passado não pode participar do presente, na medida que o passado nada mais é que um presente que foi superado e a consciência não tem mais como modificá-lo, pois, sua essência já foi constituída e agora se tornou mais um pedaço de nossa história. “Eu não tenho, eu o sou: aquilo que dizem acerca de um ato que pratiquei ontem ou um estado de espírito que manifestei não me deixa indiferente: fico magoado ou lisonjeado, reajo ou pouco me importo, sou afetado até a medula. (SARTRE,1997, p. 167). Não posso ser possuidor do passado, consigo trazê-lo ao momento presente, por que todo passado só pode ser presenciado no presente. Se digo que gostei do café do alto do mirante, não digo dele enquanto estou no alto do mirante o tomando, mas rememoro aquele momento do passado em uma vivência intencional do presente, para então poder dizer sobre meu juízo do gosto. Porém, não podemos reduzir o passado à série de eventos da memória. Ao contrário do que propõem Bergson, o passado ultrapassa a simples memória do sujeito. Ele é um objeto da consciência que aponta o que ela foi e deve continuar sendo. “O passado faz parte do campo de presença do para-si; por isso, a relação com o passado deve ser ontológica” (SILVA, 2008, p. 240).

O futuro também não pode ser desprendido do presente. Do mesmo modo que o passado é constituído de um em-si que pode ser presentificado pela consciência do tempo, o futuro também pode ser presentificado por essa consciência, porém, não como um vivido do ser, mas como uma pretensão do sujeito, ou seja, como uma intenção vazia de uma reflexão impura. O futuro é aquilo que projetamos para nós e para consciência é aquilo que ela tem-de-ser. Vemos o futuro, como a gama de possibilidades que a consciência vislumbra sendo “a aparição a distância daquilo que sou” (SARTRE, 1997, p. 180). Cumprir essa possibilidade, faz com que o futuro automaticamente recaia em passado como uma

possibilidade realizada, esvaziando o momento presente novamente.

Nesse sentido, o Para-si tem-de-ser seu futuro, porque não pode ser fundamento do que é salvo adiante de si e para além do ser: a natureza mesmo do Para-si consiste em dever ser “um vazio sem futuro”. Por isso, jamais terá *chegado a ser*, no Presente, o que tem-de-ser, no Futuro. Todo o futuro do Para-si presente cai no Passado como futuro, juntamente com esse mesmo Para-si. (SARTRE, 1997, pg. 182)

Sartre entendia que o tempo não podia ser secularizado em três formas estáticas: um futuro que ainda não veio, um passado que já passou e o presente como um momento indescritível. O que Sartre pretendia era organizar a temporalidade nessa síntese original, que consiste em afirmar o tempo não como um conjunto de instantes que, ou já foram ou ainda não são.

Ele desejava dizer da temporalidade como uma totalidade, dizer do tempo como uma temporalidade que não se encaixa como um em-si, mas como algo que faz parte do esvaziamento da consciência, rompendo com as teorias do tempo que eram vanguarda na época.

Por fim, o que Sartre quer, é que o tempo não seja algo paralelo à consciência, mas sim, que a temporalidade seja uma atividade da consciência, uma estrutura. As *ek-stases* temporais são divididas apenas com intuito de esclarecer melhor o que Sartre entende por esse fluxo contínuo de temporalidade da consciência.

2.7 A Intersubjetividade e o Olhar

A liberdade do sujeito sartreano não se encontra solitária e encapsulada em seu próprio mundo. Assim como eu sou livre, existem outros que também estão agindo livremente e que, por muitas vezes, são uma pedra no caminho de minhas escolhas.

Vemos que meus atos não são dados sem que haja um olhar crítico e objetificante que recai sobre mim, tornando minha relação com outras consciências instável e incômoda. No romance *Sursis*, o autor francês descreve um personagem chamado Daniel que se vê perante a profundidade do olhar do outro.

Estão me vendo, não. Nem mesmo isso: alguma coisa me vê. Sentia-se objeto de um olhar. Um olhar que o perscrutava até o fundo, que o penetrava a golpes de punhal e que não era o seu olhar; um olhar opaco, a própria noite, que o esperava no fundo dele mesmo e o condenava a ser ele mesmo, covarde, hipócrita, pederasta para sempre. Ele mesmo, palpitando sob esse olhar e desafiando esse olhar. O olhar. À noite. Como se a noite fosse um olhar. Estou sendo visto. Transparente, transparente, transpassado. Mas por quem? Não estou só, disse Daniel em voz alta (SARTRE, 2005, pg.131)

Me vejo invadido pelo outro, minhas intimidades são expostas sem ao menos eu dar a permissão disso e me torno um objeto de apreciação desse outro que cinde com meu ser.

2.7.1 O Incômodo do Olhar

Já foi abordado exaustivamente, a intencionalidade como modo fundamental das relações entre consciência e mundo. Através desse conceito a consciência transcende-se para estar sempre nas coisas, o que faz dela um ser que é sempre outro. Se analisarmos a fórmula de que *a consciência é o que não é e não é o que é*, vemos essa necessidade de ela ser constantemente algo que não é ela, ou, como chama a terminologia padrão utilizada, um *ser-para-si-para-outro*. Quando falamos dessa relação entre uma consciência e objetos do mundo, não temos da parte dos objetos um julgamento. *O copo que vejo à minha frente* permanece completamente apático aos meus atos, mas quando tratamos de uma intersubjetiva, vemos consciências conflitantes em seus atos e projetos.

O Outro age como alguém que modifica tanto o que desejo de mim, quanto o que desejo de mundo. Ele nega a minha liberdade para tentar exercer seu desejo, me tornando objeto de sua experiência, me encarcerando do “lado de fora de mim” em uma objetivação de seu olhar. Esse objeto que o Outro fez de mim, constitui um pedaço de meu Ego que não está acessível para mim senão pelo olhar daquele que me olha, me tornando um escravo de seu olhar, porém, nada impede que eu escape a esse olhar objetificante e me torne o executor dessa mazela. Essa delicada situação que se encontra a consciência é definida como um conflito incessante intersubjetivo.⁴ Levemos em conta que Sartre trata a liberdade como sendo a própria consciência agindo, ou seja, ao negar minha liberdade, o Outro me nega as relações com o mundo, o destruindo. Como cita Sartre: “Assim, a aparição, entre os objetos de meu universo, de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de um homem no meu universo” (SARTRE, 1997, p.329).

Ser visto é tornar-se então um conjunto de significações para o Outro, porém tal conjunto não cessa a angústia por conhecer-se, não encerra projeto, visto que a consciência não tem a capacidade de dar a seu nada ontológico uma definição que realize completamente seu ser. Ela reconhece no Outro um objeto que é dela, mas que mantém a *distância de si mesma*, através desse olhar. Concluímos então que as significações do Outro são e não são ao mesmo tempo da consciência.

Ser *aquele que é visto* também faz da consciência *aquele que vê*, fazendo uma forma de dialética que não alcança uma síntese final. Em certo momento estarei como *ser visto* e em outros serei *aquele que vê* e essa dança de olhares que se faz na intersubjetividade, continuamente atualiza seus lados. Sendo a consciência em seu cerne o Nada, não haverá uma salvação onde as consciências se identificarão, pois não há onde identificar-se.

Ser olhado é ser despido pelos olhos do outro. Meus atos são colocados em caixas morais, meu corpo é identificado dentro

⁴ Diferentemente do pensamento hegeliano sobre a *dialética do senhor-escravo*, o conflito que se faz na intersubjetividade não cessará. Na relação intersubjetiva, sempre haverá uma disputa para ser objeto da apreciação do outro ou objetivação do outro.

de significações e meu ser é todo exposto, fazendo com que sinta *vergonha* de estar sendo visto. Enquanto mantém-se irrefletida, ou seja, alheia a situação, nossa consciência age em sua espontaneidade, porém ao notar que está sendo olhado, o reflexo de seu ser salta à sua frente, fazendo-a sentir vergonha. Imagine uma pessoa espiando pelo buraco da fechadura de seu quarto. Essa pessoa está completamente impelida em entender o que acontece no quarto, ou seja, está tomado por uma consciência irrefletida que está atenta ao mundo, mas não a si. Eis que de repente, ouve um barulho e percebe que foi visto bisbilhotando. Nota que não está mais sozinho e que seu ato foi reprovado. A diferença que temos aqui, é de uma consciência isolada e de uma consciência frente a presença dos outros. Perceber o outro é perceber a si mesmo, e tornar-se reflexivo.

A partir dessa mostra, devemos entender que, cada situação na qual somos atravessados pelo olhar do outro, nos gera um tipo de reação equivalente a aquele olhar. Como já dissemos, o olhar trabalha em uma constante atualização de seus lados. Podemos *assimilar* o outro ou *apropriar* o outro. Quando dizemos de uma conduta de Assimilação, estamos dizendo de um sujeito que se deixa tornar objeto do outro, abrindo mão de seu ser. Já, quando tentamos tornar a outra parte de meu projeto, o assimilo, fazendo dele um objeto de apreciação minha. Essas relações só se fazem possíveis porque existe um corpo que colabora para localizarmos a consciência.

O corpo possui um papel fundamental na relação intersubjetiva. Olhar ou ser olhado dependem de uma relação física que apenas se faz possível através do corpo. Mas não podemos entender o corpo como algo separado da consciência. Não existe algo como um corpo com a potência de se tornar consciência e nem uma consciência que possua em si mesma a possibilidade de receber um corpo. O que temos é a relação inseparável corpo-consciência. A consciência se posiciona no mundo em função do corpo. Não haveria modos pelos quais a consciência intencional pudesse conhecer o mundo, assim como não há modos de um corpo vagar sem ser consciente de si.

Sendo o corpo aquele que me proporciona as possibilidades de conhecer o mundo, ele também proporciona para os outros a

possibilidade de ser conhecido. Através do corpo que podemos nos relacionar com outros sujeitos.

O outro é uma transcendência (posto que é um para-si que se lança sempre para além do que é dado, da situação) transcendida (posso fazê-lo de objeto para mim). O corpo é a facticidade dessa transcendência transcendida, na medida em que é através dele que eu estabeleço meu contato mais imediato com o outro, que eu objetivo. (SCHNEIDER, pg.121, 2011)

Porém, o corpo que tenho não é exatamente o mesmo corpo que é objeto de apreciação do outro. As significações que o olhar do outro dá ao seu corpo são algo do âmbito do abstrato e correspondem a um corpo que é seu, mas de certa forma sofre significações advindas de fora. Pensemos em um sujeito que possui uma tatuagem visível. Certas pessoas olharão para seu corpo como uma tela que serviu para uma pintura, outras olharão com repulsa por ter feito tal ato brutal contra seu corpo, sentindo a dor das agulhas. Ou seja, tais significações se fazem a partir da subjetividade do outro, fazendo delas formas abstratas de um corpo concreto. Para além desse corpo concreto que posiciona fisicamente a consciência e o corpo abstrato que ganha significações do outro, nunca o corpo deixa de ser consciência e vice-versa. A relação da vergonha que o olhar do outro imputa em nós, as significações que sofremos e o modo que tratamos nossa existência, fazem do consciência-corpo uma síntese que constantemente se atualiza a partir das vivências, tanto de corpo concreto, quanto do corpo abstrato.

3. A PSICANÁLISE EXISTENCIAL, A CRÍTICA A PSICANÁLISE FREUDIANA E O ECOS DA TEORIA.

A partir das bases anteriormente apresentadas, temos agora arcabouço teórico suficiente para iniciar a discussão sobre como se faz a psicanálise sartreana. Para melhor adentrarmos nessa sessão, passaremos inicialmente pelo conceito de má-fé, que, de certo modo, funda o objeto de pesquisa da psicanálise existencial e servirá como peça chave para debates posteriores e em um segundo momento veremos as correntes que influenciaram Sartre no desenvolvimento de sua proposta psicanalítica e as possíveis críticas que podem ser feitas a essa proposta.

3.1 Bases da Psicanálise Existencial: A Má-Fé

Devemos inicialmente entender que a conduta de má-fé abriga um problema que gira em torno da tentativa de fuga do sujeito, dando a si mesmo um determinismo. Mas, quando analisamos essa conduta de fuga mais a fundo, notamos que o sujeito que foge, não está fugindo no sentido de abandonar algo. Essa fuga não vem da vontade de negar tudo o que sou, como um ódio que se instaurou no sujeito sobre si, mas ao contrário. O sujeito que foge, foge em direção a algo que deseja, não deixando nada para trás. Ele busca no mundo um aspecto determinista que possa dar a ele algo e que tenha a propriedade de negar a condição negativa de seu ser. Desta forma, eu não apenas nego minha liberdade, pois tento encerrar as minhas escolhas em uma forma determinada, como também abro mão de meu projeto e suas possibilidades, sendo que uma vez que me defino enquanto algo, todas as minhas ações serão pré-definidas por um fator determinante que escolhi para mim.

Quando a consciência empreende a conduta de fuga que consiste em negar-se para determinar-se, ocorre uma situação bastante paradoxal, mas reveladora da relação entre ser e não-ser característica da experiência de negação. Quando a consciência nega sua indeterminação original e procura se determinar em algo, *um* ser, poderíamos dizer

que ela se nega *para ser* (LEOPOLDO E SILVA, 2003, p.159)

Apesar do termo “má-fé” ser presente no nosso cotidiano, o significado de má-fé, dentro do contexto da filosofia de Sartre, não se aplica do mesmo modo do senso comum. Diferentemente do costumeiro, a má-fé em Sartre não é algo que se faz necessariamente contra o outro. Existe uma tripla relação dentro do conceito que se divide em: *mentira*, *crença* e *conduta*. Essas características não são soltas, ou seja, não podemos abarcar o conteúdo do conceito de má-fé sem que seja tratando-a como sendo as três afirmações ao mesmo tempo.

A exposição da crítica que Sartre faz a Freud gira, em primeiro plano, em torno do conceito da má-fé. Cabe então explanarmos, um pouco, tal conceito. Em sua proposta de uma ontologia fenomenológica, Sartre (1997, p.92) afirma que “O ser humano não é somente o ser pelo qual se revelam negatividades no mundo. É também o que pode tomar atitudes negativas com relação a si.”. Apesar de, a princípio, tal afirmação parecer ser um antagonismo do que o autor propõe, Sartre deixa claro que tal conduta que temos em relação a nós mesmos é uma tentativa infrutífera de autodeterminação. Podemos dizer que a má-fé trabalha como uma mentira íntima. Diferentemente da mentira que é composta por um mentiroso que está ciente de que está enganando e alguém enganado, totalmente alheio ao conteúdo real que deveria se apresentar a ele, a má-fé é uma conduta em que o sujeito mente para si mesmo. O sujeito que se embasa na má-fé como uma de suas possibilidades, está fadado a falhar, pois, atua tanto o papel de mentiroso como o de enganado. Tomando como exemplo a expressão “sou um cara angustiado”, ao assumir tal postura, abro mão de superar tal conduta, dando a mim um critério de “angustiado” que não consigo transpor. Tento ser a causa e o efeito de minha própria determinação, ou como dissemos anteriormente, o enganado e o enganador, juntos no mesmo sujeito. Sartre nos alerta ao risco que essa conduta carrega em si, pois ela aponta para algo que não somos.

Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo

projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é. (SARTRE, 1997, p.118).

O problema da mentira da má-fé reside na possibilidade de a consciência enganar a si mesma. Tendo em vista que todo ato da consciência é intencional, a má-fé seria de certa forma algo que fugiria da intenção do sujeito ou, em outras palavras, como o sujeito negaria sua intencionalidade para conseguir realizar esse ato de autoengano.

Essa proposição que Sartre nos traz tem, primeiramente, um conflito com a psicanálise freudiana. Segundo nosso autor, a explicação dada pela psicanálise freudiana⁵ e as proposições do “Id” e do “Ego” não conseguem encerrar o problema do autoengano, tendo em vista que, para Sartre, a teoria freudiana assumia que havia uma mentira sem sujeito. Ou seja, o sujeito da psicanálise freudiana não está na condição de autoengano, pois, a psicanálise cinde o sujeito em dois, fazendo com que o haja um enganado que não está a par da verdade que está escondida em seu ser. O único modo de isso poder vir à tona seria através de um Outro que pudesse explicitar os fenômenos inconscientes.

Devemos levar em conta que a psicanálise freudiana teve como pretexto inicial trabalhar com o sofrimento do sujeito, de modo que ele pudesse aprender a lidar com aquilo que o aflige. Mas, por outro lado, essa mesma psicanálise que dá voz ao sujeito parece silenciar a fala. Ao escondê-la em um emaranhado de impulsos inconscientes, resta ao psicanalista apenas a interpretação simbólica de impulsos que urgem para escapar.

⁵ A proposta que Freud apresenta para solucionar tal impasse é de que existem elementos que escapam do escopo da consciência, havendo afetos e memórias que chegam à esfera consciente. De forma que a ação seja consciência, mas os mecanismos que atuam por de trás da ação não, pois estão em um campo inalcançável inconsciente. O valor da ação consciente se encaixa num campo simbólico que pode dar pistas das motivações inconsciente que esse sujeito teve para o ato.

Vemos aqui um problema que Sartre nos apresenta: a psicanálise freudiana nos mostra uma busca por algo que deseja se manifestar e ao mesmo tempo se. Tais manifestações aparentam como uma censura ou de um *id* sobre o *ego*, de modo que o *id* agiria como uma prisão, ou do próprio *ego*, que aparentemente se esforça para não deixar escapar o que considera ruim. Em ambos os casos temos problemas: quais são os critérios dessa censura? Como que essa censura sabe o que deve ser reprimido? Para aceitar tais premissas, deveríamos aceitar também a possibilidade de um saber que é ignorante de si. Se levarmos em conta a proposta fenomenológica da intencionalidade, um saber ignorante de si seria algo que não teria diálogo com a máxima de que toda consciência é consciência de algo. Mas, se aceitarmos que essa censura possui uma consciência dela mesma, ela seria então, algo que é *consciente para poder não ser consciente*.

O problema aqui se instaura na verdade em torno do saber sobre a própria censura. Saber que algo é, faz parte de um campo reflexivo da consciência, advindo da esfera pré-reflexiva que nos traz a vivência. Em outras palavras, podemos tratar a consciência pré-reflexiva como algo que apresenta ao sujeito uma série de possibilidades de saberes através das vivências, para que a esfera reflexiva, através de um ato mágico, organize essas vivências em saberes refletidos para o sujeito. Sendo assim, o autoengano, se mostra não como algo cindido por um inconsciente, mas apenas dado numa esfera consciente que não alcançou a esfera do saber.

Vemos que independentemente da roupagem que damos a má-fé, do ponto de vista fenomenológico ela não escapa a intencionalidade, sendo um ato consciente do sujeito. O que nos parece sobre o autoengano da má-fé é que ela está sustentada por uma fina e delicada camada que separa o sujeito de sua condição. Essa fina camada é o que nos leva ao segundo problema que será trabalhado aqui: o sujeito é consciente de sua má-fé como a crença de seu ato de má-fé se sustenta?

Não podemos reduzir o autoengano a um tipo de desafio da consciência consigo mesma, como se ela aceitasse de bom grado uma mentira deslavada. Há por de trás do ato de má-fé uma crença que a sustenta, de modo que, o sujeito não rompe com a fina camada da reflexão.

Para que essa crença se sustente, o sujeito cria para si o que Sartre chama de mundivivência⁶, uma ideia de que o sujeito escolhe para si mesmo a própria natureza da verdade.

Com a má-fé aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de má-fé, que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que é. Em consequência, surge um tipo singular de evidência: a evidência não persuasiva. (SARTRE, 1997, p.116)

Podemos ver a impossibilidade de se criar uma atitude de má-fé a partir da esfera reflexiva. Retornando ao conceito de autoengano, vemos que, qualquer tentativa de ser ciente e ignorante da atitude de má-fé demandaria uma cisão no sujeito que não pode ser aceita dentro da teoria da intencionalidade. Devemos partir, portanto, para outra instância da consciência: a esfera irrefletida. Desta forma, é através de uma atitude espontânea que a má-fé se instaura no sujeito. Sua tentativa de objetivar-se origina-se nas bases das estruturas ontológicas da consciência. Diferentemente da esfera refletida (onde as ações necessariamente passam pelo crivo do sujeito em direção a uma reflexão sobre o ato), a esfera irrefletida se mantém espontânea sem que haja necessidade de uma reflexão sobre a escolha de má-fé. Sendo assim, não tendo a necessidade de evidências que validem tal ato, a consciência se deixa enganar por ele.

Sartre propõe que a má-fé é algo que escapa (ou talvez até se canse) ao estado de vigília da consciência reflexiva, deixando passar o ato de má-fé na medida que não reflete sobre ele. Isso não desqualifica o ato como algo que está sob as escolhas livres do sujeito. O ato de má-fé apenas escapou a necessidade de cumprir com o modo negativo do ser da consciência, mas não destitui o nada dela. O ato espontâneo da má-fé trabalha “como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha” (SARTRE,

⁶ Mundivivência do alemão Weltanschauung, também traduzido por cosmovisão.

1997, p. 116). A comparação que Sartre faz sobre a má-fé sendo algo como quem sonha se mostra perspicaz no sentido que, o sujeito que deixou tal ato se instaurar não se dá conta da realidade por de trás desse ato, como alguém que sonha e não consegue discernir que seu sonho não é real. Outro ponto que podemos demarcar nessa parábola do sonho é a dificuldade que o sujeito tem de perceber tal ato. Assim como no sonho que não se deixa revelar como irrealidade, o ato de má-fé não se deixa perceber facilmente, pois assume um caráter de realidade que supre com os critérios para se manter ali sem ser notado. Do mesmo modo que no sonho, o sujeito sonhador está preso a sua imaginação e escapará dela no momento que a consciência reflexiva perceber que o real. A má-fé também tem seus mecanismos de se manter como uma realidade através de uma série de justificativas. Afinal, como o próprio autor cita: “crer é saber que se crê, e saber que se crê já não é crer. Assim, crer é já não crer, porque nada mais é senão crer, na unidade de uma mesma consciência não-tética de si.” (SARTRE, 1997, p. 117).

Examinemos o exemplo da culpa novamente. O sujeito que se sente culpado pelo fim de seu relacionamento não abrirá mão facilmente dessa construção que fez sobre si. Ele dará uma série de justificativas que servirão não para convencer seus colegas de que ele é culpado, mas convencer a si mesmo de que seu ato de má-fé faz sentido e seu ser deve ser a totalidade do objeto de culpa em si. Dessa forma, o ato de má-fé trabalha para se manter como algo que, *após instaurado*, faz sentido para a consciência reflexiva.

Apesar da consciência não contêm nada em-si, ela pode crer que contêm algo. Devemos tomar cuidado com a leitura de que a má-fé é um objeto que habita a consciência. Recordemos que nas exposições que Sartre faz sobre a consciência, ele sempre a trata como algo em constante transcendência e esvaziamento de si. Logo, quando falamos do ato de má-fé, dizemos do ato de crer que há um objeto que nos define como algo. O motivo pelo qual deve ser feito esse alerta, é o fato da base pela qual Sartre nos apresenta as relações da consciência com o mundo, a intencionalidade. Se assumíssemos que a má-fé é um objeto que se instaurou dentro da consciência, a intencionalidade não seria algo que rege as relações de consciência e mundo e

cairíamos no erro que Sartre aponta nas leituras husserlianas, criando assim um ego transcendental e encerrando a atividade da consciência em seu ato de má-fé. O que vemos é que, ainda que iludido pelo sonho de má-fé, o sujeito permanece livre e agindo contingentemente.

Ao tratar a má-fé como uma crença, também damos a ela a possibilidade da descrença. Do mesmo modo que o ato de má-fé se instaura e se justifica, a esfera reflexiva pode vencer as barreiras que são criadas através dessas justificativas. Como crença uma das principais características da má-fé é a instabilidade de suas justificativas. Pensemos novamente no sonho. Enquanto estamos inseridos nele e não o questionamos ele parece tão real quanto a própria realidade, mas basta algo não fazer sentido que notamos que nossa crença na realidade daquele sonho se perde. Da mesma forma, a má-fé também possui essa instabilidade de sua realidade. A crença, diferentemente do objeto em-si, possui o mesmo caráter volátil da realidade humana, ou seja, a crença é dada como algo que sofre alteração e pode ser repensada, assim como nossos projetos. Crer na má-fé é crer em algo que em si mesmo não é nada, pois “a consciência não pode fazer com que haja ser, mas, porque há ser, a consciência funda-se, enquanto consciência de si e do ser”(LIMA, 2009, p.18). Ou seja, a consciência não pode criar um objeto de má-fé, mas ela crê que criou esse objeto. O que vemos então não é um objeto, mas sim o ato que está passível de uma consciência reflexiva que o descredite.⁷

Como vimos, a atitude de má-fé tenta se dizer totalidade e abarcar as decisões do sujeito, dando uma justificativa para seus atos, gerando uma conduta. A má-fé dá ao sujeito uma espécie de mundivivência que valida as justificativas da ilusão de totalidade. Portanto, temos um sujeito que não só cria para si mesmo uma série de justificativas para sua atitude de má-fé, mas também transpõem tais justificativas para sua vivência com o mundo,

⁷ A possibilidade de crermos em algo que pode ser denominado como uma boa-fé. Mas assim como na má-fé ele dá a crença de boa-fé o problema de ser uma tentativa de totalidade da consciência. “Embora seja indiferente de ser boa ou má-fé, por que a má-fé alcança a boa-fé e desliza a própria origem de seu projeto” (SARTRE, 1997, p. 118)

gerando uma visão e compreensão equivocada das relações entre consciência e mundo. Sartre cita alguns exemplos durante a explanação das condutas de má-fé em sua obra *O Ser e o Nada*⁸, demonstrando para nós os vários modos pelos quais certas condutas cotidianas, aparentemente inofensivas, acabam recaindo nas condutas de má-fé. Independentemente dos exemplos, o que Sartre quer nos proporcionar com isso é o entendimento de que a conduta de má-fé, de certo modo, possui uma fina camada que a sustenta. Sua estrutura é embasada em algo que ela mesma não é. A má-fé tenta se afirmar ao mesmo tempo como ação e objeto, fazendo de sua conduta um modo paradoxal de existência que não se encaixa em seu próprio ser.

A conduta de má-fé também fere princípios básicos do sujeito no mundo. A negação da liberdade, provida da conduta de má-fé, tenta negar a liberdade ontológica e o projeto por consequência, fazendo da reflexão um equívoco da realidade do sujeito livre, subjetivo e transcendente. A psicanálise existencial opera de modo que busca retornar à reflexão seu conhecimento autêntico das escolhas que o sujeito faz para si.

As bases que Sartre utiliza para a construção de sua proposta se assemelham a leituras de um colega da Georges Politzer. Vemos através do argumento da má-fé que Sartre tende a rejeitar leituras sobre psicanálise que estejam impregnadas de argumentos que escondam qualquer estrutura da consciência dentro de si, o que se mostra muito semelhante a proposta de seu colega.

3.2 Politzer e a Psicanálise: Sobre a psicologia concreta e os esforços contra a psicologia abstrata

É cânone que Politzer foi um dos pensadores de grande influência para toda a construção da psicanálise existencial e também serviu de base para que Sartre tecesse suas críticas ao pensamento freudiano. Acredito que será de grande valia para nosso estudo fazer uma explanação sobre o que Politzer se propôs durante sua obra *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*

⁸ Apresentações desses exemplos estão localizadas no subcapítulo intitulado *As condutas de má-fé* da obra *O Ser e o Nada* (1997).

e, de que forma Sartre assume essa leitura como o modo de construir sua proposta psicanalítica.

Para Politzer, devemos fazer uma crítica aos modos que a psicologia é aplicada. Politzer cinde a psicologia em duas formas: a psicologia subjetiva e a psicologia objetiva. A primeira trata de uma psicologia que é embasada na introspecção do sujeito e voltada totalmente para o campo conceitual. A segunda é uma psicologia do estudo experimental das técnicas. Essa crítica parte da premissa de que devemos rever as propostas que criam um mundo de vida interior, dando uma noção dupla para a natureza humana. Tal crítica se assemelha em muito com o intento de Sartre, na obra *O Ser e o Nada*, no capítulo introdutório. Assim como Politzer, Sartre teve a preocupação com as propostas que geravam um aspecto dúbio para a existência.⁹ Politzer ainda afirma que a psicologia é construída em torno de uma série de mitos, por não alcançar um status de ciência segura, ou, como ele chama, de uma psicologia positiva. Essa psicologia positiva seria constituída de três premissa essências: ser uma ciência que se preocupa com um grupo específico de fatos; ser original ao ponto de se diferenciar das outras ciências, conseguindo assim demarcar o escopo que abrange; ser objetiva ao ponto de descrever um método de trabalhar com o objeto de estudo apresentado por ela, de modo que ele possa ser acessível e verificável. A partir destes critérios o autor em questão nos apresenta o esforço da psicologia para se encaixar no seletor grupo de ciências, tentando desmistificar suas proposições para se afirmar. Sendo assim, esse capítulo tem como intento entender como que Politzer vê a psicologia, para então, em um segundo momento, entendermos sua influência no desenvolvimento da psicanálise existencial.

