

Fernando Gastal de Castro
Daniela Ribeiro Schneider
Georges Daniel Janja Bloc Boris
(Orgs.)

SARTRE

DA Filosofia
À Psicologia



Esta obra é resultante de um projeto interinstitucional, relacionado ao GT Psicologia & Fenomenologia, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPPEP). O livro busca resgatar algumas das contribuições da filosofia sartriana para a psicologia, seguindo o curso do pensamento de Sartre como fundamento para uma reflexão crítica sobre o cenário contemporâneo e para sustentar ações que busquem transformá-lo. A sua ontologia dialética, que descortina o real como a tensão resultante de forças antagônicas entre a objetividade e a subjetividade, entre o ser e o nada, exige uma compreensão sintética das condições de vida singular e social. Daí desdobram-se os fundamentos da antropologia estrutural e histórica e da psicologia existencialista.



Sartre: da filosofia à psicologia

Sartre

Da filosofia à psicologia

Organizadores:

Fernando Gastal de Castro

Daniela Ribeiro Schneider

Georges Daniel Janja Bloc Boris



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

CASTRO, Fernando Gastal de; SCHNEIDER, Daniela Ribeiro; BORIS, Georges Daniel Janja Bloc (Orgs.)

Sartre: da filosofia à psicologia [recurso eletrônico] / Fernando Gastal de Castro ; Daniela Ribeiro Schneider ; Georges Daniel Janja Bloc Boris (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

211 p.

ISBN - 978-65-5917-039-5

DOI - 10.22350/9786559170395

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. Psicologia; 3. Fenomenologia; 4. Dialética; 5. Existencialista; I. Título.

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Sumário

Apresentação	9
Daniela Ribeiro Schneider	
Fernando Gastal de Castro	
Georges Daniel Janja Bloc Boris	

Prefácio.....	11
Fernando Gastal de Castro	

Parte I

Contribuições teóricas da filosofia sartriana à psicologia

Capítulo 1.....	27
Consciência imaginante e consciência onírica	
Philippe Cabestan	

Capítulo 2	48
Da psicologia dos fatos às sombras: reflexão e constituição psíquica na filosofia de Sartre	
Fernanda Alt	

Capítulo 3	78
Articulações entre temporalidade e narratividade na obra de Jean-Paul Sartre	
Tais de Lacerda Gonçalves Massière	

Capítulo 4	96
Das novidades do L'idiote de la famille de Sartre: para além do método e do homem	
Bianca Spohr	

Parte II
Contribuições sartrianas a questões contemporâneas

Capítulo 5	121
Envelhecimento e projeto de ser: uma perspectiva fenomenológico-existencial	
Caroline Furtado Nogueira	
Georges Daniel Janja Bloc Boris	
Capítulo 6	151
O corpo na psicoterapia: contribuições sartrianas	
Daniel Marcio Pereira Melo	
Georges Daniel Janja Bloc Boris	
Capítulo 7	182
O vínculo entre o gesto e o mundo: o teatro de situações	
Lucrecia Corbella	
Quem são os autores desta obra.....	209

Apresentação

Daniela Ribeiro Schneider

Fernando Gastal de Castro

Georges Daniel Janja Bloc Boris

Esta obra é resultante de um projeto interinstitucional, relacionado ao *GT Psicologia & Fenomenologia*, da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia (ANPPEP). O livro busca resgatar algumas das contribuições da filosofia sartriana para a psicologia, seguindo o curso do pensamento de Sartre como fundamento para uma reflexão crítica sobre o cenário contemporâneo e para sustentar ações que busquem transformá-lo.

A sua ontologia dialética, que descortina o real como a tensão resultante de forças antagônicas entre a objetividade e a subjetividade, entre o ser e o nada, exige uma compreensão sintética das condições de vida singular e social. Daí desdobram-se os fundamentos da antropologia estrutural e histórica e da psicologia existencialista.

Nesta direção, o filósofo busca deslindar a importância e o sentido da história, que por um lado, depende de cada um de nós, das escolhas realizadas, de nossa liberdade e projeto de ser; por outro lado, de nós escapa, pois não é feita só por mim, mas por todos os outros, delineando-se na complexidade da dimensão coletiva, tornando-se algo que nos transcende e aliena. Sem dúvida, aqui entram aspectos estruturais da sociedade, como a questão da classe social, a força instituinte dos meios de produção, os jogos de poder presentes no sistema social. Mas, ao mesmo tempo, este sistema só nos atinge por ser mediado: pelas relações concretas no interior das famílias, pelas relações de trabalho, pelas funções institucionais, no papel da mídia.

O acirramento das contradições sociais nos tempos hodiernos nos exigem essa compreensão dialética, colocando-nos frente à responsabilidade singular e coletiva envolvida na manutenção das condições dignas de vida na contemporaneidade.

Sendo assim, são inúmeras as contribuições teórico-metodológicas da filosofia sartriana para a psicologia. Aqui, nesta obra, alguns aspectos serão aprofundados, como as funções da consciência imaginante, da consciência reflexiva, a temporalidade, a biografia e a narratividade, como modos de fundamentar a compreensão e intervenções no cenário atual. Do mesmo modo, serão exploradas contribuições do pensamento sartriano a algumas condições humanas, em seu perfil contemporâneo, como a questão do envelhecimento, do corpo, assim como, a função de arte engajada, discutida pelo viés do teatro em Sartre.

Esperamos que tenham uma boa leitura e que encontrem aqui fundamentos para sua curiosidade e necessidades teórico-metodológicas.

Prefácio

Fernando Gastal de Castro

Os desafios que a sociedade atual impõe à psicologia são muitos. Podemos pensar nas transformações de gênero que desconstroem a lógica binária baseada no determinismo biológico que associa sexo (macho-fêmea), gênero (masculino-feminino) e orientação sexual (hetero e homossexual), para uma lógica complexa que dissocia o corpo orgânico da identidade e esta, da orientação sexual. Vemos, desse modo, surgir universos distintos de gênero ('cis' e 'trans') que não podem ser explicados por determinações anatômicas nem por orientações inatas do desejo sexual mas, antes de tudo, exigem ser compreendidos como novas criações do universo humano. Ao mesmo tempo, um campo novo de possíveis se faz cada vez mais presente no que diz respeito à orientação sexual, no qual a dualidade hetero e homossexual é ultrapassada por novos possíveis que incluem a bi e a pan sexualidade. Podemos, dessa maneira, encontrar um sujeito com anatomia de fêmea, fazendo-se transexual masculino e com orientação sexual hetero, por exemplo. Como compreender tais transformações sem fazer apelo aos tradicionais determinismos orgânico e sociais que tendem a localizar na anatomia, na fisiologia ou em pretensas leis universais (sociais ou psíquicas), os destinos do gênero e do desejo sexual? Como compreender o *sentido humano* de tais transformações, com seus problemas, seus avanços e suas angústias sem cairmos no binarismo normal-anormal, sem apelo ao caráter inato e passivo da identidade de gênero e da orientação sexual?

Além da sexualidade e da identidade de gênero, outra ordem de complexidades aparece quando observamos as transformações do trabalho

humano vividas intensamente no século XXI. Por um lado, as transformações dos modos produtivos oriundas do toyotismo, da flexibilização e das mudanças tecnológicas tem revelado formas de trabalhar cada vez mais permeadas pelo excesso (de tarefas, de metas, de horas) e pela urgência (de tempo). *Fazer cada vez mais em cada vez menos tempo* tem conduzido a experiência humana de trabalhar à situações problemáticas: sentidos desejáveis tem sido substituídos por uma orientação puramente pragmática voltada à eficácia produtiva e a competitividade; laços sociais e identidades coletivas estão sendo perdidas em função de um individualismo extremo voltado unicamente à própria empregabilidade; e por, fim, uma onda sofrimentos ligados a estes excessos, como a LER-DORTs, depressões, burnout, estados ansiogênicos e crises suicidas têm levado cada vez mais pessoas a inviabilizar suas vidas dentro e fora do trabalho.

É de se acrescentar ainda dentro do novo mundo do trabalho, os impactos psicossociais produzidos, por um lado, pela precarização das condições laborais e, por outro, pelas formas de trabalho imaterial e informatizadas. As políticas neoliberais de flexibilização do trabalho somadas as transformações tecnológicas oriundas da microeletrônica, têm levado a paradoxal situação da *sociedade do trabalho* dispensar cada vez mais o próprio trabalho vivo, bem como, precarizar desumanamente suas condições¹. De fonte de riqueza social e matriz central do eu no século XX², o trabalho torna-se fonte de exclusão e matriz de mal-estar. Além disso, a revolução tecnológica institui cada vez mais o trabalho informatizado e com ele, a importância crescente de vínculos imateriais. Home-office, redes sociais, prescrições que dispensam chefias imediatas, substituindo-as por plataformas on line, automatizações microeletrônicas, produtos e serviços realizados cada vez mais por via virtual, reconfiguram o mundo

¹ Ver o caso das “sweatshops” (as fábricas de suor) que expressam a verdadeira face da exploração do trabalho na atual fase do capitalismo financeiro e globalizado.

² Importante lembrar aqui as pesquisas do grupo MOW sobre o capitalismo do século XX que revelaram a centralidade do trabalho à produção identitária. Fonte: Mow International Research Team (1987). *The Meaning of Working: An International Perspective*. London: Academic Press.

do trabalho, suas relações, o conteúdo das atividades, as formas de controle e a maneira como se realizam as tarefas, engendrando, por sua vez, novos processos subjetivos.

Vemos mais uma vez a Psicologia interpelada por uma profunda transformação nesta categoria central de nosso ser-no-mundo, o trabalho. Como compreender os nexos entre trabalho e adoecimento para além da causalidade mecânica ou da lógica puramente binária? Que novos sentidos do trabalho emergem com o trabalho imaterial e virtual? Quais os nexos entre perda de sentido e adoecimento? Que função a flexibilidade e a precarização tem exercido sobre os processos subjetivos e intersubjetivos tanto das novas gerações quanto das mais antigas?

Podemos, por fim, mencionar certos *fenômenos culturais* que emergem como resultantes das inúmeras crises próprias do capitalismo tardio (Jameson, 1986)³. Entre eles, o surgimento de uma “era do vazio” (Lipovetsky, 2005) - como ascensão da insignificância pela redução da existência a lógica do consumo -, a proliferação do fenômeno religioso ou da intolerância (racial, étnica ou de classe), a força do feminismo como antagonismo à lógica social patriarcal e machista que, por sua vez, implica na reconfiguração profunda das relações familiares, de sua dinâmica, sua ordem e suas leis.

Este conjunto de transformações da sociedade contemporânea no século XXI exigem, por sua vez, um repensar não menos profundo, das categorias centrais do campo subjetivo. A medida que dimensões fundamentais de nosso ser o mundo, tais como a sexualidade, o gênero, o trabalho, a cultura, a família, passam por grandes metamorfoses e crises inquietantes, as formas de conhecer e de intervir no *campo psi* - e mais amplamente inclusive, do campo das ciências sociais - precisam, da mesma maneira, transformar-se, rever seus fundamentos, suas possibilidades de conhecer e de fazer, sob o risco de aniquilamento pela ascensão do cientificismo, oriundo da ditadura do mercado do conhecimento, da

³ Conforme F. Jameson (1986). *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática.

psiquiatria organicista, do poder médico e do formalismo do método incapaz de compreender dialética e sinteticamente a complexidade do humano em suas relações com a sociedade.

Superar a noção de *individuu*: uma crítica necessária

A partir do estudo de Mauss (1974) sobre a noção de 'Eu' é possível depreender como a noção de *indivíduo* na modernidade capitalista torna-se essencial. Esta provém da mesma origem que o *espírito capitalista* (Weber, 1989)⁴, o cristianismo. Os “cristãos fizeram da pessoa uma *entidade metafísica*”, afirma Mauss (p. 235), dotada de uma *substância racional indivisível* (a alma), em comunicação direta com Deus. Desta ideia, resulta a noção moderna de pessoa como *mônada individual*, ou seja, como substância indivisível, independente do mundo e existente em si mesma. A subjetividade como *indivíduo* definiu-se, portanto, como *centro monádico e interior*, na forma de uma substância espiritual dotada de um Eu, com autoconsciência e contendo em si atributos, aptidões, traços e dons. Ou seja, tudo aquilo que torna cada um útil e apto ao trabalho, que determina a orientação sexual e a identidade de gênero, que prescreve o normal e o patológico, capaz, enfim, de determinar o funcionamento mental e o desenvolvimento de cada um.

Além de ser dotada de um *Eu* na forma de natureza individual e substancial portador de atributos e aptidões essenciais, a *mônada individual* é também dotada de *liberdade* (Mauss, 1974). Trás consigo, nesse sentido, o *senso moral*, a capacidade de escolher entre o *certo e o errado*, o que significa a capacidade de interiorizar a moral do tempo útil, as regras do trabalho assalariado como dever supremo, a mulher como *segundo sexo* (Beauvoir, 1990), a heterossexualidade como norma, a família patriarcal, monogâmica e heterossexual como lei universal e as divisões de classe

⁴ Weber, M. (1989). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

como oriundas do mérito individual. Estamos aqui, longe da noção de liberdade como criação da essência pela existência e fundada no fazer humano em situação conforme Sartre (1996). As mônadas individuais não criam a si mesmas pois, em essência, estão já constituídas por dons, atributos e aptidões, herdadas biologicamente ou determinadas por estruturas psíquicas ou sociais universais. Tampouco criam os valores e a ordem do mundo pois, o senso moral é simplesmente a escolha entre o bem e o mal, o certo e o errado, entre o assumir sua essência e as determinações de normalidade ou recusá-los sem, no entanto, existir lugar para uma liberdade ontologicamente fundada, capaz de opor-se aos valores existentes e criar novos, capaz de fundar seus próprios possíveis singulares e coletivos para além da essência instituída. A liberdade como *livre arbitrio* - própria às mônadas individuais - não criam tampouco a ordem do mundo e não fazem a história, visto que as leis que as regem são frutos do progresso do gênero humano, da teleologia da História e nunca criações sócio-históricas singulares. É uma liberdade, em suma, colada ao ser [como identidade], jamais ao vir a ser.

Uma terceira característica que convém destacar própria à transformação das pessoas em mônadas individuais é sua *natureza universal*. Cada indivíduo carrega em si a *natureza humana*, ou seja, aquilo que torna a todos participantes do gênero *humano*. O que equivale, segundo os fisiocratas liberais, a ser guiado naturalmente pelo *auto-interesse*, ou segundo Rousseau, a ter corrompido a essência de *bon sauvage*, ou ainda, segundo Lévi-Strauss, ser determinado por estruturas universais e trans-históricas. As mônadas individuais, portanto, movem-se conforme os *interesses próprios do ganho e são essencialmente competitivas, buscam sua essência ou dela se afastam* (e por isso sofrem) ou, ainda, tem suas idiossincrasias históricas determinadas por estruturas gerais de parentesco relacionadas a proibição do incesto. Dessa maneira, as substâncias individuais ao carregarem consigo a natureza humana, estão remetidas a uma metafísica naturalista que retira dos homens o poder de escolher seu próprio destino.

A natureza humana é boa ou má, mostra-se competitiva por essência, realiza-se como mais ou menos capaz ao utilizar produtivamente seu tempo, seu dinheiro, seus atributos, seus dons, a fim de auto-prosperar, mostra-se mais o menos humana quanto mais próxima ou distante encontra-se de sua verdadeira natureza. O *individuus* como natureza universal tem, dessa maneira, no *adaptar-se* - ao socialmente instituído, a moral, as disposições psíquicas - sua razão de ser. Os indivíduos são o que são, à medida que, fazem-se conforme o *Outro que o homem* (Sartre, 1985) e definem sua existência nos limites estritos organizados por leis que lhe escapam e fundam seu porvir. Para Gauchet (1985), as novas formas subjetivas ao produzirem-se como *mônadas individuais*, fundam o individualismo moderno nos termos de um “regime geral de relação às coisas” e “visão organizadora do fato humano-social” (p. 188). A sociedade capitalista corresponde assim, a organização do *ser no mundo* como *individuus*, portador de uma entidade substancial e interior, restrito a escolher entre o bem e o mal e circunscrito a um existir adaptativo.

No entanto, a noção de indivíduo, outrora potente mostra-se atualmente envelhecida e incapaz de enfrentar os desafios práticos e teóricos que a sociedade atualmente impõe. Outrora potente, pois serviu de afirmação de um novo sujeito histórico em contraposição a ordem religiosa medieval, a tradição e seus ritos sagrados remetidos ao passado, viabilizando um outro mundo e outras possibilidades de ser no mundo relacionados à ciência, ao sistema de mercado e ao progresso. Uma noção agora envelhecida pois, o novo mundo que potencializou outrora ao permitir o rompimento com as barreiras da tradição para outra possibilidade civilizatória, atualmente o que tem a oferecer, é o imobilismo histórico e o essencialismo retrógrado, incapaz de afrontar teórica e praticamente, os desafios societários atuais e potencializar a compreensão e a abertura necessária às novas formas de ser no mundo que se criam. O existencialismo de Sartre, nesse sentido, apresenta-se, conforme bem sublinhou Mészáros (2012), como um “incontornável”.

Para além da noção de indivíduos: os desafios lançados por Sartre à Psicologia

Nos limitaremos aqui a expor três aspectos gerais, presentes no existencialismo de Sartre que fundam outra compreensão do humano para além da noção de indivíduo e que permitem, a nosso ver, um enfrentamento prático e teórico dos desafios colocados pelas profundas metamorfoses societárias que atualmente presenciamos. São eles os princípios da *intencionalidade*, da *liberdade* e da *existência precedendo a essência*.

O princípio da *intencionalidade*, conforme reelaborada por Sartre a partir da fenomenologia de Husserl, implica outra compreensão da *subjetividade* para além de seu caráter substancial, monádico e interior. A partir dos esforços de Sartre em elaborar em seus primeiros trabalhos uma psicologia fenomenológica e, em seguida, uma nova ontologia⁵, a subjetividade deixa de ser definida como *coisa* (res), existência em si habitando um suposto mundo interior, para fazer-se *relação às coisas*, existência *para si* em um perpétuo movimento para além de si, de transcendência para o mundo sociomaterial. Opera-se, neste sentido, uma mudança radical. A raiz da subjetividade humana e seus fenômenos psíquicos (o desejo, as emoções, a imaginação, a percepção, a reflexão) não se revelam como entidades substanciais no interior do aparelho mental, mas como atos intencionais que implicam a unidade indissolúvel do ser *consciência do mundo*. Desse modo, o desejo deixa de existir como desejo em si, para existir somente como consciência desejante de algo desejado. A esta intencionalidade do desejo corresponde uma ‘falta’, não mais baseada no recalque, mas na experiência intencional de um *sujeito em falta*, *consciência de um objeto faltante*, em direção à *ser* ou *fazer-se ser* alguém singular como resultante da síntese (sempre provisória e temporal) da experiência da falta como o objeto faltante. Se desejo ler um livro,

⁵ Referimo-nos, aqui, aos textos “A intencionalidade: uma idéia fundamental na fenomenologia de Husserl”, ao “Esboço de uma teoria das emoções”, ao “O Imaginário”, ao “A Transcendência do Ego” e ao “O Ser e o Nada”.

isso significa que vivo intencionalmente a falta de um objeto-livro por ler (o faltante) e que minha leitura é um esforço transcendente em direção a fazer-me alguém com tal conhecimento, que conhece tais assuntos ou tem tal cultura. O desejo assim, destituído de qualquer caráter substancial, possui sua possibilidade compreensiva no ato intencional que arranca-se, em um mesmo movimento, do sujeito desejante em direção ao objeto desejado visando um ser futuro [por vir]. O desejo des-subtancializado apresenta-se, portanto, como movimento de vir a ser historicamente realizado ao invés de atualização de uma substância a-temporal.