Em busca da medalha de cientificidade, a psicologia contemporânea recusa o método introspectivo ou subjetivo, que

⁹ Resumidamente, podemos dizer que na introdução da obra *O Ser e o Nada*, Sartre debate com autores como Kant e Descartes, buscando desconstruir dualidades que habitam o campo da consciência, destituindo o sujeito do campo transcendental e o colocando em um plano comum com as coisas do mundo, sem representações ou artifícios que possam dizer dele para além do projeto de si.

consiste na observação do sujeito através apenas do próprio sujeito, ou seja, a introspecção não trata dos mecanismos que trabalham dentro da consciência do sujeito, mas sim, dos modos os quais tal sujeito expõe a si mesmo, tendo em vista que partimos do pressuposto que a pessoa mais próxima do conhecimento daquele sujeito é ele mesmo. Politzer afirma que a psicologia subjetiva contemporânea se distancia desse modo de ver o sujeito, buscando apenas os mecanismos internos da consciência, tentando classificar tais estados individualmente e deixando de lado o sentido da experiência vivida do sujeito. A linguagem se mostra de modo crucial para a visão de Politzer sobre a psicologia. É através da linguagem que o sujeito tem a possibilidade de expressar o sentido de sua experiência. Por outro lado, a psicologia experimental se mostra adepta de tal abordagem subjetiva, sempre tendo em vista fatores contingentes que circundam o sujeito, para tentar chegar a algo sobre ele. A proposta de Politzer se faz em busca de uma psicologia que não busque pela compreensão de uma vida da alma, de um modo de tentar compreender a vida interior do sujeito. O que ele deseja é que saibamos como o sujeito fala sobre si para podermos então dar algo de concreto aos critérios da psicologia.

A psicologia busca diversos modos de se afirmar enquanto uma ciência. Tais esforços podem ser destacados em três modos: a psicologia da forma; o behaviorismo de Watson e, principalmente, a psicanálise. Para nosso autor, independentemente de qual tendência, assumimos que todas elas pecam ao se afastarem de suas fontes concretas. Mas não há pretensão de descartar totalmente essas escolas, O que se busca é separar o que Politzer chama de psicologia concreta da psicologia abstrata, para que se possa renovar o discurso sobre o sujeito, de modo que a psicologia não se confunda com um misticismo da alma.

Voltando aos três esforços da psicologia para atualizar seu discurso, dizemos que Politzer enxerga na teoria da forma grande valia, a negação do procedimento fundamental da psicologia clássica de que podemos reduzir cada ação do sujeito a uma ação isolada como se chegássemos a "átomo" da ação, separando e recortando o sujeito em um mosaico de ações. A teoria da forma enxerga o sujeito como uma totalidade que não pode ser cindida

dessa forma. Porém, a teoria da forma também aceita que o psicológico é aprendido de forma imediata pela percepção. Já, a contribuição do behaviorismo de Watson está no completo distanciamento com a psicologia clássica, afastando-se assim de premissas que levam a vida interior do sujeito. Watson desenvolve sua teoria numa tentativa de negar qualquer forma de mentalismo, ou seja, não há nada que decida pelo sujeito suas ações, tudo é dado para fora da vida interior. Porém, para Politzer, os esforços do behaviorismo não alcançam o sujeito em sua concretude, tendo em vista que as análises de comportamento propostas por Watson não enxergam a vida humana como um “drama” vivido pelo sujeito. E finalmente, a psicanálise: para Politzer ela se mostra como a grande promessa para que a psicologia alcance essa nova roupagem que busca o concreto através da análise da dramatização que o sujeito dá para a própria vida ou, em outras palavras, no modo que o sujeito diz de si. Assim sendo, Politzer se debruça sobre a *Interpretação do Sonhos* de Freud para demonstrar a possibilidade da construção da psicanálise concreta, se utilizando de ferramentas fornecidas por essa obra.

A Psicologia clássica tratou os sonhos como um modo abstrato do sujeito lidar com informações desconexas. Vemos que, a abstração é o modo pelo qual a psicologia clássica objetiva os fatos psicológicos, fazendo deles processos mentais desconectados do sujeito, impessoais, retirando do sujeito a autoria de seus sonhos, e dando ao sonho uma entidade própria, independente do sujeito. Politzer nos mostra que, para a psicanálise, não funciona desta forma. Para o autor, só há uma via pela qual pode existir a psicologia; a via do empirismo. Não podemos tirar do indivíduo o ato, a experiência que ele possui do mundo. Nesse sentido, temos que os fatos psicológicos do sujeito não podem ser desvinculados deles como abstrações impessoais. Logo, os sonhos devem ser vinculados as experiências concretas do sujeito que expressa um modo de seu ego. Se por um lado temos a psicologia clássica nos levando a um sujeito interiorizado em seus processos mentais, por outro vemos a psicanálise apresentando processos de um sujeito concreto, buscando interpretar o drama e o sentido que esse sujeito dá para si.

Porém, apesar de Politzer demonstrar grande interesse na psicanálise, seus elogios são acompanhados de ressalvas. Para

ele, o problema da psicanálise habita nos modos que aborda o aparelho psíquico. Ao apresentar uma dualidade entre conteúdo manifesto pelo sujeito e conteúdo latente no sujeito, temos então a psicanálise com uma dualidade de interioridade e exterioridade, trazendo de arrasto o postulado do inconsciente. Tais processos dados por um sujeito alheio de si mesmo, desembocam a psicanálise de Freud nos rios da psicologia clássica criticada inicialmente por Politzer. Nosso autor considera que a interpretação dos sonhos para a psicologia clássica era vista como algo alheio ao próprio sujeito, contudo, para a psicanálise não. Para a psicanálise, a relação entre o vivido e o sonho se faz no drama do sujeito, através de suas significações, ou seja, o fato psicológico é algo construído pelo sujeito e não um dado pré-definido em si mesmo, garantindo que o sujeito tenha participação no drama de sua vida. Através da fala, o sujeito relata a sua experiência. Essa diferença de abordagem nos métodos investigativos da psicanálise nos leva a ver um sujeito que não vive em um mundo introspectivo.

Na psicologia clássica lidamos com o sujeito, compartimentando seus processos mentais, de forma que tais processos se montam como se estivéssemos trabalhando com uma engrenagem totalmente mecânica e mensurável, se preocupando mais com os processos que se dão durante o estudo do caso, deixando de lado o plano teleológico, como se a psicologia clássica buscasse através da abstração do indivíduo a objetivação do pensamento em si. Politzer enxerga na psicanálise uma atitude de interpretação dos atos que foge ao plano da vida interior do sujeito, que traz o sujeito para fora da introspecção de seus pensamentos, colocando o plano teleológico como prévio a qualquer processo mental.

Vemos que a psicanálise rompe com a psicologia clássica pois esta não lida com o sonho como um processo do sujeito, e sim, dá ao sonho um critério impessoal e uma existência paralela a existência do próprio sujeito. Para Politzer “o sonho não é um ato psíquico, mas sim um fenômeno orgânico, só registrado por certos sinais psíquicos, cujas representações têm existência própria independente do sujeito” (POLITZER, 2004, p.88). Vemos na psicologia clássica um distanciamento do plano teleológico para afirmar a possibilidade de processos mentais, ignorando a

fala do sujeito sobre si e, portanto, ignorando a interpretação, para dar voz a um processo de introspecção do mesmo.

Apesar de tecer uma série de elogios aos esforços que Freud tem com a psicanálise para se desvencilhar da vida interior dos processos mentais, Politzer ainda acusa Freud, ao postular o conceito de inconsciente, de ter deixado levar-se por esta tendência clássica da psicologia.

A interpretação dos fatos vividos do sujeito dando lugar a fala foi para Politzer, com certeza, o que ele viu em Freud como a forma mais concreta da psicanálise. Mas, ao ultrapassar a consciência do sujeito, Freud acaba por cair na mesma armadilha do discurso da psicologia clássica. Há uma força impessoal no inconsciente que desprende a psicanálise interpretativa e a leva de volta ao modo operante da psicologia clássica. O postulado do inconsciente retorna à interpretação do sujeito, a introspecção do sujeito, afastando-o do concreto. Vemos no conceito de inconsciente freudiano o desligamento do sujeito da fala, da intenção, fazendo um movimento de retorno a vida interior e afastando a linguagem do campo teleológico. Aqui vemos o fio condutor que Politzer apresenta como sendo o tendão de Aquiles da psicanálise. Através da linguagem, o sujeito narra o drama de sua vida e esse drama, em nenhum momento, pode ser desvinculado do que o sujeito representa como verdade.

"A narrativa e a visão têm uma função prática e social e, devido a isso, a sua "estrutura" é "finalista": a linguagem corresponde em nós a uma "intenção significativa," e as ações a uma "intenção ativa" e, antes de mais nada, sob esta forma "intencional" que a narrativa e a visão se inserem na vida cotidiana. A narrativa propriamente dita é tomada por aquilo que é; por outras palavras, à nossa intenção significativa corresponde, nos outros, a uma "intenção compreensiva". (POLITZER, 2004, p.111 – 112)

A narrativa nunca pode deixar de ser algo que diz sobre a teleologia da linguagem, pois ela afirma algo do sujeito e sobre o

que o sujeito vê do mundo que habita. A separação que Freud faz entre conteúdo manifesto e conteúdo latente fere o princípio que Politzer quer manter na construção de uma psicologia concreta. Freud escapa de possíveis críticas a sua psicanálise, fundando uma narrativa prévia ao ato do sujeito, uma narrativa do inconsciente que funda o ato na impessoalidade de um intelectualismo interiorizado e distante da teleologia da linguagem. Politzer aponta que Freud fala do inconsciente do mesmo modo que a psicologia clássica fala dos processos mentais, trazendo o sujeito de novo para o campo do inverificável.

A recusa de Politzer ao inconsciente freudiano nos leva a outro tipo de simbolismo. As imagens que se formam nos sonhos não são mais secundárias ao ato, mas sim, representam de certa maneira, uma intencionalidade do sujeito frente a uma relação dialética entre ele e o mundo que o circunda. A linguagem dos que esses signos carregam, para Politzer, ultrapassam os preconceitos da linguagem e aparecem para o sujeito na pureza de sua relação intencional com o mundo. Sonhos, atos falhos ou as ambiguidades de sentido de nossos atos, nada mais são do que expressões diretas da nossa consciência nos modos de ser dela com o mundo; é a expressão pura do drama da vida do sujeito.

Por fim, enquanto a psicanálise mantiver enunciados onde o sujeito está dado como uma terceira pessoa, esta não ultrapassará o discurso fisiológico da psicologia clássica. O intento de Politzer, quando critica Freud, é o de separar a boa psicologia (concreto) da má psicologia (abstrata), para que não sejam repetidos os caminhos de uma ciência que tenta relacionar-se com a consciência, afastando-se dela mesma.

3.3 A crítica de Sartre a Psicologia aos moldes de Politzer

Para entendermos o método psicanalítico de Sartre, devemos inicialmente entender que a liberdade não opera na consciência, mas que a liberdade se faz enquanto consciência. Não podemos separar o argumento da liberdade como se pudesse haver uma “parte interior” da consciência. É ela a própria consciência em seu movimento de transcender-se. Dada

enquanto absoluta para a consciência, a liberdade se faz através da relação intencional da consciência, vivida com o mundo. Através dessa relação, a consciência constrói a si e cede ao mundo uma significação do modo que ela deseja.

Apesar dessa escolha ser consciência, Sartre nos mostra que ter consciência de algo não é ter conhecimento de algo. Estamos majoritariamente em uma consciência irrefletida, agindo espontaneamente, sem se posicionar frente a si e sem refletir seu ser. Como cita Sartre:

Com efeito, se me perguntam “o que você está fazendo?”, responderei logo: “contanto”; e esta resposta não remete somente à consciência instantânea que posso alcançar pela reflexão, àquelas que são para sempre irrefletidas (*irréfléchies*) no meu passado imediato. Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida, esta não é revelada si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano. (SARTRE, 1997, p.24)

Desta forma Sartre introduz para nós a sua ruptura com as teorias do inconsciente, apresentando um modo de olhar a consciência que é constantemente consciente e intencional, tendo em vista que seus atos não estão fundados em uma esfera indizível, mas sim, em uma consciência espontânea livre. Esse rompimento que Sartre traz com a leitura da psicanálise, se aproxima, em muitos momentos, com a leitura de Politzer a respeito do que é “útil” para a psicanálise. Para nosso autor, em muitos momentos a leitura psicanalítica teve discursos que distanciaram o sujeito de sua condição existencial. Teses que tecem uma série de afirmações essencialistas e substancialista sobre a estruturas ontológicas da consciência, desenvolvem uma falsificação dos modos pelos quais a consciência desenvolve suas escolhas e desejos no mundo, dando a realidade humana uma distância em relação a sua própria condição.

Tanto Sartre quanto Politzer reivindicam à psicologia uma leitura concreta. Essa abordagem de Sartre se faz presente frequentemente em sua obra *Esboço Para uma Teoria da Emoções* (1939), na qual Sartre afirma a respeito dos experimentos de Sherrington e as respostas neurológicas de cães:

Mas essas experiências, tomadas nelas mesmas, não provam absolutamente nada. De que uma cabeça de cão praticamente isolada do corpo produza ainda sinais de emoção, não vejo que se tenha o direito de concluir que o cão experimente uma emoção completa. Além disso, mesmo supondo que a existência de uma sensibilidade corticotalâmica fosse estabelecida, seria preciso colocar novamente a questão preliminar: será que um distúrbio fisiológico, qualquer que seja, pode explicar o caráter organizado da emoção? (SARTRE, 2014, p.33)

Vemos nessa passagem que Sartre tem uma preocupação com a psicologia clássica, tentando explicar a construção das emoções através de processos físico-mentais, como mecanismos internos de uma consciência, deixando de lado as características externas da relação subjetiva que o homem tem com o mundo. Sua crítica à psicologia clássica se estende, demonstrando que essa psicologia não possui uma sistematização de sua teoria. Essa psicologia, que ao mesmo tempo tenta se afirmar como um saber científico, assume pressupostos apenas da observação e experimentação, sem levar em conta o sujeito que está envolvido ao teste. Vemos em Sartre uma crítica ao experimento de Sherrington, a partir da separação da cabeça do cão do resto de seu corpo, como se houvessem meios de definir as emoções sem tratar toda a vivência do cão.

Essa crítica a psicologia clássica inicia-se no bojo da pesquisa científica da psicologia. Há um problema nela que é a sua falta de sistematização. A psicologia clássica se limita unicamente a experiência do experimento isolado, sendo presa

apenas aos fatos apresentados. Ao invés de buscar sobre uma possível raiz do problema, se ocupa em afirmar sua pesquisa através dos fatos e tais fatos surgem com um caráter inesperado e de novidade em relação aos fatos anteriores. O que vemos é que Sartre aponta na pesquisa da psicologia clássica um caminho que apenas se preocupa com o empírico e *a posteriori*. Mas esse tipo de pesquisa só leva a “uma soma de fatos heteróclitos” (SARTRE, 2014, p.16), demonstrando a falta de sistematização que Sartre busca quando trata da ideia de uma pesquisa científica. Esse amontoado de fatos não carrega consigo nada que possa colaborar de forma apropriada para o avanço da psicologia clássica, enquanto discurso científico. Essa falta de critérios do surgimento quase que aleatório dos fatos esvazia o discurso e não colabora para o desenvolvimento de um estudo da psique.

Os psicólogos não se dão conta, com efeito, de que é tão impossível atingir a essência amontoando os acidentes quanto chegar à unidade acrescentando indefinidamente algarismos à direita de 0,99. Se eles tiverem por meta apenas acumular conhecimentos de detalhe, não há nada a dizer; simplesmente não se percebe o interesse desses trabalhos de colecionador. (SARTRE, 2014, p.16)

Nada mais é do que uma coleção de fatos que não criam um sistema com regras pré-estabelecidas para assumir o acidente em primazia ao essencial, esperando que haja uma grande reunião de tais fatos para então poder dar algum parecer. Esse tipo de tratamento dado pela psicologia clássica ignora os fenômenos psicológicos. Sartre entende que o estudo dos fatos da psicologia clássica desconhece estruturas mais gerais? e fundamentais, partindo de um patamar mais alto, tratando o conceito de homem como uma definição *a priori*, forçando o conceito a trabalhar apenas para colaborar com a pesquisa, tornando-o “apenas uma hipótese unificadora inventada para coordenar e hierarquizar a coleção infinita dos fatos trazidos à luz.” (Sartre, 2014, p.15-16). Essa abordagem isola o estudo de uma antropológica filosófica, pois nega o fato primeiro de que o homem é ser no mundo,

tratando de cada experimento como único e recortado do meio. Se nos voltarmos ao conceito de intencionalidade, entendemos o porquê da crítica de Sartre. Tal recorte do sujeito em relação ao mundo remonta a frustração de Sartre em relação ao posicionamento de Husserl em seu texto *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), que aponta para a possibilidade de um ego transcendental. Tais recortes nos levariam a uma redução ao infinito de hipóteses, onde as emoções teriam de ser estudadas a partir de cada momento e esses momentos colocados em uma suspensão em relação ao mundo. Essa abordagem impede a consciência de ser essa constante transcendente intencional, retornando a um plano fechado em si mesmo e transcendental.

Por fim, vemos que a abordagem que se dá para os fenômenos psíquicos, se baseia em uma realidade objetiva dos fenômenos, impassível de interpretação deles, destruindo assim as possibilidades de significação deles. Entender a significação dos fenômenos da psique nos leva a entender a totalidade da situação, nos remetendo a realidade do sujeito analisado. Através da significação dos fenômenos psíquicos podemos alcançar o drama da realidade do sujeito, pois, diferentemente da coleção de fatos proposta pela psicologia clássica, a realidade humana é passível de uma interpretação que não pode ser recortada de todo o contexto do sujeito.

Vemos que Sartre e Politzer dividem da mesma opinião em relação a psicologia clássica: ambos observam na psicologia uma espécie de “fascínio” pelo discurso das ciências naturais. A psicologia se prende na tentativa infrutífera de colocar o sujeito no mesmo escopo do discurso das ciências naturais, fazendo das relações sócio antropológicas do homem nada mais do que uma gama de processos mecanicistas, que se baseiam em regras que a própria psicologia cria para momentos oportunos, tratando apenas da realidade humana como uma coleção de fatos fisiológicos que não possuem conexão entre si, negando as relações essenciais do sujeito com o mundo. As ciências da natureza que se ocupam do homem, certamente não esgotam tudo que se pode vir a saber sobre o assunto.

O termo “vida” designa um fato biológico, ao mesmo tempo que a vida propriamente

humana, a vida dramática do homem. Esta vida dramática apresenta todos os caracteres que tornam um domínio suscetível de ser estudado cientificamente. (POLITZER, 2004, p.11)

Assim como Politzer, Sartre também aceita que a ideia de fenômeno psíquico possui um significado particular do sujeito. Politzer afirma durante sua obra, que não podemos separar a natureza do fenômeno humano.

A psicologia clássica fala, portanto, do Eu, mas fala de *por um lado* e dos fatos psicológicos *por outro*. Com efeito, quando estuda os fatos psicológicos trata-os como se estivessem na terceira pessoa, e em seguida impõe a si mesma a obrigação de os ligar a o sujeito. Mas é incapaz de encontrar uma relação que possa consumir esse milagre. Refugia-se então nos aspectos qualitativos e passa a só conservar a individualidade a esse nível: a pertença dos fatos psicológicos ao indivíduo só se manifesta então na irredutibilidade qualitativa do ato no qual ocorre. A partir deste sublinhamento pela qualidade, os fatos psicológicos são tratados como se fossem fatos em terceira pessoa. (POLITZER, 2004, p.69)

Significados dados as coisas ou as relações humanas necessariamente partem de um ponto de vista desta relação e não de uma dualidade de interior e exterior. Em analogia com a proposta sartreana, podemos transpor, sem grandes dificuldades, a relação através do conceito de intencionalidade, sob a luz da fenomenologia. As condições para que haja significação das coisas não dependem apenas de um polo epistemológico. É só através do drama (no caso de Politzer) ou da intencionalidade (no caso de Sartre) que os atos cedem ao mundo a significação que o sujeito deseja. “Para o fenomenólogo, todo fato humano é por essência significativo. Se lhe retirarmos a significação, lhe

retiramos sua natureza de fato humano.” (SARTRE, 2014, p. 25-26). Vemos que em ambos autores há uma certa recusa do método que a psicologia clássica apresenta, no qual podemos reduzir o sujeito a um conjunto de fatos.

Vemos que não é por acaso que Sartre chama sua psicanálise existencial de psicanálise. Apesar de naturalmente associarmos o conceito de psicanálise a ideia de inconsciente, Politzer, cerca de quinze anos antes de Sartre, já propõem a construção de uma psicologia concreta, que tem como mote uma psicanálise que não possua inconsciente, se pautando no drama do sujeito. Tal drama não trata de recortes não conectados de fatos que o sujeito diz sobre, mas sim, do modo que o sujeito interpreta a soma de suas relações com o mundo, ou seja, a psicologia que Politzer alcança deve tratar o sujeito como uma totalidade. Sartre, por sua vez, nos apresenta no início do capítulo *A Psicanálise Existencial*, uma leitura que extrai da consciência a possibilidade de aderir conteúdo interno aos seus, de modo que a psicologia clássica “encara o desejo como existente *no* homem a título de “conteúdo” de sua consciência, e supõe que o sentido do desejo é inerente ao próprio desejo. Evita, assim, tudo que poderia evocar a ideia de uma transcendência.” (SARTRE, 1997, p. 682). O princípio dessa psicanálise existencial está em tratar o sujeito, assim como em Politzer, como uma totalidade e não como uma coleção de fatos, o que torna qualquer ato uma possibilidade de significação de toda uma problemática muito mais complexa e fundamentada do que um simples gosto ou impulso se revelando.

Se ela (a psicanálise) for entendida como a teoria dos desejos inconscientes manifestos pela pulsão, sem estar inserida em uma abordagem mais ampla da concretude do ser humano, ela será considerada por Sartre como mais uma forma de “energetismo”. Mas, se ela for a busca pelo homem concreto e real que vive historicamente em um mundo “hostil”, Sartre poderá situar-se como o seu continuador. Tais posições podem ser identificadas, em suas linhas gerais, na obra clássica de Georges Politzer, *Crítica aos fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise*. (SASS, 2017, p. 212)

Uma das grandes problemáticas que surgem nas tangências entre Sartre, Freud e Politzer é o abandono de preceitos da psicologia clássica, demonstrando um caráter abstrativo que tais abordagens têm, que se distanciam do sujeito do drama da vida concreta e da atualidade do ato.

Ao construir a crítica de Politzer acerca dos conteúdos da psicologia clássica, devemos sempre nos arremeter as diferenças entre a psicologia concreta e a psicologia abstrata, lembrando que Politzer deixa bem claro que Freud foi abstrato na sua teoria e concreto em sua prática e de certa maneira buscou a atualização de sua proposta por um viés do drama, mas também, muitas vezes, flertando com um vocabulário enviesado de abstrações da psicologia clássica.

Politzer nos aponta que a psicologia clássica, ao tentar formular padrões de comportamento para o sujeito acaba por apenas gerar postulados de caráter convencional, que não alcançam significados mais profundos da vivência da vida concreta.

É evidente que para formar este catalogo não é necessário nenhum estudo propriamente psicológico, na medida em que tudo que é fornecido por documentos objetivos no sentido mais simples da palavra. Ora, através do postulado do caráter convencional do significado, a psicologia supõe precisamente que essas dialéticas, cuja lista pode ser estabelecida sem consulta quaisquer dos dados realmente subjetivos, são as únicas que existem. (POLITZER, 1975 I, p. 130)

Tal construção se assemelha com as leituras sartreanas acerca do papel do psicólogo clássico frente ao seu analisado.

A introspecção não fornecerá aqui, como lá a experimentação "objetiva", senão fatos. Deve-se haver mais tarde um conceito rigoroso de homem - e isso mesmo é duvidoso -, esse conceito só pode ser considerado como coroamento de uma ciência acabada, isto é, ele é remetido ao infinito. Ainda assim seria

apenas uma hipótese unificadora inventada para coordenar e hierarquizar a coleção infinita dos fatos trazidos à luz. (SARTRE, 2014, p. 15)

Vemos quem ambos os autores verificam na psicologia clássica uma leitura generalizante que não diz nada sobre o sujeito mesmo, de modo que devemos sempre nos voltar a discursos que fogem ao realismo objetivista do sujeito. Tanto Sartre quanto Politzer se preocupam com discursos que não se apresentam de maneira horizontal na psicologia, pois enxergam um risco nos discursos objetificantes, vendo neles uma possibilidade de hierarquização dos fatos, onde o sujeito que hierarquiza acaba por aquele que decide o que deve e o que não deve ser levado em conta. Como já citado anteriormente, não podemos tratar o psicólogo como um colecionador de fatos que decide qual fato deve e qual não deve entrar para sua coleção, pois isso distancia o papel do sujeito dentro de uma ciência que deve ser pautada na subjetividade.

A partir dessa análise, devemos levar em conta a construção dos sentidos que Politzer nos propõe. Os sentidos da vida concreta surgem como uma forma de pirâmide invertida, sendo a parte superior mais geral. Os postulados de caráter convencional se localizariam nessa parte mais geral do sujeito. Definições clássicas da psicologia como “pai ausente e mãe castradora tende a um filho homossexual” entrariam nesse campo mais aberto da pirâmide invertida. Conforme há uma investigação psicológica, aos poucos adentramos nas significações mais profundas que o sujeito traz para si com sua relação com o mundo, chegando a uma relação mais próxima do concreto da relação entre sujeito e objeto.

Esse modo proposto de leitura, dialoga diretamente com as propostas da psicanálise existencial, frente as leituras dos objetos de má-fé. Sartre também busca uma desconstrução de significações convencionais, pois elas nos levam a assumir certas objetivações que sobrepõem a liberdade do sujeito de agir de acordo com o seu projeto. Ao se montar uma consciência reflexiva, através de uma investigação psicológica, temos a possibilidade de transpor tais objetos convencionais em direção ao nosso projeto.

Politzer nos mostra que o caminho proposto por Sartre também dialoga com os modos que Freud propõe o trabalho da psicanálise. Através do que ele chama de induções espontâneas, podemos aos poucos desconstruir os postulados de caráter convencional, por uma via da interpretação. Essa interpretação guia o sujeito do convencional para o individual. Desse modo, vemos que não buscamos através da psicanálise existencial nem da psicanálise clássica a criação de uma doutrina, mas sim, um modo de reorganização das significações através de um esforço do próprio sujeito acerca delas.

Pelas induções espontâneas que apenas permitem apreender o significado convencional, o psicanalista organiza um inquérito para obter o individual. O método psicanalítico, portanto, é apenas uma técnica que permite aprofundar os significados de acordo com as exigências da psicologia concreta. (POLITZER, 1975, p. 132)

Ao chamar essas formas de objetivações convencionais de induções espontâneas, remetemos as leituras sartreanas à impossibilidade de objetos de má-fé serem refletidos, estando sempre em um campo espontâneo da consciência. De maneira irrefletida, o sujeito expressa a construção de uma crença de que seu projeto encontrou seu sentido em algo objetivo. Esse objeto age como um guia egóico que tenta sobrepor a liberdade, objetivando os atos da maneira que o sujeito acredita que “deve agir”. Pensemos, como exemplo um, soldado. Há uma crença do soldado na guerra de que aquilo é sua missão. Seus atos são delimitados pela busca do cumprimento eficaz da missão, de modo que seu projeto, sua busca pessoal, são colocados de lado para suprir as significações convencionais de soldado que a sociedade o impôs. Desse modo, ele faz induções espontâneas, regadas por esse objeto de má-fé, para manter seu personagem pois, existe uma crença de que ali há uma resolução do projeto. De um ponto de vista da psicologia clássica, deveríamos encerrar os postulados de soldado naquilo que considero o que o meio do soldado faz dele, negando uma subjetividade que se constrói e

assumindo a má-fé e os postulados de caráter convencional como os meios de entender o comportamento militar de baixa patente. Ao abordar o sujeito desse modo, tanto Sartre quanto Politzer veem um distanciamento do drama da vida concreta do sujeito desse drama.