A mesma mudança radical observa-se quando analisamos as emoções, a imaginação e a reflexão. O caráter intencional dos afetos e dos fenômenos emotivos fazem do medo, da tristeza, da ira, experiências intencionais constituídas por um sujeito emocionado em presença de um objeto emocionador. O medo deixa de ser algo em si e tem sua existência como consciência de algo. A tristeza, da mesma forma, faz-se tristeza, à medida que, por circunstâncias concretas e particulares do ser no mundo de cada um, presentifica-se um objeto entristecedor na forma de uma perda irreparável, de uma impossibilidade desencorajante, etc. A ira, da mesma maneira, deixa de habitar o interior do aparelho mental para existir como ira de algo (desta pessoa que me despreza, deste celular que não funciona, etc. etc.). O sentido dos fenômenos emotivos, dessa maneira, não é apreendido com apelo à um medo, uma tristeza, uma ira em si mesmos, que habitariam o mundo interior de um *individuus* emocionado. *É na rua*, conforme sustenta Sartre, *no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens* que o sentido intencional dos afetos e das emoções ocorrem e precisam ser compreendidos.

Mesmo fenômenos que aparentemente, poderiam ser catalogados como típicos do *mundo interior* tais como a imaginação e a reflexão, a partir do princípio da intencionalidade, ganham, da mesma forma que os afetos, outra compreensão. Imaginar, sonhar, delirar, deixam de ser entidades ou puras representações no interior do aparelho psíquico para adquirir a forma de *consciência de* um objeto em imagem, presença à um

objeto onírico, ou ainda, experiência irrealizante absorvida em objetos ir-reais. Estamos diante de fenômenos específicos, nos quais os atos intencionais se realizam não mais como presença ao real mundano, mas como presença ao real desmaterializado, destituído de sua faticidade em si para fazer-se objeto em imagem e dimensão irreal de nosso ser no mundo. É, desse modo, no caráter intencional dos fenômenos imaginantes e descrevendo o movimento concreto e particular de alguém em dada situação mundana, que se torna possível compreender como um cachorro que ladra transforma-se para um psicótico, em um demônio assustador, ou como as nuvens no céu para um passeante, podem adquirir a esquisita imagem de uma senhora com uma bengala. O psicótico vê, intui, tem consciência do cachorro transformado em demônio a lhe perseguir, o passeante, diante das nuvens no céu, as *irrealiza* na forma de uma senhora esquisita criando para si uma nova forma de presença.

A reflexão, de forma análoga, a partir do princípio da intencionalidade, deixa de existir como *res cogitans* e o cógito perde seu caráter substancial e independente do mundo para realizar-se como consciência intencional *de* minhas experiências pré-reflexivas e espontâneas. *Refletir é fletir sobre si*, é intencionar as próprias experiências pré-reflexivas de relação com o mundo. A reflexão, dessa maneira, dá-se como *consciência reflexiva*, ato intencional de alguém que se faz *presença ao mundo* não mais de maneira *imediata* [sem mediação] como no caso das experiências emotivas e imaginantes, mas de forma *mediada*. Eu não simplesmente asusto-me com a presença de um objeto amedrontador, mas tomo consciência de mim mesmo como alguém assustado e, para além da imediatividade da experiência, transbordo os limites de meu medo atual para unificá-lo com experiências passadas e futuras. Estamos aqui diante do que Sartre denomina *reflexão impura*, origem da temporalidade psíquica, ou seja, do Eu. O “Eu” desta feita, deixa de habitar a consciência, seja de forma aparente ou latente, seja material ou espiritualmente, para fazer-se objeto à intencionalidade reflexiva. São minhas experiências intencionais e pré-reflexivas de medo, de ira, de tristeza, de alegria, de

desejo, *unificadas* por atos intencionais reflexivos que constituem o Eu nos termos de um psiquismo transcendente, dimensão mediada de meu ser no mundo.

Claro está que a definição de intencionalidade impede de pensar a subjetividade como àquele *espírito aranha* a que se refere Sartre em seu texto sobre a intencionalidade (Sartre, 1968), capaz de “atrair as coisas para sua teia, cobri-las com uma baba branca e as deglutir lentamente”, que torna toda presença ao mundo uma substância espiritual ou material, habitada por entidades, conteúdos, dons, representações que povoam a interioridade subjetiva tal como os alimentos o estômago. Face à esta *filosofia alimentar* (ibid.) que concebe a subjetividade como substância, o conceito de intencionalidade opera uma ruptura. Em resposta a metafísica da esta *vida interior* e ao *psicologismo* por ela representado, a intencionalidade permite apreender a subjetividade em seus vínculos ontológicos com o mundo sociomaterial. A atenção do psicólogo deve deslocar-se assim, da imanência da vida mental para a vida concreta em seu *ser no mundo*, da vida psíquica interior para a temporalização permanente de atos intencionais que não somente repetem estruturas constituídas, mas criam formas de ser novas em uma dialética sempre renovada pelos câmbios da situação. Uma subjetividade, portanto, não hipostasiada pela inércia da repetição e pelo psicologismo da vida interior, mas indissolivelmente unificada às formas sociais objetivas (as ideias dominantes, as estruturas de classe, as leis e aos costumes) como condição ontológica imprescindível à toda singularidade.

O segundo princípio do existencialismo de Sartre que aqui abordaremos e que permite compreender a subjetividade para além da noção de *individuuus* é o da *liberdade*. A liberdade deixa de ser livre arbítrio, abandona os limites estreitos da escolha racional entre o certo e o errado, o bem e o mal, adquirindo um sentido ontológico, fundamento da subjetividade, de seus atos intencionais e da unidade histórica formada pelo par homem-mundo. A intencionalidade, portanto, conforme estabelecida por Sartre,

implica apreender o *ser consciência de algo* como constante ultrapassamento da realidade dada, das determinações impostas e da inércia da identidade, em direção ao possível, ao não-ser, a criação de um vir a ser para além das determinações existentes. A liberdade revela-se assim, a raiz da subjetividade como intencionalidade, à medida que, existe *para além de si mesmo em direção à*, ou seja, como *pro-jecto*, fundamento de seus próprios possíveis e de seus próprios valores. As experiências intencionais de medo, de tristeza, de prazer, de ira, o conjunto de nossos desejos, nossos sonhos ou delírios, a temporalidade psíquica que constituímos, todo o conjunto de fenômenos, enfim, que demarcam uma dada maneira de ser no mundo, fazem-se incompreensíveis caso se pressuponha uma essência no ponto de partida, um Eu substancial de origem, uma determinação unívoca ao fundo e na origem de todos esses atos. Existe, ao contrário, uma eleição, uma orientação contingente e livremente realizada em dadas circunstâncias, e que se anuncia nos termos de relação global com o mundo. Na raiz, por exemplo, do medo de alguém falar em público, está uma resposta desse alguém às contingências da sua situação familiar, às determinações de sua infância e de seu trabalho, as condições de escassez de seu ser de classe. O medo, muitas vezes apavorante, de expor-se, apresenta como fundamento, portanto, não de uma estrutura ou essência, mas de como tal sujeito singular responde às estruturas sociais e a essência que os outros lhe impuseram. Conforme sustenta Sartre ao final de *Saint Genet*,

mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista, afirmar que só a liberdade pode tornar inteligível uma pessoa em sua totalidade, mostrar essa liberdade em luta com o destino, primeiro esmagada por suas fatalidades, depois voltando-se sobre elas, digerindo-as pouco a pouco, provar que o gênio não é um dom, mas uma saída que se inventa em casos de desespero, descobrir a escolha que um escritor faz de si mesmo, da sua vida e do sentido do universo, até nas características formais de seu estilo e da sua composição, até na estrutura de suas imagens, e na particularidade de seus gostos, traçar deliberadamente a histórica de uma libertação: eis o que desejei (1952: p. 645).

O princípio da intencionalidade cai por terra, portanto, caso se perca ou se obscureça seu fundamento mais originário. Caso no fundo de uma forma de ser mundo e do conjunto dos atos intencionais que constituem nossos desejos, medos, frustrações, euforias, tristezas, etc., não exista uma eleição, como dialética sempre renovada que faz com que nosso ser no mundo não se dilua na pura passividade. É preciso, portanto, uma compreensão da vida afetiva que não reduza a escolha a pura recusa ou a mera aceitação da inércia psíquica e/ou social. É preciso alcançar a liberdade corroendo a passividade da inércia, nadificando aquilo que está dado e, neste sentido, criando no seio da repetição. As neuroses, as psicoses, os distúrbios bipolares, as compulsões e obsessões, o burnout e mesmo o suicídio, somente para citarmos alguns tipos de problemas que giram em torno de problemáticas psíquicas, precisam ser compreendidos como saídas inventadas em meio a situações desesperadoras, alternativas realizadas como respostas à certas contingências sociomateriais, possíveis forjados em meio a certo campo mais ou menos restrito de possíveis. O princípio da liberdade, portanto, ocupa o miolo da subjetividade, não na forma superficial e banal do livre arbítrio ou de uma consciência racional capaz de decidir com conhecimento de causa o bem e o caminho certo, mas como fundamento contingente que faz do humano sempre fazer algo daquilo que dele foi feito, em suma, de sua impossibilidade de ser pura e simples identidade.

Por fim, o princípio da existência preceder a essência permite, por sua vez, ir além da ideia de natureza humana. Claro está que a tese de Sartre não se aplica ao indivíduo, mas postula um anti-naturalismo radical referente ao gênero humano. Para que uma existência singular possa forjar sua própria essência é preciso que a universalidade do gênero humano também o faça e vice versa. Deste modo, existir é, não somente, fazer-se singularmente o que se é, mas, concomitantemente, forjar a essência do universo humano em determinada época. Contra a metafísica naturalista do século XIX dos fisiocratas liberais, contra o essencialismo de

Rousseau a Carl Rogers, contra o estruturalismo de Lévi-Strauss ou Althusser, Sartre sustenta uma antropologia que faz do humano não um indivíduo, mas um universal-singular. Singular à medida que se singulariza a partir de sua situação, de sua época, de suas estruturas de classe e familiares. E universal, pois universaliza sua singularidade particularizando o campo social com seus projetos e fazendo, de alguma forma, a histórica coletiva em certo contexto. A existência preceder a essência significa, desse modo, que a vida singular e coletiva são o que são e se modificam, não por obra de uma razão universal, de uma essência humana a priori ou de uma estrutura trans-histórica, mas pela práxis humana em seu fazer singularizante (como projeto) e universalizante (como história).

Os princípios da intencionalidade e da liberdade aqui se unificam para fornecer o contorno ontológico da noção sartriana de existência. Desubstancializada, desfeita de qualquer caráter interior e, ao mesmo tempo, radicalmente responsável pelos destinos de si e do mundo, a definição de existência aparece como origem dos valores universais, das estruturas sociais, da moral laica ou religiosa, dos projetos existenciais. Resulta disso uma impossibilidade de compreender o existir como adaptativo. As formas de normalidade e anormalidade, as formas de gênero, as orientações dominantes da orientação sexual, o crescimento da instabilidade social e econômica e da violência, a proliferação do mal-estar no trabalho, não revelam, portanto, uma natureza humana boa ou má, ou estruturas em si a reger os destinos sociais e individuais. Revelam, ao contrário, projetos humanos que universalizam o campo social e se singularizam a partir dele. O método progressivo-regressivo proposto por Sartre em *Questões de método* mostra-se nesse sentido, resultante do ser o humano concebido não como indivíduo mas como universal-singular. Percorrer a singularidade de um projeto e a constituição de uma dada temporalidade psíquica requer um movimento permanente do universo social para o singular e deste para o universo sócio-histórico, da subjetividade arrancando-se de si mesma em direção a fazer algo de si no seio da realidade objetiva e, concomitantemente a apreensão da objetividade posta em movimento e

particularizada pelas pluralidades subjetivas. Requer, ainda, uma abordagem interdisciplinar, que integre as ciências do homem e ultrapasse os reducionismos disciplinares.

*

Reencontramos aqui nossa questão inicial. Os desafios que a sociedade impõe à psicologia neste século XXI são inúmeros. A psicologia, por seu lado, assentada na noção de *individuus*, por ser substancialista, determinista e adaptacionista reduz fenômenos sociais emergentes à anormalidades ou desadaptações, sustentadas numa lógica binária e causal, não oferecendo respostas positivas a tais desafios de nosso atual tempo histórico. É nesse sentido que sustentamos o existencialismo de Sartre como *incontornável*. Incontornável da mesma forma que o é o Marxismo, enquanto lógica histórica da sociedade sob a égide do capital. Incontornável, da mesma forma que o é a Psicanálise, enquanto lógica histórica do psiquismo singular. Incontornável, portanto, para todo esforço científico e intelectual que pretende que *este homem* e *esta sociedade* não sejam mais que momentos históricos a serem superados. *Os desafios de Sartre à psicologia* mostram-se, assim, como tarefa histórica posta à sujeitos históricos [os psicólogos], solicitados a transformar profundamente seu domínio, a fim de serem capazes de responder aos desafios sociais e existenciais colocados por nossa época.

Parte I

Contribuições teóricas da filosofia sartriana à psicologia

Capítulo 1

Consciência imaginante e consciência onírica

Philippe Cabestan

Sabemos que Descartes considera “as ilusões de nossos sonhos” que independem de nossa vontade e outras imagens do gênero, como paixões da alma no sentido amplo¹. Sabemos igualmente que a solução cartesiana não é satisfatória e se furta a insolúvel questão da união da alma e do corpo e, mais precisamente, da ação do corpo sobre a alma. A psicanálise não está melhor colocada, pois – contrariamente àquilo que afirma Freud na *Metapsicologia* a propósito da necessária continuidade dos processos psíquicos – substituir o corpo por um inconsciente psíquico nada resolve (Freud, 1968, p. 66). Seja ou não de origem psíquica, a ação de uma força sobre uma consciência mostra-se incompreensível: falta, em um caso como no outro, aquele *minimum* de unidade ontológica, condição de relação, que permitiria a uma força cega, em si, agir sobre outro ser que não a consciência ou para-si. Em um caso como no outro, fracassamos ao ligar a natureza ao espírito.

A solução sartriana merece, sem dúvidas, ser estudada. De um lado, *O Imaginário* nos oferece em algumas de suas páginas uma admirável descrição fenomenológica dos sonhos, um trabalho que poderemos chamar de pioneiro, a exceção de algumas raras passagens de Husserl sobre essa

¹ Imaginar para Descartes é tanto uma ação que depende da vontade quanto uma paixão independente da vontade, e o artigo 21 do Tratado das Paixões estabelece que as ilusões de nossos sonhos, assim como os delírios, haja vista que nossa vontade não se empenha em formá-los e que eles dependem da agitação dos espíritos animais, são, em sentido amplo, paixões da alma. *Op.cit.*

questão², do estudo de Fink em seu artigo “Re-présentation et Image” e do texto de Biswanger, *Rêve et Existence* de 1930 (Biswanger, 1971, p. 199). De qualquer modo, longe de abordar todos os problemas que emergem deste tipo de consciência, especialmente depois que a psicanálise fez do sonho “sua via nobre”, Sartre detém-se à tese do sonho de maneira aparentemente muito limitada. Assim, o autor se concentra em manter para o sonho a barreira que a eidética de *O Imaginário* estabelece entre a consciência perceptiva e a consciência imaginante, a despeito da aparente proximidade e, por vezes, confusão sempre possível entre a consciência onírica e a consciência perceptiva. De outro modo, um fenômeno tal como o sonho exige de Sartre interrogar-se sobre a passividade, ao menos aparente, da consciência, o que constitui para ele um verdadeiro desafio. O que é uma consciência passiva? Nada além, nos diz Sartre, de uma consciência cativa, mas cativa dela e somente dela. Sartre dá-se conta, no entanto, da passividade da consciência onírica a partir da consciência em si mesma sem recorrer a um princípio que lhe seja estranho. Nessa perspectiva, tal como sustenta a espontaneidade da consciência imaginante, Sartre afirma com a mesma radicalidade, a espontaneidade da consciência onírica esforçando-se em mostrar de que maneira uma tal consciência torna-se prisioneira de si mesma.

Sendo assim queremos, nas páginas que se seguem, retomar a descrição psicofenomenológica da consciência onírica e mostrar como, no quadro de *O Imaginário*, Sartre substitui uma antropologia dualista e suas categorias tradicionais de ação e de paixão por uma concepção espontânea da consciência onírica.

a) A leitura e o sonho

Antes de dar conta da estranha catividade da consciência onírica, é importante lembrar em algumas palavras a descrição que Sartre nos

² Assinalamos, não obstante, uma troca de correspondências entre Husserl e Hering a este propósito, posteriores ao que parece a 1930. Ver *Husserliana Dokumente*, t.III, Briefwechsel, ed. E. et K. Schuhmann, Kluwer 1994, p.118 et sq., trad. fr. Ph. Ducat, *Revue de phénoménologie ALTER*, N°5, « Veille, sommeil, rêve », édition ALTER octobre 1997.

propõe em *O Imaginário*. Ele declara, antes de tudo, que é necessário escolher entre a vigília e o sonho. Isso significa que, diferentemente da consciência imaginante em estado de vigília, que pode voluntariamente adotar uma atitude perceptiva ou ainda, lembrar, prever, etc., a consciência onírica não pode nem perceber, nem refletir, nem lembrar, nem prever, ela não pode, em uma palavra, realizar qualquer ato que compreenda uma posição de existência real que saia da atitude imaginante na qual está encerrada. De uma maneira muito sugestiva, Sartre compara a consciência onírica ao rei Midas que, logo após um pedido irrefletido, transforma em ouro tudo aquilo em que toca (Sartre, 1986, p. 339). Da mesma forma, a consciência onírica apreende como ficção tudo aquilo que teria vivido no estado de vigília em uma atitude perceptiva. A sonolência que temos ao acordar pela manhã, antes de provocar o estado de vigília propriamente e, além disso, antes de ser percebida como objeto real, é percebida como *analogon* de um objeto irreal e insere-se no curso do sonho.

Assim, no sonho a consciência não pode perceber, pois irrealiza, poderíamos dizer, tudo aquilo que toca, compreendendo imediatamente sob um modo onírico, aquilo que poderia perceber caso estivesse acordada, como as sensações cinestésicas, auditivas, táteis, visuais, etc. Da mesma forma, a consciência não pode adotar uma atitude reflexiva que posicionaria seu objeto, durante a ocorrência da consciência onírica, como existindo realmente. A consciência onírica perdeu a categoria do real, ou ainda, de acordo com o sentido que necessitamos precisar, a consciência que sonha perdeu seu ser-no-mundo. É por isso que a consciência apreende no sonho seus desejos, suas preocupações, sob a forma metafórica do símbolo. Isto se dá não em razão de uma significação moral ou social inadmissível que obrigaria a consciência a mascarar seus desejos e os travestir mas simplesmente por que, cativa do imaginário, a consciência onírica nada pode apreender do real - quer se trate do mundo ou de si mesma, quer

dizer, de seus desejos, crenças, expectativas – e dispõe somente do símbolo como meio de expressão³.