Habilitar o sujeito a conhecer as significações que ultrapassam os objetos de má-fé e os postulados de caráter convencional é um modo de manter a liberdade da construção que Sartre mantém sobre seu desejo. Deve haver uma relação direta entre o sujeito e a realidade que se apresenta para ele, para que possamos então alcançar algo do íntimo de suas significações, alcançar o que Politzer chama de uma *experiência secreta* (1975, p 133) Tal experiência secreta estaria de certo modo no âmago do sujeito, em um inacessível espaço que só pode ser dito através da ação. As representações que se montam a partir das experiências secretas, que se escondem em si, caem em um vazio inconsciente não congnoativo, a não ser que exista a intenção acerca do sujeito de expressar tal representação do mundo.

A verdadeira prova do inconsciente reside, portanto nos efeitos conscientes de fatos psicológicos que não o são; e como o efeito real requer uma causa real, torna-se assim necessário introduzir a noção de inconsciente. (POLITZER, 1975b, p. 21)

De maneira análoga vemos que, na construção da psicanálise existencial, Sartre busca demonstrar que as construções acerca do inconsciente não suprem de modo algum a possibilidade de algo que possa ser anterior ao próprio ato. A crítica sartreana aponta o fato de que devemos sempre tratar o sujeito como uma totalidade destotalizada no ato, de modo que as inferências que levam a cisão do sujeito em dois. Como Cannon (1991) nos mostra, “as estruturas ontológicas não se manifestam por *trás* do vivido concreto, mas no vivido concreto” (p.323). Devemos sempre pensar a consciência da psicanálise existencial como algo que não pode em nenhum momento ter alguma forma de passividade. Nenhuma estrutura é estática na consciência, pois ela está sempre na sua transcendência como ser no mundo. Há

uma incompatibilidade com a proposta de conteúdos latentes do sujeito, fatos psíquicos de um inconsciente latente. Mesmo visto de um ponto de vista dinâmico, o conceito de inconsciente não parece poder habitar em nenhum âmbito o sujeito, pois se afirma de modo a trabalhar como um pano de fundo para a ação consciente, algo que não é do concreto, mas do positivismo psicológico das teorias clássicas da psicologia. Tanto Sartre quanto Politzer demonstram um esforço para negar o positivo das construções do sujeito. Não pode haver um realismo da consciência na consciência, não podendo assim haver conteúdos que não conteúdos expressos.

Vemos que muitas vezes o postulado do inconsciente nos indaga sobre o papel da consciência para o sujeito em Freud. Parece que nas leituras de Sartre e Politzer, a consciência freudiana se torna apenas uma passividade das estruturas e dos processos internos do sujeito, de maneira que, a consciência fica à mercê dos conteúdos latentes, não havendo então o papel da subjetividade individual. Sartre nos propõe que devemos saber que ser consciente de algo não nos leva a um conhecimento de algo, de forma a colocar em xeque os conteúdos latentes, imputando nos atos irrefletidos a responsabilidade intencional de uma consciência livre. Para Sartre não há essa passividade do conteúdo latente, enquanto que, para Politzer vemos uma crítica semelhante, ao tratar sobre as problemáticas abstratas que o inconsciente traz na *traumdeutung*. Para ele “há uma disparidade entre o seu saber aparente e o seu saber real.” (POLITZER, 1975b, p. 10)

Esses esforços de Politzer na separação entre o que é concreto e o que é abstrato da Psicanálise clássica são análogos aos esforços sartreanos para construção de sua psicanálise existencial. Ambos autores parecem ter a preocupação com a vida concreta evitando os escapes dualistas nas construções do sujeito. É clara a preocupação, tanto para Sartre quanto para Politzer, em buscar meios de não tratarmos o sujeito como algo que possa ser classificado em uma generalidade abstrata, fazendo do sujeito desejante uma singularidade que se relaciona com o mundo e o significa de acordo com sua intenção.

Com certeza, a maior discrepância entre os dois autores é o fato de que Politzer não faz referências a fenomenologia como

base de seu projeto. Mesmo que existam algumas poucas passagens onde ele cita Husserl, seu projeto de psicanálise não se fundamenta através da leitura fenomenológica da consciência. Mas, podemos dizer com uma certa segurança, que se ele tivesse contato com as críticas de Sartre em relação as propostas de Husserl de um Ego transcendental, sua reação seria a mesma de ver isso como mais uma tentativa de desligar o sujeito de seu drama e de sua inseparável relação com o mundo.

3.4 Sartre Leitor de Freud

Sartre faz uma série de objeções ao projeto psicanalítico freudiano, sendo o foco de suas críticas o conceito de inconsciente. Em sua obra *O Ser e o Nada*, Sartre se preocupou em retirar da consciência qualquer resquício ontológico essencial. Seguindo tal ideia, vemos que na quarta parte: Ter, fazer e Ser, que ele apresenta argumentos que o inconsciente não pode habitar no campo do sujeito, pois isso levaria a uma série de predeterminações que romperiam com sua proposta de uma consciência nadificada. Postular uma instância que determine a consciência, que não seja ela própria e que participa diretamente em suas escolhas intencionais implica, segundo Sartre, em um consciente-inconsciente, em uma contradição. Por outro lado, podemos ver que nas leituras de Sartre em relação a psicanálise freudiana, o autor francês tece certos elogios, demonstrando que não busca um distanciamento total, mas sim, uma renovação dos modos em que a psicanálise se aplica ao sujeito, não elevando a consciência à categoria de uma totalidade, mas colocando-a como um ser que decide o que quer de si em um projeto que, por vezes, se prende a um ato de má-fé. Portanto, buscaremos apresentar a crítica que Sartre faz a psicanálise freudiana, focando em conceitos chave como o inconsciente, a má-fé e a intencionalidade, tendo o devido cuidado de entender que as críticas que Sartre faz a Freud, também devem passar por uma investigação minuciosa.

Em seu primeiro artigo de 1939, *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*, Sartre (1968, p.29) afirma: “Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo psicologismo,

Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência.”, indo contra as propostas que davam algum tipo de determinismo para o sujeito. Para Sartre o conceito de intencionalidade rege as relações de consciência e mundo. Quando falamos do projeto da psicanálise existencial, isso não muda. As relações de causa e efeito não são suficientes ferramentas para se construir uma psicologia que alcance o sujeito. Deve-se olhar para além da simples relação sujeito-objeto, negando determinações rígidas e reducionistas. Como afirma Hyppolite:

Toda a consciência, Husserl dissera, é "consciência de algo", e Sartre deu a essa noção de intencionalidade uma interpretação pessoal que já contém, em germe, os temas e o cerne de sua filosofia. O mundo não está em minha consciência, é realmente onde eu o vejo, eu o toco e eu respiro. Isto é o que a transcendência do mundo significa em relação à consciência, que nada mais é do que uma abertura a essa exterioridade, neste mundo extremo e na qual, no entanto, a consciência não pode ser perdida porque, como consciência, existe como uma coisa do mundo. (HYPPOLITE, 1992, p.5)

Ao pensarmos nessa relação intencional, temos uma consciência que é necessariamente consciência de algo. Esvaziada na sua relação com as coisas, a consciência não possui nenhuma forma de interioridade. Sendo toda e qualquer relação do sujeito uma relação intencional, não podemos alcançar algo que está para além da intenção da consciência. Sartre rompe com o determinismo apontado em um inconsciente, pois sendo toda ação intencional, não poderíamos ter algo anterior a própria intenção do ato.

Melhor dizendo, quando o sujeito, dentro do contexto da psicanálise existencial age, sua ação se dá de forma coextensiva a consciência e mesmo que dissermos de uma ação espontânea da consciência, tal ação,

ainda assim, tem caráter intencional pois a escolha original é com efeito consciente, sem, nem por isso, ter sido refletida, portanto sem ser conhecida (DARTIGUES, 1992, p. 109).

Vemos que a consciência intencional alcança todos os cantos da ação, mas não devemos ver tal afirmação como uma consciência que é ciente de sua intenção a todo momento. Sartre não descarta a espontaneidade da consciência. Ele postula tal posicionamento como irrefletido, um momento onde a não consciência reflete sobre si, mas age no mundo. Tal postura não é dada como inconsciente, pois ainda está pautada na intenção do ato irrefletido que visa o objeto.

Se levarmos em conta a afirmação de que toda ação da consciência é uma ação intencional, unido ao postulado do inconsciente chegaríamos, segundo Sartre, a uma contradição, pois teríamos uma ação consciente-inconsciente.

Contudo, a condição necessária e suficiente para que a consciência cognoscente seja conhecimento de seu objeto é que seja consciência de si como sendo este conhecimento. É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente - o que é absurdo. É uma condição suficiente: basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela. (SARTRE, 1997, p.23)

A partir desta proposição do inconsciente-consciente Sartre postula que as ações pré-determinadas dadas pelo inconsciente freudiano são determinações intencionais do próprio sujeito, gerando o conceito de má-fé, que servirá como base para o desenvolvimento da sua proposta psicanalítica.

Vemos que as bases da sexualidade na psicanálise freudiana não podem alcançar o sujeito da psicanálise existencial

como algo que é um objeto para si dele. Não se nega que precisemos dizer sobre sexualidade, mas trata-se de algo que é posterior e redutível, pois necessita de uma psicanálise das estruturas pré-sexuais (SARTRE, 1997). O que seriam tais estruturas pré-sexuais? A sexualidade em Sartre é como uma conduta ulterior do sujeito. Para nosso autor, a subjetividade funda a estrutura fundamental citada: a liberdade. Sartre funda sua psicanálise no sujeito livre. Fundada na subjetividade humana e no movimento livre de intencionalidade, o sujeito sartreano não possui determinações anteriores ao ato intencional. A liberdade não ultrapassa a barreira negativa do sujeito subjetivo, ela se faz apenas como modo de ser, sendo a sexualidade um meio do sujeito interagir e significar o mundo e o outro para si. “Minha tentativa original de me apossar da subjetividade livre do Outro através de sua objetividade-para-mim é o *desejo sexual*” (SARTRE, 1997, p.476). O sujeito, antes de poder ser descrito como desejo sexual, é desejo de ser. A preocupação da psicanálise se faz em fundamentar os modos pelo qual o sujeito faz suas significações no mundo, as condutas do sujeito e suas apropriações, na assertiva de que o homem é uma totalidade de seus atos. A investigação ontológica dos atos intencionais revela o desejo de ser, mas, os modos que tal desejo se manifesta devem ser revisados desde a psicanálise empírica.

Ao propor seu projeto psicanalítico, o autor francês está preocupado em demonstrar que suas bases para tal utilizam-se de ferramentas cunhadas anteriormente por Freud. No capítulo intitulado *Fazer e Ter*, em sua primeira subseção chamada *A Psicanálise Existencial* da obra *O Ser e o Nada*, Sartre nos mostra as aproximações de sua proposta com Freud, onde afirma que ambas psicanálises buscam “uma atitude fundamental em situação que não poderia expressar-se por definições simples e lógicas” (SARTRE, 1997, p.697). Portanto, é expresso aqui, que o sujeito dificilmente poderia alcançar uma análise sobre si mesmo, a não ser que ele abra mão de sua atitude privilegiada e coloque-se como um outro para si mesmo, ultrapassando seu próprio eu para alcançar uma “visão de fora” sobre si, sendo assim objeto reflexivo e ao mesmo tempo observador de si.

Outro ponto de convergência que deve ser tratado, é que ambas psicanálises, segundo Sartre, afirmam a condição humana

como uma constante historização, ou seja, o sujeito é visto a partir de um contexto social no qual está inserido, ultrapassando dados hereditários e inclinações geneticistas. Diz Sartre que “a psicanálise existencial nada reconhece antes do surgimento original da liberdade humana; a psicanálise empírica postula que a afetividade primordial do indivíduo é uma cera virgem antes de sua história” (SARTRE, 1997, p. 696 - 97). Apesar de pautarem-se em ontologias distintas, ambas afastam dados primordiais da existência, questionando o sujeito sempre a partir de uma situação e não de possíveis influências inatas.

Vemos que as discordâncias que Sartre tem em relação a Freud, se dão na metodologia utilizada. Ao verificarmos as bases de ambas propostas, notaremos uma semelhança do que pensam sobre a psicanálise que nos leva as aproximações nos moldes iniciais do que o autor considera uma psicanálise. Se pensarmos na psicanálise existencial como uma atualização da psicanálise empírica, veremos que, para além da crítica que Sartre fórmula sobre o inconsciente, habita uma forma de determinismo na construção da condição humana existencial.

As críticas que Sartre postula sobre Freud, aparentam ser sobre a rigidez do conceito de inconsciente, e a determinação que os processos empíricos e analíticos dão ao sujeito através da sexualidade. Como exemplifica Hyppolite: “Sartre critica Freud por partir de tendências empíricas, de um dado – em particular a sexualidade. Mas Sartre substitui por uma liberdade radical pela qual fazemos de nós um ser-no-mundo” (HYPPOLITE, 1971, p.124). Hyppolite, nessa passagem, nos apresenta o argumento de que Sartre, ao criticar Freud, repete o erro apresentado por ele, sendo a liberdade uma doutrina, assim como a própria sexualidade que Freud nos traz. O que Hyppolite nos mostra, é um possível limite dentro da proposta sartreana, visto que não nos liberta de amarras dogmáticas que tentamos alcançar dentro de uma teoria da subjetividade. Podemos estender a crítica de Hyppolite até uma pergunta mais fundamental ainda: será que Sartre, ao propor sua teoria do sujeito, se propõem alcançar de alguma forma uma psicanálise? Para tal, temos que voltar nossos olhos para as propostas anteriores a Sartre, que tiveram influência na construção de tal projeto. As críticas apresentadas por Sartre e o problema que Hyppolite introduz, se assemelham muito as

objeções que Politzer faz a Freud em seu texto *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*. Para Politzer, a noção freudiana de inconsciente possui caráter dúbio, sendo concreto na sua prática clínica, mas abstrato no modo de apresentá-la a comunidade acadêmica, abrindo espaço para repensar toda a teoria freudiana a partir de sua perspectiva prática: “por um lado um mundo de entidades psíquicas inconscientes, e a fazer, por outro lado, da consciência um órgão de percepção” (POLITZER, 2004, p.134). Localizamos a prática psicanalítica em Politzer, no vínculo entre o analisado e o analisando. A narrativa produzida a partir desse vínculo, na revivescência de um drama, de uma pragmática, não aconteceram no passado, mas sim na atualidade da situação. Da mesma forma que Sartre diz da relação intencional sujeito-mundo, para Sartre, a consciência intencional está sempre relacionada com o mundo em ato. Presentificada, ela é a constante atualização de si mesma, sendo sempre uma atualidade transcendida em seu movimento intencional. A crítica que Hyppolite faz sobre Sartre nos leva a duvidar do escopo que ambas psicanálises se propõem.

A dualidade inconsciente e consciente que Freud propõem ao longo de sua obra possui uma variedade grande de distinções e termos, porém, apesar das mudanças das terminologias, Freud mantém a base de seus argumentos acerca das estruturas duais que fundamentam o ato.

Outro modo de vermos a crítica que Sartre faz aos postulados do inconsciente segue através da crítica a construção de dois conceitos freudianos: *o princípio de prazer* e *o princípio de realidade*. Tais princípios visam delimitar os modos que o sujeito vivencia seu desejo e de que forma existe algo como um “filtro” desse prazer, para que certas coisas venham à tona e outras não. De acordo com Freud, somos movidos por um princípio de prazer, seguimos procurando uma economia energética entre o que nos causa prazer e desprazer, buscando sempre um modo de satisfazer nossos prazeres. Para melhor exemplificar, podemos pensar o princípio de prazer em uma criança exposta a uma quantidade gigantesca de guloseimas, sem ninguém para barrar o quanto ela pode comer. Tal criança vai se empanturrar de tanto comer, até o momento em que a intoxicação se torne desprazerosa o suficiente para que o prazer não valha mais a pena.

Na teoria psicanalítica, não hesitamos em supor que o curso dos processos psíquicos é regulado automaticamente pelo princípio do prazer; isto é, acreditamos que ele é sempre incitado por uma tensão desprazerosa e toma uma direção tal que o seu resultado final coincide com um abaixamento dessa tensão, ou seja, com uma evitação do desprazer ou geração do prazer (FREUD, 2010, p. 121)

Por outro lado, acabamos muitas vezes optando por esse desprazer ao invés do prazer, recalçando tais desejos. O princípio de realidade garante ao sujeito tomadas de decisão que fazem com que ele não age de maneira inadmissível, como por exemplo: o desejo de comer terra que muitas grávidas vivenciam, ou impulsos destrutivos depressivos ou atos que não seguem os padrões éticos-sociais do local. O princípio de realidade nos mostra como o mundo funciona, como devemos viver entre os outros. Essas crenças que se criam têm como objetivo guiar a realidade que o sujeito está inserido, para se encaixar a ela. Entender o princípio de realidade nos mostra também a possibilidade de pensarmos sobre a ideia moral. Ao agir através do princípio de realidade, o sujeito pode entender que suas crenças não podem ser contraditórias pois, ao acreditar que o bem deve ser feito de alguma forma x, ele não deve fazer o ato y. A tomada de consciência, advinda do princípio de realidade, guia os caminhos morais que são construídos durante a vivência do sujeito em seu meio. O princípio de realidade sobrepuja o princípio de prazer, podendo escolher o ato de maior desprazer em função da realidade do sujeito.

o aparelho psíquico teve de decidir formar uma concepção das circunstâncias reais no mundo externo e empenhar-se por efetuar nelas uma alteração real. Um novo princípio de funcionamento mental foi assim introduzido; o que se apresentava na mente não era mais o agradável, mas o real, mesmo que acontecesse ser desagradável. Este estabelecimento do princípio de realidade

provou ser um passo momentoso. (FREUD, 1977, p. 278

O que Sartre nos mostra, a partir de tais leituras de Freud não é um completo distanciamento desses princípios. Sartre rejeita as estruturas que motivam os atos. Por outro lado, apesar da discordância desses autores, temos que levar em conta que a proposta da psicanálise existencial ainda se faz como uma psicanálise. Sartre concorda com as estruturas da superfície da consciência freudiana, com diferenças nas estruturas que fundamentam o ato. O que podemos observar é que Sartre (assim como seu amigo Politzer), teve a preocupação de separar o que dizia da vida concreta do sujeito, o que é o concreto da psicanálise clássica, do que é abstrato. Para tal, devemos retirar do inconsciente a primazia do ato, para fundar ela em um sujeito da vida concreta que vive o drama da concretude da vida. Vemos que a construção desses princípios se situa de modo biológico na teoria freudiana, havendo assim meios pelos quais o sujeito possui fatos psicológicos independentes da relação perceptiva de sua consciência.

Uma das preocupações de Sartre sobre essas afirmações a respeito dos princípios de prazer e de realidade de Freud, é o fato de como podemos explicar o processo que censura o que deve vir à tona e o que deve ficar inconsciente. Para Sartre, há algo como uma estrutura positivista que se monta na teoria freudiana, algo irracional que habita a consciência, que nunca poderá ser consciente. Esses desejos reprimidos, que o princípio de realidade estaria recalçando, deveriam primeiramente passar por uma consciência de que eles não são aceitáveis para certas sociedades. Deveria haver também uma consciência do conteúdo de tal ato e, por fim, algo que faça a relação do ato com a sociedade, para dizer que aquilo não é aceitável. Todos esses processos são dados em um campo racional, pois se fossem criados a partir de uma irracionalidade, teríamos uma série de atos recalcados de maneira randômica. Dessa maneira, Sartre aponta em Freud uma falha na explicação do que pode ou não vir à tona para o sujeito.

Freud nos diz que, quanto mais nos aproximamos na análise aos objetos recalcados, mais existe uma resistência inconsciente

do sujeito de se afastar de tal fato psíquico. A resistência aparece na análise como um impulso contrário a tentativas do analista de romper com o isolamento que as representações fazem das memórias recalçadas, servindo como um obstáculo para a rememoração. Sartre questiona que parte do sujeito que faz essa resistência. Se, como vimos, nada escapa a consciência, logo não pode ser do sujeito. Por outro lado, Sartre também concorda que seja improvável que o próprio objeto do complexo possua a possibilidade de ser aquele que se resiste. Não há construções de fatos psíquicos de resistência, mas sim, um esforço de má-fé do sujeito para abrir mão de sua condição existencial.

Para Sartre, o instinto que surge quando o sujeito recalca certas informações sobre si, estaria ligado a uma consciência irrefletida, sendo os sonhos, os complexos e outras estruturas da psicanálise clássica, atos conscientes não conhecidos pelo sujeito. A cisão que Freud faz no sujeito entre *Id* e *Ego* não pode ser aplicada aqui pois o *Id* estaria em um campo consciente não conhecido, negando assim o argumento freudiano de que os acessos aos fatos psicológicos apenas podem ser feitos através de hipóteses. O modo pelo qual Freud alcança certos pressupostos de sua teoria seria através de um sujeito passivo que recebe informações de seus fatos psíquicos. Esse método exclui o sujeito da relação entre *Ego* e *Mundo*, pois, o que a psicanálise clássica busca, acaba apenas por ser o maior levantamento possível de fatos psíquicos e a elucidação deles para seu paciente. Para Sartre, tais acessos se dão de maneira imediata, pois é algo da consciência do sujeito.

De fato, pela distinção entre o “Id” e o “Eu”, Freud cindiu em dois a massa psíquica. *Sou* eu, mas não sou o “Id”. Não tenho posição privilegiada com relação a meu psiquismo não consciente. *Sou* realidade consciente: por exemplo, sou impulso de roubar tal livro dessa vitrine, formo corpo com esse impulso, ilumino-o e me termino em função dele. (SARTRE, 1997, p. 96)

Não há nenhuma passividade no ato, uma vez que não há um fato psíquico que aja sem a minha decisão consciente. Se

assim fosse, cairíamos apenas numa possibilidade de conhecimento sobre nossas ações, ficando somente como uma probabilidade de estar certa sobre si. Sua crítica a Freud se estende sobre a afirmação de que toda consciência possui um saber sobre seu ato (que não é necessariamente conhecido), parecendo haver, na proposta freudiana, uma segunda consciência oculta que habita essa parte que resiste do sujeito. Tal consciência Sartre chamará de censura, pois ela “é a única que sabe o que reprime” (SARTRE, 1997, p.98). A censura serviria como uma consciência que age em má-fé para negar ao conhecimento os seus saberes. Mas novamente estaríamos cometendo o erro proposto anteriormente. Se a censura não poderia ser ao mesmo tempo conhecida e não conhecida pelo sujeito, de que maneira podemos ser ambos os polos de uma mentira? A solução apresentada por Freud seria embasada em:

Assumir a “mitologia coisificante da psicanálise”, seria assumir a descrição do processo de repressão como um conflito entre forças cegas. Assim, seria preciso sustentar que a censura possui um saber – uma forma de representar algo para si mesma; caso contrário, ela não teria como escolher entre x, conteúdo a ser reprimido, e y, conteúdo a ter seu trânsito permitido. (SARTRE, 1997, p. 98)

Tal afirmação implicaria em um saber ignorante de si e que sabe de si ao mesmo tempo. Seria simplesmente uma censura aleatória sem critérios, de modo a ter que ser consciente de si mesma enquanto aquela que decide o que deve e o que não deve subir a consciência.

Essa fuga resistente que Freud apresenta, nada mais é que o próprio ato de má-fé buscando negar a liberdade numa construção paradoxal de enganador-enganado.

A partir das leituras de Sartre sobre a psicanálise freudiana, o autor busca retomar certos conceitos e atualizar outros para melhor adequar aos moldes fenomenológicos-existências em sua teoria.

3.5 A Psicanálise Existencial

Vimos anteriormente as críticas que Sartre faz as psicologias que tentam criar uma *Ilusão Substancialista*¹⁰ da consciência, falsificando a condição humana através de abordagens que objetivam a vivência do homem como uma coleção de fatos, oferecendo uma visão deturpada da psicologia. Esse tipo de abordagem que a psicologia traz, essencializa o sujeito, extraindo dele sua liberdade e dando justificativas para que a conduta de má-fé se instaure, criando algo como uma realidade alternativa de justificativas fundadas em uma conduta que se camufla de essência. Nada para Sartre pode ultrapassar a liberdade do sujeito, fazendo dela um absoluto inalienável. É papel da psicanálise existencial compreender as aspirações de cada sujeito a partir da esfera da liberdade de um sujeito fundado em sua subjetividade. Dito por diversas vezes anteriormente, não podemos abordar nada de substancial na consciência, porém, há algo que a psicanálise tem como um objeto de busca que se monta através da análise dos modos pelos quais o sujeito se relaciona com o mundo. Esse objeto é seu Projeto Original.

3.5.1 O Projeto ou Escolha Original

Apesar da falta de determinação que o sujeito sartreano carregue em sua existência, Sartre apresenta uma leitura que nos dá base para que possamos entender as relações de cada sujeito com o mundo que o rodeia. O projeto original será como um norte pelo qual os sujeitos escolhem o que desejam para si. Devemos entender que tal projeto não possui influência nas bases ontológicas do sujeito, que permanecerá, como visto, em uma completa subjetividade.

Apesar dos esforços da fenomenologia para mostrar os limites da ação de cada sujeito, visando sempre uma relação intencional entre sujeito e mundo, ela não possui nenhum modo de afirmar a particularidade de cada ação a partir de uma afirmação que parta de um ponto de vista metafísico, isto é, não fundamos a ação de cada sujeito em seu projeto, mas, postular tal

¹⁰ Sartre, 1997, p.682

projeto nos leva a entender melhor quais caminhos serão tomados por cada sujeito em sua singularidade. Sendo essas escolhas sempre feitas em um campo empírico, não temos a formação de um plano metafísico que gere uma dualidade entre consciência e essência. Seu projeto não diz nada para além de uma probabilidade de lidar com as coisas de modos particulares, o que não destrói o caráter contingente das escolhas, tendo em vista que esse projeto se encontra sempre em um horizonte distante e não presentificado na consciência.

A consciência é uma “totalidade destotalizada que se temporaliza em perpétuo inacabamento” (Sartre, 1997, p. 242). Entendemos que a noção de projeto também trata a consciência como essa totalidade destotalizada que expressa em seus atos imediatos seu desejo livre e completo do que projeta ser. Para melhor compreendermos essa construção que Sartre faz sobre o projeto, cabe recorrermos a obra *Baudelaire(1947)*, onde nosso autor constrói o projeto original do poeta *Charles Baudelaire*, a partir de uma análise progressiva regressiva, podendo alcançar as reflexões puras e impuras do poeta sobre seu projeto.

Baudelaire era um sujeito marcado pela dualidade e contradição. Como Sartre identifica em Baudelaire:

este solitário tem um medo terrível de solidão, ele nunca sai sem uma cabana, ele aspira a um lar, a uma vida familiar esse apologista do esforço é um "abúlico" incapaz de se surpreender com um trabalho regular; ele lançou convites para viajar, pediu expatriação, sonhava com países desconhecidos, mas hesitou seis meses antes de partir para Honfleur e a única viagem que fez pareceu durar muito tempo. (Sartre, 1947, p.18)

Sartre então parte para uma análise da infância de Baudelaire. Aos seis anos Baudelaire perdeu seu pai, o que fez com que seus laços maternos fossem fortificados. Tal laço ganha um aspecto divino e sagrado;

a mãe é um ídolo, a criança é consagrada pelo afeto que tem por ele: longe de sentir uma

existência errante, vaga e supérflua, ele se considera um filho do direito divino (Sartre, 1947, p.19).

Pouco tempo depois, a mãe de Baudelaire se casa novamente, o coloca em um pensionato, e assim, o afasta de sua figura divina. Tal acontecimento tem caráter decisivo na construção do projeto original do poeta. Vemos que a partir de uma ruptura abrupta de Baudelaire com a figura pela qual ele acreditava dar sentido a sua existência, essa tomada de consciência que Baudelaire sofre a partir da ruptura com sua musa coloca-o frente a experiência de sua contingência, gerando ali a singularidade de seu projeto. A partir da perda, Baudelaire funda para si um projeto embasado na ideia da solidão.

Ele alegou a solidão de modo que veio a ele pelo menos de si mesmo, para não ter que suportar isso. Ele sentiu que ele era outro, pelo súbito desvelamento de sua existência individual, mas ao mesmo tempo ele afirmou e reivindicou essa alteridade, em humilhação, rancor e orgulho. (Sartre 1947, p.20-21)

Essa solidão vivida, projetada pelo poeta, é expressa em seus atos ambíguos. Através da tentativa de determinação de si, o poeta busca descrever sua condição no mundo como alguém que deve estar sozinho. Por outro lado, seu comportamento explosivo e extravagante, aponta para como ele lida com essa determinação solitária.

Apesar de vermos uma tentativa de determinação em Baudelaire, demonstrando uma clara atitude de má-fé com seu projeto, nem todos os casos devem seguir a lógica desse poeta, lógica esta marcada por traumas e determinações advindas da má-fé que ele tenta provar que o define.

O valor que se originam das escolhas de Baudelaire em relação ao seu projeto, tem peso na construção da psicanálise existencial. Como vimos, a trajetória de Sartre durante sua exposição fenomenológica é sempre traçada pelo sujeito na sua relação intencional com o mundo, de modo que sua psique se

monta através dessa relação mundana sujeito-objeto. Apesar da fugacidade aparente que se mostra no imediatismo do ato intencional, observamos que a proposta de um projeto original carrega consigo uma forma de “guia” dos atos do sujeito. Tal “guia” não é um determinante para as ações, mas uma forma de padrão pelo qual o sujeito buscará certos resultados para si de suas ações, valorizando seus atos optando por certas decisões. Devemos nos preocupar em nunca cair na afirmação do projeto como um objeto determinante do sujeito, pois, como vimos em discussões anteriores, qualquer forma de determinação da consciência é classificada como má-fé e está fadada ao fracasso, sendo o sujeito o único responsável pelo modo e pelas decisões de seu projeto.

O valor extrai seu ser de sua exigência, não sua exigência de seu ser. Portanto, não se entrega a uma intuição contemplativa que apreenderia como sendo valor e, por isso mesmo, seus direitos sobre minha liberdade. Ao contrário, o valor só pode se revelar a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. (SARTRE, 1997, p. 82-83)

A translocação do valor como um determinante de sua liberdade trará a má-fé como a atitude regente do ato. O sujeito da má-fé torna o valor de seu projeto como algo objetivo e inalterável, buscando eximir-se da responsabilidade. Desta forma, o projeto original, independentemente do ato reflexivo, carrega consigo a subjetividade que Sartre aponta no sujeito. Por mais que tentemos nos livrar das mazelas que a reflexão angustiante de nossa liberdade nos traz, isso não desvincula do sujeito o fato de que o ato partiu dele, eliminando afirmações que transcendam o ato em si. Doravante, vemos que a ideia de um projeto original se prostra como algo que se encontra em uma linha do horizonte, algo que se mantém a distância e se atualiza conforme andamos atrás dela.

A partir da valoração de seus atos, o sujeito delimita quais possibilidades estão dentro do que ele deseja. Através do valor, cada sujeito traça o que quer ser enquanto indivíduo e inicia sua empreitada de uma construção identitária. Porém, há uma

problemática ligada a esse valor, já que nossas escolhas são constantemente vetadas por se montarem a partir de um paradoxo. Devemos entender que a condição do projeto original é a de nunca ser realizado plenamente, pois sua natureza é negativa como algo que está sempre buscando se realizar. Mesmo nessa condição negativa, o sujeito torna seu desejo em direção a algo que possa dar cabo a essa condição.

Ao mesmo tempo que buscamos essa positividade que apenas pode ser vista no em-si, queremos uma identidade tão sólida quanto as coisas do mundo têm, queremos uma substância que nos defina. Mas, ao mesmo tempo que desejamos essa substância, desejamos ainda nos manter na consciência de ser algo, a liberdade de escolher os caminhos que serão traçados. Buscamos nos tornar ao mesmo tempo seres essenciais, conscientes e livres.

No desejo empírico, posso discernir uma simbolização de um desejo fundamental e concreto que é a pessoa e que representa a maneira como esta decidiu que o ser estará em questão em seu ser; e esse desejo fundamental, por sua vez, exprime concretamente e no mundo na situação singular que envolve a pessoa, uma estrutura abstrata e significante que é o desejo de ser em geral e deve ser considerada como a realidade humana na pessoa, como aquilo que constitui sua comunhão com o outro, como aquilo que permite afirmar que há uma verdade do homem e não somente individualidades incomparáveis (SARTRE, 1997, 694).

Reforçamos desta maneira o caráter paradoxal do projeto original e da condição humana. O sujeito que deseja, não só deseja a calma da existência em si, mas também deseja o caos da liberdade de escolhas que a consciência possui em seu ser não essencial. A relação que temos com o projeto se faz através de um desejo de ser em-si-para-si, basicamente um ser que possa ser ao mesmo tempo absolutamente consciente de seus atos, mas

com uma substância essencial plena. Tal busca pelo em-si-para-si não é senão a busca por tornar-se Deus. Desejamos ter a possibilidade da potencialidade divina de montar cada possibilidade como uma construção interna. Buscamos a onisciência de si nas coisas como a possibilidade de nossas escolhas e unidos a liberdade de um ser perfeito. Motivado por um ímpeto divino, o sujeito desenvolve seus mecanismos para mascarar o paradoxo que é sua existência, montando através da má-fé os modos pelos quais eles acreditam que tal condição possa ser alcançada. Através desse complexo de querer ser Deus é que Sartre propõem que vejamos a possibilidade da construção básica da psicanálise existencial.

3.6 As Críticas a Psicanálise Existencial

Sartre é um dos grandes expoentes da psicanálise existencial, logo, é de grande interesse desse estudo que vejamos, mesmo que resumidamente, de como sua proposta reverbera em alguns autores as críticas que surgem e as possíveis aplicações de sua proposta.

3.6.1 Lacan e a Falta Constituinte

Tanto Sartre quanto Lacan dividiram o mesmo espaço nas discussões sobre a consciência, cada um dentro de suas especificidades, que se cruzam em vários aspectos. Há uma linha tênue entre esses dois autores, o que gera uma tensão de conceitos nas afirmações de ambos. O estruturalismo lacaniano é permeado por alguns dos conceitos centrais da fenomenologia; conceitos como a angústia, o desejo, o olhar e a constituição do sujeito. Tais conceitos podem ser confrontados nesses dois autores.

O conceito de falta pode ser encontrado nas teorias como algo que está no cerne da estrutura do sujeito, o que distancia qualquer relação entre falta e experiência empírica do mesmo, e promove também o distanciamento da tradição psicanalítica freudiana, expondo assim, na ideia de falta, a base para buscar

um sujeito. Tanto Sartre como Lacan, ambos convergem relativamente acerca da falta do sujeito. Porém, por mais próximo que se possa parecer, tais conceitos demonstram uma discrepância entre os autores. A consciência sartreana, em seu movimento ininterrupto de se transcender, lança-se em direção aos objetos do mundo, sendo refletida nele como essa condição negativa. Sendo assim, o ser é nadificado enquanto completa diferença de si. Vemos então, um sujeito totalmente negado em si; a consciência sartreana se apresenta enquanto nada, sem nenhuma forma de essencialismo que possa defini-la.

Sartre encara a noção de subjetividade negativa, fundada no Nada que se instaura numa condição irrefletida da consciência. Ou seja, sua estrutura original é o nada que habita a consciência e é através dele que a consciência, permeada por falta de si, manifesta seu desejo como liberdade e transcendência. A possibilidade de nadificação da consciência lhe dá uma abertura para que se pergunte por si, e ao fazê-lo, ela encontra o nada, de tal forma que é infestada por ele. Ao afirmar tal infestação, chega-se a uma conclusão: o nada não existe previamente ou posteriormente ao ser – ele divide simultaneamente o ser. É a partir desse ponto que Sartre traz à tona a noção de que nossa existência não é essencial, e que o essencial é contingente, pois, por definição, não é uma necessidade, sendo suficiente para a existência estar presente. Logo, quando falamos de um nada que infesta a consciência, falamos dele como a falta de essência para a existência. Porém, é exatamente nessa falta que a consciência, ao perceber sua condição negativa, torna-se o que Sartre classifica como angústia. O nada se iguala à liberdade. Esse ser livre, que é a consciência, age de forma livre. Contudo, ao notar tal condição intransponível de “ser livre”, ele cai em angústia, pois nota seu nada, e nota a negatividade de seu ser, percebendo a gratuidade completa que está fadada a carregar, como aquele ser que ainda não é. Como o autor de *A Náusea* diz, a angústia é a forma que a liberdade tem de apontar a consciência da condição à qual está presa. Ou como o próprio autor define: “(...) se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SARTRE, 1997, p.72). A angústia de uma consciência onde seu passado parece de qualquer tipo de

determinação essencial e um futuro que não garante um ser a consciência, reforça o aspecto negativo de sua existência.

Sartre tenta cessar todos os problemas relacionados a uma filosofia da consciência. A teoria sartreana propõe retirar da consciência qualquer vestígio de um modelo cognitivo de autorreflexão, possibilitando assim que ela tenha uma relação direta com os objetos do mundo. Tal posição faz com que Sartre critique quaisquer tipos de estruturas prévias intersubjetivas.

Em contraponto, Lacan rejeita a ontologia sartreana. Para ele, o sujeito é inconscientemente desejo. Somos todos objetos espelhando a imagem de nós mesmos. E não podendo haver especulações sobre o objeto, o sujeito tenta dar corpo ao objeto que mais representa sua imagem, e assim o objeto se perde. Nota-se que, ao falar de desejo, somos remetidos também a uma noção de falta. Não se deseja algo que se possui, mas ao afirmar um local onde esse desejo se encontra – o inconsciente –, Lacan dá uma essência para a consciência. Logo, o sujeito lacaniano é essencialmente desejo; é a partir do conceito de falta inserido na ideia de Desejo, que Lacan introduz o conceito de objeto “a”.

Façamos então uma breve explicação do objeto a e sua relação com o desejo. No seminário 8, a transferência (1960-1961), Lacan traz o termo *agalma*¹¹ a fim de formular a relação do sujeito com o objeto de seu desejo e, desta forma, propor que não se deve pensar no objeto do desejo como um objeto total. “É esta alguma coisa que é visada pelo desejo como tal, que acentua um objeto entre todos, por não ter comparação com os outros. É a essa acentuação do objeto que responde a introdução, em análise, da função do objeto parcial” (LACAN, 1960 – 1961, p. 149).

A partir da falta do objeto, podemos falar de um objeto da falta. Desta forma, Lacan nomeia o objeto a como o objeto vazio e a causa do desejo, e é a partir desse objeto faltante que o afeto da angústia surge. Lacan aborda a angústia como algo que ocupa o lugar da falta.

Cabe aqui um paralelo com a teoria freudiana sobre a angústia. Em Freud, a angústia era inicialmente associada à perda do vínculo entre a pulsão e os objetos, relação essa que se dá

¹¹ Termo normalmente traduzido como “enfeite”, “tesouro”.

entre o desejo assentado no objeto da falta e o sujeito diante de seu desamparo. Alguns anos depois, Freud atualiza sua noção de angústia neurótica ao ligá-la ao medo do próprio libido, gerando uma angústia não mais relacionada a objetos da representação, mas sim, a algo vivenciado pelo sujeito de forma interna. Acompanhando o traçado da teoria freudiana, Lacan afirma:

E a angústia diante do que? - não diante do outro onde ele se mira, aqueles a quem chamei há pouco *a pobre garota*, que só o é na imaginação dele, pois ela é sempre muito mais dura do que vocês possam acreditar. Ele tem angústia diante da *pobre garota* enquanto *a*, não a imagem de si mesmo, mas como objeto de seu desejo. (...) O sinal de angústia tem uma ligação absolutamente necessária com o objeto do desejo. Sua função não se esgota na advertência de ter que fugir. Ao mesmo tempo em que realiza essa função, o sinal mantém a relação com o objeto do desejo. (LACAN, 1960 – 1961, p.352)

A falta se torna aparente na imagem enquanto o objeto do desejo que o sujeito desenvolve. O sujeito torna o objeto uma imagem narcísica de si na qualidade de objeto de sua falta. Pode-se perceber uma aproximação da ideia de Lacan e Sartre em relação a noção de desejo e o nada. Ambos depositam no nada o caráter posicional do sujeito frente à sua negatividade relacionada ao seu desejo. Notamos que a diferença entre os dois autores se dá para além da base ontológica do desejo, e a forma em que o desejo e a consciência fazem seu intermédio também é vista de modos distintos. Em Sartre, o trato feito com o desejo se dá não em uma estrutura inconsciente. mas sim no próprio nada de si. Em Lacan, o desejo inconsciente é dado na falta que o sujeito faz do outro enquanto sua própria imagem narcísica. A consciência sartreana que deseja está em busca do seu projeto e, ao fazer suas escolhas diante de suas possibilidades, a consciência exprime seu desejo através da sua total liberdade.

No entanto, Lacan aponta que essa liberdade total da consciência se mostra contrária à psicanálise existencial de

Sartre, afirmando que a liberdade sartreana cria uma ilusão de autonomia e autossuficiência que se opõe à constituição do sujeito.

(...)o existencialismo é julgável pelas justificativas que dá para os impasses subjetivos que, a rigor, resultam dele: uma liberdade que nunca se afirma tão autêntica quanto dentro dos muros de uma prisão, uma exigência de engajamento em que se exprime a incapacidade da consciência pura de superar qualquer situação, uma idealização voyerista-sádica da relação sexual, uma personalidade que só se realiza no suicídio, e uma consciência do outro que só se faz pelo assassinato hegeliano. (LACAN, 1966, p. 99).

Tal crítica apresenta uma retomada da dialética da escravidão hegeliana e traz à tona a discussão sobre a intersubjetividade. A relação de dominação que aparece na dialética da servidão hegeliana, ou na dialética da relação conflituosa entre consciências n' *O Ser e o Nada*, demonstra que o processo de nadição, só é possível porque há uma negação dialética no processo de reconhecimento, tanto em Hegel quanto em Sartre.

Como é dito, para Sartre, a consciência é um ser para-si-para-outro, ou seja, uma consciência só se entende como o ser que dá ao mundo sentido, mas que não dá sentido a si. O outro surge como um mediador entre a consciência e ela mesma, como aquele que expõe à consciência sua condição negativa fundamental. O outro possui uma liberdade singular e projeto próprio, buscando realizá-lo de forma independente. O outro aparece na teoria como um ser que é a negatividade do “eu” do sujeito. O sujeito reconhece no olhar do outro uma outra consciência subjetiva tentando se realizar.

Lacan concorda parcialmente com Sartre sobre o conflito intersubjetivo que parte da dialética da escravidão hegeliana. Notadamente, Lacan se preocupou com as leituras de Alexandre Kojève a respeito de Hegel para formular sua teoria da intersubjetividade. Segundo Kojève, na *introdução a leitura de Hegel*, não podemos dizer separadamente de cada sujeito em sua

multiplicidade de desejos. Podemos dizer, sim, do desejo frente a outras coisas que são desejadas; e para além disso, só ultrapassamos o simples sentimento de si pois temos o outro, que também deseja a nossa frente. Logo, o desejo que é essencialmente “negação-negadora”, enquanto desejo de objetos naturais do mundo, o é apenas por receber um conteúdo positivo dos objetos naturais, o Eu só pode ser dado como natural. Para ir além é preciso que o desejo seja o desejo de um objeto não-natural, um outro, um desejo desejado em si. Logo, como afirma Léa Silveira Sales:

Um eu que se constitui por uma ação negadora e assimiladora, de outros desejos, será ele mesmo desejo e, como desejar significar agir, um eu assim formado será ação, devir, tempo, enfim outra coisa que um ser natural e estático.(SALES, 2003, p. 141).]

Vemos que desejar o outro, para Kojève, se forma em um desejo no qual o valor que represento de mim também seja representado pelo outro, de forma que o eu “espelha” na outra sua representação.

Desejar o desejo de um outro é, então, em última análise, desejar que o valor que eu sou ou que eu “represento” seja o valor desejado por esse outro: eu quero que ele “reconheça” meu valor como seu valor, quero que ele me reconheça como um valor autônomo. Dito de outra forma, todo desejo humano, antropogênico, gerador de Consciência de Si, da realidade humana, é, em última instância, função do Desejo de reconhecimento. (KOJÈVE, 2002, p.14)

A tomada do desejo como “desejo do desejo do outro”, o que se aproxima da noção de ser-para-si-para-outro, é para Lacan, assim como para Kojève, o que define a possibilidade do sujeito se constituir a partir da experiência do outro. Desejar é destruir o objeto, pois o que se busca no objeto é que ele seja o que desejo.

Nota-se que, por mais que a cerne do sujeito seja de uma falta, ou até mesmo um nada, a diferença de associar essa falta a

um Desejo essencial e inconsciente (no caso de Lacan), dá a ele uma forma de Nada estático, que faz com que o sujeito se mova. Diferentemente, vemos que a falta sartreana é lançada a frente do sujeito como movimento de constante a se transcender em busca de algo. Sua falta se encontra diluída no outro e faz com que seu eu seja também um movimento de constante diferença de si.

Ainda sobre o outro, vê-se na questão do olhar uma problemática possível entre os autores. Lacan também enxerga nas relações intersubjetivas um olhar que objetifica o outro. Porém, ele aponta que, para além disso, deve haver previamente a dimensão intersubjetiva do reconhecimento de uma linguagem não objetificada, é necessário que haja uma estrutura anterior que regule o reconhecimento. Em outras palavras, Lacan pergunta: como é possível saber que fui reconhecido ou que estou reconhecendo? Isto posto, Lacan diz de uma linguagem prévia chamada de *ordem simbólica*, que, para além da relação conflituosa sartreana, parte do inconsciente em um sistema simbólico de leis.

As relações intersubjetivas apresentadas, tanto por Sartre quanto por Lacan, passam por um momento decisivo de discrepância em como podemos apreender ao outro. O olhar recebe destaque também em Lacan. O olhar de Lacan é cindido em duas partes: o olho e o olhar. No *Seminário XI*, Lacan dialoga com a obra *O visível e o invisível* de Merleau-Ponty, incorporando conceitos para o desenvolvimento de sua teoria do olhar.

Lacan desenvolve uma distinção entre olho e olhar, sendo o olho a representação da gramática visual, o sujeito consciente, e o olhar como a posição do sujeito dentro de tal gramática visual, representando o desejo inconsciente do sujeito. No entanto, não se trata de afirmar uma primazia dos olhos na face como condicionante do sujeito. Os olhos são dados como o viés do olhar a assegurar o *locus* do sujeito no mundo.

A partir da chamada *eschize* do olho e do olhar, Lacan afirma que “Não é verdade que, quando estou sob o olhar, quando peço um olhar, quando o obtenho, não o vejo mais como olhar.” (LACAN, 1973/1985, p.77). Ou seja, o olhar que não remonta a experiência de um olhar fisicamente visto, mas sim, imaginado pela consciência no campo do outro.

Para Assoun, na obra *O olhar e a Voz, Lições de Psicanálise*, Lacan não está mais preocupado com um olhar frente a presença de outra consciência, que seria notado como sendo outra consciência que olha o indivíduo e o objetifica. Ele afirma que não é consciência em sua dialética nadificante, e oferece o notar do olhar, como pode ser visto em Sartre; mas o próprio sujeito se sustenta em uma relação com sua falta estrutural em relação ao desejo com seu objeto.

Por conseguinte, a teoria existencialista sartreana parte de uma intersubjetividade que pressupõe a comparência de um outro e esse outro me olha, para somente então chegar uma presença do outro no mundo. Lacan assume que é pela falta estrutural no outro que o olhar destitui o poder de objetificação, afirmando sua alteridade frente a outro, ligada à sua falta estrutural e ao desejo. Observamos que Lacan, na dimensão intersubjetiva faz, a partir da negatividade do desejo, um auto objetivação da consciência enquanto desejo. É nela que a consciência espelha seu desejo no outro, a partir de determinações simbólicas estruturais. Assim sendo, o olhar é o que leva o outro à condição de objeto, e este objeto é exatamente o espelho de seu desejo.

Sartre e Lacan, apesar das divergências, dificilmente possuem pontos onde suas teorias se ignoram. Pode-se considerar que sempre houve uma tensa relação entre as teorias, que escapa a uma mera comparação entre a fenomenologia e o estruturalismo. É visto que, por muitas vezes, a teoria lacaniana é permeada por conceitos fenomenológicos, seja na constituição do sujeito, seja nas relações intersubjetivas apresentadas pelo autor.

3.6.2 Merleau-Ponty e o Corpo que percebe

A crítica que Hyppolite faz sobre Sartre nos leva 1) a duvidar do escopo que ambas psicanálises se propõem e 2) encontrar em Merleau-Ponty uma possível solução.

Ora, se Sartre está preocupado em elucidar a liberdade humana a partir de seu movimento “em-si” e “para-si”, e, desde a má-fé, fomenta uma análise fenomenológica da psicanálise que parte do sujeito em primeira pessoa (existencial), lendo Merleau-

Ponty, notamos que a psicanálise existencial passa por alto a descrição de um campo de possibilidades pré-conscientes. Tal qual Freud com o inconsciente, Sartre parece cometer o mesmo equívoco da psicanálise clássica ao eleger a negatividade da consciência como atmosfera primária de nossa lida mundana. Astuto em suas elaborações sobre a liberdade, destaca-a em meio aos outros âmbitos da vida, mas esquece de vislumbrar como, via percepção e consciência encarnada, os atos humanos são, num só tempo, autônomos e dependentes das relações que mantêm com outrem. Desta feita, vemos que talvez a solução menos extremista para este impasse tenha surgido pelas mãos de Merleau-Ponty quando, em sua fenomenologia, sugere um primado da percepção e corporeidade, indica os modos como, irrefletidamente, o ser interage com as coisas sem, com isto, abdicar do “em-si” e do “para-si” da consciência.

Ora, diferentemente de Sartre (para quem a relação sujeito-objeto se dá através da intencionalidade em uma consciência esvaziada nesta relação), Merleau-Ponty diz que o homem jamais pode lidar com as coisas sem antes partir de certas condições mundanas que, em primeira e em terceira pessoa, o remeteriam a uma espécie de envolvimento pré-reflexivo ou irrefletido, tal qual uma presença inalienável. Entendida como um trazer à tona certas experiências fundamentais de um mundo que mescla ora sujeito ora objeto, ora existência ora essência, e cuja meta é restituir o contato ingênuo com as coisas, veremos que é pela conexão íntima entre vida perceptiva, corpo e ser-no-mundo que o homem pode projetar-se entre as coisas e revelar o verdadeiro “sentido do ser”. O corpo, diz ele, “é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 11).

Para além da suposição sartreana de que a mente seria um “recipiente” de volições acessíveis pela introspecção, ser corpo, nesta perspectiva, é estar amarrado a certo mundo, pois é no espaço que sua espacialidade é modo pelo qual se realiza enquanto corpo ou síntese corporal. Nem puro objeto nem pura ideia não é a pura negatividade, mas, sensível entre outras sensíveis, nos abre um campo de possibilidades que não passam nem pela consciência nem pelo não-dito (inconsciente). Segundo

Dupond, a consciência encarnada (corpo) merleau-pontiana é a “existência em seu movimento de transcendência: é a potência de se juntar às coisas e se sincronizar com elas” (DUPOND, 2010, p. 13) – é potência exploratória. Na junção entre natureza e liberdade, é a estrutura estável da existência. Deste modo, enquanto totalidade aberta, será, num só tempo, princípio motor (esquema corporal), lugar da expressão e, para a leitura fenomenológica da psicanálise, ser sexuado. Por conseguinte, se buscamos devolver o homem à sua vivência de mundo sem, com isto, abdicar dos pressupostos da consciência, será a partir de Merleau-Ponty que revelaremos à psicanálise existencial seus próprios limites.

Engajado na investigação segundo a qual, alguém dos moldes da consciência, vislumbra-se um domínio pré-reflexivo investido de sentido e fundante do saber científico (*Lebenswelt*), para Merleau-Ponty nossa relação com o mundo está incluída na relação do corpo consigo mesmo. Contudo, se de minha subjetividade vejo transparecer outra subjetividade investida de direitos iguais e se desta relação posso vislumbrar não apenas meu campo perceptivo, mas a dimensão intersubjetiva, ao pensar o *esquema corporal*, este só fará sentido quando compreendido a partir das relações que mantém com outras realidades sensíveis. Para além da pura experiência “para mim”, é preciso considerar uma atmosfera que evidencie nosso trato com os outros sem, todavia, apresentar-se independente da infraestrutura existencial humana. É preciso considerar nossas relações afetivas como partes do nosso trato com este mundo que, de nossas vivências, só tem sentido e realidade para nós. Atualizando Sartre, Merleau-Ponty não só descreve como as coisas se põem para nós pelo desejo, mas reconhece na experiência analítica a retomada desse fundo habitual que tanto impossibilita o aprisionamento da subjetividade em cogitos privados, quanto nos impele à coexistência intersubjetiva.

Tal qual Sartre, Merleau-Ponty não apenas atribui à filosofia a tarefa de restituir o *Lebenswelt*, mas tende a recusar o inconsciente como sistema cujas leis podem ser universalizadas e agrupadas num conjunto determinado de representações. Apesar de Freud mostrar que a ambiguidade da patologia não está relacionada com as causas estritamente anatômicas ou cognitivas, Merleau-Ponty entende que as

descobertas da psicanálise relativas ao inconsciente, tanto não souberam evitar a sistematização causal destes dados primitivos, quanto os transformaram numa teoria fechada em si mesma. Assim, desde *A Estrutura do Comportamento* (1942) Merleau-Ponty busca compreender como certas dialéticas e automatismos espirituais poderiam se constituir no fluxo da consciência e resultar numa justificativa causal, tal como gostaria Freud. O que se deve perguntar

é se os próprios conflitos dos quais ele [Freud] fala, os mecanismos psicológicos que descreveu [...] exigem de fato o sistema de noções causais através do qual ele os interpreta, e que transforma as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 276)

Para Merleau-Ponty, uma causalidade da conduta humana resultaria somente na edificação de uma teoria onde as manifestações psíquicas seriam decorrentes de certos quadros patológicos. A doutrina freudiana, diz ele, “não é um quadro da existência humana, mas um quadro de anomalias, por mais frequentes que sejam” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 279). As explicações psicanalíticas seriam anedóticas, pois dirigir-se-iam aos atos pessoais, dando conta apenas dos aspectos mais mensuráveis e exteriores dos afetos: “os atos espirituais teriam seu sentido próprio e suas leis interiores” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 280). E ainda que louve a sensatez freudiana por evitar transpor o domínio inconsciente à uma espécie de terceira via entre homem e natureza e, num só tempo, reconhecer que a multiplicação das entidades não daria cabo do déficit que por vezes impedia as ciências (psiquiatria e a psicologia) de explicarem distúrbios como a histeria, Freud se limitou, nestes termos, ao naturalismo de sua teoria, o que o fez recusar a necessidade de assumir consequências ontológicas decorrentes da clínica, a saber: a consciência jamais será totalmente transparente para si.

De fato, não há como negar a importância do método freudiano ao nos revelar que os quadros patológicos evidenciados a partir do desequilíbrio emocional do sujeito em relação à

realidade estão fortemente vinculados tanto à nossa dimensão erótica, quanto aos dados retidos desde a infância. Para Merleau-Ponty, não podemos contestar o mérito da psicanálise ao mostrar em nossos relatos e elaborações oníricas a manifestação retroativa daquilo que foi ignorado, recusado, ou transfigurado ao passado. Todavia, reside aí um problema, pois a retroação do inconsciente sobre a vida ativa jamais permite inferir que tais recusas ou retomadas pulsionais são consequências diretas deste conteúdo primitivo. Apesar do requinte, suas explicações dependeriam da prévia aceitação de princípios como os de conservação e descarga. E no que diz respeito, por exemplo, a compreensão do estatuto ontológico desta dimensão inconsciente, ainda que retruque a ideia supracitada (a da consciência transparente para si), Freud acaba por reeditá-la quando busca fundamentar o inconsciente enquanto conjunto de conteúdos tácitos ou latentes postos segundo leis pré-estabelecidas.