Admitamos esta descrição e sua estrita alternativa. Mas falta compreender aquilo que impede a consciência onírica de suspender-se do sonho e sair de sua atitude adotando, por exemplo, uma atitude perceptiva. Poderíamos ser tentados a invocar aqui o sono: a consciência onírica seria cativa simplesmente por que o sonhador dorme. O argumento seria infeliz. Caso consideremos o sono como um estado fisiológico que se oporia ao sonho da consciência, recairíamos na explicação psico-física do tipo cartesiana, dizendo que o estado onírico esta de acordo com o esquema análogo ao das paixões em Descartes e seus sucessores. Ao contrário, se admitimos que o sono, como o sugere o *Esboço de uma teoria das emoções* (Sartre, 1965, p.53), seja uma atitude de consciência, compreendemos desde então que “a consciência que se afeta lembra muito a consciência que dorme”, quer dizer, que “se lança em um mundo novo e transforma seu corpo”. Mas nesse caso, nós jogamos o *Sganarelle*⁴ e explicamos o caráter cativo da consciência pelo seu aprisionamento: *quia in eo virtus dormitiva cujus est natura sensus assoupire*⁵. Em outras palavras, tais metáforas que vêm naturalmente na escrita de Sartre - tais como aquela do “peso” da consciência que sonha ou ainda a da consciência “aprisionada pela própria queda”, ou da “feitura” do mundo imaginário, etc.- não traem a absurdidade da tese sartriana de uma consciência espontânea (Sartre, 1986, p. 311, 324, 325)?

A resposta de Sartre em *O Imaginário* consiste, antes de tudo, em sublinhar o caráter *intéressant*⁶ do sonho. Este adjetivo não significa que o Eu esteja de uma maneira ou de outra implicado. Conforme *A transcendência do Ego*, o Eu não é uma estrutura necessária da consciência onírica

³ Ibid., p. 325. Afirmando o caráter simbólico do sonho, Sartre opõe-se, desta maneira, explicitamente à compreensão freudiana a partir do recalque.

⁴ Palavra que se origina do verbo italiano *sgannare*, que significa “dessillar” em francês, podendo ser traduzida ao português por “fazer alguém abrir o olhos”, “fazer alguém dar-se conta de que está enganado” (N.T.).

⁵ Expressão do latim que pode ser assim traduzida: “por que ele possui uma virtude dormitiva, que adormece os sentidos”. (NT)

⁶ Adjetivo masculino que pode, neste caso, referir-se a curioso, cativante, envolvente. (NT)

e somente vislumbramos, até o momento, que nos sonhos daquele que dorme ele não desempenha papel algum. Para apreender este caráter *intéressant* basta nos reportarmos a algum relato de sonho, por exemplo, aquele da Sra. B., que Sartre relata:

(...) surgia a gravura de livro, representando um escravo ajoelhado diante de sua amante. Depois, o escravo ia buscar pus para curar-se da lepra transmitida por sua amante. Era preciso que fosse o pus de uma mulher que o amasse. Durante todo o seu sonho, a pessoa tinha a impressão de ler a narrativa das aventuras do escravo. Em momento algum ela própria representou algum papel nos acontecimentos (Sartre, 1986, p. 320).

O sonho é, antes de mais nada, *intéressant*, porque a imagem onírica-diferentemente da imagem hipnagógica que é isolada e sem história – inscreve-se em uma espécie de mundo e compreende, por consequência, tanto um desenvolvimento temporal que inclui seu passado e seu futuro, quanto um fundo espacial diferenciado. Assim, Sartre insiste a propósito do sonho das Sra. B. sobre a espessura temporal deste “escravo-doente-indo-buscar-o-pus-para-se-curar”. A doença lhe confere um passado e a motivação vem de seu projeto de cura futura da lepra graças ao pus. Da mesma maneira, Sartre sublinha as determinações espaciais deste “ir buscar”, que está afastado de sua amante que se encontra em algum outro lugar. Podemos dizer, nesse sentido, que o sonho é uma imersão no mundo imaginário, mas sob a condição de esclarecer desde já, o fato de Sartre recusar-se a falar *stricto sensu* de mundo imaginário ou de mundo de objetos irrealis.

Com efeito – e este ponto merece ser esclarecido caso queiramos compreender a especificidade da imagem em geral, da imagem onírica, assim como, do caráter *intéressant* do sonho - a análise eidética afirma a pobreza essencial da imagem. As imagens também se mantêm isoladas umas das outras, sem efetivas relações entre si: “elas não sustentam entre si outras relações, escreve Sartre, do que àquelas que a consciência pode a cada instante conceber ao constituí-las” (Sartre, 1986, p. 323), quer dizer, outras relações do que àquelas que a consciência pode imaginar conforme

seu saber imaginante. A partir deste ponto de vista, os limites do saber interditam ao mundo imaginário rivalizar com a riqueza do mundo real. Isto significa simplesmente que não é necessário confundir a *mundaneidade* do objeto real e aquela do objeto irreal. Num desses casos, a *mundaneidade* designa a infinidade de relações que os objetos reais sustentam entre eles e que eu descubro progressivamente pela experiência; em outro, ela consiste, nos diz Sartre, em uma *atmosfera de mundo*: a *mundaneidade*, neste caso, é uma propriedade imanente da imagem onírica e o espaço e o tempo são “qualidades imanentes à coisa figurada” (Ibid., p. 254-261, p. 322-323).

Podemos agora começar a compreender a espécie de fascinação que exerce o sonho e a maneira segundo a qual a consciência torna-se cativa de seu sonho:

em função do fato de um sonho nos fazer entrar bruscamente em um mundo temporal, todo sonho dá-se a nós como uma história (...). Ele é, antes de tudo, uma história e nós o apreendemos segundo o interesse apaixonado que o leitor ingênuo toma ao ler um romance (Ibid., p. 326).

Enquanto a imagem hipnagógica é, à parte de seu isolamento, desprovida de toda riqueza espacial e temporal, ao contrário, graças a essa atmosfera de mundo que caracteriza a imagem onírica, o sonho nos faz mergulhar em uma história onde não nos é possível distanciar. No sonho, a imagem hipnagógica se enriquece com todo o meu saber, minhas preocupações, de modo que, retomando o exemplo de Sartre, o peixe que eu me representava sob modo hipnagógico adquire um passado, um futuro e figura, desde então, como centro de meu sonho. É por isso que Sartre reprova a fascinação que exerce o sonho daquela que nós apreendemos quando lemos um romance policial, assistimos uma peça de teatro ou uma projeção cinematográfica, quer dizer, quando contamos a nós mesmos uma história na qual acreditamos. Aquilo que Sartre chama aqui de crença é “o tipo de fascinação sem posição de existência” (Ibid., p. 326)

que encontramos tanto no sonho como na leitura de um romance. Em um caso como no outro, a consciência é cativa de uma história.

Sartre insiste repetidas vezes sobre a proximidade da leitura e do sonho e, mais genericamente, da consciência estética com a consciência onírica. Assim, ele define a contemplação estética como “um sonho provocado” (Ibid., p. 371), e escreve em *O que é literatura?*: “a cada instante eu posso despertar e eu sei disso; mas eu não o quero: a leitura é um sonho livre” (Sartre, 1991, p. 57). A comparação não deve, no entanto, ocultar as múltiplas diferenças. De uma parte, a consciência estética é provocada, quer dizer, ela possui uma motivação externa e é dependente de um objeto intramundano. No sonho, a consciência é, de uma só vez, o autor e o leitor (ou o espectador); como em um *sonho acordado* e como em toda imagem mental, ela é a fonte única das imagens. Por outro modo, poderíamos objetar em relação a nossa compreensão do sonho, o seu caráter, por vezes, descontínuo, incoerente, visto que é próprio de uma história ter um começo, um meio e um fim. (Aristóteles, 1975, p. 40). Este argumento nos parece carecer de sentido, se admitimos que o modo de narração da *história onírica* não é aquele de uma obra, por exemplo, cinematográfica, na qual a narrativa e a sucessão das imagens seguem uma certa ordem; a história onírica nos parece muito mais como uma qualidade interna do objeto do sonho e se concentra em torno dele – da mesma forma, como já o vimos, o espaço e o tempo da coisa figurada. Seríamos tentados a dizer que a historicidade é, a exemplo da *mundaneidade*, uma propriedade imamente da imagem onírica. Além disso, o despertar designa em um caso, o retorno ao estado de vigília, enquanto que no outro [da leitura], ele é somente a dissolução do encadeamento que marca a passagem do imaginário ao real.

Enfim, o sonho aparenta-se, poderíamos dizer, com a leitura destes romances ruins, feitos por escritores que se preocupam somente em emocionar seus leitores. Esse tipo de romancista que *O que é literatura?* denuncia, busca alienar a liberdade de seus leitores e não lhes oferece a distância estética que permite, no dizer de Sartre, crer sem, no entanto,

ser aprisionado, cativar-se sem ser capturado. Da mesma forma, na literatura:

ela [a liberdade] é então somente a crença que eu acordo ao relato da narrativa, é uma paixão no sentido cristão da palavra, quer dizer, uma liberdade que se mistura decididamente a um estado de passividade para obter por este sacrifício um efeito transcendente. O leitor faz-se crédulo (Sartre, 1991, p.56).

Assim, mais que uma obra de arte, o sonho é sobretudo, próximo ao romance policial, ou melhor, desses romances de Michel Zevaco que Sartre devorava na sua juventude e pelos quais se cativava ao ponto de tomar-se por um novo Pardaillan (Sartre, 1964, p. 113).

Um verbo retorna muitas vezes a escrita de Sartre para caracterizar esta postura da consciência⁷: a consciência, diz seguidamente, *está aprisionada* - e a forma pronominal importa aqui, visto que introduz uma dualidade ambígua, a fim de conservar à consciência sua espontaneidade. É necessário compreender este verbo no sentido de quando nos atemos a um jogo, onde, como na emoção, “a consciência está aprisionada a sua própria crença exatamente como no sonho, na histeria” (Sartre, 1986, p. 55). “Ater-se” deve ser entendido então, tanto no sentido que a consciência crê⁸, como também igualmente, no sentido em que ela faz-se prisioneira de si mesmo, onde, enfim, como a água que gela ou o cimento que seca, ela solidifica-se em consciência onírica, não podendo desfazer-se de sua atitude imaginante. No entanto, em relação aos outros tipos de consciência cativa, a consciência onírica distingue-se delas pelo seu alto grau de catividade. No sonho a consciência, escreve Sartre, está “*prisioneira inteiramente*” (Sartre, 1996, p. 324), o que significa que ela não tem a possibilidade de tomar a menor distância em relação a si mesma e que toda atitude reflexiva lhe está interdita. Na verdade, é inexato dizer que a reflexão é impossível, visto que se mostra possível no seio mesmo do sonho. Ao contrário, não é possível sonhar e tomar consciência que se

⁷ *O Imaginário*, a propósito da consciência onírica, p. 324 ou p. 332.

⁸ Como na frase: « Eu poderia repetir: « é uma raiz» — isso já não absorvo». *La Nausée*, p. 184-185, *op. cit.*

sonha (ou então acordamos)⁹, mas do mesmo modo que na esquizofrenia, segundo Sartre, “o doente conserva a possibilidade de se apreender dissimulando, quer dizer, tomar consciência da espontaneidade da sua consciência adotando momentaneamente uma atitude reflexiva. Assim, a consciência onírica ocupa na escala das consciências cativas a primeira posição. De que maneira então, esta consciência pode fechar-se em si mesma ao ponto de não poder escapar à sua própria atitude? A comparação com a consciência estética parece aqui manifestar seus limites e a liberdade desta não nos permite compreender a catividade daquela. Dessa maneira, entre o sonho e a leitura outros pontos em comum podem ser estabelecidos mas é necessário aprofundar a descrição psicofenomenológica da consciência onírica que nos propõe Sartre e vislumbrar mais precisamente o lugar do sonhador em seu próprio sonho.

Sartre introduz aqui a noção de *moïtté* que aproveita do psicólogo suíço Claparède (Sartre, 1986, p. 297). De uma maneira geral, a *moïtté* do sonho coloca a questão da ligação do sonho ao Eu e ao não-Eu, quer eu tenha ou não consciência de sonhar. Ela concerne tanto a atividade onírica, mas igualmente como vimos, ao conteúdo do sonho. A relação do sonho ao sonhador pode, em efeito, tomar diferentes formas. Se no sonho da Sra. B, que nos relata Sartre, o sonhador não ocupa nenhum papel, é necessário reconhecer que seguidamente o sonho apresenta-se como uma aventura daquele que dorme. Ou, segundo Sartre, nesse último caso, o mundo do sonho se fecha sobre si mesmo de maneira que a consciência perde sua abertura ao mundo real. Tentaremos na sequência, determinar mais precisamente o status do sonhador quando este aparece no seu sonho, bem como, as consequências que resultam dessa aparição.

Podemos desde já eliminar imediatamente a hipótese de interferência no sonho, da consciência real daquele que dorme. Sabemos que para

⁹ Husserl escreve a mesma coisa a Hering: “certamente, é possível quando sonhamos atentar que sonhamos e isso de uma dupla maneira: 1- o sonho é um “simples” sonho. O Eu que sonha atenta que sonha. O atentar (*das Merken*) é um atentar efetivo (*wirkliches*), é já um acordar (*Erwachen*), com múltiplos estados intermediários. 2- o mundo do sonho é sonhado em um sonho no segundo grau, o “acordar” é em si mesmo, sonhado em um novo sonho”, *op. cit.*

Sartre isso é rigorosamente impossível e seria vislumbrar a intrusão, no seio da consciência onírica, da consciência real com o seu mundo, seu tempo, seu espaço, quer dizer, o contrário daquilo que tentamos explicar: o fechamento da consciência onírica. Lembremos que é necessário escolher e que o sonho exclui o estado de vigília e, reciprocamente, o estado de vigília o sonho. Novamente, a comparação da atividade onírica com a leitura permite a Sartre resolver a questão da *moitié* do sonho pois, da mesma forma que me identifico com o herói do romance que leio, o sonhador é o herói de suas aventuras oníricas. Assim, no caso do sonho da Sra. B., ao início o escravo é somente um personagem imaginário até o momento no qual, nos diz Sartre, “aquele que dorme é repentinamente invadido pela crença de que o escravo que foge diante do tigre, é ele mesmo. A identificação completa-se. No sonho, como na leitura, o Eu e o herói do romance se tornam o mesmo. A partir desse momento, o Eu do sonho somente pode ser um Eu imaginário, tal como o herói do romance, é um Eu irreal, um Eu a título de imaginário” (Sartre, 1986, p. 329-330)¹⁰.

Aqui aparece uma particularidade do sonho em relação a leitura. Quando estou acordado e identifico-me com o herói do romance, sou este herói a medida que permaneço diferente dele, “eu sou eu-mesmo e um outro”, a identificação é parcial (Sartre, 1986, p. 331). Ao contrário, no sonho eu sou invadido pela crença de que este herói sou eu, mas o sou irrealmente e absolutamente, quer dizer, a identificação onírica realiza-se sem aquela consciência de ser também si mesma que acompanha a identificação romanesca. Enfim, a identificação é total. A partir de então, podemos compreender a fascinação - o “estado de transe”, diz Sartre, reservando o termo “fascinação” à consciência cativa da leitura (*Ibid.*) - na qual submergimos ao sonhar. A satisfação que experimento ao ler os logros e os malogros do herói repousa sobre minha simpatia por ele - o termo simpatia implica no seio da identificação, a consciência de minha

¹⁰ Sartre não indica as motivações dessa identificação e contenta-se em afirmar que essa transformação realiza-se em consequência de motivações variadas.

alteridade – mas no sonho não se trata mais de simpatia. Eu sou totalmente este Eu irreal, totalmente este escravo ameaçado de morte e o sofrimento vivido é tanto mais intenso, a medida que, não sou por um outro mas por mim mesmo que estou em perigo de morte. A partir do momento no qual um Eu imaginário surge, o sonho não é mais um espetáculo que se desenvolve diante de mim, minha alteridade atravessa a distância que me separa dele; a partir desse momento o sonho é um mundo no interior do qual tenho meu lugar; ou ainda, o mundo onírico não é mais um mundo simplesmente representado, mas, diz Sartre, é vivido, sofrido, agido: eu sou perseguido por um falsário que está atrás de mim e apreendo sua distância ao objeto-eu como um absoluto irreversível; tenho medo, fujo, escondo-me em um quarto blindado, etc.

Reconhecemos, no entanto, que esta descrição da *moitié* do herói onírico, quer dizer, esta identificação ao herói, simplifica a concepção de Sartre. De um lado, a relação da consciência que sonha com o sonho não perde completamente seu caráter representativo¹¹. Com efeito, vejo fugir o escravo e o escravo mantém-se em um sentido transcendente e exterior como mundo imaginário do qual participa. Por outro lado, eu me *sinto* este escravo e o mundo que o entorna é vivido imediatamente por mim. É por esta razão que a relação do sonhador com o Eu imaginário é, de certo modo, como o espetáculo ou no caso da leitura, uma relação representativa - o herói sou eu e não sou - e, de outro, uma relação de *emanação*¹². Da mesma maneira, o sonhador *sente-se* o escravo que vê fugir e que ele é consequentemente, sob o modo de ser da *emanação*. Desta ambiguidade da relação do sonhador à sua *emanação*, que é também representação, participa o mundo onírico, pois, nota Sartre “tudo é visto de um ponto de

¹¹ Tal é a relação que estabelece Husserl em sua carta a Hering, onde o Eu do sonho é definido como um pseudo Eu (Pseudo-ich) no sentido em que se trata de uma re-presentation (*Vergegenwärtigung*), *op. cit.*

¹² A *emanação* é evocada desde *A Transcendência do Ego* (p. 51) a propósito da relação do ódio à repulsão: “a repulsão dá-se, de qualquer forma, como produzindo-se à ocasião do ódio e emanando do ódio” (Sartre, 1988, p. 53). De uma maneira geral, este termo designa uma modalidade específica de relação do mesmo e do outro que Sartre opõe àquela que encontramos na representação. Trata-se, mais precisamente, da relação mágica que une no pensamento primitivo – aquele que se manifesta na prática de magia negra nas quais uma esfinge de cera é espetada por um alfinete - o modelo à sua imagem e, em virtude da qual, o modelo, que possui prioridade ontológica, se encarna na imagem de maneira que a imagem, à sua maneira, é e não é o modelo.

vista superior que é representado por aquele que dorme e de um ponto de vista relativo e limitado, aquele do Eu imaginário submerso no mundo” (Sartre, 1986, p. 333).

Se no sonho a consciência aprisiona-se ao ponto de não poder romper o encantamento, se ela somente pode escapar de uma aventura imaginária por uma outra da mesma natureza, isto não somente nos dá o caráter *intéressant* do sonho que, diferentemente da imagem hipnagógica, nos oferece *um mundo* e nos insere em uma história; mas, de outra maneira e muito seguidamente, o sonho é tanto mais cativante que, nada daquilo que em literatura chamamos de recuo estético (ou distanciamento), é capaz de preservar a liberdade da consciência (Souriau, 1990, p. 595). A história é, então, história pessoal do sonhador que se identifica ao seu herói; e o mundo do sonho não é esse mundo representado diante mim, mas é vivido, contorna-me e fecha-se sobre mim de maneira a não poder evadir-me dele. O sonhador é este rei Midas que não pode não transformar em ouro tudo aquilo que toca. Conforme pretendemos sustentar até aqui, a consciência onírica é uma consciência espontânea e cativa, uma consciência que espontaneamente faz-se cativa e perde sua liberdade.

Objecções

Queremos nesse momento vislumbrar algumas objeções às quais, nos parecem, Sartre não responde de maneira sempre totalmente convincente. De início, Sartre afirma em muitos momentos que a consciência onírica perde a categoria do real e, também, retomando o conceito heideggeriano, seu-ser-no-mundo (Heidegger, 1986, §12). Uma primeira questão surge a princípio: a consciência pode perder seu ser-no-mundo? Isso não seria recair no subjetivismo cartesiano de uma consciência encapsulada (*verkapselt*) (Heidegger, 1986, §13, p. 96)? Não é preciso, nos parece, tomar essa última afirmação ao pé da letra. Em uma nota de *O Imaginário* Sartre precisa que: “a questão é, na verdade, muito mais complicada e a consciência conserva ela mesma no sonho seu ser-no-mundo ao menos de

uma certa maneira. Mas podemos guardar essa idéia de um ser-no-mundo perdido, ao menos a título de indicação metafórica” (Sartre, 1986, p. 329). Que devemos compreender por isso? Antes de mais nada, que a consciência onírica perdeu, senão seu ser-no-mundo, ao menos todo o acesso ao mundo real, mas, no entanto, conserva seu ser-no-mundo de forma a manter uma modalidade específica do ser-no-mundo.

De um lado, para Sartre, a relação da consciência com o mundo imaginário não é idêntica ao ser-no-mundo da consciência em vigília. “Uma consciência não pode *ser-no* mundo imaginário, ao menos que ela seja uma consciência imaginária” (ibid). Em outros termos, não é a consciência onírica real, aquela que sonha mas somente o eu irreal que a representa e de onde, ao mesmo tempo, ele emana, que podemos caracterizar como *ser-no* mundo imaginário. Por outro lado, o mundo da consciência onírica não é absolutamente o mundo da consciência em vigília, e distinguindo a modalidade do objeto irreal daquela do objeto real, vimos que Sartre recusa falar de *mundo imaginário*. Em uma nota a propósito da noção de mundo imaginário, Sartre chega mesmo a definir aquilo que chamamos, as vezes, mundo imaginário como *anti-mundo* no qual os componentes são objetos-fantasmas que escapam as leis do mundo real (ibid., p. 261; p. 254; p. 322). Assim, não podemos simplesmente considerar que ser-no-mundo imaginário é sempre ser-no-mundo. É necessário antes disso, nos parece, estabelecer entre um e outro uma relação de derivação.

Com efeito, a consciência onírica encontra, segundo Sartre, sua condição em uma primeira abertura ao mundo de um ser que é ser-no-mundo. No sonho, nos diz Sartre, eu *projetei* todo meu saber, todas as minhas preocupações, todas as minhas lembranças e até mesmo aquela necessidade de ser-no-mundo que se impõe ao ser humano, eu *projetei* tudo isso, mas sob o modo imaginário, na imagem que constituí presentemente (ibid., p. 324). O que é então o sonho? Em primeiro lugar, é uma projeção. Assim, qualquer que seja o conteúdo de meu sonho, de um lado, ele alimenta-se, por assim dizer, de minha existência em vigília, das preocupações da consciência em vigília; de outra parte, ele compreende

corpos irrealis dispersos em uma espacialidade imaginária, em uma temporalidade imaginária e em tantas outras determinações que são a projeção, a sombra, portada de meu ser-no-mundo. De outra maneira, a consciência não pode ser consciência imaginante, a não ser que, ao mesmo tempo, esteja a altura de posicionar o mundo em sua totalidade sintética e também de o negar. Sartre conclui que “toda criação imaginária seria totalmente impossível a uma consciência na qual a natureza fosse precisamente ser *no-meio-do-mundo*” (*ibid.*, p. 353). Assim, em função do mundo imaginário ser um anti-mundo, ele nos oferece a possibilidade de escapar não somente de nossas preocupações, de nossos problemas e, mais genericamente, de toda *exigência do mundo* (*ibid.*, p. 261). Mas, isto não significa, no entanto, que sonhando nós perdemos nosso ser no mundo. A realidade-humana para Sartre, como o *Dasein* para Heidegger, não pode desfazer-se de seu ser-no-mundo.

Uma segunda objeção concerne a relativa inadequação desta descrição do sonho à consciência que temos habitualmente. Sartre afirma a espontaneidade da consciência onírica. Como então compreender, e reencontraremos essa questão a propósito da imaginação patológica, que o sonhador não tenha consciência de sua espontaneidade, que ele sinta-se passivo diante das imagens que ele próprio forma? Enquanto a *fantasia* é consciente, diferentemente da consciência perceptiva, de sua pura espontaneidade, a consciência onírica nos ofereceria um caso no qual a imagem dar-se-ia como percepção? O que restaria então, da translucidez da consciência? A espontaneidade da consciência não é necessariamente consciência desta espontaneidade? Em outros termos, como admitir que o sonho não se acompanhe da consciência não-tética da espontaneidade imaginante e possa, ao contrário, estar ligado, em certos casos pelo menos, à consciência não-tética da *passividade* perceptiva (*ibid.*, p. 309)?

Sartre assinala, antes de tudo, que esta antíфона¹³ da confusão sempre possível da vigília e do sonho não repousa sobre nenhuma experiência verdadeira. Que o sonho possa passar por uma percepção e inversamente, não é algo de forma alguma estabelecido, muito pelo contrário. Claro que a fórmula do senso comum: “me belisque, é um sonho”, parece reconhecer implicitamente a possibilidade de que aquilo que é percebido seja da ordem do sonho e ceder por uma percepção ilusória da qual pedimos para ser retirados¹⁴. Tal fórmula encontra-se com o argumento cético – exposto, entre outros, em *Teeteto* (Platão, 1950, p. 107), retomado por Montaigne, pelo teatro barroco, por Descartes ao longo da dúvida metódica, por Pascal, etc.¹⁵ - de uma indistinção essencial e de uma confusão sempre possível da vigília e do sonho, da imagem perceptiva e da imagem onírica. Mas esta fórmula, não é segundo Sartre, nada mais que “uma metáfora que não corresponde a nada de concreto no espírito daqueles que a utilizam” (Sartre, 1986, p. 311). *O Imaginário* se propõe a desconstruir a tese cética sublinhando – evocamos aqui muito rapidamente os diferentes argumentos – por um lado, que não duvidamos absolutamente de que não sonhamos enquanto percebemos: a certeza de não sonhar é igual aquela do *cógito*; por outro lado, que a reflexão e, mais exatamente, a reflexão sob a forma de lembrança, permite-me explicitar minha consciência não-tética de sonhar e afirmar que eu sonho; além disso, que a consciência onírica não pode duvidar de sua natureza pela simples razão de que toda atitude reflexiva, com exceção da reflexão imaginária do eu-objeto que não nos concerne aqui, lhe é estruturalmente interdita; enfim, de que o sonho é crença e a percepção é saber: em um caso o objeto está aí em carne e osso, no outro não. E também, não poderíamos acreditar na realidade perceptiva das imagens oníricas, tomar nossos sonhos por realidades e ignorar a

¹³ Substantivo feminino, que no sentido coloquial significa recitar sempre a mesma coisa, vir sempre com a mesma cantiga (N.T).

¹⁴ É assim que em *Les vacances du fantôme* o herói tenta colocar fim à sua metapsicose, obra de Didier Van Cauwelaert, *op. cit.*

¹⁵ Lembramos que a abordagem sartriana do sonho nos propõe uma crítica desse argumento cético sem, no entanto, o refutar: que ninguém confunda a vigília com o sono não é suficiente com efeito, para afirmar a verdade do percebido.

espontaneidade do sonho em proveito de uma passividade que identificaria o sonho a percepção.

A resposta é, no entanto, ainda insuficiente pois, não podemos negar que a consciência onírica, em certa medida, ignore sua própria espontaneidade e que esta lhe seja de alguma maneira, dissimulada. Mas, isto não surpreenderá quem reconheceu na consciência onírica uma consciência cativa e espontânea. “Não é o caso, escreve Sartre, que a consciência não-tética de imaginar cessa de apreender-se como espontânea, mas ela apreende-se como espontaneidade enfeitada” (Sartre, 1986, p. 326). Assim, é o enfeitamento da consciência que, de uma só vez, distingue a consciência onírica da consciência de imagem em geral e que a faz recusar, nesse sentido, a percepção. Da mesma maneira que os fenômenos reais se impõem à consciência perceptiva que não pode impedir a si mesma de os perceber, a consciência onírica, cativa e sem possibilidade de fazer com que a realidade da qual se retirou completamente possa dissipar o mundo que forja, não pode se impedir de sonhar.

Além disso, no sonho, os acontecimentos dão-se como não podendo não acontecer, em correlação com uma consciência que não pode se impedir de imaginá-los: tal é a nuance de fatalidade própria ao sonho. Com efeito, o sonho não oferece jamais ao sonhador diferentes possibilidades e, da mesma maneira, o sonhador não pode prever. A consciência dos possíveis ou a consciência de previsão, como a reflexão e a lembrança em curso do sonho, posiciona o mundo real e supõe uma consciência em estado de vigília. Prever o que se vai passar ou o fim de meu sonho implica a consciência reflexiva de que eu sonho, quer dizer, o acordar ou a abertura ao mundo real ao qual a consciência reflexiva retorna, posicionando como real a consciência onírica. Assim, desvenciliado de possíveis entre os quais o sonhador poderia escolher, o mundo onírico é um mundo sem liberdade, ele é fatal (*ibid.*, p. 327)¹⁶. A catividade da consciência onírica e a fatalidade

¹⁶ Sartre nos dá uma descrição perspicaz da maneira na qual procede a consciência onírica: “assim não é de maneira alguma pela concepção de outros possíveis que aquele que dorme se assegura e sai de seu embaraço. É pela produção imediata, na história mesma dos acontecimentos que dêem segurança. Não se diz: eu poderia ter um revólver, mas, de uma hora para outra, passa a existir um revolver em minha mão” (*Ibid.*, p. 328).

do sonho permitem compreender que a consciência possa, a propósito do sonho, enganar-se sobre a sua espontaneidade verdadeira e reprovar, sem contudo confundir seriamente, a imagem onírica da percepção¹⁷.

A tese da espontaneidade enfeitada da consciência onírica encontra aqui uma outra objeção: se a consciência onírica é a tal ponto cativa como, uma vez mergulhada no sonho, consegue quebrar o encantamento e reencontrar o mundo real? Ao querer provar demais Sartre não põe em risco sua própria tese? *O Imaginário* nos responde brevemente que não pode haver, para isso, mais do que dois tipos de motivos (Sartre, 1986, pp. 337-338). Ele invoca, em primeiro lugar, a irrupção de um *real* que se impõe e vislumbra várias possibilidades. Seja quando o sonho corta-se em razão da afetividade real do sonhador¹⁸; tal é pois, o caso de um pesadelo no qual o medo real torna-se tão forte que motiva uma reflexão e, portanto, o acordar. Seja quando um *stimulus* externo se impõe e para isso Sartre vislumbra três casos: em certas circunstâncias, por um lado, o *stimulus* não pode ser apreendido como *analogon*, servir de matéria para a consciência onírica; em outro, é possível que a violência do *stimulus* provoque uma emoção real e reencontramos aqui o caso do medo que motiva a reflexão; ou, enfim, o acordar é provocado pela persistência de certas consignas em relação ao sono, do tipo: “devo acordar-me amanhã de manhã às 6h”¹⁹. O segundo motivo diz respeito ao sonho ele mesmo e a sua narratividade. Sartre vislumbra o caso no qual o sonho termina na medida em que a história não pode mais ser continuada. Assim, quando

¹⁷ Podemos introduzir um outro argumento. Como nota Husserl distinguindo o “eu onírico (*Dastraumweltlich*, *Das Ich*, *Das Subjekt Dertraumwelt Ist*)” e o eu que sonha (*das Träumende Ich*), as percepções do eu onírico são somente percepções sonhadas pelo eu que sonha e que se acorda e não pelo eu onírico. Assim, a proximidade do sonho e da percepção podem igualmente ser compreendidas pela preminência na lembrança do “conteúdo” do sonho, quer dizer, daquilo que acontece com o eu onírico sobre o eu que sonha. Husserl em carta a Hering, *op. cit.*

¹⁸ Sartre opõe os sentimentos imaginários que deixam impassível o sonhador, na medida em que eles concernem somente o objeto-eu do sonho, e os sentimentos reais que o afetam, que “o tomam”. Isto não diz respeito ao conteúdo do sonho, o conteúdo de um pesadelo não é sempre terrível, mas a relação do sonho com aquele que dorme e a seu objeto-eu (Sartre, 1986, pp. 334-335, *op. cit.*).

¹⁹ G. W. Leibniz, *Nouveaux essais*, Paris, Garnier Flammarion, p. 39. Dan Zahavi «*Sleep and self-awareness*», *Revue de phénoménologie ALTER*, N°5, Octobre 1997. J. Linschoten, *On falling a sleep*, in *Phenomenological psychology*, The dutch school, p. 110, Deen Haag, M. Nijhoff, *Phänomenologica* 103.

sonho que sou guilhotinado, é impossível imaginar um depois. Esta impossibilidade motiva a reflexão e então, o acordar. De uma forma geral, o acordar resulta de uma reflexão suscitada por uma motivação interna ou externa, quer dizer, ligada ou não ao conteúdo do sonho.

Sartre, como vemos, jamais é conciso em seus argumentos. No entanto, no que concerne a esta última objeção, podemos, desde já, nos surpreender que a questão do sonho e do acordar seja posta independentemente do corpo. Tudo se passa como se a consciência escolhesse dormir e sonhar e se tornasse prisioneira de seu sonho. Na medida em que, a exemplo da fome ou da sede, o sono se impõe à consciência, parece difícil não ter em conta a exigência fisiológica do sonho. Vemos aqui o perigo de uma psicologia que se ocupa com a pura descrição da consciência e que, diferentemente da posição metodológica exposta em o *Esboço*, não se esforça em reaprender a atividade onírica a partir da totalidade da realidade humana.

Além disso, podemos nos perguntar se estas diferentes explicações das modalidades do acordar não supõe, antes de tudo, que a consciência onírica seja inseparável da consciência em vigília. Não seria necessário admitir com Leibniz que não dormimos “jamais tão profundamente que não tenhamos qualquer sentimento fraco e confuso, e não seríamos jamais acordados por um grande barulho caso não tivéssemos qualquer percepção de seu começo”? Não seria esta consciência em vigília que, de qualquer maneira, garantiria a continuidade da pessoa real no tempo, da mesma maneira, que a consciência da leitura conserva, ainda que com sua frágil catividade, uma certa presença ao mundo real? A este propósito, podemos lembrar o exemplo dos pais que dormem no meio do barulho mas que se acordam ao choro do filho, e assinalar que isto não indica somente uma consciência contínua (*a continual awareness*) mas igualmente, uma forma de vigilância obsessiva (*monomaniac alertness*). É necessário, então, ligar essas duas consciências simultâneas que, no entanto, não formam nada mais do que uma e reconhecer que Sartre, de certa maneira, simplificou a estrutura complexa da consciência onírica.

Enfim, nos parece que a primeira objeção concernente a confusão do estado de vigília e do sonho conserva uma certa legitimidade na medida em que, a sua maneira, Sartre não dá conta verdadeiramente desta surpreendente proximidade do imaginário e da percepção que a experiência parece nos ensinar a todo momento. Não é isso, por acaso, que sublinha Merleau-Ponty, ao lembrar os trabalhos de Piaget, quando diz que a criança deposita no mundo tanto seus sonhos como suas percepções, e “crê que o sonho se passa no seu quarto, ao pé da sua cama e simplesmente é visível para aqueles que dormem”(Merleau-Ponty, 1985, p. 395)? Desse ponto de vista, poderíamos perguntar se não seria necessário retomar a descrição sartriana do imaginário onírico na perspectiva genética de uma indistinção primeira e que interrogasse, antes de mais nada, sobre aquilo que Merleau-Ponty depois de Husserl, denominou na *fenomenologia da percepção*, “fé primordial (Urdoxa ou Urglaube)” (*ibid.*).

O que é sonhar? Sartre não pretende responder a uma questão parecida. Não sabemos nem mesmo verdadeiramente, ao fim desse estudo, porque sonhamos – mas podemos aplicar ao sonho aquilo que Sartre nos disse da imaginação em geral e vislumbrar a consciência onírica como uma consciência que quer ver seu objeto a fim de possuí-lo (Sartre, 1986, p. 239). No entanto, a comparação da consciência onírica e da consciência de leitura parece-nos particularmente frutuosa. Assimilando o sonho à narrativa Sartre se esforça não somente em compreender a catividade da consciência onírica e, por conseguinte, a necessidade de expressão simbólica do sonho mas, igualmente, conforme os requisitos de uma psicologia intencional, descobrir o sentido dessa atividade da consciência a relacionando a uma função narrativa. Enfim, esta descrição da consciência onírica permite introduzir-nos no *mundo* da loucura que é também, como sublinha W. Schapp, organizado segundo histórias e revela, neste sentido, aquilo que Paul Ricoeur denomina reino da ficção (Ricoeur, 1993).

Referências

Binswanger, L. (1971). *Introduction à l'analyse existentielle*. (J. Verdeaux & R. Kuhn, Trans.) Paris: Minuit.

Descartes, R. (1963-1973). *Les Passions de l'âme*. Paris: Garnier. Œuvres complètes. t. III.

Ducat, P. (1997). Le sujet du rêve. Présentation de la correspondance Husserl/Héring. *Revue de phénoménologie ALTER*, 5.

Ducat, P. (1997). Lettre de Héring à Husserl (après 1930?). *Revue de phénoménologie ALTER*, 5.

Ducat, P. (1997). Lettre de Husserl à Héring (après 1930?). *Revue de phénoménologie ALTER*, 5.

Freud, S. (1968) L'Inconscient. In: *Métopsychoanalyse*. (J. Laplanche & J. B. Pontalis, Trans.). Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1986). *Être et temps*. (F. Veizin, Trans.) Paris: Gallimard, 1986.

Husserl, E. (1994). *Husserliana Dokumente: Briefwechsel*. (E. Schuhmann & K. Schuhmann, Eds.) Dordrecht: Kluwer. t. III.

Leibniz, G. W. (1990) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Paris, Garnier-Flammarion.

Linschoten, J. (1987) On falling asleep. In: *Phenomenological psychology: The dutch school*. (Kockelmans, J. J., Ed.). Deen Haag: M. Nijhoff. Coleção "Phänomenologica 103".

Merleau-Ponty, M. (1985). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.

Platon. (1950). Théétète. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard/Pléiade.

Ricœur, P. (1983). *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983.

Sartre, J.-P. (1965) *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.

Sartre, J.-P. (1989). *La Nausée*. Paris: Gallimard/Folio.

Sartre, J.-P. (1988). *La Transcendance de l'ego*. Paris: Vrin.

Sartre, J.-P. (1964) *Les Mots*. Paris: Gallimard

Sartre, J.-P. (1986) *L'imaginaire*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (1991). *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard/Folio.

Schapp, W. (1993). *Empêtrés dans des histoires*. (J. Greisch, Trans.). Paris: CERF

Souriau, E. (1990). Distanciation. In: *Vocabulaire d'esthétique*. Paris: PUF.

Van Cauwelaert, D. (1986). *Les Vacances du fantôme*. Paris: Seuil.

Zahavi, D. (1997). Sleep and self-awareness. *Revue de phénoménologie ALTER*, 5.

Capítulo 2

Da psicologia dos fatos às sombras: reflexão e constituição psíquica na filosofia de Sartre

Fernanda Alt

Eu, que quero a coisa mais primeira porque é fonte de geração – eu que ambiciono beber água na nascente da fonte – eu que sou tudo isso, devo por sina e trágico destino só conhecer e experimentar os ecos de mim, porque não capto o mim propriamente dito.