Para Merleau-Ponty, Freud alocou no inconsciente um segundo sujeito pensante do qual derivariam todas as produções conscientes. Ora, se não podemos sustentar o conjunto destas representações como opositoras dialéticas da vida reflexiva, também não conseguiremos afirmar que a singularidade dos atos subjetivos se limita às intenções denunciadas na dramaticidade de nossos relatos clínicos e na teleologia de nossas atitudes frente ao convívio social. Ratificando a ideia de que os conteúdos do inconsciente não podem ser, antes da análise, nem conscientes nem inconscientes, Merleau-Ponty diz que tão controverso quanto dispor a subjetividade a partir de doações do passado é alegar que a mesma seria o resultado daquilo que se manifesta no presente enquanto conteúdo de tais doações; pior ainda é se o ingresso à ele fosse possível apenas através da intervenção extrospectiva e objetiva de um profissional. Por mais que o drama dos relatos expressos durante a situação clínica traga à tona nossa existência subjetiva e que isto se desempenhe somente em sincronia com o convívio social, ainda que os quadros patológicos estejam marcados pela via da recusa, é fato que não há como retirar disto a totalidade significativa de nosso mundo subjetivo.

Uma vez posto que o corpo em Merleau-Ponty pode tanto ser a oportunidade de inúmeras observações/decisões, quanto

dispor de um sistema seguro que, para além de qualquer lei pré-formada, ratifica no hábito a continuidade de nossos gestos frente ao mundo e aos outros, se nossas vivências possuem sempre múltiplos sentidos, devemos dar um basta à radicalidade do pensamento clássico a fim de colocarmo-nos diante de uma dimensão nova: a noção de que, enquanto “unidade expressiva” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 239) de nossa individualidade, a consciência encarnada não pode se impor nem como soma, nem como ideia. Revelando-nos um saber instantâneo, impessoal e implícito, trata-se não apenas de destituir a ideia segundo a qual o pensamento funcionaria como uma unidade soberana sobre a vida, mas de dispor sua autonomia fora do campo da negatividade da consciência (tal como gostaria Sartre), mostrando-nos como o sujeito jamais pode ser totalmente responsabilizado por suas escolhas existenciais. Esta defesa de um saber tácito é rastreável na *Fenomenologia da Percepção* (1945), quando, preocupado em descrever o modo como o corpo demarca os limites da experiência por meio de um sistema de equivalências entre consciência perceptiva e mundo, Merleau-Ponty evoca o fenômeno do “membro fantasma” para defender que a totalidade significativa de nossa existência jamais admite ser cristalizada.

Em vias de afirmar que é na radicalização da análise do corpo onde se descontroem os modelos científicos clássicos, é pela descrição de certos quadros patológicos que aventamos a artificialidade destes esquematismos. De acordo com Chauí, as patologias permitem não apenas vislumbrar a saúde “como possibilidade de criar ou inventar novas normas vitais, [...], mas [...] descobrir o sentido da vida intersubjetiva” (CHAUI, 2002, pp. 69-70). Desta forma, é na patologia do membro fantasma que rastreamos não apenas a evidência de uma alucinação frequente entre aqueles que continuam a sentir um membro mesmo depois amputado, mas também o apontamento à impossibilidade de separarmos psique e soma. Ele nos mostra aí, como o corpo não presta contas nem à reflexologia, tampouco à consciência. Se por um lado a fisiologia é incapaz de dar conta das relações de consciência que atravessam tal fenômeno (pois o doente não dispõe de terminações nervosas), e se, paralelamente, a consciência vê-se inapta para tratar da experiência recalcada deste “antigo presente que não se decide a se tornar passado”

(MERLEAU-PONTY, 2011, p. 127), Merleau-Ponty destaca a reciprocidade entre ambos os polos a fim revelar-nos algo mais profundo:

Os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas. [...] Entre o psíquico e o fisiológico pode haver relações de troca que quase sempre impedem de definir um distúrbio mental como psíquico ou como somático (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 130-131)

É no corpo – não na consciência – onde se determina o sentido possível de nossas experiências; e uma vez que é imprescindível considerarmos sua constante atividade em relação com o meio, será desta correspondência entre existência e ser-no-mundo que, diferentemente de Sartre, o homem personificará este vaivém da existência, ora corporal, ora voltada aos atos pessoais. Se nesta dinâmica impera uma consistência do mundo que não admite entendermos o homem (ser-no-mundo) nem como soma de reflexos condicionados, nem como ato de consciência, é por ser pré-reflexivo que o ser-no-mundo se distingue de toda cristalização “em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa*, assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 119). Para a tradição, o cogito constitui um âmbito atemporal livre de prerrogativas mundanas, enquanto que, em contrapartida, Merleau-Ponty diz que é no corpo percipiente que as relações consciência-natureza podem ser compreendidas, segundo uma unidade viva entre corpo próprio e mundo.

Mostrando-nos a recorrência anônima de um cogito tácito que não presta contas nem ao domínio psicológico, tampouco à imanência transcendental, se, retomando o membro fantasma, o sujeito amputado continua a empenhar sua lida a partir de um membro que não mais ocupa lugar no espaço, o faz porque não

perdeu o sentido latente de uma tal espessura histórica que, normalmente, o faria transcender as representações e estímulos com os quais se fia. Sendo, portanto, o movimento de transcendência de minha subjetividade e, num só tempo, “o contato [...] com meu ser e com o ser do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 432), tal noção (cógito tácito) exprime a recorrência de um passado que, vivo em nossos gestos (verbais ou não), se perfila na retaguarda de nossas visadas (ou do olhar) e, sem afastar-se da atualidade, viabiliza não só apreensão de nossa totalidade temporal, como é expressão do ser-próprio e do ser-outro. Com base neste saber, a experiência do “membro fantasma” remete, portanto, à necessidade que o corpo próprio tem de ser apreendido tanto em sua singularidade instantânea, quanto por seu aspecto genérico e pessoal.

Isto posto, descobrimos que as mensagens sensoriais só são reconhecíveis se nelas impera uma mútua adesão entre a zona de nosso corpo e a vida de modo geral. E se não há nisto qualquer cogito cognoscitivo que se põe como objeto de questão, Merleau-Ponty apela à animosidade expressiva do corpo-sujeito, ao agir cognoscente do ser-no-mundo em suas relações intencionais, ao movimento vivo de transcendência da existência em direção ao outro. Assim, acerca da experiência do membro fantasma, esta soma-se ao do recalque psicanalítico:

O recalque de que fala a psicanálise consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via — relação amorosa, carreira, obra —, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito. [...] continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor de adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmos emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 123)

Assim sendo, mesmo não restando dúvidas de que o recalque implica a co-presença atual de um passado sem necessariamente fazer fundo nesta “experiência fantasmática de outrem” (o membro fantasma), não há como negar que em ambos os casos (recalque e membro fantasma) vivenciamos a dialética de uma existência que remonta uma experiência antiga e misteriosa até dela, figurar uma típica comportamental. Tal forma, alega Merleau-Ponty, diz respeito ao corpo habitual, a nossa adesão existencial anônima, incapturável e pré-reflexiva. Tanto no recalque quanto no membro fantasma, nos referimos a uma evidência perceptiva que, aquém da negatividade reflexiva, se anuncia em nosso presente como algo que jamais coincide plenamente com nossos projetos ou modos de ser. Neste sentido, se entendemos que por um lado Merleau-Ponty vai na contramão de quem dispõe a constituição da subjetividade a partir das ações e discursos decorrentes da experiência presente e, por outro, também não aceita a defesa de quem encontra no inconsciente uma sorte de estrutura determinada do comportamento, é pressupondo certa organicidade entre corporeidade (ser-no-mundo) e existência (em seu sentido lato) que tanto se desvincula do inconsciente psicanalítico, quanto se acredita na pré-reflexividade instituinte do *Lebenswelt*.

Assim sendo, a subjetividade adquire uma roupagem alternativa, pois Merleau-Ponty tem em vista a originalidade de suas relações com o mundo e com o outro, via corpo sexuado. Com efeito, se a sexualidade “é não apenas um signo, mas ainda um signo privilegiado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 220), a partir da *Fenomenologia da Percepção* vemos que não se trata nem de diluí-la na existência, tampouco de descobrir se esta repousa naquela, mas de encontrar na promiscuidade posta entre ambas a expressão de um drama mais fundamental. Adquire relevância a ideia de que nossa ligação com a alteridade não se instala por um conhecimento causal, objetivo ou secundário ao sujeito, mas se constitui através de nossa totalidade, onde o caráter afetivo é interinamente atual. Levando-nos a admitir uma zona vital onde se compõem as possibilidades afetivas de cada pessoa, imanente à vida sexual, se faz, pois, necessário admitir na existência uma função que garanta seu desdobramento: uma EROS ou LIBIDO

capazes de animar um mundo original, dar significação erótica aos estímulos exteriores e esboçar o uso que cada sujeito fará de seu corpo. Concebida como uma das formas gerais da vida, se, para além de qualquer mecanicismo, a abertura para a alteridade está subscrita na totalidade da existência, trata-se enfim “de saber o que se entende por sexualidade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219). Seguindo a letra de Merleau-Ponty, somos, portanto, impelidos a tratar o problema da repressão como uma atitude global onde os modos de disposição da existência (incluindo a sexualidade) estão constantemente articulados ao horizonte temporal em que o sujeito se insere. Apoiado na análise do caso de uma jovem que perde as capacidades de fala e deglutição (afonia) ao ser proibida de enamorar-se por seu amado, compreendemos tanto a impossibilidade de conectar uma manifestação anímica a causas estritamente biológicas ou racionais, quanto a recorrência da corporeidade e da afetividade na expressão da subjetividade enquanto atitude existencial global.

De fato, se observarmos esta patologia sob o ponto de vista psicanalítico, podemos explicá-la como uma falha no desenvolvimento libido que, presa à “fase oral”, fixou-se na boca. Em decorrência da frustração causada pela privação, a afonia da jovem seria uma regressão da libido à oralidade, expressa por meio de sintomas concernentes ao uso da boca. Todavia, por mais que tais funções estejam relacionadas ao desenvolvimento da sexualidade, para Merleau – Ponty a boca possui um sentido mais amplo, estando relacionada à maneira como o indivíduo coexiste com a alteridade. O que se fixou, diz Merleau-Ponty, “não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 222). E uma vez que nossos atos são coextensivos à existência e à sexualidade, esta funde nossa subjetividade à dos outros seres humanos, nos impelindo a aceitar que nossas ações podem tanto ser pessoais, sem passarem pela liberdade da consciência, quanto expressas pelo corpo, sem figurarem como causalidade de estímulos exteriores atuantes sobre nós.

Se o desenvolvimento da sexualidade é essencial ao sujeito, mesmo sem saber, a situação da jovem é ao mesmo tempo pessoal e sexual, pois expressa na recusa o desejo implícito de romper relações com outras pessoas. Desta forma, por mais que

as descrições merleau-pontyanas não raro confundam os conceitos de repressão e fixação postos na primeira tópica freudiana. Em contraposição conceitual psicanalítica que, em 1945, a afonia não representa “uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são essa recusa do outro [...] tornadas situação de fato” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 227). Contra o radicalismo da psicanálise, emerge um modo de compreensão da gênese sexual dos sintomas vividos, onde os mesmos não estão mais relacionados aos próprios vínculos afetivos estabelecidos entre sujeito e alteridade.

Sendo em si uma experiência de campo aquém de qualquer posicionamento voluntário, para Merleau-Ponty a postura da jovem e sua singularização estão vinculadas à um fundo habitual de coexistência que, mesmo pela recusa, a remete à um contexto global sem o qual suas ações seriam vazias. Não à toa que, ao rever seu amado, a garota logo recupera a fala e a vontade de viver em comunhão: “seu desejo pôde se expressar, o que é essencial ao ser humano” (SCHNEIDER, 2010, p. 68). Assim, se entendemos que a afonia tem por ponto nevralgico a não satisfação de um desejo pessoal em favor do desejo do outro (depressão), é por nossa abertura à outra via da sexualidade onde, para Merleau-Ponty, podemos familiarizar-nos com a humanidade em seu drama mais geral, a saber: somos num só tempo autônomos e dependentes. Da recorrência desta leitura, aceitamos não somente uma ampliação do horizonte da sexualidade (agora compreendida a partir da co-determinação entre existência e vida afetiva), mas a manifestação ontológico-existencial do nosso estilo de ser em relação aos outros (corpo próprio e ser sexuado); e isto, é claro, tendo sempre em vista que é este nosso ímpeto à coexistência que simboliza o fundo habitual onde figura nossa maneira global e intersubjetiva de existir.

Na contramão de boa parte daquela tradição que retratou a subjetividade enquanto lugar de coincidência do ego consigo mesmo, quando a apresenta tal qual uma atitude global de coexistência emergente de um fundo habitual e fomentada a partir das correlações entre sujeito, alteridade e mundo, Merleau-Ponty aproxima sua fenomenologia aos princípios da psicanálise freudiana. De fato, nos põe na *Fenomenologia da Percepção*, que incorreríamos em equívoco se negássemos tal possibilidade, pois,

mesmo sem saber, a psicanálise contribui à fenomenologia ao afirmar em todo ato humano um sentido intrínseco e, disto, busca “compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo a condições mecânicas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219). Em ambas as correntes, a abertura ao outro surge como um modo de manifestação subjetiva do sujeito sem, contudo, reduzir-se a aspectos puramente genitais ou instintivos. A sexualidade, diz ele, “é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 219). Logo, se é pela via afetiva que o homem fomenta sua história pessoal, vale observar que Merleau-Ponty encontra na clínica freudiana a manifestação disto que podemos entender por campo anônimo e ambíguo de co-presenças, da qual emerge nossa existência subjetiva. Por mais que o analista pressuponha o inconsciente como um domínio de significações latentes à espera de alguma interpretação, nada impede o consultante de, na prática clínica, tomar para si alguns destes significantes e assim restabelecer os nexos de coexistência, até então, postos em suspenso ou interditados. Dela, podemos admitir o sucesso da experiência analítica ao ter encontrado “a retomada do fundo habitual de coexistência que acompanha a subjetividade de cada qual” (MULLER, 2005, p. 415).

Portanto, se a genitália é constantemente atravessada pela corrente da vida e se, concomitantemente, esta se particulariza em correntes separadas, o tratamento psicanalítico não cura seus pacientes conduzindo-os à uma retomada de seu passado...

mas, em primeiro lugar, ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de revivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isso vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 610)

Ainda que, disto, possamos visualizar certa cumplicidade entre consulente e seu analista, logo notamos uma dificuldade em como tal proposta é concebida, a saber: se a psicanálise busca reaver ao consulente este fundo impessoal de copertencimento no qual está amparado, devemos questionar onde encontramos uma relação atual entre ambos? Tal resposta parece surgir na última parte da *Fenomenologia da Percepção*, quando Merleau-Ponty indaga a cultura e a liberdade. Com efeito, na contramão de supor uma consciência reflexionante doadora de sentido, se admitirmos que, em conjunto com nossas vivências perceptivas, edificamos tanto a possibilidade de uma história social comum quanto as nossas ações livres, devem então as características fundadoras da história composta de ações humanas serem compreendidas em confluência com uma realidade irrefletida da qual, sempre em situação, o ser emerge como intersubjetividade e a liberdade como fluxo anônimo não-sintetizável, dado através de um “projeto global em que ainda não existem 'estados de consciência' nem [...] qualificações de qualquer tipo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 581).

Erguendo-se manifestamente contra Sartre, Merleau-Ponty defende que a liberdade jamais é absoluta. Se sou para outrem e para o mundo, o sou graças à natureza e à história; jamais por mim mesmo ou por minha consciência. É implausível sustentar que sejamos livres em algumas circunstâncias e determinados em outras. As características do comportamento só existirão “para o conhecimento secundário de mim mesmo que tenho pelos olhos de outrem, e contanto que eu [...] a escolha” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 581). Enquanto sujeitos corpóreos dispostos em situações temporais específicas, estamos implicitamente envolvidos com o mundo e com os outros em relações reciprocidade. Nossa liberdade só é, portanto, efetiva quando vinculada ao fundo de copertencimento habitual, histórico, cultural e mundano.

Isto posto, compreendemos que natureza e história não limitam o acesso ao mundo, e sim possibilitam nossa comunicação com ele. Se é vivendo meu tempo que posso compreender a história da humanidade como um todo, é “me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso, querendo aquilo que quero, fazendo aquilo que faço que posso ir além” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 611). É por

evocar o aspecto originário deste mundo cultural que, diferentemente de Sartre, Merleau-Ponty nos remete tanto ao mundo ao qual pertencemos desde o passado, quanto à condição humana em suas instâncias mais gerais de autonomia e dependência. Com base na ideia de um mundo vivencial aquém de qualquer relato em terceira pessoa, é por este fundo histórico-cultural que advém, não a noção de um cogito jogado à própria sorte (consciência livre) ou passivo à uma realidade extrínseca tal qual o inconsciente, mas a de um corpo consciência que, em sua singularização, remete à alteridade. Estamos falando de algo bastante caro, pois, se o sujeito sabe que é atravessado por outras consciências, na medida em que retomamos os problemas relativos à experiência psicanalítica, vemos nesta, a evidência de uma dimensão intersubjetiva que não é debitária à inerência de um cogito privado.

Sartre, Politzer e Merleau-Ponty criticam a teoria do conhecimento que tenta dar cabo a psicologia enquanto ciência da psique. O inconsciente não poderá ser assumido como um conjunto de representação, mas é através da concretude da vida que podemos dizer das organizações subjetivas de cada sujeito acerca de seus vividos. Vemos que essa objeção é a que permeia as leituras.

Nas leituras merleau-pontyanas observamos que não há cisão entre o que é pensar e o que é expressar, mas diferentemente das leituras sartreanas, ele busca distanciar o sujeito dessa completa negatividade que Sartre impõe. Para Merleau-Ponty existem estruturas da consciência, como Furlan (1999) explica:

arranjos de sentido contingentes que constituem o seu campo de sentido; daí a ênfase em apreender a consciência como situada e formada na situação, em afirmar que ela não é apenas negativização pura, distância de todo ser que possibilita o próprio ser, ou abertura do ser na qual a consciência se dá como negativização, mas que há um sentido de ser que é constitutivo da própria consciência, e que estrutura seu próprio campo de "visão."(p.132)

A partir de Merleau-Ponty, ninguém está inteiramente salvo, tampouco totalmente perdido. Se, de um lado, o corpo é abertura para a alteridade e estilo de nossa existência, por outro, é intencionalidade e poder de significação. Vemos, portanto, que grande parte dos problemas descritos pela psicanálise não necessariamente apontam à estrutura sexual que, de uma causalidade própria, determinariam as demais facetas da vida, e tampouco remeteriam a algo ulterior do sujeito, mas sim, à atitude geral de ser no mundo que envolve desde sempre o campo afetivo. Posta a partir de bases fenomenológicas, a releitura da psicanálise, à luz deste filósofo, não apenas devolve o ser à sua vivência de mundo, como, em primeira pessoa, dissolve a ideia de uma identidade estática e objetiva.

Sartre rompe com as ideias de Merleau-Ponty pois enxerga nele talvez uma aproximação novamente ao que Politzer propõe como leitura abstrata da psicologia. A cisão feita por figura em fundo, influenciada pelas suas leituras da Gestalt de Merleau-Ponty correm o risco do retorno a psicologia abstrata que Politzer propõe, criando uma dualidade nas leituras acerca do papel do sujeito frente a seu ato.

4. OS ESFORÇOS E OS LIMITES: A RETOMADA DA VIDA CONCRETA

A partir de certas críticas e das leituras da psicanálise existencial, tentaremos traçar um limite de alcance para a proposta. Cabe frisar que esse limite não se encontra necessariamente como uma crítica, mas como um modo de enxergarmos até onde a psicanálise proposta por Sartre alcança. Devemos entender que nos textos sobre psicologia que Sartre escreve, há uma pretensão de revisão de todo o papel da psicologia, a partir de uma leitura filosófica do tema. Como afirma Schneider (2008):

Jean-Paul Sartre, ao buscar embasamento na fenomenologia de Jaspers, Husserl e Heidegger, nos diálogos travados com seu amigo pessoal Politzer, entre outras influências do contexto intelectual francês do seu tempo, irá aderir ao movimento crítico. Dessa forma, o filósofo fará da crítica e da elaboração de novos fundamentos da psicologia um dos elementos constantes de toda sua obra, perseguindo a constituição de um novo método e um novo corpo teórico para tal disciplina.

Sartre foi um grande crítico do caminho que a psicologia seguia na tentativa de construção de uma ciência da psique. Mas, em especial, foi com a tradução da obra *Psicopatologia Geral* (1913) de Jaspers, fundando a noção de compreensão, que Sartre nota a grande necessidade de um estudo que revisasse as abordagens da psicologia, para criar uma ciência que não obedecesse aos moldes analíticos das ciências da natureza.

Devemos salientar que Sartre, em nenhum momento, fez um tratado completo puramente sobre psicologia, mas se ocupou durante grande parte de sua obra em desconstruir, do bojo da psicologia, leituras positivistas, sem negar a possibilidade da construção de uma ciência da psique. Entender quais são as críticas que Sartre faz as escolas da psicologia também é entender quais os limites que ele acredita que a psicologia alcança, através

de uma construção original romperá parcialmente com as abordagens psicanalíticas que se focavam na libido e no *inconsciente* como cerne de seus estudos.

4.1 O Esforço Contra a Imagem-Coisa e os Limites da Imaginação

As críticas formuladas até o momento indicam um processo de distanciamento do que chamamos de “positivismo da psicologia”, pois visa entender de que modo as condutas e as ações de um sujeito podem ser feitas a partir de uma completa contingência. Nada pode ser dado anteriormente a experiência propriamente dita do sujeito e o mundo, de modo que, condutas de má-fé ou reflexões impuras não garantem ao sujeito nada além de um vago vislumbre de possibilidades não concluídas.

Apesar de Sartre reconhecer que existem esforços da psicologia para desenvolvimento da teoria sem cair em relativizações/abstrações do sujeito, ele indica um certo reducionismo biológico, que acaba assumindo caráter positivo dentro do sujeito, o que faz com que seus esforços se iniciem a partir de fatos psicológicos e que, o sujeito que se relaciona de modo intencional com esse fato, seja apenas um “recipiente de fatos”.

Sartre tem como enfoque uma crítica direta a psicologia associacionista que, embasada em um viés positivo e puramente empirista, aborda a questão da imagem de maneira ingênua. Sartre busca dialogar com a teoria para demonstrar que, mesmo quando estamos frente a imagem, sua natureza ainda se mostra de caráter intencional, fazendo assim uma distinção entre consciência imaginante e consciência perceptiva. Sartre deixa claro na obra *A Imaginação* que sua pretensão é a de elucidar o que é a consciência e que, de maneira alguma, podemos assumi-la como um objeto e reduzi-la a um simples cognitivismo associacionista. Ao dar a consciência a sua liberdade, Sartre rompe com possibilidades positivas habitando a consciência. Não havendo a necessidade de um “empurrão” inicial Sartre (1984) nos mostra que:

Ela (a consciência) aparece como uma pura espontaneidade em face do mundo das coisas que é pura inércia. Podemos, pois, colocar desde a origem dois tipos de existência: é, com efeito, na medida em que não inertes que as coisas escapam ao domínio da consciência; e sua inércia que as salvaguarda e que conserva sua autonomia. (p. 35)

Da mesma forma que a consciência não pode ser definida como um objeto, a imagem que se cria na imaginação não pode habitar a consciência como um objeto. A partir dessa impossibilidade, a relação entre sujeito e imagem deve ser feita a partir de uma relação intencional que surge da experiência que o sujeito tem do mundo. Não podendo ser apenas um processo mental. A imagem deve ser algo tão livre quanto a própria consciência, existindo não como um fato, mas como uma *imagem* que tem uma identidade de essência do objeto experienciado, mas que não possui a identidade de existência do objeto, e por isso não pode ter salvaguarda da inércia dos objetos. Sendo assim, Sartre parece iniciar seu esforço contra o associacionismo. Ao dar um critério intencional a imagem, Sartre quer nos distanciar no que ele chama de *metafísica ingênua da imagem*, que afirma uma realidade idêntica entre fatos psicológicos e mundo, fazendo da imagem uma simples cópia do mundo. Há então uma existência enquanto coisa e uma existência enquanto imagem, que deve ser levada em conta. A problemática surge, quando vemos que a abordagem realista da psicologia confunde ambas consciências como uma só maneira de ser dela, deixando de lado a relação que opera de maneira intencional na consciência imaginante reflexiva.

As tentativas do associacionismo e do kantismo da época buscaram cristalizar a imaginação em algo vazio e degradado do mundo, de maneira a retomar a ideia aristotélica de corpo e mente e colocando a imagem em algo que não possuía conexão direta com a consciência, tornando-se apenas uma função positiva da mente. As críticas de Sartre seguem para não permitir que a psicologia se torne uma ciência com critérios das ciências positivistas da época, que tratariam o sujeito apenas como um

objeto de estudo inerte, à mercê do analista. Desta maneira, Sartre mostra-nos que:

O pensamento de que se trata não é constituinte; é a atividade *concreta* do homem, fenômeno constituído no meio de outros fenômenos. Uma coisa é constituir minha percepção presente (um quarto, livros, etc.) por meio de sínteses categoriais que tornam possível a consciência, outra é formar pensamentos conscientes sobre esta percepção uma vez ela constituída (por exemplo, pensar: os livros estão sobre a mesa, isto é uma porta, etc.). Neste segundo caso a consciência existe em face do mundo: se, pois, formo um pensamento sobre o mundo, cumpre que ele me apareça como fenômeno psíquico real. Não há aqui “virtualidade” nem “possibilidade” que satisfaça: a consciência é ato e tudo o que existe na consciência existe em ato. (SARTRE, 1984, p 50-51)

Outro ponto que Sartre debate, é a natureza conflitante das imagens no associacionismo. Por um lado, vemos que a imagem recebe um critério de “coisa como outras coisas”, mas, por outro, aparenta ser algo degradado, que surge como um simulacro do mundo real. Temos então, estruturas paradoxais na construção associacionista, onde a imagem é algo ontologicamente tosco perto da coisa mas, ao mesmo tempo, tem sua natureza idêntica a própria coisa. A imagem não pode ser uma coisa, como Sartre nos mostra. Não confundimos uma folha de papel com a imagem imaginária da folha de papel; a coisa não pode ser confundida com a consciência perceptiva.

A construção que é criticada por Sartre indica um movimento introspectivo do sujeito que, para o autor, deveria ser combatido, pois diz de uma vida interior que não diz do sujeito que expressa a sua vida na intencionalidade que se monta na vida concreta. Sartre tem como intento trazer todas as estruturas da consciência para essa vida da concretude, onde o sujeito possui apenas uma forma de expressar seu ser, através do ato. A intencionalidade demonstra ter caráter fundamental aqui, tendo em vista que, do ponto de vista sartreana, o sujeito intencional é completamente aberto para o mundo, lançado na facticidade da existência. A semelhança que se apresenta aqui com as propostas de Politzer, colaboram para assegurar a influência e proximidade dos intentos teóricos de ambos autores. Ambos buscavam a desconstrução

dessa vida interior abstrata, onde a fala do sujeito não poderia, de certa maneira, expressar nenhuma forma de si, pois estaríamos presos a uma série de estruturas anteriores ao concreto do ato. Como Politzer nos mostra:

Na nossa opinião, portanto, o psicólogo clássico procede do seguinte modo: desdobra a narrativa e faz do seu duplo uma realidade “interna”[...]Isto, perante a narrativa de outra; face a sua própria narrativa, retoma uma atitude semelhante, com a única diferença de agora renunciar a intenção “compreensiva” mas à intenção “significativa” e “ativa”, e efetuar o desdobramento não para um outro mas para si mesmo; uma vez efetuado o desdobramento, procurará descrever a realidade interna do ponto de vista do formalismo funcional. (POLITZER, 2004, p. 114)

Assim como Politzer, Sartre percebe também erro ao transferir para o analista a “posse” da construção dessa imagem coisa do analisado. Sartre nos apresenta o caminho da intencionalidade como sendo o viés para que essa forma de abordagem não caia em uma forma de “conservadorismo lógico” das imagens, sem que haja o ato do sujeito na constituição dela.

4.1.1 A Crítica Sartreana a Natureza da Imagem em Husserl

Apesar de Sartre nas suas obras mais jovens seguir os passos de Husserl, o autor francês não deixa de tecer críticas a alguns conceitos dentro da psicologia fenomenológica proposta por seu mentor alemão. Sartre enfatiza que Husserl, ao introduzir a sua teoria da intencionalidade, rompe com as leituras anteriores que defendiam a possibilidade da construção do imaginário a partir da conteúdos imanentes na consciência, tornando a imagem uma consciência intencional, diferenciando-a de uma percepção e negando os conceitos de representação.