Clarice Lispector, *Água Viva*

Na medida em que um pensamento pode se desenvolver a partir de sua oposição a outro pensamento, podemos dizer que as filosofias sartriana e husserliana devem muito à psicologia. No que diz respeito a herança positivista e naturalista que permeia ainda hoje este vasto campo teórico-prático, suas críticas ainda são bastante relevantes e atuais. Neste contexto, nosso objetivo é o de apresentar a concepção sartriana do psíquico como fenômeno e não mais como fato naturalizado, isto é, o psíquico tomado em sua forma de aparição que será *sombra*, matiz de luz e opacidade constituída pela reflexão impura. Acreditamos que as concepções de constituição psíquica e de reflexão propostas por Sartre apontam em direção a um caminho possível para uma psicologia que não deseja mais se ver aprisionada na atitude natural, mas ao mesmo tempo não se atém apenas à revelação das essências e da subjetividade pura. Nossa proposta é a de mostrar, a partir da filosofia de Sartre, como a

psicologia pode “passar pelas essências”¹ (Merleau-Ponty, 2014, p. 15), através de uma concepção *prática* da reflexão pura, a fim de estudar e trabalhar com o homem em sua mais plena facticidade. Para tal, é necessário percorrer o caminho de desconstrução do psíquico naturalizado no intuito de alcançar não somente as evidências da subjetividade pura, mas a revelação do mundo psíquico enquanto zonas de sombreamento², um campo possível para a psicologia.

A psicologia como “*matters of facts*”

A relação entre fato e essência é fundamental para a fenomenologia e se expressa de forma mais contundente no debate entre esta filosofia e as ciências naturais - dentre as quais a psicologia experimental. No texto *A filosofia como ciência rigorosa*, Husserl (1993) denuncia o naturalismo de base da psicologia experimental que faz com que os psicólogos se apropriem do método e dos princípios das ciências naturais. Tais modelos científicos funcionam tomando como ponto de partida experiências dadas e localizadas no espaço e no tempo para então erigir sua teoria científica, o que para Husserl consiste num procedimento não rigoroso uma vez que o saber científico terá como base acontecimentos individuais, contingentes e não sua estrutura essencial. Em outras palavras, tal método pressupõe uma ingenuidade, pois este mesmo fato individual, que poderia ser de outra forma, em outro espaço, em outro tempo, é tomado como realidade a partir da qual a ciência visa a extrair as leis gerais do conhecimento. Neste contexto, a psicologia enquanto ciência toma como campo de estudo a experiência empírica, o que implica a adoção da orientação positivista de observação dos fatos para deles obter leis gerais, classificações e previsões, ao inseri-los na causalidade material do mundo. Diante

¹ Movimento cuja inspiração encontramos nestas palavras de Merleau-Ponty o que não significa que este autor propôs este movimento para os fins que ressaltamos aqui.

² Os termos “zonas de sombreamento” ou “zonas de opacidade” foram cunhados no contexto da minha pesquisa de doutorado (UERJ/Paris 1 - Panthéon-Sorbonne) a partir do desenvolvimento do conceito de sombra em Sartre, sobre as quais falaremos adiante.

da constatação deste procedimento, Husserl (1993; 2013) afirma que a psicologia é uma ciência dos fatos (ou ciência da experiência)³ - que são entendidos como fatos naturais submetidos à leis objetivas e temporais - o que a tornaria uma ciência de “*matters of facts*”, no sentido de Hume. Para Husserl, as ciências dos fatos são dependentes da fenomenologia na medida em que esta oferece o método que permite aceder às essências que estão contidas no fato individual e ainda revelar a subjetividade pura como esfera de constituição, solo seguro para a constituição do conhecimento rigoroso. Torna-se necessário então, para a psicologia, realizar uma mudança de *atitude* - o que necessariamente implica uma mudança metodológica - a fim de tomar por objeto não mais uma consciência naturalizada, cujos fenômenos encontram-se submetidos às leis da física, mas sim a consciência tal qual revelada pela fenomenologia, a saber a consciência como intencionalidade. Só assim o psicólogo pode acessar as essências e as significações para além dos fatos. No entanto, a distinção entre fato e essência nas análises de Husserl não deve ser considerada como uma nova forma de platonismo - para o qual haveria um mundo das essências apartado do mundo sensível - visto que ambos devem ser considerados em conjunto⁴, ao passo que a separação só pode ser pensada através do esforço metodológico realizado pela redução. É Merleau-Ponty quem mais insiste nesta inseparabilidade, pois além de celebrar a fenomenologia como “uma filosofia que recoloca as essências na existência” (Merleau-Ponty, 2014, p. 7), possibilitando um estudo sobre o homem a partir de sua facticidade, ele afirma a relevância da redução ao permitir “se desprender de sua experiência de fato, e de considerar seu personagem empírico somente como uma possibilidade” (Merleau-Ponty, 1988, p. 401), mas jamais ao preço de escapar à nossa situação de fato, isto é, “A psicologia fenomenológica irá procurar a essência ou a significação das condutas

³ Cf. § 7 das *Ideen I*.

⁴ Cf. §2 das *Ideen I*: O fato. Que o fato e a essência são inseparáveis.

através do *contato efetivo com os fatos [...]*⁵ (Merleau-Ponty, 1988, p. 422, *grifo nosso*).

No interior deste debate, Sartre não somente assume a crítica husserliana à psicologia experimental⁶, mas se propõe a realizar, através do método fenomenológico, a tarefa de reconfiguração dos temas psicológicos clássicos como: o psíquico, a reflexão, as emoções e a imaginação. Na introdução do *Esboço de uma teoria das emoções*, Sartre (1995) resume sua crítica ao naturalismo e ao empirismo na psicologia inspirado nas críticas precedentes de Husserl. Mais especificamente, ele procura delimitar o conceito de experiência tal como era entendido pelos psicólogos, conceito que se resumia a dois aspectos: a experiência como percepção de objetos espaço-temporais, e a reflexão, compreendida como experiência intuitiva do sujeito por ele mesmo. Os diferentes grupos de psicólogos discordavam sobre a natureza destes dois tipos de experiência, mas o ponto de convergência se dava justamente em “partir dos *fatos*”, entendidos como “aquilo que devemos encontrar no curso de uma pesquisa e que se pretende sempre como um enriquecimento inesperado e uma novidade com relação aos fatos anteriores” (Sartre, 1995, p. 8). Dito de outro modo, o fato psíquico é sempre um acidente que pode surgir de uma investigação puramente empírica e o psicólogo é aquele que espera encontrar fatos isolados a fim de uni-los e classificá-los, realizando um “trabalho de colecionador” (p. 10). Em certo sentido, a crítica de Sartre parece ser mais radical ainda que a de Husserl e vai mais longe do que gostaria Merleau-Ponty, quando o primeiro afirma que “há incomensurabilidade entre as essências e os fatos, aquele que começa sua questão pelos fatos não conseguirá jamais encontrar as essências” (Sartre, 1995, p. 12). Mas Sartre pretende começar por onde? Pelas essências? Há aqui uma separação forçada entre fato e essência que pode dar margem a confusões, visto que ele

⁵Todas as traduções do francês são minhas.

⁶ O diálogo de Sartre com a psicologia é vasto, dado que ele cita além dos principais nomes da psicologia francesa como Janet e Ribot, nomes da escola de Escola de *Würzburg* na Alemanha, além do inglês Titchener e o americano William James. Em *O ser e o nada*, sua crítica se estende mesmo aos behavioristas e Sartre revela ainda sua influência da psicologia da *Gestalt*, completando um panorama de discussão que vai além da psicologia experimental.

mesmo aponta em seguida que a fenomenologia não pode renunciar à ideia de experiência e ao seu princípio de ir “às coisas mesmas”⁷ (Sartre, 1995, p. 12). Segundo Cabestan (2003), Sartre está na verdade mais próximo de Merleau-Ponty do que de Husserl neste ponto, na medida em que não coloca o mundo entre parênteses, o que possibilitaria uma concepção idealista de uma consciência que deixaria de ser-no-mundo, mas apenas coloca fora de circuito as transcendências e não seu horizonte. A necessidade da “redução” nas mãos de Sartre⁸ consiste no fato desta permitir a saída da atitude que considera a experiência como percepção da realidade empírica e o psíquico como fato psíquico naturalizado. Sartre (1995) pretende mostrar que o homem não é o resultado de tal acúmulo de fatos, mas seu modo de ser é ser-no-mundo, uma totalidade sintética que se dirige em direção a... (intencionalidade) e, por isso, cada manifestação possui uma significação que pode ser interrogada pelo psicólogo fenomenológico⁹.

Além da experiência como percepção de objetos espaço-temporais, Sartre apontou para outro tipo de experiência privilegiada pelos psicólogos: a reflexiva. Neste caso, os psicólogos tampouco saem do “*matters of facts*”, pois seja pela introspecção, seja por uma reflexão psicológica qualquer, a atitude de objetividade para com os fatos permanece a mesma (Sartre, 1995). O próprio Husserl alertava para o risco de confusão entre a redução fenomenológica e a introspecção (Husserl, 1993, p. 53). Ao ignorar a essência da consciência como intencionalidade, a psicologia perde o valor metodológico da reflexão como redução e, por consequência, o acesso à

⁷ Embora haja aqui uma imprecisão, já que “as coisas mesmas” reenviam às vivências das coisas tal como se dão à experiência (Goto, 2007) e não aos fatos. No entanto, Sartre parece querer ressaltar a impossibilidade de abrir mão desta experiência. Sobre a ingenuidade de Sartre em relação a este aspecto ver Cabestan (2003, p. 194).

⁸ Sobre as diferenças da questão da redução em Husserl e Sartre ver o artigo de P. Cabestan (2003) *Réflexion et ontophénoménologie. La critique sartrienne de la réduction phénoménologique*.

⁹ No *Esboço* Sartre fala brevemente de alguns conceitos de Heidegger para evidenciar que o homem só existe “assumindo seu ser” e que isto implica uma compreensão de si. Estas ideias não foram desenvolvidas neste trabalho, mas em *O ser e nada*. Isto significa que a breve junção entre as posições de Husserl e Heidegger neste momento pode se mostrar superficial ou contraditória com as descrições de sua ontologia. Por exemplo: Sartre diz que através da fenomenologia o psicólogo deveria estabelecer a essência do homem (Sartre, 1995, p. 14), porém, em *O ser e o nada*, o modo de ser do homem se revela justamente como aquele que não possui uma essência, mas está sempre separado de sua essência pelo nada (*néant*) (Sartre, 2012).

subjetividade pura como resíduo da *epoché* fenomenológica. Esta perda se revela, como vimos, na adesão ingênua à tese natural do mundo como suporte empírico de base para a realização do método experimental, excluindo a dimensão das significações que a fenomenologia busca revelar. É necessário, portanto, o desvelamento do campo transcendental da consciência como esfera de constituição e significação dos fatos empíricos, para a compreensão daquilo que chamamos de psíquico e, para este fim, a reflexão torna-se desde já fundamental. Sartre se engaja, assim, no projeto de repensar o psíquico a partir consciência como intencionalidade utilizando-se da reflexão como método. Entretanto, a reflexão possui aqui um duplo papel que consiste em tipos diferentes de reflexão: ela não é somente compreendida como método de revelação da subjetividade pura, mas sua variante, faz parte justamente da constituição da esfera impura. Sendo assim, pretendemos analisar primeiramente as considerações sartrianas do que seria o campo transcendental da consciência, para então compreender o papel das reflexões em relação à concepção do psíquico como fenômeno constituído e não mais como fato empírico.

O aprisionamento da consciência transcendental

Em *A transcendência do Ego*, Sartre (2003a) se mostra entusiasmado com a possibilidade de, a partir de Husserl, pensar uma consciência transcendental acessível desde que se pratique a “redução”¹⁰. O filósofo adere à ideia de uma consciência constituinte (*constituante*) da consciência empírica com seu eu (*moi*) físico e psicofísico: “De nossa parte, acreditamos de bom grado na existência de uma consciência constituinte.

¹⁰ Sartre não ressalta a diferença entre as diferentes “reduções”. Tudo leva a crer que no *Esboço* ele estaria mais próximo dos objetivos da “redução eidética” enquanto que na *Transcendência* aos da redução transcendental. A diferença entre elas em Husserl encontra-se bem resumida nas palavras de Tommy Goto: “assim, temos duas reduções, caracterizadas por estarem em caminhos distintos, apesar de serem correlacionadas. A redução que visualiza radicalmente a subjetividade transcendental, a experiência absoluta, o *ego transcendental ou puro*, Husserl denominou como *redução transcendental*, que promove a passagem da atitude natural (*ego empírico*) para a atitude fenomenológica (*ego transcendental*). Ao passo que, à redução que esclarece a captação das essências dos fenômenos e a constituição dos sentidos do mundo (mundo fenomênico), Husserl denominou de *redução eidética*, ou seja, a redução às essências” (Goto, 2007, p. 69).

Seguimos Husserl em cada uma das admiráveis descrições onde ele mostra a consciência transcendental que constitui o mundo se aprisionando na consciência empírica” (Sartre, 2003a, p. 95-96). Em seguida, Sartre (2003a) discorda do ponto crucial que motivou este mesmo artigo, a saber, que Husserl nas *Ideen I* postula que o eu empírico deve vir abaixo com a redução, mas não o eu transcendental¹¹. Mesmo sendo este último um “espectador desinteressado”, para Sartre, esta “esfera egológica”¹² pessoalizaria tal campo e seria como uma “morte da consciência” (Sartre, 2003a, p. 97-98), pois o eu seria como um centro de opacidade que ofuscaria a plena translucidez transcendental. A preocupação de Sartre (2003a) é a de salvaguardar a autonomia e translucidez do campo transcendental para então demonstrar como a própria estrutura da consciência, como fuga da angústia, serve de motivação a um processo de tentativa de reificação subjetiva sob a forma de constituição psíquica. Segue-se que após os elogios à consciência transcendental, Sartre (2003a) passa à tarefa de propor sua própria teoria de constituição psíquica a partir da descrição da consciência de primeiro grau, irrefletida, e da consciência de segundo grau, reflexiva. Na sequência do texto, Sartre parece equivaler a consciência transcendental à consciência irrefletida, pois ele passa de uma a outra sem fazer nenhuma distinção. Ora, num certo sentido, trata-se da mesma consciência visto que toda consciência, seja irrefletida ou reflexiva tem uma dimensão transcendental, isto é, a consciência é una, mesmo após sofrer modificações devido ao olhar reflexivo. Porém, a diferença da irreflexão para a estrutura transcendental não fica clara, o que pode levar a confusões a respeito da diferença entre os planos de consideração da estrutura da consciência, já que a consciência reflexiva é ela própria transcendental mas não é irrefletida, pois ela consiste justamente em uma *modificação* da irreflexão. Esta possível falta de especificação dos planos que estão em jogo neste primeiro trabalho é de alguma forma

¹¹ Sartre realiza a crítica ao eu puro das *Ideen I* (Cf. § 57) a partir das análises do próprio Husserl em *Investigações lógicas*.

¹² Husserl menciona, em *Meditações Cartesianas*, uma “esfera egológica absolutamente intocada pela redução” (Husserl, 2014, p. 69).

resgatada e desenvolvida em *O ser e o nada*, nas análises sobre o *cogito pré-reflexivo*. Este último é extremamente significativo, pois indica que seja qual for o modo de consciência, toda consciência deve ser consciente de si de forma não posicional, isto é, dizer que a consciência é consciente de si não significa dizer que a consciência se toma por objeto, como na reflexão, mas sim que ela é consciente de si em sua estrutura pré-reflexiva e imediata¹³. Este aspecto estrutural da consciência já se encontra em *A transcendência* como uma característica da consciência irrefletida/transcendental, ainda sem a sutileza das análises posteriores que permitem compreender a irreflexão e a reflexão como modos de ser de uma mesma consciência pré-reflexiva/transcendental. Há ainda outra modificação relevante no que diz respeito ao desenvolvimento de *O ser e o nada* em relação à *transcendência* que consiste na complexidade que a estrutura da consciência adquire a partir das descrições do para-si, modo de ser do homem, como “presença a si”, isto é, a consciência passa a ser descrita como um jogo de reflexos - estrutura “reflexo-refletidor” (*reflet-reflétant*) - que se dá a partir de uma ambiguidade que consiste em existir como dualidade na unidade. Esta última complexificação mostra o aprofundamento do tema que Sartre realiza em sua ontologia com relação ao seu primeiro ensaio e será, a nosso ver, o que permitirá compreender a constituição psíquica como zonas de sombreamento produzidas a partir da translucidez transcendental.

Isto posto, em *A Transcendência*, Sartre (2003a) privilegia a autonomia e a primazia da irreflexão. Autonomia no sentido de que a consciência irrefletida não necessita da reflexão para existir, o que não é válido para a reflexiva. E primazia, visto que este é o modo em que estamos imersos na maioria das vezes. A originalidade deste texto consiste justamente em que neste modo de irreflexão não há um eu que habite a consciência:

¹³ É justamente este o ponto de oposição do cogito sartriano ao cartesiano (além da não-substancialidade). Enquanto a consciência sartriana é *pré-reflexiva* imediata e não-posicional, o cogito pensado por Descartes e outros autores se dá na estrutura da reflexão: “[...] todos os autores que pensaram o cogito o consideraram como uma operação reflexiva” (Sartre, 2003a, p. 99).

Na verdade, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas *eu (moi)*, desapareci, me aniquilei. Não há lugar para *mim (moi)* neste nível, e isto não provém de um acaso, de uma falta momentânea de atenção, mas da estrutura mesma da consciência (Sartre, 2003a, p. 102).

O plano irrefletido é assim puro mergulho cotidiano no mundo, onde o fluxo de consciência decorre sintetizando a si mesmo em sua apreensão dos objetos transcendentais. É este mesmo mundo que pode ser posto entre parênteses pela redução fenomenológica, atitude que consiste, nas palavras de Merleau-Ponty, num recuo que “faz jorrar as transcendências, ela [a reflexão] distende os fios intencionais que nos ligam ao mundo para fazê-los aparecer [...]” (Merleau-Ponty, 2014, p. 14). Para Sartre, a redução libera justamente a consciência como puro campo de imanência *impessoal*¹⁴, sem sujeito nem objeto, campo que serviu de inspiração para as análises de Deleuze, embora este não o confine na esfera da consciência¹⁵: “o transcendente não é o transcendental. Na ausência da consciência, o campo transcendental se definirá como um puro plano de imanência, visto que ele escapa a toda transcendência do sujeito e do objeto” (Deleuze, 2003, p. 360). Sartre reitera ainda este ponto em uma conferência de 1947 quando fala da consciência como “presença a si”:

[...] presença a si é ao mesmo tempo separação, em certa medida, de si. Mas ao mesmo tempo em que esta separação de si, como a unidade da consciência, é absolutamente necessária, já que nós *não estamos mais no plano do sujeito e do objeto*, porque nós apreendemos a coisa¹⁶ de imediato, esta separação é ao mesmo tempo unidade (Sartre, 2003b, p. 156, *grifo nosso*).

¹⁴ A impessoalidade da consciência ressaltada aqui, no entanto, sofre modificações com a elaboração do para-si e sua estrutura da ipseidade em *O ser e o nada*, onde o projeto será compreendido como unidade *pessoal*. Devido à densidade desta discussão e o desvio que ela traria ao nosso tema, não a desenvolveremos aqui.

¹⁵ As descrições de Sartre servem de inspiração a Deleuze, mas este não atribui o campo transcendental à consciência: “[...] a relação do campo transcendental com a consciência é somente de direito” (Deleuze, 2003, p. 359).

¹⁶ Esta citação nos interessa no sentido que ela retifica o esforço de Sartre ao definir a consciência como um plano sem sujeito nem objeto. No entanto, não fica claro o que seria “apreender a coisa de imediato”. Acreditamos que Sartre pensa na apreensão fenomenológica da coisa tal como ela se dá imediatamente e não por uma atitude teórica

A consciência irrefletida tal como *A Transcendência do Ego* a apresenta é pura espontaneidade e translucidez e não pode ser substancializada sob a forma temporal da duração ou sob a forma de fatos psíquicos. Sua estrutura transcendental é o que Mouillie (2000) denominou “subjetividade sem sujeito”, onde a consciência é a dimensão de aparição dos fenômenos e não um fenômeno subjetivo em si, de onde mesmo o sujeito, enquanto fenômeno entre outros, provém. O modo de existência da irreflexão é pura criação sem *eu*, escape ao domínio da razão e da vontade. Por este motivo, Sartre promove de algum modo uma ferida narcísica através de sua concepção de irreflexão ao compreender que: “há algo de angustiante para cada um de nós em apreender, assim, o fato dessa criação incansável da existência *da qual não somos os criadores*. Neste plano o homem tem a impressão de escapar a si mesmo incessantemente, de exceder-se, de surpreender-se com uma riqueza sempre inesperada” (Sartre, 2003a, p. 127-8, *grifo nosso*). Segue-se que, diante de tal impessoalidade gratuita e angustiante, a consciência tende à fuga, ao mascaramento de sua própria espontaneidade. Tal motivação de fuga e mascaramento, passa a ter um papel central nos desenvolvimentos posteriores da filosofia sartriana, visto que o próprio para-si, enquanto *projeto de ser*, existe de modo a ser possibilidade constante de má-fé, isto é, de mascarar para si próprio a gratuidade de sua existência e por consequência, sua liberdade. Em *O ser e o nada*, a distância que faz com o que o para si seja *para si* e não *si*, revela uma falta de ser constitutiva de seu modo de ser. Disto decorre que o para-si existe como projeto rumo às possibilidades de fundamentar a si mesmo e desejo de realização de seu ser no futuro, no intuito de escapar à contingência, sua não necessidade fundamental, e do fato de não ser seu próprio fundamento. O *projeto de ser* é o próprio modo de ser do para-si, ou seja, seu modo de existência é temporal, razão pela qual fica vedado a este substancializar-se, coisificar-

que posiciona um objeto espaço-temporal, mas não há outros indícios nesta conferência que possam confirmar isso. Sendo assim, deixamos o detalhe em aberto para futuras investigações.

se ou psicologizar-se, ou mesmo a uma identificação total a um eu. Entretanto, sendo o projeto de ser fuga da contingência e tentativa de autofundação, torna-se inevitável que o para-si, em sua existência concreta, tente incessantemente se objetivar. Esta tensão entre as tentativas incessantes de objetivação e a impossibilidade de realização das mesmas é expressa no plano reflexivo impuro pela ideia do “quase” e, como veremos, pela metáfora da sombra. O “quase” revela a tensão de “ser o que não se é e não ser o que se é” (Sartre, 2012) própria da estrutura originária do para-si, que faz com ele seja possibilidade incessante de autoalienação. A partir desta motivação mais originária do para-si de fuga da contingência e busca de autofundação, a reflexão impura ou cúmplice se revela como um segundo plano deste esforço, de modo que procura realizar pela constituição psíquica o aprisionamento da consciência transcendental, uma atitude predominante do recurso de ma-fé de autoobjetivação do para-si.

Reflexão impura e constituição psíquica

Desde *A Transcendência do Ego*, Sartre estabelece dois tipos de reflexão: pura e impura ou cúmplice. Neste primeiro trabalho, ele afirma que a reflexão tem limites de direito e de fato, pois embora a esfera da reflexão seja a da evidência indubitável em Husserl e em Descartes, há objetos que aparecem *através* da consciência refletida que não possuem a mesma natureza da consciência, logo são duvidosos, como o ego e os estados, por exemplo. A diferença apresentada entre as duas reflexões é uma diferença de *atitude*, traço bastante husserliano. Na reflexão impura ou cúmplice ocorre uma “passagem ao infinito” a partir da objetivação da vivência (*Erlebnis*)¹⁷, ou seja, uma vivência atual é apreendida como objeto

¹⁷ Optamos por traduzir *Erlebnis*, termo husserliano que a tradição fenomenológica francesa traduz por *le vécu*, por “vivência”, de modo a acompanhar o sentido de vivência da palavra em alemão em concordância com o substantivo francês e não com o participípio passado “vivido”. Em francês o substantivo *le vécu* diz respeito a uma experiência vivida, uma vivência, mas a tradução por *expérience* não conseguiria fazer uma distinção do sentido desta palavra com relação ao empirismo.

psíquico que se dá como “continuando a ser no momento mesmo em que estou absorvido em outras ocupações e que nenhuma consciência a revela” (Sartre, 2003a, p.109). É o caso de uma vivência de repulsa atual ser transformada em estado de “raiva”. A reflexão pura, por sua vez, não objetivaria a vivência de modo a afirmá-la como algo que perdura no futuro, mas captaria a vivência em sua instantaneidade. Sendo assim, “as duas reflexões apreenderam os mesmos dados certos, mas uma afirmou *mais* do que sabia, ela se dirigiu através da consciência refletida sobre um objeto situado para fora da consciência” (Sartre, 2003a, p. 110). A reflexão pura é descrita neste momento numa perspectiva instantaneísta¹⁸ da temporalidade que Sartre irá revisar, mas a distinção pura/impura se mantém posteriormente, assim como a diferença de *atitude* como fator determinante.

Após os primeiros esboços realizados n’A *Transcendência*, Sartre continua a desenvolver o tema, principalmente em *O ser e o nada* e *Cadernos para uma moral*. O fator diferencial nas elaborações posteriores é justamente a mudança na maneira de compreender a temporalidade, mudança que ocorre na época dos *Cadernos de uma guerra estranha* onde Sartre se dá conta de que até então fazia uma “filosofia do instante” (Sartre, 2010, p. 495). A revisão da perspectiva temporal se dá a partir descoberta do nada (*néant*) (Monnin, 2002) e das leituras de *Ser e Tempo*, onde Heidegger postula que o tempo se temporaliza e não pode ser compreendido como um ente. A partir de então, Sartre pensa o modo de ser do homem como projeto temporalisante, uma estrutura organizada e global cujas ek-stáses, passado, presente e futuro encontram-se em relação dinâmica e indissociável. Tal mudança não permite mais pensar o presente como uma sucessão de “agoras”, e nem o passado e o futuro a partir da primazia do presente. Logo, a definição da reflexão pura como uma apreensão do instante atual não se sustenta no interior da mudança de perspectiva temporal. Mas, apesar desta diferença fundamental, *O ser e o*

¹⁸ Fazer do cogito uma apreensão do instante é justamente uma das críticas que Sartre (2012) faz a Descartes em *O ser e o nada*.

nada e *Os cadernos para uma moral* continuam de alguma maneira a aprofundar as elaborações d'*A Transcendência* sobre a reflexão. No contexto destas obras, o modo cotidiano de existir do para-si como projeto é, do mesmo modo que em seu trabalho inicial, a irreflexão, e a estrutura de fuga da angústia permanece sendo sua estrutura ontológica mais originária. O projeto encontra-se então, desde já, na inautenticidade de busca de sua completude, daí resulta que a reflexão impura ou cúmplice, mesmo sendo tardia a este movimento primeiro, “participa da impureza do irrefletido¹⁹, porque ela nasce da irreflexão, ela é de *má-fé* porque não quer ver seu fracasso” (Sartre, 1983, p. 18), ou ainda, “[...] a reflexão cúmplice é o prolongamento da *má-fé* que se encontra no seio do projeto primitivo não-tético [...]” (p. 578). É por esta razão que a reflexão impura é *cúmplice* da tentativa espontânea²⁰ do para-si de recuperação de seu ser pela objetivação de si. A partir da complexificação que ocorre em *O ser e o nada*, da consciência pré-reflexiva como presença a si, díade fantasma reflexo-refletidor, na reflexão ocorre que a consciência se desdobra em consciência reflexiva que posiciona a consciência refletida de modo a aumentar a distancia a si que já existia em sua estrutura originária. No entanto, como essa dualidade ainda é unidade, esse “objeto” que a consciência refletida é para a reflexiva é, na verdade, um quase-objeto, de onde se pode ter um quase-conhecimento. O “quase” indica que a fissura de nada (*néant*), que permite a distância a si na reflexão, é o mesmo nada (*rien*) que impede que concebamos o reflexivo e o refletido como duas instâncias separadas, permitindo-nos compreendê-lo nesta *tensão* entre distância e unidade intraconsciente. Assim nos resume Sartre:

mas o reflexivo é o refletido em toda imanência [...] É o que mostra bem o fato que o refletido não é de todo modo objeto, mas *quase-objeto* para a reflexão [...] Para que a consciência reflexiva seja “vista de fora”, e para que a reflexão possa orientar-se em relação a ela, seria necessário que o reflexivo não fosse o

¹⁹ Esta frase de Sartre mostra bem o problema que apontamos acima da indistinção entre consciência transcendental e consciência irrefletida, pois como poderia a consciência transcendental ser impura?

²⁰ “[...] a reflexão impura, [...] é o movimento reflexivo primeiro e espontâneo (mas não *original*)” (Sartre, 2012, p. 195).

refletido, sob o modo de não ser aquilo que não é: esta cissiparidade só será realizada na existência para *outrem* (Sartre, 2012, p. 190).

Somente através da relação com o outro que se realizaria a impossível alteridade esboçada pela reflexão cúmplice. Isto se torna de extrema importância, a nosso ver, não somente quando se trata da relação com o outro - sobre a qual não discutiremos aqui - mas quando a própria reflexão aponta para esta “quase” alteridade presente na estrutura da consciência. Pois, o fenômeno reflexivo - através do qual a consciência, díade fantasma reflexo-refletidor, se desdobra em consciência reflexiva e consciência refletida - faz aparecer a estrutura sujeito-objeto na dimensão da própria consciência, num movimento que Coorebyter definiu como “a retroversão da intencionalidade, o retorno sobre si da ek-stase tética (Coorebyter, 2000, p. 287). Esta “retroversão” faz com que surjam, na verdade, três formas (duas modalidades de consciência e um fenômeno produzido por ela) a partir da reflexão impura, de acordo com Sartre (2012): a consciência reflexiva, a refletida e um em-si que o reflexivo tem de ser “por detrás” do refletido. Quando o reflexivo toma um ponto de vista sobre o refletido, ele faz aparecer uma *sombra* do refletido projetada atrás deste como um em-si, que poder ser qualificado e determinado: “[..] é a decisão mesma pela qual a reflexão se determina a considerar o refletido como objeto que faz aparecer o em-si como objetivação transcendente do refletido” (Sartre, 2012, p. 196). O ato objetivante, de tomar um ponto de vista, faz aprofundar a distância de nada presente na estrutura reflexo-refletidor de modo a colocar o refletido como se não fosse o reflexivo, isto é, buscando causar uma separação de fato na estrutura da díade reflexiva *para* que ele possa aparecer como objeto. Esta separação, como vimos, não é possível na estrutura da consciência, senão como esboço de dualidade e, conseqüentemente, o refletido só pode *aparecer* como esboço de objetividade, logo, como uma *sombra* de objetividade do refletido que, na verdade, não perde sua estrutura reflexo-refletidor, embora não seja apreendido enquanto tal. Uma vez que se o refletido se transmutasse efetivamente em em-si, a unidade do para-si seria cindida entre para-si e

em-si no interior da estrutura do projeto, o que faria desmoronar toda sua estrutura global e temporal. Por esta razão, o refletido não pode ser transformado em em-si pela reflexão cúmplice, mas sim ser projetado *como se fosse um em-si*, aparecendo como sombra de em-si deste mesmo refletido à consciência reflexiva. Em outras palavras, apesar da reflexão cúmplice visar à apreensão do refletido como não sendo o reflexivo, o primeiro não pode deixar de ser para-si na unidade da consciência, mas pode aparecer ao segundo *como se não fosse si*, por isso que Sartre conclui que “A reflexão impura é um esforço abortado do para-si para *ser outro* permanecendo *si*” (Sartre, 2012, p. 196). Diante disso, ocorre que esta *sombra* de ser é ainda um “correlativo necessário e constante da reflexão impura, que o psicólogo estuda sobre o nome de fato psíquico” (p. 196). Sartre resume:

[...] assim que nos colocamos no plano da reflexão impura, que dizer, da reflexão que procura determinar o que eu sou, um mundo inteiro aparece povoando esta temporalidade. Este mundo, presença virtual,[...] é minha sombra, é o que se revela a mim quando quero *me ver* (Sartre, 2012, p. 205).

O fato psíquico que povoa esta temporalidade correlata da reflexão cúmplice é, na verdade, sombra de ser do refletido projetado como se fosse em-si pelo reflexivo. Este fato-sombra possui ainda uma peculiaridade: ele retém as características da estrutura original do refletido, o que faz com que possamos encontrar nele “[...] os caracteres do refletido real, mas degradados em em-si” (Sartre, 2012, p. 197). Assim, no fenômeno reflexivo nos deparamos com uma projeção de objetos virtuais a partir da apreensão do refletido, como sombra projetada do mesmo. Tudo leva a crer que esta virtualidade ou o caráter fantasmático (*fantômal*) desse mundo projetado dos objetos-sombra não possui uma realidade, entretanto Sartre não visa a adentrar em um plano de abstrações, ele pretende pensá-lo em sua concretude, como “em-si concreto que o reflexivo tem de ser para além do refletido” (Sartre, 2012, p. 199). Em suma, ao compreendermos este ponto chave, de que a sombra do refletido mantém de forma degradada a

estrutura do refletido real, é que podemos compreender melhor o esboço de alteridade que se desenha na reflexão cúmplice. Pois o fato psíquico mantém a estrutura temporal original, mas degradada em temporalidade psíquica, onde as três dimensões ek-státicas da temporalização do para-si - passado, presente e futuro - são apreendidas sob o modo de ser do em-si, tal como eram concebidas em seu antigo instantaneísmo: uma sucessão de “agoras” isolados, de modo que “a coesão íntima do psíquico não é outra senão a unidade de ser do para-si hipostasiado em em-si” (Sartre, 2012, p. 201). Disto decorre que o mundo inteiro que povoa esta temporalidade, como nos disse Sartre (2012) é, portanto, o mundo dos objetos psíquicos que são sombras de ser e que se revelam como zonas de opacidade presentes no plano reflexivo cúmplice devido à sua “quase” objetidade.

A temporalidade povoada por tal mundo de sombras é a *temporalidade psíquica* a qual se caracteriza pela *duração* e justifica ao para-si a apreensão de sua permanência ao logo do tempo. Esta permanência, longe de ser garantida por uma substância, é tomada pelo ponto de vista reflexivo de apreensão da temporalidade original degradada em duração, dado que a temporalidade ek-stática é a impossibilidade do modo de ser da identidade ao para-si, que é condenado a uma existência *diaspórica* do projeto de ser. Com o privilégio da reflexão cúmplice em nossa vivência mais cotidiana o que captamos frequentemente é justamente a duração psíquica que, por sua vez, acontece no interior do tempo do mundo como *tempo universal*, isto é, a temporalização do para-si projetada no mundo onde há um eu entre as coisas que *duram* no contexto do tempo dos relógios, nomeado pela linguagem. Tomando a si como uma mesmidade que dura, o para-si em sua vida cotidiana se resume a um ser que apenas realiza uma trajetória no interior do tempo do mundo e a temporalidade psíquica, assim como a temporalidade universal, é projeção degradada da temporalidade mais original onde, como vimos, as instâncias temporais constituem não um modo do para-si se conhecer ou se captar no mundo, mas seu próprio modo de existir. Acontece que esta temporalidade psíquica derivada adquire uma espécie de permanência na

vida reflexiva do para-si, como um *datum* inerte que Sartre (2003a; 2012) equivale à duração explicitada por Bergson que é “multicplidade de interpenetração”. Desde *A transcendência*, Sartre considera a duração bergsoniana como “projeção degradada da interioridade”²¹, como se a interioridade fosse vista de fora, o que caracterizaria a relação de indistinção entre o Ego e a consciência. Nesta duração, que é a psíquica em nosso contexto, só pode haver interpenetração entre formas estruturadas que se relacionam passivamente “sob o modo do ‘tendo-sido’, e que se influenciam à distancia umas às outras” (Sartre, 2012, p. 203). Esta duração acontece por sucessões de formas organizadas que constituem “o tecido concreto de unidade de escoamento” (p. 193) que é justamente a vida psíquica ou *psyché* na filosofia sartriana. Para Sartre, a trama psíquica é composta por objetos virtuais que são os estados, as ações, as qualidades e o Ego, este último como polo onde se sintetizam os objetos psíquicos. Tais objetos são transcendententes para a consciência e constituem a trama da vida psíquica com a qual ela tem de se relacionar.

Quais são então os principais objetos que povoam a temporalidade psíquica e com os quais a consciência estabelece uma relação de quase-alteridade? Vejamos brevemente a concepção sartriana dos estados, ações e qualidades e por fim o ego. Os **estados** são unidades transcendententes das vivências imediatas da consciência. Sartre (1995) demonstrou no *Esboço de uma teoria das emoções* a diferença entre a vivência emocionada e os estados, acrescentando que o erro dos psicólogos é justamente a confusão entre eles, já que enquanto as emoções se dão como uma maneira da consciência irrefletida se relacionar com o mundo, os estados são produtos reflexivos. A consciência reflexiva cúmplice unifica as diversas vivências num estado que adquire uma permanência e ultrapassa as próprias vivências, embora apareça através delas. Assim, é possível pensar na relação da consciência com um estado como algo que é dela, mas que a atinge de fora, como quando alguém afirma: “é a minha raiva que voltou”

²¹ É curioso notar que mesmo após a mudança na concepção sartriana de temporalidade, a crítica a Bergson permanece a mesma.

ou “é a minha crise do meio-dia”. Disto decorre que uma espécie de “permanência” da raiva, ou da crise neste exemplo, “opera uma distinção entre *ser* e *aparecer*, visto que ela se dá como continuando a *ser* mesmo quando estou absorvido por outras preocupações e nenhuma consciência o revela” (Sartre, 2003a, p. 109). Esta “autonomia” do estado com relação às vivências é o que motivou a concepção de luta dos sentimentos versus a moral tão frequentemente retratada na literatura, especialmente em Balzac e Proust (Sartre, 2003a; 2012). Este último especialmente realiza, segundo Sartre, uma decomposição intelectualista dos sentimentos de tal modo que se poderia pensar em uma “química” psíquica, reduzindo-os a moléculas elementares que se combinam formando compostos, como se uns pudessem agir sobre os outros. Na vida cotidiana de maneira geral, também não é incomum esta visão de que “os ciúmes diminuíram o amor” e o efeito disso foi “aumentar a raiva”. Sob o olhar sartriano, trata-se de uma “interpretação mecanicista do psíquico que, sem ser inteligível, deformaria completamente sua natureza” (Sartre, 2012, p. 204). Trata-se de relações exteriorizadas entre sentimentos coisificados e individualizados que Sartre descreveu como relações de *irracionalidade mágica*, que sustentam o objeto psíquico. Estas relações podem ser do tipo “antes e depois”, de penetração ou de motivação. No primeiro caso, por exemplo, podemos supor causalidades, no segundo, o reflexivo pode realizar uma síntese entre objetos psíquicos de modo a apreendê-los a partir de outra forma, no terceiro caso um objeto age sobre o outro, mas, não podendo ser modificação de relações internas como no caso da unidade da consciência, eles se motivam como se fosse de fora, numa relação forjada, de ação à distância, que Sartre identifica precisamente como mágica, no sentido contraditório de espontaneidades passivas, de coisas animadas.