(...) partindo da fórmula ambígua 'o mundo é a nossa representação', faz com que se desvaneça a árvore que percebo em uma miríade de sensações, de impressões coloridas, tácteis, térmicas, etc., que são 'representações'. De sorte que, finalmente, a árvore aparece como uma soma de conteúdos subjetivos e é ela própria um fenômeno subjetivo. Ao contrário, Husserl começa por colocar a árvore fora de nós (SARTRE, 1984, p.99)

Mas, por outro lado, não havia uma explicação satisfatória sobre a natureza da imagem enquanto essa atividade intencional da consciência, deixando aberta essa lacuna da *hylé* das imagens. Como nos mostra De Correbyter (2012)

O tributo prestado a Husserl é espetacular, mas envolve, em si, uma série de rupturas radicais. Recorrer de maneira privilegiada a seres fictícios, como faz Sartre, para demonstrar a intencionalidade da imaginação equivale a afirmar que a imaginação e a percepção são paralelas, mas também cava um abismo entre elas, um abismo que opõe Sartre e Husserl. (p.01)

A diferenciação entre percepção e imagem de Husserl se baseia na animação da *hylé*, de modo que a diferença que se faz nessa animação é dada nas estruturas íntimas da consciência. A diferença entre percepção e imagem deve ser demarcada para melhor entendermos como se dá a dificuldade que Sartre aponta ter em suas leituras de Husserl. Em busca de cessar um problema relacionado com a *hylé* da imagem, Sartre questiona os modos pelos quais é possível fazer uma teoria da intencionalidade que permita que diferenciemos o que é percepção do que é imagem. O autor recorre as *Investigações Lógicas* husserlianas para responder tal questionamento. "mais precisamente à tese da transformação de uma consciência significativa ou vazia em uma consciência intuitiva através de seu preenchimento seja da

110

imagem seja da percepção” (CABESTAN, 2004, p. 102). Como vemos no comentário de Cabestan, Sartre buscou nos mostrar que a imagem, na teoria husserliana, tem a função de “recheiar” certos espaços da consciência. Ao notar tal abordagem de Husserl, Sartre questiona se essa imagem possui de fato uma matéria concreta para tal, em outras palavras, se ela pode agir dos mesmos modo que a percepção age. De acordo ainda com Cabestan (2004) vemos que não:

Nós nos aproximamos, com isso, perigosamente da tese clássica da “impressão sensível renascente”. Certamente a *hylé* da imaginação e aquela da percepção não são ainda idênticas numericamente, mas já o são especificamente. E, portanto, a imaginação não pode pretender “preencher” do mesmo modo a consciência vazia de significação. Ver uma cotovia não é imaginá-la: não somente as intenções diferem, mas também a matéria. (CABESTAN, 2004, p. 102).

A indiferenciação que a redução fenomenológica proposta por Husserl faz, não alcança de maneira satisfatória essa *hylé* que faria a diferenciação entre as imagens da percepção e as imagens da imaginação. Há uma cisão que gera uma duplicidade no esquema *noema-noese* que Husserl propõe, de maneira que aparentemente a *noese* não parece ser algo como um nada da realidade do objeto. Sartre indica a possibilidade de que essa partícula se construa como uma irrealidade, de modo que, independentemente da relação noemática, seja ela da percepção ou da imaginação, teria que estar sempre dada como um *irreal*. Como poderíamos então, diferenciar algo da relação noemática depois de operarmos a redução, se ao final dela não encontraríamos nada de real? Quais seriam as minhas motivações para intencionar algo em percepção e não em imagem?

Pareceria, pois, que Husserl, embora lançando bases de uma renovação racial da questão, tenha ficado prisioneiro da antiga concepção, pelo menos no que diz a respeito à *hylé* da imagem, que continuaria sendo para

ele impressão sensível renascente.
(SARTRE, 1984, p. 99)

Essas afirmações nos mostram os esforços que Sartre busca ao demonstrar a radicalização da teoria da intencionalidade com o intuito de evitar que os objetos da percepção invadam a consciência. Para tal, ele acusa Husserl de nos dar uma resposta parcial apenas ao problema da imaginação e de repetir o erro de tratar ambas relações como iguais. A diferenciação entre percepção e imaginação reforça a tese de que Sartre, durante seu projeto revisional da psicologia, manteve seu esforço de desconstrução de fatos psíquicos. Ao tratar a imagem da imaginação dentro do critério de irrealidade, faz com que a liberdade, conceito tão repetido na teoria sartreana, assuma as rédeas da vida da imaginação, mas também garanta a imaginação uma vida própria não estática na relação do sujeito com o concreto.

4.1.2 O Imaginário e a Construção da Consciência Imaginante

A partir então de um estudo eidético da imagem podemos começar a construir critérios para que a psicologia possa assumir de maneira intencional o que são os atos do imaginário. Para esse intento então partiremos agora a leitura da obra *O Imaginário*, onde Sartre nos propõe a fazer uma fenomenologia da imagem.

Assim como nas obras anteriores, a afirmação da intencionalidade servirá como o meio possível de se fazer uma ciência da psique. A partir da máxima husserliana, Sartre nos propõe que se toda consciência é consciência de algo, a consciência que temos da imagem, faz dela algo que existe de alguma forma. O ato imaginativo é consciente do objeto-em-imagem que a consciência rememora, a partir de uma experiência do mundo concreto. Porém, diferentemente de um objeto percebido, a imagem não carrega consigo uma construção ao longo da experiência. O objeto imagem, ao ser imaginado, automaticamente, produz tudo que pode ser conhecido sobre si. Não vamos percebendo aos poucos novos detalhes e novas

perspectivas sobre uma imagem, apenas a constituímos em nosso imaginário e, toda informação que ela pode nos oferecer está lá, de modo que a imagem só pode nos fornecer aquilo que já conhecemos, não sendo possível ser fonte de um novo conhecimento, havendo assim algo como uma “pobreza essencial” da imagem. Isso nos leva novamente a relação puramente intencional da imagem, ela só existe a partir de uma consciência que a intenciona. Em outras palavras, a imagem não possui o estatuto de um objeto da percepção, por não poder nos fornecer nada além do que a percepção já forneceu, de modo que tendo a percebido sempre há a possibilidade de ultrapassar suas percepções e a imagem não. O objeto do imaginado se mostra como um bloco inerte, que surge apenas frente a intenção de uma consciência, não respeita as leis naturais e desponta em uma completa espontaneidade.

Vem daí a necessidade de se pensar que a construção da psicologia se monta através de um drama do sujeito na vida concreta. As experiências vividas por cada sujeito surgem a partir do que o mundo fornece, não podendo haver construções prévias estruturais que garantam certas formas de viver a concretude do mundo. A ida ao dentista para muitas pessoas é uma experiência desagradável, quando não traumática, mas para outras é só um ato de cuidar da saúde bucal. Por mais traumático que seja essa experiência, só podemos afirmá-la como tal porque passamos pelos instrumentos medievais da odontologia, mas depois de se deparar com um dentista de “mãos mais leves”, podemos alterar essa imagem que tínhamos anteriormente. Essa nova percepção não faz com que você perceba uma atual característica do objeto-dentista-imaginário, mas sim, intencione um novo objeto desse dentista-imaginário, deixando o outro para trás já que não o intenciona mais. Em nenhum momento podemos afirmar que esse objeto-imagem está na consciência, pois provém de uma experiência concreta do mundo, de modo que “não se pode estudar à parte a imagem mental. Não há um mundo das imagens e um mundo dos objetos.” (SARTRE, 1996, p. 37)

O objeto-imagem surge como um derivado da experiência concreta que reproduz não apenas uma imagem, mas também uma série de sensações. O fato de me emocionar ao lembrar de eventos passados que marcaram minha vida, nos mostra uma

exterioridade do objeto-imagem, que remete a algo que já me emocionou um dia e ainda me emociona, pois surge como algo do vivido concreto, não podendo haver separação entre consciência emocionada e a consciência da imagem objeto. Nessa derivação que se faz da percepção para a construção do objeto-imagem, pode se pensar, mas de maneira enganada, que há algo de inconsciente em sua construção. Afinal, o que decide que algo venha à tona para minha consciência?

O imaginário é necessariamente algo espontâneo. Sua produção se dá de maneira livre e indefinida. A produção livre da consciência não tem a necessidade de respeitar forma alguma de lei natural como uma escápula da realidade, de modo a fazer um objeto irreal para si análogo aos objetos de sua percepção. Como cita Moutinho (1994)

Assim, num crescendo, quando se chegar à imagem mental, por sua matéria não ter exterioridade, ela deverá aparecer como espontaneidade plena. Mas isso também implicará em que, quando se chegar à imagem mental, a própria reflexão não possa mais ser operada – dada a não exterioridade da matéria. (p.121)

O surgimento do objeto-imagem através da via intencional, está presente para mim enquanto eu o intenciono. A consciência imaginante mantém a existência deste objeto de modo paradoxal pois, diferentemente da percepção que possui sua relação intencional em um objeto imanente, o objeto-imagem é um aparecer que se faz em *ausência*, não podendo ser um simulacro. A partir dessa experiência análoga, Sartre inicia um debate sobre a natureza da imagem mental a partir do conceito de *analogon*.

4.1.3 O Analogon e a Relação Imaginária com a Vida Concreta

O conceito de *analogon* servirá como base para a construção da ideia que Sartre sustenta de que as estruturas da consciência permanecem em um ato constantemente livre sem que ganhem em si mesmo uma essencialidade. Para melhor

entendermos a proposta, cabe aqui uma rápida explicação sobre este conceito.

No intuito de manter sua crítica a Husserl e de alcançar a matéria da imaginação, Sartre cita essa matéria, animada pela intenção de uma consciência imaginante, como um *analogon*. Esse *analogon* seria algo equivalente à percepção que surge a partir de um saber, de uma afetividade ou de uma impressão da linguagem. O que devemos entender aqui é o fato de que a construção desse *analogon* se dá a partir da intenção que é lançada sobre ele pela consciência. Vejamos o exemplo: ao me deparar com um desenho animado, que retrata de maneira irônica certas situações do mundo, vejo um *analogon* físico de algo que surge da percepção dessas situações no mundo. Por outro lado, ao sentir que esse mesmo desenho é engraçado, tenho uma imagem mental de alegria, que surge a partir das minhas percepções do que é alegre, de maneira que o *analogon* é

Essa hylé, quando “animada” por uma intenção imaginante, torna-se um analogon; assim, “eu me sirvo de uma certa matéria que age como analogon, como equivalente da percepção”; ela não deve ser qualquer mas “deve apresentar alguma analogia com o objeto em questão”. O analogon é, portanto, a matéria mesma, mas animada, e nessa medida, representante do objeto. (MOUTINHO, 1993, p. 124)

Sendo assim, vemos que ao intencionar um *analogon*, a consciência se volta para uma coisa que é constituída da percepção, mas não é o próprio objeto percebido, carregando consigo, não só as características do objeto, mas sim, um objeto representado de maneira “quase-perfeita”, através de uma ação da consciência que preenche as faltas dessa representação com outras experiências que possam ocupar os lugares faltantes do objeto análogo. Vemos assim, que não há nenhuma forma de passividade com o mundo na consciência imaginante, pois, ao intencionar tais objetos-imagens, ela está agindo sobre eles, numa construção daquilo que busco como o concreto de suas percepções. O objeto-imagem, derivado das percepções, surge a

partir de uma intenção que preenche os desejos desse sujeito que imagina.

O ato imaginativo não pode ter intenções vazias ou aleatórias. Como vimos anteriormente, a existência, esvaziada de sentido, busca sempre a conclusão de um projeto inconcluível. Se pensarmos no caso da imaginação, isso não se dá de outra forma. A consciência imaginante irá preencher as lacunas dos objetos imaginários, de acordo com as intenções que se criam dentro da esfera de seu projeto existencial. Tal preenchimento se dá de maneira mágica, onde a consciência doa algo de si, não possuindo nada em si mesma, concedendo assim, ao objeto imaginado, presença em sua própria ausência. Sendo ele “isolado” do mundo concreto, mas magicamente presente ao para-si”. (MOURA, 2017, p. 124). Sendo a consciência imaginante uma pura espontaneidade e mantendo a tese de que não há ato sem consciência, vemos que a ação imaginante visa sempre um ato desejante do sujeito, sendo ato de imaginar uma forma de representação do próprio desejo na vida concreta. As lacunas preenchidas pelo sujeito surgem como uma expressão ativa e livre da consciência, em um ato desejante de si.

Além de muitas diferenças que apontei em *O imaginário*, há uma que deve particularmente nos manter aqui: o ser percebido entrega suas qualidades de acordo com seu ser e de acordo com a situação do homem em relação a ele. Assim, o fruto não será entregue primeiro como comestível, mas no final do experimento. O ser imaginário é produzido por um desejo imbuído de conhecimento, mas governando o conhecimento (SARTRE, 1983, p. 566)

Somente pela garantia da liberdade fundada na falta ontológica que podemos construir nossos objetos da imaginação. Tal construção imaginativa surge a partir de uma consciência criativa, que imbuí em seus objetos imaginários certas características representativas, respeitando o desejo da consciência criativa. A partir do desejo, a consciência intenciona aquilo que deseja em seu objeto irreal, criando uma “miragem”

daquilo que quero para mim. A imagem ganha aspecto de *falta definida*¹². Apesar de estar representando a imagem do desejo criativo, o sujeito faz dela uma presença em ausência. Levemos como exemplo um dia muito quente. Você está sedento por algo que refresque esse calor, algo gelado, que não seja salgado, que te hidrate e aos poucos você constrói, a partir das percepções que tem de coisas boas para quando se sente calor, uma bebida ideal para o momento, mas isso não mata a sua sede, não ameniza seu calor, mas algo se cria a partir desse desejo, se cria como um *irreal*. Essa organização das percepções acaba por acentuar o seu desejo pelo “refresco”, explicitando o desejo. Esse processo não se constrói de forma mecânica, onde você busca as melhores características possíveis ao objeto, mas sim de maneira espontânea. Não refletimos o melhor “refresco” apenas desejamos ele e sua construção se dá de supetão, esse moldar que a imaginação faz do objeto-imagem,

Há uma retomada da subjetividade que surge a partir de uma vida concreta, que garantiu ao seu desejo algo que se expressa no objeto-imagem. Entendemos, portanto, que a consciência imaginante deve seguir a forma de que toda consciência é um projeto inacabado que deseja coisas para si. O esforço de Sartre se mostra através de uma radicalização do conceito de intencionalidade que remonta a vida concreta, ainda que seja no abstrato do imaginário e da imaginação garantindo ao sujeito a subjetividade e individualidade de cada desejo e projeto. Como comenta Moura (2017) sobre o texto de Sartre *Diário de uma Guerra Estranha* (1939)

Em suma, trata-se da liberdade surgindo em e pela tematização do objeto, de maneira que o imaginário se manifeste como *criação* (eis o momento de recuperação da subjetividade)¹³: “É pela liberdade que podemos *imaginar*, isto é, nadificar e tematizar, ao mesmo tempo, objetos do mundo”¹⁴ (p.124)

12 SARTRE, 1996, p 167

13 SARTRE, 1983, p. 564-565

14 SARTRE, 1983b, p.167

Vemos na passagem de Moura, a definição do imaginário como criação, criação essa relacionada aqui à liberdade e a criatividade livre do sujeito em direção ao seu projeto de ser. A consciência imaginante só pode ser pensada como um ato, jamais como um objeto, de maneira que esse ato se encaixa em todas as premissas da vida concreta e do drama da condição humana.

4.2 O Limite do Ser em Situação e o Ato Criativo

A condição negativa que Sartre monta para descrever o drama da vida concreta, se pauta em uma busca incansável pela definição de seu projeto existencial. O para-si é seu ser lançado no mundo em sua *facticidade* e *contingência*. Devemos levar em conta que Sartre não considera a liberdade como algo desligado do mundo concreto, como se as escolhas fossem simplesmente dadas de maneira aleatória. Há uma garantia de que o ato será sempre a partir da condição negativa do para-si, fazendo do seu ato pura subjetividade, mas que não se confunde com um ato randômico, pois Sartre diz que nossa liberdade se faz em *situação*. O *ato criativo* do imaginário segue a ideia de atos livres em situação, fazendo com que tal ato expresse o desejo do sujeito em relação a atualidade.

4.2.1 A Liberdade em Situação, a Facticidade e a Condição Existencial

Existe a todo momento a necessidade pela realização de um projeto na condição humana. O Para-si, sendo uma *presença a si*, não consegue montar para ele mesmo uma identidade de enquanto essa presença, pois mantém com o mundo uma relação de ser o que não é não ser o que é. Essa fórmula, aparentemente contraditória, faz do para-si algo que, ao se lançar no mundo como transcende, se torna uma totalidade destotalizada, pois afirma seu ser naquilo que nega completamente sua identidade. Sendo o para-si uma relação intencional com o mundo, consciência de algo, ele surge em algo que não ele mesmo, sendo sempre distante de si mesmo nessa relação. A *fissura* que se cria entre a consciência e si mesmo, dá o tom *opaco* do para-si.

O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir a distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um si, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico (SARTRE, 1997, p. 127).

Notamos que o para-si está preso em um circuito de nadificação, que se repetirá sempre lançado no mundo sem nenhuma pré definição para sua existência, frente a uma situação de seus possíveis. “Se o projeto de sinceridade é posto como possível, isso se dá porque ele é o lançar-se no mundo, ao mesmo tempo em que se vê abandonado em uma situação determinada”. (SASS, 2010, p.442).

Dizer que o para-si se encontra em situação, nos mostra o caráter factível de sua existência, nos revelando também que seu fundamento é vazio, ela se encontra apenas na contingência da presença, frente a uma situação. Sendo assim, o para-si é um vazio essencial que se faz presente em situação de maneira contingente. A fórmula sartreana garante a todo para-si a condição negativa distante de si. Isso significa que ele *não é*; ele “se faz”¹⁵. Sua identidade se torna transitória de acordo com a situação que se encontra. A facticidade é o modo de ser do para-si que garante a liberdade a possibilidade de escolher. Através da facticidade há um caminho para que a liberdade construa seu projeto existencial, de maneira que “só pode haver para-si enquanto comprometido em um mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido” (SARTRE, 1997, p.595)

Ao entendermos a liberdade sartreana, temos que nos atentar que tal liberdade não se faz em um modo atarácico ao mundo. A liberdade em situação, força o para-si a escolher algo em situação para si. Mas devemos tomar cuidado com a afirmação de que o motivo do ato determina o ato em si mesmo, pois isso cairia em algo como um fundamento da consciência intencional.

¹⁵ SARTRE, 1997, p. 675.

Precisamos compreender que é a partir da vida concreta que o para-si consegue, de maneira subjetiva, decidir por possibilidades x ou y, de maneira que ato e motivação do ato se dão em uma só coisa. Não há ato sem motivo e não há motivo sem projeto.

É somente porque escapo ao Em-si nadificando-me rumo às minhas possibilidades que este Em-si pode adquirir valor de motivo ou móbil. Motivos e móbeis só têm sentido no interior de um conjunto projetado, que é precisamente um conjunto de não-existentes. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim (SARTRE, 1997, p.541)

O projeto surge diretamente ligado a situação do sujeito que projeta. Tomemos como exemplo um bolo sendo preparado; entre os ingredientes necessários, você nota a ausência de fermento em sua dispensa. Através da ausência desse ingrediente, uma série de possibilidades surgem para suprir o “projeto de bolo”. Você poderia ir ao mercado, ir ao vizinho pedir emprestado ou até mesmo abandonar o projeto. Nota-se que a ausência de fermento não essencializa o ato, pois, a partir da ausência do fermento a gama de possibilidades se abre de maneira a ser subjacente a liberdade do sujeito, apresentando uma série de possibilidades que ainda não se fizeram. Mas, justificou-se o impulso por resolver de alguma maneira a questão do bolo, fazendo com que, da ação de “resolver o problema do fermento”, se monte um móbil no “projeto de bolo”, de forma que “é somente porque escapo ao em-si, nadificando-me rumo às minhas possibilidades, que este em-si pode adquirir valor de motivo ou móbil. Motivos e móbeis só têm sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não-existentes.” (SARTRE, 1997, p. 541), ou seja, Sartre mantém o formato intencional da liberdade, mesmo em situação. O para-si só pode ser enquanto uma relação intencional e é através da relação intencional que ele sempre se vê em

situação. Esse conjunto de possibilidades citado acima será chamado então de *coeficiente de adversidade*¹⁶.

Vemos que o coeficiente de adversidade surge como um meio de enxergar que o para-si tem sobre o mundo. Devemos entendê-lo de maneira singular, sobre a luz das diferenças que a subjetividade constitui o projeto de cada para-si. Ao vislumbrar uma subida, vejo ela como uma tarefa cansativa, que talvez deva ser deixada de lado. Já, uma pessoa com porte atlético, pode encarar como um desafio a ser superado. O coeficiente de adversidade serve para explicar as limitações da liberdade. As decisões do sujeito em relação ao seu projeto não se dão de maneira completamente desordenada e anárquica, pois seu coeficiente de adversidades, frente a uma situação, tende a escolher um caminho no lugar do outro e esta escolha se dá de maneira intencional, no mundo. A criação de tal coeficiente surge, sempre, a partir de um campo de possibilidades, de maneira que:

a fórmula ser livre não significa obter o que se quis, mas sim determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolher). Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade(...) Assim, não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria absurdo, nem tampouco que é sempre livre para desejar sua libertação, o que seria truísmo irrelevante, mas sim que é sempre livre para tentar escapar (SARTRE, 1997, p.595)

¹⁶ Sartre cita Gaston Bachelard, afirmando que leva em conta sua crítica a fenomenologia de não se preocupar com o coeficiente de adversidade nas coisas, que seriam os modos que o mundo reage a nossos projetos instrumentais. “Mas é preciso compreender bem que a utilidade vem em primeiro lugar: é em relação a um complexo de utilidade original que as coisas revelam suas resistências e sua adversidade. O parafuso mostra-se grosso demais para ser enroscado na porca; o suporte, demasiado frágil para suportar o peso que quero sustentar; a pedra, muito pesada para ser erguida ao alto do muro etc. Outros objetos irão aparecer como ameaçadores para um complexo-utilidade já estabelecido: a tormenta e o granizo para a seara, a filoxera para a videira, o fogo para a casa.” (SARTRE, 1997, p. 410).

Sartre não faz de sua liberdade um conceito de liberdade plena. Sua liberdade encontra-se presa ao mundo concreto, se dá como liberdade de escolhas e tais escolhas só surgem para uma consciência em um mundo concreto que as assente de alguma forma. A consciência, sendo aquela que significa o mundo sem significar, avalia e significa as possibilidades apresentadas pelo mundo, assumindo assim, frente a uma situação e a um coeficiente de adversidade, a melhor maneira que deseja para seu projeto, ao passo que, não há liberdade sem situação e não há situação sem liberdade, pois o ato livre se mostra intimamente ligado ao mundo pela intencionalidade.

4.2.2 O Ato Criativo Cria a Si e Cria Mundo

O Ato criativo não se difere dos atos em geral da ontologia sartreana. Devemos entender que, independentemente do rótulo que doamos a ele, o que há é um *ato* e como todo ato surge de uma esfera factível e contingente, em plena interação intencional transcendente. Nessa constante do para-si de recuo nadificante e na transcendência de si, o ato se torna a maneira pela qual lhe resta uma interação com o mundo. Tal mundo, carente de sentidos, é significado por uma consciência em um ato criativo, de maneira que não há nenhum ato do para-si que não seja acompanhado dessa significação. Em outras palavras, todo ato é um ato criativo, pois cria um mundo de significações. Todavia, ao dar significado ao mundo, estou doando algo do meu íntimo para ele. Como vimos, as possibilidades e os atos se concretizam em uma síntese que se apresenta a partir da *situação*. É a partir da situação que o ato do sujeito se faz, não havendo ato sem intenção, não havendo liberdade sem situação. Esse íntimo que se constrói no ato criativo, visa essa síntese das relações entre sujeito, mundo e situação. “Ela é nova consciência diante do mundo novo, e é com o mais íntimo nela que ela constitui, com essa presença a si mesma, sem distância, de seu ponto de vista sobre o mundo.” (SARTRE, 2014, p. 78). Sendo toda ação consciência, o ato criativo diz de algo desejado pelo sujeito.

A partir da condição negativa que nos encontramos, podemos fazer a criação de qualquer ato. A negatividade da consciência, ao mesmo tempo que nos coloca como um ser em

constante busca por si, também faz da consciência um ser que é uma constante abertura para o mundo. A negatividade, por si só, não pode ser o fator criador do ato criativo, mas, é através da abertura que a negatividade dá a liberdade e a consciência que é possível criar algo. “A negatividade não é em si mesma criativa, é uma condição indispensável da criação.” (SARTRE, 1983, p. 63). De modo que a criação não é uma negatividade, ela se dá no mundo, através do ato criativo. Aceitar o ato criativo como negatividade nos levaria novamente à um discurso de uma consciência negativa, que criaria algo negativo em si mesmo. O ato criativo extrapola os limites negativos da consciência como algo que se dá em ato no mundo, mas, como toda consciência é consciência de algo, o próprio ato criativo cria a mim mesmo no mundo. Não havendo outro mundo que não seja aquele que estou lançado, vemos que o ato criativo é uma via de mão dupla que cria uma parcela apropriada por mim do mundo e também cria o que desejo para mim no mundo. O vínculo que se faz entre o que se cria e o criador se dá em um ato recíproco, onde só pode haver criação se algo cria e só pode haver criador se há algo a ser criado.

Na verdade, o vínculo criador e criado é de dependência recíproca: é criação que o criador existe (não apenas como criador, que seria pura aplicação do princípio da identidade, mas como criador incriado). É na própria coisa criada que ele se cria e não na indistinção de uma subjetividade. O criador deve ser puro, superando sua facticidade para a criação de si mesmo no mundo da facticidade. Ele não tem existência de descanso em sua essência pura. Em si mesmo, ele nem seria puro conceito abstrato de criação, mas sim puro nada, pura impossibilidade de conceber até os meios de deixar um objeto criado fora de si mesmo. (SARTRE, 1983, p. 134)

A ligação entre objeto criado e criador não pode ser confundida com uma só coisa. A criação deve dizer algo sobre mim. Não basta que ela seja algo existente, mas ela deve dizer de

algo que vem por mim. Não podemos reduzir o ato criativo como uma sucessão repetitiva de criações constantes em nossa mente, como uma “emanação perpetuamente renovada” (SARTRE, 1997, p. 705), pois isso nos levaria a construção cartesiana das substâncias, onde eu teria um objeto que habita em mim como uma substância em-si. A criação deve, ao mesmo tempo que surge de mim, ser a completa diferença do que sou, de maneira que sou o que crio, mas não sou minha criação. A criação leva consigo uma “marca” de “minha criação”, como sendo aquilo que eu criei. Ela é minha, na medida que partiu de mim o ato de criação, mas não a sou, na medida que ela se constitui em ato como perpetuamente renovado por si e que está coagulado em um em-si. Essa síntese criativa da dupla relação do eu, que representa meu íntimo, e o não-eu que se apresenta como objeto que garante a apropriação da criação como minha não sendo ela. Vemos que nessa síntese criativa o objeto se encontra no mundo, mesmo partindo de um ato íntimo, ele deve ser feito como algo que tem a autonomia de um em-si.

Se por um lado o ato criativo se apresenta como algo que apropria a criação, devemos entender que, por outro lado, o ao criar, a consciência se abre para ser assimilada pela própria criação. O desejo do ato criativo acaba por torná-lo parte da própria criação, em uma relação onde a constante atualização que o ato criativo impõe sobre a criação o faz buscar tornar-se a própria criação, assimilando-a e tentado “digeri-la”. Porém, tal movimento se mostra um fracasso de alcançar, pois sendo a negação da coisa que visa a consciência, constrói uma relação com sua criação de um “digerido indigesto” (SARTRE, 1997, p.708)¹⁷.