A posição semelhante que se dá na vida natural do senso comum, na literatura intelectualista e na psicologia não-fenomenológica, é a de não compreensão da relação de constituição dos estados a partir das vivências, de maneira que esta posição se atém à forma como o estado aparece à

consciência reflexiva que consiste em uma inversão da relação de constituição através da qual este último se mostra como fonte ou o produtor de emoções. Ocorre, portanto, um mascaramento que indica uma inversão da apreensão dos acontecimentos temporais na vida psíquica de modo que o estado, posterior às vivências, já que unificação das mesmas, aparece como seu produtor. Em outras palavras, na vida natural da vida psíquica, captamos o inverso da ordem ontológica, pois apreendemos as vivências como se *emanassem* dos estados. Por exemplo: “é minha crise habitual que produz minha irritação”. Diante disso, o psicólogo não-fenomenológico, segundo Sartre (2003a), trabalha seja separando o sentimento de suas aparções e estabelecendo entre eles uma relação de causalidade, seja considerando os próprios dados da introspecção como evidência de apreensão dos estados psíquicos. Conseqüentemente, como se trata de interpretar ou considerar como evidentes estados substancializados e fechados em si, tratar-se-ia, de uma psicologia empírica dos estados que acaba por ser uma “psicologia do inerte” (p. 111).

Do mesmo modo, as **qualidades** aparecem na vida natural como *atualizações* de potencialidades inerentes do sujeito, mascarando o caráter de indeterminação do para-si. Como o próprio nome indica, sua função é a de qualificar reflexivamente a si mesmo a partir da apreensão dos estados como provenientes de uma “disposição psíquica”. Como exemplo, podemos dizer “sou rancoroso” a partir das vivências de raiva que “emanam” do estado ódio. Além disso, as **ações** podem ser também objetos transcendentais para a consciência. No entanto, não se trata aqui da ação irrefletida enquanto projeto de ser no mundo, mas sim da ação orquestrada, enquanto um empreendimento que demanda tempo, momentos (Sartre, 2003a), que é a síntese de toda a atividade da pessoa enquanto representa “a face objetiva da relação do para-si com o mundo” (Sartre, 2012, p. 198). A reflexão impura apreende assim, uma gama de consciências ativas sob a forma de uma ação total, como “tocar piano”, ou mesmo “construir um argumento”. Com a adição desta última forma de

objeto psíquico conclui-se então que: “A reflexão cúmplice tematiza o refletido como objeto psíquico, como uma forma organizada de duração psicológica. As emoções adquirem qualidades, constituem estados, atos organizados que parecem *visitar* o projeto captado como sujeito que sofreria a ação de tais objetos” (Sartre, 2012, p.193).

Finalmente o **ego**, em ambas as faces ativa (*je*) - unidade das ações - e passiva (*moi*) - suporte de estados e qualidades - é um objeto transcendente para a consciência reflexiva. O ego é então descrito como “a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita de nossas consciências refletidas” (Sartre, 2003a, p.107) e sua forma de aparição é sempre no horizonte, “no canto do olho”, no sentido de que sempre participa de forma indireta da constituição dos objetos psíquicos (Rouger, 1986). Do mesmo modo que a reflexão impura inverte a ordem de constituição dos estados, ela faz com que a consciência projete sua espontaneidade no ego provendo-o de uma capacidade criadora. Para o olhar cúmplice, o ego passa a ser polo criador e sintetizador dos objetos psíquicos, constituindo-se como fonte daquilo em que é na verdade um produto, isto é, na reflexão impura a consciência apreende o sentido inverso de constituição de modo que o ego aparece como produtor de consciências e não como produzido por elas. A consciência projeta sua espontaneidade no ego, mas “esta espontaneidade *representada e hipostasiada* em um objeto, se torna uma espontaneidade bastarda e degradada que conserva magicamente sua potência criativa ao se tornar passiva”, sendo assim o ego é definido como “uma síntese irracional de atividade e passividade” de “interioridade e transcendência” (Sartre, 2003a, p.119).

Diante de tais descrições podemos resumir que a constituição psíquica se dá na formação de quase-objetos que se apresentam ao olhar cúmplice da reflexão impura. Este olhar, motivado pela fuga da angústia, naturaliza o psíquico ao colocá-lo como produtor de consciências e não como sombras produzidas por ela. A constituição psíquica instaura justamente um plano reflexivo que admite zonas de opacidade, vedadas à

translucidez do plano transcendental, compostas por objetos psíquicos-sombra que até então eram apreendidos pela psicologia experimental como fatos empíricos. Cabe à reflexão pura desconstruir a naturalização desejada pelo olhar cúmplice.

O problema da reflexão pura

Numa entrevista ao *Le Monde* em 1971, Sartre declara:

Você sabe muito bem que esta reflexão (purificante) eu nunca a descrevi, eu disse que ela poderia existir, mas só mostrei os fatos da reflexão cúmplice. E em seguida descobri que a reflexão não cúmplice não era um olhar diferente do olhar cúmplice e imediato, mas era o trabalho crítico sobre si que podemos fazer durante toda uma vida através de uma práxis (Sartre, 1976, p.114-115).

A partir desta afirmação onde Sartre tinha em vista sua obra por um olhar retrospectivo, podemos ressaltar três pontos importantes. O primeiro consiste na dificuldade presente em seu percurso filosófico de oferecer uma descrição clara da reflexão pura; o segundo consiste no fato de que pensar sobre a reflexão foi uma tarefa que acompanhou seu percurso desde o início, ao longo do qual o ponto de diferenciação de um modo de reflexão para outro varia um pouco (ora uma mudança de atitude, ora de motivação, no trecho acima citado ele afirma que *não* é uma mudança de olhar); o terceiro, que faltaria elucidar, seria como a reflexão pura pode ser um trabalho crítico a ser feito durante toda uma vida, o que não parece ser muito claro até os rascunhos de *Cadernos para uma moral*. Está fora do objetivo deste artigo desenvolver estas questões de forma abrangente, mas gostaríamos de traçar aqui algumas linhas sobre estes pontos.

Com relação à dificuldade na descrição ou mesmo no desenvolvimento teórico sobre a reflexão pura, a primeira questão que se apresenta é muito bem colocada por Monnin:

[...] uma reflexão é de início um conhecimento que assim sendo respeita a cisão entre o conhecido e aquele que conhece (*connaissant*) [...] mas, quanto mais a reflexão impura tem todo o caráter de uma reflexão clássica, visando um conhecimento objetivante de si, tanto mais a reflexão pura pode nos fazer duvidar, pela distância mínima que ela instaura entre refletido e reflexivo, que se trate ainda realmente de uma reflexão. (Monnin, 2002, p.205)

A esta questão, a autora acrescenta ainda que se a estrutura da reflexão pura não é bem a de uma reflexão - relação de conhecimento - porque não seria esta um novo tipo de pré-reflexibilidade? Estas perguntas são relevantes, pois talvez a dificuldade maior de Sartre ao descrever a reflexão pura venha justamente do fato de que, em algum nível, é contraditório falar de uma reflexão não-objetivante. Pois, já Husserl apontava para o fato de que a reflexão “altera a ‘espontaneidade’ primitiva” da consciência irrefletida (Husserl, 2014, p.66), produzindo uma “modificação de consciência” visto que “toda reflexão procede essencialmente de certas mudanças de atitude que fazem com que a vivência (*vécu*) previamente dada sofra certa transmutação [...] elas se tornam assim modos de consciência refletida” (Husserl, 2013, §78, p.252). Se a atitude reflexiva é por princípio objetivante e se é ela que instaura a estrutura sujeito-objeto na consciência, de fato torna-se complicado pensar como uma reflexão que não implica mais estes resultados seria ainda uma reflexão. Por esta razão, também para Coorebyter, tendo em vista a proximidade entre consciência pré-reflexiva e a reflexão pura, há uma dificuldade de diferenciação, dado que seus “objetivos são idênticos, de maneira que, idealmente, nada *deveria lhes distinguir* [...]” (Coorebyter, 2000, p.351).

A complexidade introduzida na estrutura da reflexão em *O ser e o nada* – a diáde reflexo-refletidor- no entanto, nos permite perceber a diferença estrutural entre a consciência pré-reflexiva e a reflexão pura. Esta última é então caracterizada como a apreensão da consciência refletida pela reflexiva na pureza do jogo de reflexos, ou seja, ambas se revelariam como sendo a mesma consciência que se reflete em duas faces reflexo-refletidor na unidade da consciência intencional em sua pura

transparência. Em outras palavras, a reflexão pura seria a revelação da consciência refletida como díade reflexo-refletidor que é face refletida da consciência reflexiva, isto é, dualidade na unidade e não sombra, quase-alteridade para a consciência reflexiva. Em suma, enquanto na pré-reflexividade a consciência é díade reflexo-refletidor, na reflexão pura a díade é duplicada, de modo a esticar a distância inicial: a consciência reflexiva reflexo-refletidor apreende a consciência refletida *como reflexo-refletidor* e não como se fosse um em-si (reflexão impura). Ponto que Coorebyter resume muito bem:

A quase-cisão reflexiva não trai mas sim realiza a quase-cisão do reflexo/refletidor. A acentuação dessa cissiparidade modifica tão pouco a vivência que ela é incapaz de lhe conferir a plenitude de ser procurada: se a reflexão permanece pura ela se contenta em reconduzir, ao exacerbar, a dualidade sempre virtual do reflexo e do refletidor, sem aceitar a ilusão de aceder a esta dualidade como se o refletidor estivesse em posição de testemunha em relação ao refletido. (Coorebyter, 2000, p.352-3)

Não é possível assim, na reflexão pura, adotar um “ponto de vista” com relação ao refletido, e por esta razão ela se caracteriza mais como um *reconhecimento* do que como conhecimento. Reconhecimento, pois desvela o refletido como para-si e não como esboço de alteridade, desvela o “refletido por excelência, o ser que é somente como *si* e que é sempre este “*si*” à distancia de si mesmo, no futuro, no passado, no mundo” (Sartre, 2012, p.193). A reflexão pura seria então uma apreensão angustiante da consciência em sua pura translucidez e ausência de sombras faz com que esta apreensão seja “uma intuição fulgurante e sem relevo, sem ponto de partida e ponto de chegada”²² (Sartre, 2012, p.190). A reflexão cúmplice, por outro lado, é aquela que se coloca na estrutura sujeito-objeto do conhecimento, que supõe “relevos, planos, uma ordem,

²² Descrição que se assemelha muito àquela sobre a reflexão husserliana em *A transcendência do Ego*: “Husserl insiste no fato de que a certeza do ato reflexivo provém de que nós aí apreendemos a consciência sem facetas, sem perfis, toda inteira (sem *Abschattungen*)” (Sartre, 2003a, p.102), embora afirme que a reflexão pura “não é entretanto forçosamente a reflexão fenomenológica”. (2003a, p.110)

uma hierarquia” (Sartre, 2012, p.191), e assim revela a captação da consciência refletida pela reflexiva, não como estrutura translúcida da consciência pré-reflexiva reflexo-refletidor, mas como um em-si, sob a forma de objeto psíquico. Ao contrário, a reflexão pura preserva a transparência da pré-reflexividade e talvez por isso Sartre afirme, de modo semelhante à *Transcendência*, que a “reflexão impura ou cúmplice engloba a reflexão pura, mais a ultrapassa pois leva mais longe suas pretensões” (Sartre, 2012, p.190), pretensões que sabemos ser de má-fé pois visa a mascarar sua própria espontaneidade ao tentar substancializar-se.

Neste contexto, com relação ao segundo ponto da afirmação que destacamos, podemos compreender a necessidade de se pensar sobre a motivação das diferentes reflexões, já que a motivação de má-fé da impura parece ser mais clara - num primeiro momento como fuga da angústia, num segundo como fuga da contingência e tentativa de autofundação - do que a motivação da reflexão pura. Pois, se a pré-reflexividade já possuía transparência não-substancial da consciência, qual seria o papel e a vantagem desta reflexão? E se esta reflexão adquire finalmente um papel relevante, estaríamos assim num impasse da questão reflexiva: entre a má-fé e a constatação de uma transparência já existente? Sobre essa questão, Coorebyter afirma:

A reflexão no sentido clássico encontra-se em aporia, ora inaceitável pois, tornando o translúcido algo opaco, ela barra o acesso à vivência e indica a morte da fenomenologia, ora inútil porque, respeitando a invisível transparência do irrefletido, reproduz uma situação já dada. (Coorebyter, 2000, p.320)

Diante desta questão podemos pensar que o movimento de purificação da reflexão é mais importante do que a “reprodução de uma situação já dada” por duas razões. Em primeiro lugar, dado que de acordo com a própria estrutura do projeto, tendemos à má-fé enquanto fuga da contingência e busca de autofundação. Como vimos, as tentativas de objetivação de si são inevitáveis e por isso a reflexão pura encontra um papel de quebra, catártica, do movimento de substancialização. Em

segundo lugar, a pura transparência a si é uma invisibilidade total que Coorebyter (2000) caracteriza como “esquecimento de si a favor do temático” (p.322). Neste sentido, continua o autor, o campo pré-reflexivo sartriano, para ter seu papel, deve tornar o trabalho fenomenológico possível e necessário: “o conhecimento que ele autoriza deve ser requisitado pelo desconhecimento (*méconnaissance*) que ele engloba” (p.322). Para Coorebyter, enfim,

O translúcido invisível, pelo fato mesmo de que ele se experimenta, vem à luz a favor desta intencionalidade aut centrada: Sartre insistirá nisso ainda n’O *idiota da família*, é necessário romper a adesão a si, introduzir a cissiparidade reflexiva, para poder “realizar” aquilo que se é [...]. (Coorebyter, 2000, p.287)

Vislumbra-se, portanto, que a questão da realização de si oferece um papel à reflexão pura em meio à primazia da má-fé. É nas notas dos *Cadernos para uma moral* que a questão da *motivação* parece ficar mais clara, assim como a ideia de que a reflexão pura deve ser uma *práxis*, nosso terceiro ponto. Neste texto, Sartre (1983) afirma que a reflexão não é contemplativa, pois é compreendida como *projeto* de realização prática da liberdade. Nesta *práxis* o projeto escolhe empreender a *conversão moral*, do inautêntico ao autêntico, que é motivado pela *vontade*²³ de realização e não de apropriação de si. Sartre (1983) faz então uma oposição entre uma decisão de autonomia ou de heteronomia segundo os projetos de reflexão cúmplice ou purificante. A autonomia seria o regime da reflexão pura em sua vontade de acordo e aliança do para-si consigo próprio, isto é, momento onde o para-si assume sua unidade não através de uma identidade, mas sim através de uma aliança moral: “a unidade é vontade”, o que em outras palavras significa que o para-si, não podendo afirmar o que ele é, afirma o que ele quer: “a reflexão pura e autêntica é um querer daquilo que eu quero. É a recusa de me definir por aquilo que sou (Ego), mas por aquilo que quero [...]” (Sartre, 1983, p.496). Esta assunção seria

²³ Ao atribuir a motivação da reflexão pura à vontade, Sartre se distancia de suas posições anteriores: a reflexão pura como um acidente (Sartre, 1995), ou como uma “catarse” não voluntária (Sartre, 2012).

autônoma na medida em que o para-si decide não mais buscar sua legitimidade e justificação em sua face objetiva para-outro, mas justifica-se como um “absoluto subjetivo”, pura “contingência vista de fora” que não tem nenhuma justificação (Sartre, 1983, p.498). A reflexão pura comporta assim a assunção da injustificabilidade da existência a partir de sua impossibilidade de síntese consigo mesma sob a modalidade da identidade. A unidade acordada seria assim de outra ordem, ela reside na revelação do abismo do para-si em relação a si onde a existência pode se apreender como sob a forma de uma questão (Sartre, 1983). Dizer que a reflexão é projeto significa dizer que a reflexão é escolha de si como reflexivo no intuito de não apenas existir enquanto questão para si mesmo, mas de querer existir como tal. Neste sentido que a reflexão pura é uma práxis de recuperação do projeto por si, como renuncia, neste mesmo movimento, de que esta recuperação seja sob o modo da identificação ou apropriação, conforme a motivação da reflexão impura. Sartre conclui: “Em uma palavra: o existente é projeto e a reflexão é projeto de assumir este projeto” (Sartre, 1983, p.495) No contexto da psicologia, podemos compreender esta perspectiva prática da reflexão pura ao pensarmos que o psicólogo pode querer assumir-se como liberdade a fim não mais utilizar-se, no contexto das relações humanas em que trabalha e estuda, de uma concepção naturalizada e substancial do psíquico como fato ou do homem como identidade. No entanto, resta pensar em como seria possível para este campo de trabalho a concepção da reflexão pura como acidente (Sartre, 2003a) ou catarse (Sartre, 2012), ao passo que seu trabalho se limitaria apenas a esperar, como dizia Sartre (2012) a respeito da psicanálise existencial no contexto de uma situação clínica, o momento da reflexão pura onde as resistências desmoronam e o sujeito se vê diante do espelho.

A psicologia e o plano das sombras

A constituição psíquica, tal como Sartre nos apresenta, revela sua motivação na tentativa do para-si de captar-se a si mesmo pelo retorno reflexivo cúmplice. A angústia revelada pela reflexão pura mostra justamente, como no poema de Clarice, que o para-si tem por trágico destino só conhecer os ecos, ou diríamos as sombras de si, e “nunca o mim propriamente dito”. Não que houvesse um “mim”, como uma instância escondida ou inalcançável, mas sim porque o próprio mim não existe, só existem os ecos de si, as sombras. O campo transcendental, que é “a coisa mais primeira e fonte de geração”, consiste justamente na condição de possibilidade de constituição das sombras, mas é o plano da invisibilidade total, da ausência de sujeito e objeto de conhecimento. Por esta razão, apesar de sua crítica ao psíquico, Sartre afirma: “Nós acabamos de distinguir o “psíquico” da consciência. O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, e também o objeto da ciência chamada psicologia” (Sartre, 2003a, p.113). Isto significa que o plano das sombras possui seu modo de existência e sua temporalidade - duração psíquica - próprios, que não constituem uma ilusão:

[...] não poderíamos chamar de ilusão esta duração psíquica [...] é a sua realidade, com efeito, que faz o objeto da psicologia; praticamente, é ao nível do fato psíquico que se estabelece as relações concretas entre os homens, as reivindicações, os ciúmes, etc [...]. (Sartre, 2012, p.194)

É neste sentido que o psíquico não é mais considerado como aparelho mental ou um conjunto de faculdades que pudessem habitar um sujeito que seria seu suporte, mas é uma criação reflexiva de um para-si que tenta se objetivar. Sendo então do reino dos objetos, o psíquico não é mais uma propriedade exclusiva de um sujeito (Sartre, 2003a), mas consiste num conjunto de objetos transcendentais que estão em questão nas relações humanas.

A partir desta outra perspectiva com relação ao psíquico como sombra e não como fato é que a filosofia sartriana pode servir de inspiração a uma psicologia que não se sustente mais na atitude natural.

Na perspectiva de Cabestan (2004) no entanto, isto significa que uma psicologia fenomenológica deve ter por objeto justamente a subjetividade transcendental alcançada pela redução, enquanto uma psicologia não-fenomenológica toma por objeto a *psyché*. A nosso ver a originalidade de Sartre dá margem a uma nuance em meio à afirmativa de Cabestan (2004) que é a de justamente não considerar a *psyché* como fato, mas como sombra. Isto é, é necessário ao psicólogo a apreensão do campo transcendental como mais originário e constituinte do psíquico, mas isso não significa que o psíquico não esteja mais em questão para a psicologia.