¹⁷ Sartre se utiliza muitas vezes de metáforas digestivas para explicar suas propostas. Era muito comum nos textos da filosofia francesa da época o uso de tais metáforas. Podemos ver esse tipo de figura de linguagem sendo muito usado no texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl*: a intencionalidade, onde Sartre critica as correntes filosóficas da época que faziam uma filosofia alimentícia, que devorava tudo que era mundo para si mesmo. Aparentemente Sartre retoma essas metáforas no *Ser e o Nada* para continuar sem confronto com as teorias que negavam a relação radicalmente intencional entre sujeito e mundo.

Assim, há um movimento de dissolução que vai do objeto ao sujeito conhecedor. O conhecido transforma-se em mim, torna-se meu pensamento e, com isso, consente receber sua existência somente de mim. Mas esse movimento de dissolução se coagula pelo fato de que o conhecido permanece no mesmo lugar, indefinidamente absorvido, comido, e indefinidamente intato, totalmente digerido e, contudo, totalmente lá fora, indigesto como um cascalho. (SARTRE, 1997, p.708)

O ato criativo cria a si mesmo, na mesma medida que ao criar a si, ele abandona esse si em um recuo nadificante, pois sua criação está sempre no mundo. A negativa do ato criativo gera um distanciamento das teorias abstratas da criação, fazendo do ato criativo algo concreto. Não é possível concebermos algo que não seja nosso, que não tenha partido da relação concreta com o mundo. É exatamente através da concretude do ato criativo que negamos forças internas ocultas da consciência como motores para tal ato.

Assim, a criação não pode ser uma direção da atividade humana, só pode haver criação se o homem é, em essência, um ato criativo e o homem não pode criar nada além de si mesmo (e é inconcebível que alguém cria algo diferente de si mesmo) mas, inversamente, só pode ser criado fora de si mesmo criando o mundo. Assim, não é verdade que a primeira e substancial unidade é o si. Nem é verdade que a reflexão traz o ego primeiro. O eu original é o trabalho. A reflexão faz com que o si reflexivo apareça depois como uma unidade transcendente e passiva de toda a atividade operativa, assim como as qualidades e estados (ou personagens) como realidades transcendentais de operações parciais. (SARTRE, 1983, p.135)

Como foi visto, não podemos nos tornar a criação, pois teríamos que assumir uma objetividade que não habita a consciência, mas, por outro lado, o sujeito pode tentar buscar meios para assimilar sua criação, de maneira que encontre nela um modo de lidar com a crise existencial. Tal ato seria um ato de má-fé; a consciência assumiria que sua criação é algo essencial de seu ser, buscando no ato criativo algo em-si-para-si. O ato de má-fé surge como uma significação para situações que, apesar de possuírem significações subjetivas, perderiam o sentido para a consciência, cristalizando a ação na necessidade de uma conduta para fazê-la. Podemos pensar na escrita deste texto: por muitas vezes me vi incumbido de fazer um ritual pré escrita que, caso não fosse feito, eu me dizia incapaz de iniciar meus estudos. Ir ao banheiro, passar um café, todos os passos para iniciar os estudos tinham que ser seguidos à risca pois, caso contrário, não estaria apto a iniciar a rotina do trabalho. Ao criar o ritual, crio um objeto que me impede de agir como desejo, me afastando do meu projeto do texto e cristalizando minhas ações em uma série de regras externas, que não fundamentam meu ato, mas que, sem eles, eu acreditava que não seria possível seguir meu desejo de escrever. A pressão dos prazos me fez ter uma tomada de consciência, refletir sobre o tempo que era perdido para iniciar com minhas obrigações e o ritual criado perdeu o sentido, sendo clarificado para mim. A partir de um esforço e o sacrifício de uma objetividade que tinha assumido para meus atos, retomei as rédeas de meu projeto e encarei que a única coisa que deveria fazer para escrever era o próprio ato da escrita. Tais fugas da liberdade cristalizam o sujeito em valores que não necessariamente devem ser seguidos, mas de maneira a se distanciar da facticidade e da contingência do ato, racionalizamos os processos da vida concreta, lançando a justificativa de nossos atos em criações abstratas. Como cita Sartre (1997):

homem busca o ser às cegas, ocultando de si mesmo o projeto livre que constitui esta busca; faz-se de tal modo que seja esperado pelas tarefas dispostas ao longo de seu caminho. Os objetos são exigências mudas, e ele nada mais é em si do que a obediência passiva a essas exigências. (p. 764)

As tarefas criadas por nós se comportam como um desejável irreduzível. Tais tarefas deverão ser combatidas a partir de um esforço de clarificação. Tal esforço se mostra uma das tarefas da psicanálise existencial, partindo da premissa que as construções objetivas podem a qualquer momento ser revogadas através da iluminação do ato, enquanto um ato livre de positividade em si.

4.3 O Esforço de Clarificação e o Situação Limite do Analista

A partir de nossas leituras anteriores, podemos começar a esmiuçar o caminho adotado por Sartre na construção da situação da análise. O analista deverá buscar sempre a clarificação do ato, para que o analisando possa retomar a plenitude de sua liberdade refletida. Tal processo de promoção da clarificação e combate a cristalização em-si do sujeito conta com uma violência por parte do analista. A tomada de consciência da condição humana, revela o caráter contingente e angustiante da vida concreta. O retorno a subjetividade, iluminado pelo analista, romperá com os rituais que tentam garantir de certa forma um sentido para os atos, extraindo o sujeito de uma vivência puramente imaginária, trazendo-o de volta para o concreto em ato. Como Sartre nos mostra: “A reversão da práxis determinou claramente que a relação analítica é por si só violenta, independentemente do casal de médicos-pacientes que vislumbramos.” (SARTRE, 1972, p. 334). Através da derrubada da consciência cristalizada em um em-si que não te pertence, o analista agride as estruturas enraizadas na psique. Mas há um risco que o analista assume ao chafurdar-se na psique do outro. Há uma situação limite que se faz na análise que habita na linha tênue de promover a clarificação ou apropriar-se do outro como objeto, na recusa da reciprocidade dessa relação. Aqui teremos como foco o texto *L'homme au Magnétophone*, contido na obra *Situations IX: Mélanges* (1972).

Nesse diálogo publicado na revista *Le Temps Modernes*, Sartre apresenta um caso controverso¹⁸ onde um analisado (“A”)

¹⁸ Há controvérsia surge quando Pontalis e Pingaud, editores da revista, se opõem a Sartre sobre a publicação de tal diálogo embasados pelo

estava frustrado com seu analista (“Dr. X”) pois, depois de 18 anos de análise, a promessa da cura ainda não tinha sido alcançada. Durante o embate, “A” acusa Dr. X de, ao longo de sua análise, ter instituído controle sobre sua vida e que ao invés de curá-lo apenas agravou as “loucuras” que buscava tratar. Sartre busca nesse diálogo questionar os métodos clássicos da psicanálise, como o divã e o silêncio do psicanalista e fazer uma reflexão sobre as relações entre analista e analisado.

4.3.1 A Violência do Olhar na análise, a Tragédia da Impossível Reciprocidade e a Situação L'homme au Magnétophone

Na relação intersubjetiva, temos um conflito que não pode ser cessado. A salvação hegeliana na certeza de si, não possui validade aqui. O outro me expulsa da calma absoluta de si e me coloca como um objeto dele. Alienando de mim a minha liberdade o outro me nota como algo “útil” para si mesmo e me transforma em um ser-para-ser-visto, a partir de um olhar que não revela a si mesmo para além daquele que me olha. Posso ser o executor do olhar ou a vítima olhada, de maneira que sempre haverá uma descompensação de forças. Na análise, tal relação não se diferencia. O analista se distancia do analisado ao colocar o divã, ou até mesmo na relação superiora de poder, fazendo com que o analisado não possa ser aquele que olha, havendo uma relação de poder onde o analisando é o único que possui o olhar, mas sempre correndo o risco do tornar dos olhos do analisado para si.

É na experiência do “olhar”, portanto, que ambos correm “riscos”, em que responsabilidades são ali assumidas em uma “aventura em interioridade” (a relação é intersubjetiva e não um mero discurso entre duas coisas inertes) (MOURA, 2017, p.527)

argumento de que Sartre estaria ridicularizando a psicanálise ao expor um caso, afirmando que tal publicação era de completa responsabilidade de Sartre. Ao final da publicação, Pingaud e Pontalis escrevem um texto resposta, justificando os posicionamentos contrários a Sartre.

O analista pode acabar caindo em uma conduta que negaria as significações do analisado, para impor sobre o outro suas próprias significações, de modo a roubar do outro a liberdade e a subjetividade, em uma reestruturação dos vividos do analisado a partir dos desejos do analista. A violência empregada pela distância criada na relação analista com o analisado, funda um jogo de forças que o analisado inicia perdendo, pois, através dessa postura, o analista busca impedir ser o ser-olhado.

A violência empregada pelo olhar “exterioriza” a consciência em uma *natureza incognível*¹⁹, me objetificando sem que eu possa ter controle sobre isso e assim me tornando uma transcendência-transcendida, sem que eu ao menos possa me defender. Há a destruição da subjetividade no olhar do outro, que ultrapassa minha significação e até em mim algo que entendo como meu, mas que não alcanço nunca. Por outro lado, sou capaz sempre de tomar a frente na conduta e ser o ser que olha.

Assim, o outro-objeto é um instrumento explosivo que manejo com cuidado, por que antevejo em torno dele a possibilidade permanente de o faça explodir e, com esta explosão, eu venha a experimentar de súbito a fuga do mundo para fora de mim e a alienação de meu ser. (SARTRE, 1997, p. 378)

Porém, a relação fora da clínica teria a possibilidade aberta de assumir qualquer uma das posturas na dialética do olhar. Ser visto e ver o outro em uma situação cotidiana não possui imperativos que favoreçam qualquer um dos lados. Por outro lado, a ligação entre analista-analisado surge de uma situação que se funda em uma relação de poder onde o analisado inicia sua análise sendo visto como “doente” e o analista como cura. Sua subjetividade ao entrar na clínica é roubada ao receber a cartilha de doente e sua liberdade destituída pelo “poder do analista”. A afirmação do analista sobre o analisado parte da premissa de que o “doente” não poderia ter controle sobre suas ações.

¹⁹ SARTRE, 1997, p. 338

Durante o texto *L'homme au magnétophone*, "A", frustrado com as promessas não cumpridas por "Dr. X", diz:

Você não ousa olhar as pessoas face a face. Há pouco você começou falando de 'encarar meus fantasmas'. Eu jamais teria podido encarar o que quer que fosse! Você obrigou-me a virar as costas para você. (SARTRE, 1972, p. 346)

Ao se referir sobre "ser obrigado a virar as costas" "A" questiona o divã. Através da situação do divã, o analista se resguarda de ser violentado pelo olhar do analisado, mantendo assim a sua superioridade dentro da clínica, fazendo do analisado o único a ser atravessado na análise. A violência do olhar, que em situações rotineiras possui aberta as possibilidades cerceadas pela distância do divã e o mutismo do analista, criam um vínculo de necessidade que impede o balanço recíproco das forças. Ao ser confrontado, "Dr. X" afirma que está sendo violentado por "A". Tal violência se apresenta como uma contra-violência, onde "A" pela primeira vez pode abdicar do seu papel passivo ao olhar do analista. A violência sofrida por "Dr. X" surge do atravessamento de seu ato, na inversão dos papéis, onde "A" se torna o analista, assumindo o papel daquele que olha e rompendo com a barreira criada pelo ritual psicanalítico imposto por "Dr.X"

Você me fez desaprender o gosto de tentar viver com os outros ou de afrontar diretamente o que quer que seja, esse é o seu problema! Por essa razão que você coloca as pessoas dessa forma, porque você não pode encará-las, você não pode curá-las; você somente pode impingi-las com seus problemas de pai dos quais você não sai (SARTRE, 1972, p.346)

A inversão dos papéis dentro desse caso marca a impossibilidade de reciprocidade em tais moldes. Ao contrário do que se é esperado, o ato de "A" agrava a situação. Na violência

imprimida pelo seu olhar para o “Dr.X”, “A” age de maneira reativa as violências e distâncias do analista, assumindo o papel de consciência apropriante, tornando o “encontro do homem com o homem ausente” (SARTRE, 1972, p. 333). Sua violência surge de uma frustração com tudo que lhe foi prometido, sua *cura* parece não ser possível mais para ele. “esta violência não é negada, mas deve ser concebida, sobretudo, como uma contra-violência, ou seja,” A”, emergindo como sujeito-agente, inverte a violência psíquica que sofria através do “Dr. X”. (FUJIWARA, 2018. p. 419). Há a completa perda de controle sobre a situação, tendo o ápice da inversão quando “A” saca um gravador. Ao se propor a gravar a sessão, “A” força “Dr.X” a se comportar como “A” deseja e “Dr.X” se nega a fazer a sessão daquela forma pois afirma que sua clínica “não é um experimento científico” (SARTRE, 1972, p. 340), fazendo com que se acentue a impossibilidade recíproca da clínica.

A passagem ao ato de “A” é uma inversão perdida, ela assinala uma incompreensão e um sofrimento – Sartre sabe disso -, mas ela não é menos vivida subjetivamente e Sartre quer absolutamente assinalar aqui que o saber da análise, esse saber que se ensina, parece ocupado em restaurar uma figura da intelectualidade objetivante que não toma as devidas atenções para com os atos do sujeito (FUJIWARA apud BOURGAULT, 2018, p. 420)

Tudo o que “A” pede ao seu analista é que o autorize a cura, que liberte ele das amarras, que seu vínculo de doente-médico se quebre, pois ele se vê preso aos encontros quinzenais para poder ser algo, sendo que esse “algo desejado” está sendo imposto pelo próprio analista. A autorização de cura se valida na possibilidade recíproca de olhar. “A” clama por ser liberto na tentativa de tornar

a relação com seu analista mais “horizontal”²⁰ e acaba por agir exatamente da maneira que seu analista age, como um objetificante. Durante o texto, vemos a construção da cura na *clínica da reciprocidade*²¹, na possibilidade da situação face-a-face e no entendimento do analista como um sujeito que assume o risco de ser violentado pelo olhar do analisado. O discurso dessa clínica surge a partir da possibilidade empática do analista com seu analisado, em uma relação concreta, que não assuma uma abstração do sujeito-analisado, através de condutas de apropriação. Tal mote serve como base para entendermos a ideia da *situação limite* do analista enquanto um *esforço de clarificar* em busca da desconstrução do sujeito cristalizado.

Assim, Sartre, no homem com o incidente do gravador, considera como potencialmente patológica uma situação na qual o analista é sempre um observador - o sujeito do Olhar - enquanto o analisado é sempre o objeto sob observação. O analisado deve perceber que o terapeuta é um ser humano como ele mesmo ou, para colocar de outra forma, o analisado deve aprender a reciprocidade positiva dentro do contexto da terapia. (CANNON, 1991, 167-168)

4.3.2 A Situação-Limite, o Esforço de Clarificação e a Busca pela Compreensão Empática²²

²⁰ Tal horizontalidade seria impossível em Sartre, não devemos confundir horizontalidade com reciprocidade aqui. Sartre não aceita que exista a possibilidade de uma relação horizontal intersubjetiva. Toda relação intersubjetiva se dá em conflito, mas no caso específico, vemos que a completa verticalidade no manejo do vínculo analista-analisado. Poderíamos dizer da reciprocidade como uma busca por uma horizontalidade inalcançável, assim como a ideia de projeto.

²¹ FUJIWARA, 2018, p. 421

²² Sabemos que Sartre desenvolve esse conceito da compreensão empática em textos mais tardios, mas notamos que Sartre já sugere esse conceito durante O Ser e o Nada.

O objetivo da psicanálise deve ser o de interpretar as condutas frente a vida concreta, partindo do ponto inicial de que o sujeito nunca poderá ser tratado como uma passividade, mas sim uma totalidade que se expressa a todo momento na destotalização do ato. Desta forma, o ato, por mais ínfimo que pareça, sempre expressa algo de si. Todo ato carrega consigo algo que diz sobre a significação que a subjetividade singular dá a sua falta original,

Esta manifestação concreta de si no mundo (a riqueza concreta do cogito) é a totalidade do para-si (a pessoa está nela por inteiro) ou, em outros termos, fala-se da “totalidade do impulso [individual e único; plenitude individual] rumo ao ser e de sua relação original consigo mesmo, com o mundo e com o outro na unidade das relações internas e de um projeto fundamental”. (MOURA apud SARTRE, 2017, p.461)

Não podemos negligenciar nada que venha da experiência. O analista deve estar sempre em uma relação que busca, em um esforço à clarificação, essas revelações que o ato expõe, de maneira a evitar a cristalização das condutas objetificantes. O trabalho da análise existencial se faz a partir de “uma decifração, uma determinação e uma conceituação (SARTRE, 1997, p. 695). O ato sempre revelará algo do projeto e, ao mesmo tempo, tal revelação ocorrerá de acordo com a situação que a consciência atuante se transcende de modo que, a busca do analista existencial é a de fundamentar o projeto original e a desconstrução da má-fé enquanto estruturas que distanciam o sujeito da reflexão clarificante do projeto. “A distinção que faço entre conceito e noção se sobrepõe à que eu faço entre conhecimento e compreensão. Para entender um homem, a atitude necessária é a da empatia.” (SARTRE, 1976, p.96). A vida concreta estará muito mais ligada a compreensão do que ao conhecimento.

Há, pode-se dizer, uma compreensão de si mesmo que o sujeito não pode colocar (reduzir) em palavras, já que ela escapa constantemente da existência (nomeada, classificada,

normatizada, alienada, cristalizada) enquanto “totalidade destotalizada” (sem fundamento, injustificável, original e irreduzível) (MOURA, 2017, p. 435)

A partir das afirmativas feitas por Sartre, vemos que o tratamento do sujeito uma *totalidade*, servirá como base para entendermos o discurso empático. A partir a proposta de *totalidade*, estamos negando as construções que poderiam criar um sujeito, a partir da coleção de fatos psíquicos. Como acabamos de afirmar, todo ato é sobre si e todo ato expressa essa totalidade em uma destotalização de si na atualidade, não podendo ser reduzido a manuais positivos que garantam certas propriedades necessárias em uma abstração do para-si. A compreensão empática deve ultrapassar a relação hierárquica, pois ele também será parte desse processo de análise, pois, visto que o conflito intersubjetivo nunca se cessa, o analista deve abrir mão de buscar a superioridade analítica, para assumir os riscos de sua situação. Tal risco se faz na possibilidade de durante a análise, por estar em uma atitude de compreensão empática, acabar assumindo para si certas objetificações advindas do processo da análise. Ao se colocar nessa posição de risco, o analista aceita o envolvimento com o analisado.

Se no meu trabalho como terapeuta minha própria humanidade é o único meio que tenho para entender / afetar a humanidade do meu cliente, então é óbvio que para alcançar essa compreensão / eficácia, eu tenho que me arriscar. Não se pode envolver profundamente com um cliente no projeto (mútuo) de terapia sem, por sua vez, ser profundamente afetado por esse projeto. (CANNON, 1991, p. 321)

Isso se dá, uma vez que, ao me colocar nesta conduta empática, estou agindo e ao agir também estou de alguma maneira expressando algo sobre o que desejo para mim. A situação na qual se encontra o analista na clínica existencial é uma situação limite pois “o analista não pode mais decidir, só e soberanamente, o que é o real ou, dito de outra forma, privilegiar

certa concepção de mundo” (SARTRE, 1972, p. 335). Na relação intersubjetiva, o outro desloca os objetos do outro sem permissões concedidas. A situação-limite do analista se faz através do alcance que seus atos têm na construção de análise, a partir da premissa de que a relação sempre será intencional, o analista se torna parte do mundo do analisado e vice e versa.

O papel do analista seria então de um mediador para que o analisado possa alcançar por si só a clarificação de seu projeto original. Tal esforço se dá na medida que o analisado possa retomar as rédeas de sua liberdade em um ato constante de reflexão sobre suas condutas. A clarificação descristaliza as condutas, de maneira que a tomada de consciência reflexiva assume a frente dos atos, ao ponto que a construção do projeto se torna, não apenas um objeto do mundo, mas uma compreensão da relação de suas escolhas e sua busca original. Suas condutas tendem a mascarar os atos, a intercessão analítica serve então para desvelar e clarificar os atos para que o sujeito compreenda suas escolhas. Tal clarificação não poderá nunca se instaurar como algo estrutural da consciência. A palavra “esforço” serve aqui para designar a constante atual da consciência intencional. O esforço de clarificação pode ser a qualquer momento derrubado pela clarificação de si e por isso deve ser tratado como um ato que se renova constantemente na *práxis*. A decisão entre a clarificação ou a cristalização se dará então frente a aceitação da condição existencial ou a fuga no “temor da autenticidade”²³. A comodidade da cristalização das condutas pode até parecer atrativo, mas o papel do analista será de possibilitar a escolha, de maneira que, ao trazer de novo à tona a situação, a clarificação tomará a frente das reflexões.

Como sabemos, a consciência a liberdade, ao ser refletida para o sujeito, gera a angústia da facticidade e contingência da situação negativa existencial. Tal angústia desmistificadora²⁴, endereçada como a tomada das rédeas autênticas do projeto, surge da congruência entre a consciência reflexiva a partir dos esforços clarificatórios do sujeito, de um ato libertador de pura liberdade e “é vivido na angústia autêntica como questão que

²³ MOURA,2017, p. 465

²⁴ MOURA,2017, p.465

precisa inventar sua própria resposta e que não pode obter resposta a não ser que ela a invente” (GORZ, 2005, p. 645).

A compreensão empática, advinda da clínica da reciprocidade, dá as bases para a retomada da liberdade em situação. O sujeito da clínica deve se manter em um esforço de clarificação, e tal clarificação não será doada pelo analista, mas sim, facilitada ao instigar a reflexão sobre os atos do analisado. O entendimento de analista de que ele está preso na dialética de assimilação-apropriação, possibilita que sua analítica não caia em um projeto que sobrepuja o outro, em um esforço de ser o algoz da clínica. A abordagem da psicanálise existencial não é nem uma manipulação para moldar o “melhor ego possível”, nem um distanciamento completo mutado. Ela se pauta no diálogo que surge a partir da experiência concreta de ambos os lados, na clarificação da condição negativa existencial e no envolvimento ativo da relação de alteridade. Portanto, a proposta sartreana se pauta sempre em uma psicanálise das coisas, do mundo concreto que se funda na relação intencional.

4.3.3 A Reciprocidade e o Mitsein como Esforço para uma Resolução Temporária e os Objetivos da Psicanálise Existencial.

A leitura sartreana é permeada sempre pelo conflito, que muitas vezes nos parece um modo de ver a vida mesquinho, egoísta e que não busca a compreensão do outro, mas apenas um projeto de si. Mas Sartre coloca em questão, durante *O Ser e o Nada*, a possibilidade de minimizar os danos das relações conflituosas na psicanálise existencial, a partir da reciprocidade. O reconhecimento do outro em sua liberdade serve como base para podermos falar da relação de alteridade na psicanálise existencial e da possibilidade da compreensão empática. Como vimos anteriormente, a psicanálise clássica não busca a criação do ambiente empático ao criar a situação distante entre analisado e analista. Sartre aponta alguns impedimentos para que isso aconteça. Fujiwara nos mostra na entrevista que Sartre dá a Michel Contat “*Autoportrait à soixante-dix ans*”, republicada na obra *Situations X*, que nos escondemos em uma vida objetiva. Nossa rotina, nossos vícios e nossas manias, sobrepõem a abertura para a possibilidade de uma reciprocidade. A

subjetividade se mantém oculta para o outro, a partir da objetividade da carne que se mostra. O corpo, a aceitação da subjetividade, deveria servir como algo que deixa transpassar o subjetivo para o mundo concreto. Porém, ao nos escondermos dentro de nossas couraças sociais, mantemos o corpo como um distanciamento do outro no ocultamento da subjetividade. As definições objetivas que criamos para nos desprender da nossa condição subjetiva, já foram chamadas aqui anteriormente de má-fé. Desta forma, vemos que Sartre indica na má-fé um distanciamento da possibilidade recíproca, e ainda, que para poder haver essa possibilidade recíproca, objetividade e subjetividade devem atuar como uma só. “se a consciência é o corpo e vice-e-versa, faz-se necessário que, ao entregarmos o corpo, entreguemos, com ele, nossa consciência” (FUJIWARA, 21018, p.422).²⁵

A desconstrução dos objetos de má-fé retorna como havíamos dito anteriormente, através de um esforço de clarificação. Aqui, mais do que antes, vemos como o termo *esforço* é empregado de maneira exata. Sartre nos mostra durante sua obra magna que na relação de alteridade, tomamos condutas que tentam cessar a nossa condição negativa, buscando alcançar no outro uma resolução total da existência. Sartre recorre ao termo *mitsein* para designar uma relação não conflituosa provisória que

surge e desaparece caprichosamente, deixando-nos diante de outros-objetos, ou bem ante um "se" impessoal que nos olha. Aparece como uma trégua provisória que se constitui no âmago do próprio conflito, e não

²⁵ Sabemos da distância de mais de 30 anos entre as obras, o que poderia acarretar um anacronismo da leitura, mas nas palavras de Fujiwara: “É incontestável que nesses mais de trinta anos que dividem a entrevista do ensaio de ontologia fenomenológica, “muitas águas rolaram”; entretanto, não podemos ignorar, por exemplo, que todo o referido ensaio pretende ser – nas palavras do próprio filósofo – uma eidética da má-fé; ora, nesse sentindo, tudo se passa como se a entrevista apenas confirmasse/reiterasse um tipo de relação concreta já desvelada outrora pelo ensaio de ontologia fenomenológica.” (2018, p.242)

como uma solução definitiva desse conflito.
(SARTRE, 1997, p. 530)

O *mitsein*, enquanto uma consciência de “nós”, seria brevemente um momento onde o conflito não teria tanto impacto na relação. Sartre deixa claro que não é uma resolução, mas sim, algo que se mantém como um paliativo do conflito, ao modo que, para que isso possa ser feito, devo agir em um esforço para me sentir parte de algo, de um projeto maior, mas que ao mesmo tempo é apenas um ato livre meu. Tal proposta nos mostra uma experiência que, apesar de tentar se apresentar como uma equação de igualdade na relação de alteridade, parte do sujeito em um movimento transcendente, que visa apenas seu próprio projeto, enquanto parte de algo. Tal conceito se forma como um esforço pela tamanha instabilidade de seu ato, pois pressupõe atividades comuns de toda uma comunidade envolvida com esse projeto. A relação do psicanalista existencial com seu analisado, deve sempre buscar um apaziguamento do conflito na tentativa da construção de um nós-sujeito da clínica, de modo que o analisado se sinta como parte de um projeto maior do que seus problemas. A reciprocidade surge em um esforço que tenta alinhar os desejos, na busca de um esforço clarificador que possa lançar luz sobre o projeto original. A promoção da clarificação deve agir a partir da construção da situação que o analista faz, para que o analisado se sinta parte desse projeto.

Talvez possamos reconhecer ainda mais o potencial positivo do Olhar, se entendermos que, como Hazel Barnes aponta, existem dois outros Olhares possíveis que Sartre não enfatiza em *Ser e Nada*, mas que não são contraditos por suas observações ali. A primeira é a de que duas pessoas olham para o mundo juntas, o “nós” do “projeto comum” que Sartre menciona em *“Ser e o nada”* (p. 423-30), mas sobre o qual ele não elabora. É a base para a camaradagem, se isso ocorre no mundo do trabalho ou em um relacionamento íntimo. (CANNON, 1991, p.98)

A quebra da barreira do olhar emplacado pela psicanálise clássica, colabora para construção desta situação aqui citada. A buscar a reciprocidade no risco assumido de deixar ser olhado, abrimos a possibilidade desses momentos de construção coletiva acontecerem. O analista aparece como alguém desnudado para o analisado, na compreensão mútua de vulnerabilidade causada pela incompletude de si. Deixar as vistas do analisado a fragilidade da própria existência, é desconstruir a figura de superioridade do analista, desvinculando-o de ser o objeto de cura e habilitando o analisado em sua liberdade. Vemos isso no comentário de Sartre acerca da frustração de "A" em *L'Homme au Magnétophone*.

Eu sei: o "doente" deve emancipar-se a ele para descobrir pouco a pouco. Tédio, diz A. é que se compreende no começo que ele se descobrirá como uma passividade, através daquele olhar que ele não pode captar, e que ele sente isso. O *homem e o gravador* está convencido de que o caminho para a independência (para enfrentar suas fantasias, para os homens) não pode passar pela dependência absoluta (transferência e frustração, pela promessa pelo menos tácita - eu vou te curar - à espera de uma "permissão"). (...) Ele quer ser dito, mas olhando em seus olhos. (SARTRE, 1972, p. 332-333)

Outro ponto que devemos notar, é o da comunicação que surge. A linguagem tem um papel importante para a construção da reciprocidade. A criação de artífices objetificantes de nosso cotidiano conta com a linguagem. Por muitas vezes ela pode ser uma ferramenta que silencia a subjetividade em descrições objetivas de si em situação. Porém, notamos que a linguagem também tem um papel de clarificação. Através da proposta de reciprocidade, podemos transformar a linguagem em uma compreensão do outro. "Sendo a frase significativa a unidade verbal, trata-se de um ato construtivo só concebível por uma transcendência que transcende e nadifica o dado rumo a um fim." (SARTRE, 1997, p. 632). A linguagem surge então, não só como

uma forma objetificadora de si, mas também como um modo de expressar a própria subjetividade em uma relação intersubjetiva. Compreender as aflições da fala é uma ferramenta que deve ser utilizada pela psicanálise existencial. A compreensão da fala não é dada de um ponto de vista superior, mas compreender o que o outro “deseja dizer”, ou seja

Aderir a seu movimento de transcendência, lançar-me com ele rumo a possíveis, rumo a fins, e retornar em seguida ao conjunto dos meios organizados para compreendê-los por sua função e seu objetivo. (SARTRE, 1997, p. 632)

A linguagem seria a ferramenta por onde eu alcanço algo sobre o outro e expresso, mesmo que de forma obscurecida, algo que pode ser trazido para o vivido concreto.

É óbvio que esta possibilidade de exteriorização do para-si pelo outro não toca totalmente no tólos de sua imanência (ordem do vivido), mas, revestindo o vivido através da linguagem, este seria melhor explicitado uma vez que a linguagem seria capaz de revesti-lo com um esboço de exterioridade e materialidade para melhor apreendê-lo em sua translucidez (FUJIWARA, 2018, p.430)

O analista, neste caso, tentaria conduzir o sujeito a reencontrar a própria subjetividade. Através da clarificação do projeto original, haverá também a clarificação o vivido concreto como si mesmo.

Para tal intento, Sartre sugere que deveríamos assumir uma “conversão radical” na atitude recíproca com o outro. Ao invés de assumirmos condutas apropriadores ou assimiladores frente ao outro, a conversão radical nos leva ao reconhecimento do outro enquanto liberdade e projeto, buscando não subverter a clínica em um espaço para ganho próprio. A conversão não seria uma solução, mas um modo pelo qual poderíamos compreender que sou enquanto liberdade factual do outro e vice-versa. Há um

abandono da tentativa de uma liberdade objetificada, substantiva, que abdica da busca pela manipulação do projeto do outro como meu, em uma construção empática com o outro. “o terapeuta existencialista veria o objetivo da terapia como uma conversão radical a uma filosofia da liberdade que permitiria uma validação reflexiva de si mesmo da consciência pré-reflexiva.” (CANNON, 1991, p.159).

Retornamos aqui ao conceito tratado anteriormente de *ato criativo*. O esforço de clarificação daria bases para que o sujeito, a partir de uma consciência de um *mitsein*, por alguns instantes clarificados que surgem da tomada reflexiva de consciência proveniente dessa angústia desmistificadora, possa se ver como aquele que cria a si mesmo. Sendo assim, a tarefa da linguagem no discurso da psicanálise existencial é a de clarificar de maneira guiada o projeto original, em uma comunhão empática entre analisado e analista. Tal tomada de consciência não se constrói como algo que vem de supetão, não esperamos que esse processo leve à grandes realizações automáticas, mas que surjam lampejos clarificados que reabilitem o sujeito a um ato livre e autêntico em direção ao seu projeto, e assim, retornando-o ao vivido concreto.

A partir da linguagem conjugada do psicanalista e do psicanalisando, linguagem construída sob os auspícios de uma relação generosa, seríamos capazes, a título de hipótese, de construir um tipo de relação autêntica, afinal, se a linguagem é “nossa carapaça e nossas antenas, (se ela) protege-nos contra os outros e informa-nos a respeito deles, (pois ela) é um prolongamento dos nossos sentidos”, é preciso também dizer que ela – a linguagem – é igualmente o instrumento privilegiado da elucidação psicanalítica do sujeito pelo sujeito, o elemento capaz de operar a comunicação entre os indivíduos. (FUJIWARA, 2018, p. 432 apud SARTRE, 1980, p. 27)

Reconhecemos que o papel do analista será o de possibilitar o sujeito a se reconhecer novamente enquanto subjetividade e liberdade em situação, de modo que, ele retome para si as rédeas de seus atos, escapando das determinações do meio e dos hábitos de má-fé. Como Sartre nos mostrou, o olhar do outro, a linguagem, a relação concreta com o outro, nos dá um ângulo externo de nossa própria condição. Ser visto é ser trazido ao vivido concreto, pela violência intersubjetiva, mas também pela consciência de ser compreendido empaticamente a partir de uma reciprocidade que mostra a condição negativa como algo partilhado, clarificado pela linguagem que angustia e desmistifica a si. “Veem-me, logo existo. Não me cabe mais suportar a responsabilidade do meu pastoso escoamento: quem me vê e me faz ser. Sou como ele me vê.” (SARTRE, 2005, p.698).

A psicanálise existencial se faz como uma ferramenta clarificadora do projeto original. Sua busca não se faz na fundação de um analista superior²⁶ analisado, mas como alguém que entende a própria condição como algo partilhado e dolorido a todos a qual essa condição não deve ser negada, mas sim retomada, para que não caiamos em mazelas impostas pelo meio sem nosso conhecimento. Trazer à tona a vida concreta, clarifica o caminho em um constante esforço por si e pelo outro.

²⁶ Sabemos do embate ético que surge aqui, mas não tivemos como foco o debate direto com o termo, então não abordaremos aqui.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de não concluído, o projeto de revisão da psicologia de Sartre serve para nos mostrar como não podemos abrir mão das relações concretas do sujeito. Tal leitura se repete desde as partes mais introdutórias até os grandes projetos do autor. Sartre é um ator da vida concreta, da angústia e da crise existencial em todos os âmbitos de sua teoria. A parcela que foi estudada aqui diz acerca de leituras d' *O Ser e o Nada* e de textos marginais a ele, que se focaram principalmente na desconstrução de fatos psíquicos e no retorno negativo a liberdade.

Durante a explanação inicial, buscou-se dar as bases da ontologia fenomenológica sartreana, tendo como foco os conceitos básicos de sua obra magna *O Ser e o Nada*.

Buscamos inicialmente demonstrar o fundamento ontológico do em-si. Essa fundamentação serviu para que não caíssemos em teorias idealistas que pudessem servir de base à uma dualidade no conhecimento entre o ser conhecido e o ser em-si, mas sim, buscou demonstrar que o ser do fenômeno é idêntico ao fenômeno de ser, através da crítica sartreana de leituras dualistas de fenômeno e ser, concluindo assim que, aparência e essência se dão no mesmo plano fenomênico.

Partimos então para a construção ontológica da consciência enquanto ser-para-si. Neste momento demonstramos que as estruturas que embasam a consciência, sempre irão se manter negativas. Enquanto o em-si se mantém em sua calma imanente, a consciência para-si deve a todo momento, em função do nada essencial que a define, estar em ato. A consciência para-si é apresentada por Sartre em um debate sobre a intencionalidade husserliana, onde este radicaliza com o conceito, para demonstrar que não é possível alcançar em nenhum momento estruturas positivas habitantes da consciência. Esse mesmo nada que nega a consciência de alcançar algo sobre si, também serviu de base para falarmos sobre a construção do que é o ato livre.

A liberdade foi pautada na construção negativa que a consciência possui. Pela falta essencial da consciência, a liberdade surge como o modo de ser e de agir no mundo.

Concluimos, através disso, que ser e agir não podem ser separados da consciência. A consciência é sua própria liberdade e não pode deixar de sê-la em nenhum instante. Tal afirmação reforça o caráter negativo da consciência e a coloca como ser lançado no mundo, em uma busca livre e incessante pela realização de si. Chegamos, desta forma, aos modos de ser da consciência nessa busca.

Entendemos que as várias denominações da consciência que Sartre utiliza durante sua obra, não cindem a consciência em nenhum momento. A constante do ato consciente mantém a relação intencional como o modo de ser da consciência. Mas, o cerne durante nossa exposição, foi a partir da inversão do *cogito*. Concluimos que o Ego não precisa estar presente em todas as relações da consciência com o mundo, usando como base a crítica sartreana à afirmação de Kant de que “O Eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Sartre concorda com a leitura de Kant, afirma que o “Eu penso” seria já uma consciência reflexiva e que haveria então uma consciência que pensa sem um Eu, fundando assim o que chamamos de consciência irrefletida. A partir dessas leituras passamos então para a fundamentação do Ego.

Vimos que Sartre divide o Ego em três grandes estruturas: os Estados, que seriam constantes que buscam uma relação egóica entre reflexões impuras e reflexões puras, através de afirmações que tentam ser atemporais, como por exemplo: eu gosto disso, eu amo aquilo; as Ações que foram divididas em ações físicas, como: correr, nadar, brincar; e as ações psíquicas: amar, sonhar, duvidar (vimos que grande parte das ações que habitam o Ego partem de ações psíquicas, mas que elas não são as únicas a criar objetos egóicos); e, por fim, a síntese desses estados e ações que seriam as Qualidades. Todas as operações que se deram manifestam-se a partir do Ego como um polo das unidades transcendentais. A liberdade que se cria desse ego surge como um movimento mágico, onde a consciência doa ao objeto egóico a liberdade de ação. Porém, apesar do Ego ter a liberdade significativa doada pela consciência, seu ser, quando refletido, possui características objetificadas, de maneira que o Ego é um habitante do mundo e não da consciência. Entendemos que o ego aparece como um objeto da consciência, mas ele é

necessariamente do mundo e sofre com as relações que a consciência tem com o mundo, que ele é algo do íntimo da consciência, mas não é ela. Tais experiências surgem como atos que se dão em uma estrutura temporal que possui as mesmas bases negativas da consciência.

A temporalidade serviu para mostrar que nem mesmo o conceito de tempo poderia delimitar a essencialidade da vida. Em movimento de fuga, a consciência intencional se constrói como totalidade-destotalizada. Seu passado se faz como uma objetificação da consciência que não irá defini-la e seu futuro como algo que a consciência irá se lançar, mas ainda não se fez. A dança dialética faz do momento presente uma constante fuga da consciência em direção as suas possibilidades futuras e uma objetificação dela que não a define em passado, tornando assim o momento presente negativo. As relações das estruturas internas se montaram e então partimos para as relações de alteridade.

Iniciamos o texto demonstrando que a consciência livre está no mundo diante de outras consciências livres que estão em busca de si também. Sendo assim, ao olhar uma pessoa percebo que ela é uma consciência no mundo e a objetifico como algo de minha apreensão, mas eu também estou à mercê de receber tais processos. O olhar recebe um papel importante nessa discussão da alteridade, pois através dele eu noto o mundo e também noto que estou sendo notado. Tal construção nos leva a problemática de que ao ser olhado sou desnudado pelo outro que me objetifica como parte de ser projeto. Tal conduta de apropriação e assimilação chamamos de “o incômodo do olhar”, que serviu de base para iniciarmos os debates sobre a psicanálise existencial.

A consciência livre vive na condição de busca de si. Tal condição surge como algo que ao ser refletido impele o sentimento de angústia nessa existência, pois ao perceber a liberdade também percebo o nada que a funda. A má-fé surge como uma forma do sujeito lidar com a sua falta de determinação. Assumimos assim que a má-fé funciona com a consciência buscando ser os dois polos de uma mentira: o mentiroso, ao dizer para si que possui alguma forma de determinação essencial e o enganado, ao afirmar tal conduta sem saber dela. Tais construções serão base para a busca da psicanálise existencial, como um modo de desconstruirmos tais objetos de má-fé para a retomada da

liberdade e que, tais escolhas de má-fé, estão sempre fadadas ao fracasso, pois, concluímos que não existem estruturas positivas na consciência.

Para melhor entendermos as origens de tais propostas, partimos para a leitura de um amigo e contemporâneo de Sartre que afirmamos ser uma das grandes inspirações de sua escrita. George Politzer em sua obra *Crítica aos Fundamentos da Psicologia*, tece argumentos que servirão para Sartre, posteriormente, como base as suas críticas à psicologia positiva e à psicanálise. Para Politzer, a psicanálise foi um dos grandes avanços das teorias da psique, pois assumiu no drama do sujeito, na fala representada, o discurso que a psicologia poderia adotar, mas viu essa mesma psicanálise presa a discursos abstratos de ciências positivas da época. Politzer é um grande crítico do conceito de inconsciente que plana sobre toda a psicanálise clássica. Na mesma linha, nos textos mais jovens de Sartre, vemos que as críticas que seu amigo faz se assemelham em larga escala. Sartre, desde de o início de suas leituras, buscou desconstruir estruturas positivas na consciência. Não podemos em nenhum momento tratar a psicologia como uma relação de coleção e colecionador, onde a coleção (analisado) é uma passividade frente a um colecionador (analista) que fica arrebatando fatos psicológicos para si. Vimos que tal proposta surge em Sartre nos moldes que Politzer se propõe a ler a psicanálise da época e que as críticas possuem largo diálogo.

Após entender as bases críticas, retornamos a leitura d'*O Ser e o Nada*, (mais especificamente, na quarta parte da obra), para entendermos que Sartre não rompe completamente com a psicanálise clássica, mas sim, busca se aproveitar de premissas e atualizar conceitos. Tanto Freud quanto Sartre tiveram o intento de fugir das determinações positivas da ciência clássica; ambos viram que não poderíamos fazer uma ciência da psique aos moldes da ciência positiva, pois a condição humana é dada em uma subjetividade que se atualiza constantemente. Porém, os autores divergem nas abordagens em conceitos específicos. Para Sartre não podemos assumir a libido e o inconsciente como estruturas essenciais do sujeito. A libido foi tratada como algo que surge de uma conduta de alteridade que busca apropriar-se do outro como objeto de meu desejo sexual. Sobre o inconsciente

concluimos que, a partir das críticas aos princípios de realidade e de prazer, todo ato está em consciência, mas diferenciamos o que é consciência de conhecimento, afirmando que ao decidirmos algo, podemos decidir sem conhecer/refletir nossas escolhas, mas que toda escolha é necessariamente consciente.

Para uma melhor compreensão da proposta de Sartre, partimos para o que é a psicanálise existencial. Desenvolvemos o conceito de *valor* para entendermos as escolhas e, embasados na obra *Baudelaire (1947)*, vimos a análise de caso que Sartre faz sobre o poeta, para fundamentar o conceito de Projeto ou Escolha Original. Vemos o caráter paradoxal da construção do Projeto. A busca se torna irrealizável pois buscamos ter uma existência divina.

Para-si tenta escapar à sua existência de fato, ou seja, ao seu ser-ai, como Em-si, do qual não é de modo algum o fundamento, e que esta fuga ocorre rumo a um porvir impossível e sempre perseguido, no qual o Para-si fosse Em-si-Para-si, ou seja, um Em-si que fosse para si mesmo seu próprio fundamento. (SARTRE, 1997, p. 287)

Mudamos, então, o foco das críticas de Sartre para os críticos de Sartre, de maneira que fizemos um diálogo aberto para compreender os ecos da teoria em vários escopos. Em Lacan nos focamos na noção de falta como um norte para um possível diálogo entre os dois autores. Já em Merleau-Ponty nos focamos nos objetos da percepção como um diálogo da carne e as críticas a liberdade de Sartre que seu ex-companheiro de partido fez. A partir de tais críticas chegamos em um estudo mais aprofundado sobre o que é o esforço sartreano para o retorno da psicologia como uma ciência da vida concreta.

Iniciamos o capítulo nos focando na desconstrução da imagem-coisa como uma entidade que habita a mente humana, e, para tal, nos focamos em duas obras *A imaginação* e *O Imaginário*. Em um primeiro momento, tivemos um debate sobre os esforços contra o associacionismo, demonstrando que as imagens não podem ser seres que habitam a consciência, mas que possuem

uma objetividade concreta que é dependente da consciência imaginante para se manter. A imagem se mostra como algo que surge a partir das experiências, mas que não possui a essência suficiente para ser coisa entre coisas, pois depende da intenção da consciência para poder existir. Após isso, chegamos ao debate com Husserl para entendermos a *hylé* da imagem. Para Sartre, a explicação husserliana não foi suficiente para preencher os espaços sobre a natureza da imagem. Para melhor concebermos qual era o modo que Sartre se propôs a extrair do imaginário as possibilidades de algo que tivesse uma essência positiva, buscamos o conceito de *analogon* para explicar. Sartre via a imagem como uma percepção análoga ao mundo. O *analogon* serve para apresentar esse objeto que se assemelha a realidade concreta, que busca se construir a partir das percepções, mas não possui uma essência rica como um objeto físico, pois apenas carrega certas propriedades daquilo que é análogo. Tal criação do objeto imaginário nos levou a outro ponto: o que é um ato criativo? Partimos então do ato criativo da imaginação para o ato criativo como modo de ser da consciência que, ao se lançar no mundo, cria seu mundo de significação. Entender o Ato criativo, é entender que a liberdade de criação se dá em situação; não há liberdade de criar sem que haja uma situação que relacione o seu ato criativo com o mundo concreto. O ato criativo em situação não delimita a subjetividade, mas mostra um mundo de possibilidades em que o sujeito pode significar como seu projeto melhor se adequar. Essa liberdade situada demonstrou o caráter factível da vida, por não podermos nos livrar nem da liberdade nem do mundo que nos cerca. O conceito de liberdade em situação e de ato criativo explicou como entendemos a condição existencial. A partir do ato criativo assimilamos melhor a situação do analista dentro da clínica, suas limitações e suas condutas.

Iniciamos retomando a questão do olhar abordada no capítulo 2, para entendermos como que a relação do olhar na clínica se exerce como uma violência. O distanciamento das teorias psicanalíticas clássicas através do divã e do mutismo impedia o analisado de ser o sujeito que olha, para então ser completamente objetiva pelo olhar do analista. Nos utilizamos da obra *Situations IX* no artigo *L'homme au magnétophone*, para descrever uma situação extrema da clínica psicanalítica,

concluindo a impossível reciprocidade criada pela distância imprimida pela situação. O risco dos papéis se inverterem, do analista e analisado trocarem de posição, é impedido por tal distância calada e deitada. A situação limite do analista se dá em uma construção clínica que abdica do discurso de superioridade para então chegar a uma possível construção sobre a situação, através da compreensão empática. Nessa busca impossível por nivelar o discurso, temos um esforço de ambas as partes para a clarificação e descristalização da má-fé através de uma angústia desmistificante, que clarifica a liberdade e retoma a subjetividade para o analista, enquanto houver esforços.

Por fim, na última parte, fizemos uma conexão entre as leituras, relacionando os conceitos anteriormente apresentados, com o intuito de alcançar um caminho que a psicanálise existencial deva seguir. Tal intento se fez através da leitura do conceito de *reciprocidade, compreensão empática, linguagem e o esforço de clarificação* para o retorno a subjetividade e a *vida concreta*.

Nosso trabalho, desde o início, foi o de esclarecer que Sartre sempre buscou um diálogo com outras teorias, para demonstrar a fatalidade da existência como algo que não possui fugas ou artifícios que impeçam a vida concreta de ser o único meio de experienciarmos a existência. Tal discurso se mostra presente em toda a obra sartreana, sendo este, um pequeno recorte de um dos projetos do autor. Somos significados e significantes do mundo no mundo, como diria Antoine Roquentin:

para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a narrá-lo. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias de outrem, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse.(SARTRE, 2005, p.66)

REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, S. **A força da idade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BORNHEIM, G. **Sartre - Metafísica e existencialismo**. São Paulo, perspectiva, 2007.

CABESTAN, Philippe. **L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes**. Paris: Éditions OUSIA, 2004.

CANNON, B.. **Sartre and psychoanalysis: An existential challenge to clinical metatheory**. Lawrence, KS: University of Kansas Press. Fairbairn, WRD, 1991

____. **Sartre et la Psychanalyse**. Paris: Presses Universitaires de France, 1993

CHAUÍ, M. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CHARBONNEAU, M. A **Symposium: Sartre and Postmodernism: An Encounter Between Sartre and Lacan**, Sartre Studies International, 1999,

DA SILVA, C. A. F. **A Carnalidade da Reflexão: Ipseidade e Alteridade em Merleau-Ponty**. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2009.

DARTIGUES, A. **O Que é Fenomenologia**. São Paulo: Moraes, 1992

DE CORREBYTER. **“De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle dans L’Imagination et L’Imaginaire”**, in: **METHODOS**, 2012, disponível em: <http://methodos.revues.org/2971?lang=en#quotation> -

____, V. **Sartre – La Transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques**. Librairie Philosophique J. VRIN. Paris, 2003.

____. **Sartre avant la phénoménologie**. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2005.

FREUD, S. (1900). **A interpretação dos sonhos (I)**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. IV.

____. **Fórmulações sobre os dois princípios do funcionamento mental**. Tradução sob a direção de Jaime Salomão. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XII.

____. **A interpretação dos sonhos (II)**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. V.

____. **Além do Princípio do Prazer**. In: FREUD, S. História de uma Neurose Infantil (“O Homem dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, vol. XIV.

____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. In: FREUD, S. Três Ensaio Sobre a Teoria da Sexualidade, Análise Fragmentária de uma Histeria (“O Caso Dora”) e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, vol. VI

FUJIWARA, G **Da Ontologia Fenomenológica à Psicanálise & Biografias Existenciais: o Si como Nervura dos Conflitos**, Guarulhos, UNIFESP, Tese de Doutorado, 2018.

FURLAN, R. **Freud, Politzer, Merleau-Ponty**. Psicol. USP [online]. 1999, vol.10, n.2, pp.117-138. ISSN 0103-6564. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-65641999000200009>. [acesso em 14 de novembro de 2018]

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014a.

GILES, T. **Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty**. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1979.

GORZ, André. “**Authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre**”; in: Les Temps Modernes: Notre Sartre, n° 632-633-634. Paris: Éditions Gallimard, 2005, pp. 626-668.

HUSSERL, E. **Meditações Cartesianas**: Introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HYPOLITE, Jean. **Ensaio de Psicanálise e Filosofia**. Rio de Janeiro: Taurus, 1971.

____. **La libertad en J.P. Sartre**. Buenos Aires: Almagesto, 1992.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2002.

Lacan, J. (1992). **O Seminário, Livro 1: Os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

____ (1992). **O Seminário, Livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

____. – (1960-1961) **O Seminário livro 7, A transferência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1992.

____. (1959-1960) **O Seminário livro 8, A ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1997.

____ – (1962-1963) **O Seminário livro 10, A angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2005.

____. (1996). **Verbete: O estágio do espelho como formador da função do Eu**. In: Zizek, S. (1996). *Um mapa da ideologia*.

(Ribeiro, V. Trad.). Rio de Janeiro: Contraponto. (Original publicado em 1979)

LEOPOLDO E SILVA, Franklin; **Ética e literatura em Sartre –** Ensaios introdutórios; Ed. UNESP, SP, 2003;

____, L. D. da. **Tempo e Temporalidade na Filosofia de Sartre.** Princípios, Natal, v. 15, n. 24, p.225-248, jul. 2008.

LIMA, W.M. **Lições sobre Sartre.** Maceió: Edufal, 2009.

MILLER, J.A. **Silet: Os Paradoxos da Pulsão.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005,

MOURA, C. E. **Consciência e Liberdade em Sartre: Por uma Perspectiva Ética.** São Carlos: Edufscar, 2012

____. **Psicanálise Existencial, Existencialismo e História: a dimensão sócio-material e a autenticidade no processo da construção de si.** Curitiba: Editora CRV, 2017.

MORRIS, K. J. **Introdução a Sartre.** Porto Alegre, Artmed, 2008, Trad. Edgar Millet.

MOUTINHO, L.D.S **Psicologia e fenomenologia em Sartre.** São Paulo, USP: tese de dissertação de mestrado, 1993.

____. **Sartre: passagem da psicologia à fenomenologia,** Discurso, 1994: 109-148

____. **Sartre - psicologia e fenomenologia.** Editora Brasiliense, 1995.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

____. **Fenomenologia da percepção.** 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 4ª edição, 2012

MULLER, M. J. **Merleau-Ponty leitor de Freud**. Nat. hum., São Paulo, v. 7, n. 2, p. 399-432, dez. 2005. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000300004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 23/03/2018.

PASTRE, J.L. **Crítica aos fundamentos da psicologia em Politzer: psicanálise e psicologia concreta**. Etd - Educação Temática Digital, [s.l.], v. 8, p.103-121. Universidade Estadual de Campinas.

POLITZER, G. **Crítica dos fundamentos da psicologia**. 2.ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2004.

ROUDINESCO, Élisabeth. “**Sartre lecteur de Freud**”; in: **Les Temps Modernes: Témoins de Sartre**, v.1, n° 531-33. Paris: Éditions Gallimard, 1993, pp. 589-613.

SAFATLE, V. (2006). **A paixão do negativo**: Lacan e a dialética. São Paulo: UNESP.

SALES, L.S. **A filosofia concreta de Alexandre Kojève e a teoria do imaginário de Jacques Lacan**, Paidéia (Ribeirão Preto) 2002, vol.12, no.24, p.139-148. ISSN 0103-863X

SARTRE, J.P. **A Náusea**. 12.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005

_____. **A transcendência do Ego**. Lisboa: Colibri, 1994.

_____. **Baudelaire**. Paris: Gallimard, 1947.

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

_____. **Conscience de soi et connaissance de soi**”; in: Sartre, La transcendance de l’Ego et autres textes phénoménologiques.

Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

____. **Esboço para uma teoria das emoções.** Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014.

____. **Les Carnets de la Drôle de Guerre** (CARNET III, V, XI, XII, XIV): Novembre 1939-Mars 1940. France: Gallimard, 1983b.

____. **O Existencialismo é um Humanismo; A imaginação; Questão de Método.** São Paulo: Abril Cultura, 1984. (Os Pensadores). Seleção de textos: José Américo Motta Pessanha; traduções de: Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Fortes, Bento Prado Junior.

____. **O Imaginário.** Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996

____. **O Ser e o Nada.** Petrópolis: Vozes, 1997.

____. **Qu'est-ce que la littérature?** Paris: Éditions Gallimard, "Idées", 1980

____. **Situações I. Críticas Literárias.** Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

____. **Situations, IX. Mélanges.** Paris: Gallimard, 1972.

____. **Situations, X. Politique et autobiographie.** Paris: Éditions Gallimard, 1976.

____. **Sursis.** 4ª edição. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

____. **Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade,** in: Sartre, Situações I, Lisboa, Publ. Europa-América, 28-31, 1968.

SASS, S. D. . O Ser Para-Si: Presença Transcendente. Revista de Filosofia: Aurora (PUCPR. Impresso) , v. 22, p. 437-454, 2010. Disponível em:
www.researchgate.net/publication/325163717_O_SER_PARA-SI_PRESENCA_TRANSCENDENTE Acesso em 21/01/2019.

____. **Os Primórdios da Psicanálise Existencial de Sartre** in: Sartre Hoje Volume 2. Organização Fabio Caprio de Leite Castro, Marcelo S. Norberto, Porto alegre - RS, Editora Fi, p.187-215, 2017.

SCHNEIDER, P. Merleau-Ponty: **A Experiência do Corpo como Ser Sexuado**. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010. Disponível em:
http://projetos.unioeste.br/pos/media/File/filosofia/Dissertacao_Patricia_Schneider.pdf . Acesso em: 19/04/2017.

____. O método biográfico em Sartre: contribuições do Existencialismo para a psicologia. Estudos em Psicologia, **Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 289-308, 1. sem. 2008.**

____. **Sartre e a psicologia clínica**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

SILVEIRA, L. **Má-Fé e Inconsciente: Sobre a Crítica de Sartre a Freud em O Ser e o Nada**. dois pontos:, Curitiba, São Carlos, volume 13, número 3, p. 39-55, dezembro de 2016 Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/46396/30060> Acesso em: 08/01/2019

SOKOLOVSKI, Robert. **Introdução à fenomenologia**. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Editora Loyola, 2004.

VASSALO, Sara. **Sartre et Lacan. Le verbe être: entre concept et fantasme**. Paris: L'Harmattan, 2003.

WINOCK, M. **O Século dos Intelectuais**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000