A nosso ver seria então necessário à psicologia fazer o movimento saída e de *retorno* à caverna de Platão, na medida em que esta não considera mais as sombras como mundo natural mas sim em seu caráter especular. Neste sentido, a psicologia poderia compreender em seu campo a reflexão pura no sentido dos *Cadernos para uma moral*, ou seja, enquanto *práxis*, de onde se reconhece a impossibilidade de substancialização do modo de ser do homem. Por outro lado, o psicólogo compreende que as tentativas de objetivação fazem parte da existência concreta e das relações entre os homens. Sem esta compreensão seria abstrato pensar num trabalho clínico, por exemplo, que se baseasse na prática da redução. Sartre admite já no *Esboço* que a psicologia estuda o homem em situação, tal como ele vive “no café, em família, na guerra” (Sartre, 1995, p.17). No entanto a psicologia necessita da fenomenologia a fim de estudar o psíquico como sombra e não como fato natural, num movimento que Merleau-Ponty descreve muito bem de “passar pelas essências”²⁴ para conhecer e conquistar sua facticidade (Merleau-Ponty, 2014, p.15). O sujeito que se apresenta no espaço da clínica irá, na maioria das vezes, falar de um eu e, atrelado e este, de seus sentimentos. O psicólogo, via fenomenologia, poderá então apreender estes objetos

²⁴ Merleau-Ponty afirma a necessidade de “passar pelas essências” no prefácio da *Fenomenologia da Percepção* ressaltando ao mesmo tempo a impossibilidade de tomar as essências por objetos. Barbaras (2006) chama a atenção justamente para a crítica de Merleau-Ponty na época do *Visível e Invisível* ao objetivismo de Husserl, que promove uma espécie de hipótese das essências, conferindo-as positividade ao considerá-las ainda sob o modelo da percepção, esfera da visibilidade. Para Merleau-Ponty, ao contrário, a essência é justamente o invisível, condição da visibilidade.

psíquicos de forma não naturalizada, podendo assim trabalhar numa espécie de desconstrução das identidades substancializadas. Neste sentido, o psicólogo, ao invés de trabalhar com o campo purificado privilegiado pela fenomenologia, pode fazer um retorno deste ao mundo, fechar o parênteses e imergir no campo das sombras. Isto significa um retorno à caverna, após a luminosidade total, pois “é na caverna que é necessário pensar e agir” (Sartre, 2003b, p.142).

Referências

- Barbaras, R. (2006). *Le désir et la distance: introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin.
- Cabestan, P. (2003). Réflexion et ontophénoménologie. La critique sartrienne de la réduction phénoménologique. *Alter: Revue de phénoménologie*, Dijon, n. 11, p.193-228.
- Cabestan, P. (2004). *L'être et la conscience: recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles: Ousia.
- Coorebyter, V. D. (2000). *Sartre face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelles: Ousia.
- Deleuze, G. (2003). L'immanence: une vie... In: *Deux régimes de fous: textes et entretiens 1975-1995*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Goto, T. A. (2007). *A (re) constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl*. Tese de doutorado, PUC-Campinas.
- Husserl, E. (2013). *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*. Tome premier: Introduction générale a la phénoménologie pure. Paris: Gallimard.
- Husserl, E. (2014). *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie. Paris: Vrin.
- Husserl, E. (1993). *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: PUF.

- Mearleau-Ponty, M. (1988). Les sciences de l'homme et la phénoménologie. *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours 1949-1952*. Dijon-Quetigny: Editions Cynara, p. 397-464.
- Mearleau-Ponty, M. (2014). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Monnin, N. (2002). Une réflexion pure est-elle possible? *Alter: Revue de phénoménologie*, Dijon, n. 10, p. 201-227.
- Mouillie, J.-M. (2000) *Sartre: Conscience, ego et psyche*. Paris: PUF.
- Rouger, F. (1986) *Le monde et le moi: ontologie et système chez le premier Sartre*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Sartre, J.-P. (1976). *Situation X: politique et autobiographie*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1983). *Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1995). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
- Sartre, J.-P. (2003a). La transcendance de l'ego. In: *Sartre, la transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin.
- Sartre, J.-P. (2003b). Conscience de soi et connaissance de soi. In: *Sartre, la transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin.
- Sartre, J.-P. (2010). Carnets de la drôle de guerre (1939-1940). In: J.-P. Sartre. *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, p. 143-651.
- Sartre, J.-P. (2012). *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.

Capítulo 3

Articulações entre temporalidade e narratividade na obra de Jean-Paul Sartre

Tais de Lacerda Gonçalves Massière

Jean-Paul Sartre buscou, ao longo de seu percurso intelectual, pôr em cena a importância da narratividade no esforço humano para dar sentido à experiência da temporalidade. A linguagem surge, em sua obra, como via que permite desvendar aspectos do mundo e que, neste desvendamento, transforma a realidade. Tal perspectiva do autor pode ser vinculada ao modo como foi se desenvolvendo o seu contato com linguagem escrita desde a infância, quando as palavras já formavam para ele um “fio” de ligação fundamental com o mundo.¹

Sartre experimentou diversos modos de relação com o seu tempo e com os seus contemporâneos a partir de suas experimentações com as palavras. Foi, assim, desenvolvendo uma trajetória pessoal e intelectual intimamente ligada à atividade da escrita, mostrando-se capaz de dominar diversas formas de linguagem, fazendo surgir uma multifacetada obra na qual sua compreensão acerca da realidade humana se revela por meio das mais diversas vias, entre as quais estão os ensaios filosóficos, as obras do imaginário, os artigos e as narrativas biográficas. Através dessas múltiplas modalidades textuais, Sartre foi encontrando formas de expressar as suas inquietações e de posicionar-se frente aos seus contemporâneos.

¹ "Nunca esgaravatei a terra nem farejei ninhos, não herborizei nem joguei pedras nos passarinhos. Mas os livros foram meus passarinhos e meus ninhos, meus animais domésticos, meu estábulo e meu campo; a biblioteca era o mundo colhido num espelho; tinha a sua espessura infinita, a sua variedade e a sua imprevisibilidade" (Sartre, 1964, p. 32).

Em seus diários é possível notar a importância da escrita como ponto de apoio para o desenvolvimento de reflexões em estado nascente, permitindo ir além da realidade previamente estabelecida. Incessantemente, Sartre buscou transcender as concepções já aceitas sobre o conhecimento, a literatura, a subjetividade e a história. Ao contrapor-se aos limites de pensamento presentes nos meios acadêmico, literário e político, foi revelando-se um intelectual independente e singular.

Nos projetos biográficos que desenvolveu, Sartre também enfrentou o desafio da experimentação. Experimentou maneiras de descrever os complexos “fios” de articulação entre o sujeito e a cultura, interessando-se especialmente por certos sujeitos singulares situados em contextos sociais singulares. Assumindo uma postura crítica aos aparatos científicos que buscavam uma sistematização do existir humano, Sartre elaborou um método próprio para se aproximar da dinâmica de temporalização dos sujeitos que estudou. Com um estilo de escrita mais próximo ao ensaio e ao texto literário, construiu narrativas sobre o percurso existencial de escritores que, por motivos diversos, despertaram o seu interesse. Respeitando a complexidade envolvida no estudo da realidade humana, experimentou recursos narrativos diversos, buscando criar um texto capaz de revelar a dinâmica de constituição das articulações entre o sujeito e a cultura. Sua preocupação central era compreender de que maneira a escolha pela atividade de criação de obras do imaginário passou a surgir no interior do processo de temporalização dos escritores por ele estudados.

A própria escolha de Sartre por criar obras do imaginário foi também se desenvolvendo a partir das circunstâncias familiares, culturais e políticas que o circundavam. Situado em um determinado horizonte histórico, criou narrativas literárias que buscavam pôr em cena o percurso existencial de seus personagens em suas relações com o mundo, convidando o leitor a se confrontar com o drama da existência a partir das situações singulares propostas pela narrativa.

Em seus ensaios filosóficos, é possível observar que Sartre buscou afirmar uma postura crítica às epistemologias e metodologias dominantes

em seu tempo, desenvolvendo um caminho ligado à fenomenologia, ao existencialismo e à perspectiva dialética. Contrapondo-se às tentativas de criar conceitos absolutos e universais sobre uma suposta “natureza humana”, buscou apropriar-se de alguns instrumentos fornecidos pela fenomenologia e pelo pensamento dialético para elaborar suas próprias noções e seu próprio caminho metodológico.

É possível perceber que seu percurso intelectual está atravessado pela busca por modos de aproximação da realidade humana capazes de respeitar a sua dinâmica de temporalização. Assim, seja quando está refletindo sobre o lugar da literatura na sociedade ou quando está elaborando um método para compreender sujeitos singulares, Sartre revela um interesse por compreender as ações e as obras humanas a partir do movimento de temporalização em que tais obras e tais ações surgem. Desse modo, a busca por maneiras de narrar o processo de temporalização vivido pelos sujeitos constitui um dos traços mais marcantes da obra do autor.

No desenvolvimento de sua compreensão desta temática, Sartre (2005) propõe que os três pretensos “elementos” que compõem a temporalidade – passado, presente, futuro – não devem ser encarados como uma coleção de dados separados, mas sim, devem ser pensados como formando uma síntese original.

Ao explicitar a sua concepção acerca do passado, Sartre (2005) busca destacar a ligação ontológica que existe entre o passado e o presente, afirmando que o passado não é uma instância isolada, mas sim, é originariamente passado *de* um presente. Além disso, o passado só passa a existir quando *constituído* por um existente, por um ser que *têm-de-ser* seu passado (p. 166). “Ter-de-ser” o passado significa que é sempre a partir de algo que nos constituímos como existentes, ou seja, somente projetamos nossos possíveis a partir de algo que é *nadificado* e que funciona como o *em-si* ou a *facticidade*. É interessante pensar que, nesta perspectiva, mantemos uma constante relação com aquilo que já não somos, com o não-ser, característica nos impede de ser plena positividade e nos leva a um constante *dever*.

Diferentemente do passado, que é *em-si*, o presente é *para-si*. O *para-si* é “presença a...”, o que significa uma “existência fora de si junto a...” (Sartre, 2005, p. 174). Nesse sentido, o modo de ser próprio do *para-si* faz com que o presente se constitua como “uma fuga perpétua frente ao ser” (Sartre, 2005, p. 177).

No que se refere ao futuro, este somente pode surgir no horizonte do mundo por meio de um ser que é o seu porvir. Assim, no movimento de temporalização, o futuro surge como sendo o momento em que o *para-si* poderá, enfim, atingir a plenitude de seu ser. No entender de Sartre, o *para-si* é “o ser que se faz existir a si mesmo como tendo seu ser fora de si, no porvir” (Sartre, 2005, p. 179).

Este modo de ser originário do *para-si* o faz viver um incessante movimento “rumo a” algo, o que o torna um constante *vir-a-ser*. Ao projetar-se, o *para-si* busca fundir-me com aquilo que lhe falta, de modo que o futuro é visto como o ponto ideal em que a compressão da facticidade (passado), do *para-si* (presente) e do seu possível (futuro) faria surgir o “si” do *para-si* (Sartre, 2005, p. 182). Mas, na perspectiva de Sartre, uma “decepção ontológica” aguarda o *para-si* ao desembocar no futuro, já que o futuro não se concretiza enquanto lugar de aparição do “si”, sendo o existente constantemente impedido de alcançar uma totalidade final ou uma identidade absoluta.

Dessa forma, sendo a temporalidade original vivida pelo *para-si* como uma totalidade nunca acabada e, portanto, geradora de angústia, o existente buscará empreender uma recuperação do seu ser por meio da constituição do que Sartre denomina uma “temporalidade psíquica”, ou uma “consciência tética de durar”. Assim, assumindo uma atitude de reflexão, o *para-si* busca fundamentar o ser que “escapa entre os próprios dedos”, constituindo-o como algo *dado* (Sartre, 2005, p. 211).

Este momento de recuperação reflexiva do vivido é propício ao surgimento de múltiplas possibilidades de criação de sentido, dentre as quais estão as diversas modalidades de narrativas que são construídas pelos sujeitos. Essa atividade de transformação do fluxo intencional do vivido em

unidades de sentido sob a forma de narrativas é especialmente importante para o campo da Psicologia. O desafio que se impõe aí é buscar compreender o modo como cada sujeito busca criar sentidos singulares para as suas vivências por meio da “ancoragem” da linguagem.

Conforme explicitado por Sartre já em *A transcendência do ego* (1994), o “eu” surge como objeto transcendente para a consciência quando aquilo que foi vivido como puro fluxo intencional pela consciência irrefletida passa a ser posicionado através de uma atitude reflexiva. Nesta mudança de atitude que marca a passagem do irrefletido para a reflexão, entra em cena um sujeito que vai além da espontaneidade da consciência para efetuar uma espécie de “costura” de sentidos. Para que tal “costura” seja possível, empreende-se uma atividade de criação de certas unidades de sentido que ajudam a dar “forma” a uma realidade “disforme”.

A ação de narrar revela o esforço do existente para tentar tornar inteligível um processo de temporalização dinâmico e inapreensível. É neste momento em que posiciona o vivido para “observar-se a agir” que o “eu” aparece. A linguagem é aí utilizada como mediação desta criação narrativa de si e desta busca por uma identidade, que envolve um movimento de reapropriação reflexiva da temporalidade original.

Na perspectiva de Sartre, a relação do “eu” com as qualidades, os estados e as ações não é nem uma relação de emanção, nem uma relação de atualização, mas sim, é uma relação de “produção poética” ou de “criação” (Sartre, 1994, p. 67). Dessa forma, o “eu” não é concebido como algo dado previamente, mas sim, como produto de uma atividade de criação de sentido sobre o vivido.

Embora o “eu” resulte de uma “produção poética”, não constituindo uma essência, tendemos a cristalizá-lo em um conjunto de afirmações categóricas acerca do que “somos”. Assim, ultrapassamos a instantaneidade da consciência irrefletida para declarar algo como: “eu sou...”. Na perspectiva de Sartre (1994), diante da angústia de sua indeterminação, a consciência desenvolve um mecanismo para identificar-se com este “objeto-eu” que ela produziu, protegendo-se contra a “vertigem da

possibilidade” ao atribuir a este “eu” a função de encobrir sua própria espontaneidade.

É especialmente interessante para o campo da Psicologia buscar compreender de que forma as “narrativas de si” são criadas a partir de uma articulação com as “leituras de mundo” que os sujeitos encontram na cultura. Torna-se, assim, importante buscar acompanhar a dinâmica singular vivida por cada sujeito em articulação com o horizonte de sentidos de seu tempo.

Posicionando-se de maneira crítica à psicologia predominante em sua época, Sartre (2006a) afirma no *Esboço de uma teoria das emoções* que, enquanto o psicólogo busca considerar o estado psíquico como um *fato*, retirando dele qualquer *significação*, o fenomenólogo considera todo fato humano como essencialmente *significativo* (Sartre, 2006a, p. 25-26). Sartre defende que a tarefa de compreender um ser humano exige um olhar diferenciado daquele que é utilizado pelos físicos diante de seus objetos de estudo, envolve um esforço para acompanhar o modo como cada sujeito vive seu movimento de temporalização e como cada ação e obra humana ganhar um sentido singular.

Foi justamente essa busca que moveu Sartre em seus projetos biográficos sobre a vida de Genet, Flaubert, Baudelaire, Mallarmé e Tintoretto. Contrariamente às metodologias que visam estabelecer uma única forma de explicação da vida subjetiva, Sartre esforçou-se por criar formas de aproximação que permitissem ao investigador acompanhar um ser que se revela a partir de uma dinâmica própria de constituição. Ao recolher testemunhos, correspondências e narrativas literárias diversas produzidas pelos sujeitos por ele estudados, buscou recompor narrativamente aspectos da dinâmica temporal, buscando revelar as relações entre o singular e o universal no percurso de cada existente.

Na perspectiva de Sartre, para compreendermos o sentido de uma conduta humana, devemos levar em conta o “movimento dialético que explica o ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições iniciais” (Sartre, 1966, p. 123). Dessa forma, o movimento de compreensão

deve ser *progressivo*, direcionado ao fim que a ação busca, e *regressivo*, direcionado às condições originais da ação. Dessa forma, o *método progressivo-regressivo* proposto pelo autor consiste em uma via de compreensão que busca acompanhar o movimento dialético de temporalização em que as ações e obras humanas tornam-se significativas.

Aplicando seu método à compreensão da experiência temporal de escritores singulares, Sartre buscou pensar de que maneira a atividade de criação de obras do imaginário surge como um modo de ação no mundo. Na entrevista *Acerca de L'Idiot de la famille* (1977), Sartre afirma que seu objetivo ao escrever a narrativa sobre a vida de Flaubert foi o de “mostrar um método e mostrar um homem” (p. 87). Afirma ainda que seu estudo não tinha a intenção de atingir o rigor conceitual de uma obra científica, mas sim, buscava a elaboração de algumas *noções* que permitissem melhor compreender a vida de um homem singular. Sobre essa questão, Sartre propõe uma interessante forma de diferenciação entre “conceito” e “noção”:

[...] a diferença que faço entre conceito e noção é a seguinte: um conceito é uma definição em exterioridade e que, ao mesmo tempo, é atemporal; uma noção, na minha opinião, é uma definição em interioridade, e que implica em si mesma, não apenas o tempo que supõe o objecto de que existe noção, mas também o seu próprio tempo de conhecimento. Por outras palavras, é um pensamento que introduz o tempo em si. Assim, quando se estuda um homem e a sua história não se pode proceder a não ser por noções (Sartre, 1977, p. 89).

Sartre tem como preocupação central enfatizar que o estudo da realidade humana exige um olhar voltado para algo que se revela a partir de uma temporalidade própria. Tal ponto revela-se de grande valor para o campo da Psicologia, já que o excesso de conceituação sobre a “natureza humana” presente neste campo, acabou por produzir um tipo de conhecimento que se afasta da vivência singular e cotidiana dos sujeitos, desconsiderando a sua dinâmica e complexidade.

Sartre buscou, ao longo de seu percurso de trabalho, elaborar instrumentos capazes de articular temporalidade, subjetividade e narratividade.

Assim, ao considerar a escolha de Flaubert pela escrita, buscou estabelecer a relação entre tal escolha singular e os condicionamentos relativos às circunstâncias nas quais o escritor estava situado. Na perspectiva de Sartre (1977), todos nós somos votados a um certo tipo de ação pela situação da família e da sociedade em dado momento. Dessa forma, é fundamental considerar os complexos “fios” de ligação entre o sujeito e a cultura, buscando perceber não apenas as circunstâncias culturais e não apenas o sujeito isolado, mas sim, de que modo, o sujeito constitui suas escolhas na articulação com a cultura, encontrando uma maneira singular de ser coautor desta cultura. É por trazer essa complexidade que Sartre é uma referência importante para pensar a relação entre os sujeitos e cultura no campo da Psicologia, uma vez que o autor nos permite compreender a dialética que faz com que o sujeito constitua seu modo singular de pertencer à cultura.

Sartre buscou em seus projetos biográficos narrar o processo de constituição do sujeito em relação aos papéis e comportamentos dele esperados em um determinado contexto social. Em sua perspectiva, é preciso mostrar a constituição dos sujeitos levando em conta o condicionamento do meio familiar, social, cultural e político.

Para compreendermos a complexidade da relação entre os sujeitos e a cultura, torna-se fundamental refletir sobre o horizonte de significados e valores constituído por uma coletividade em um determinado momento do processo histórico. Para isso, precisamos ir além das fronteiras disciplinares a que estamos habituados para buscar novos instrumentos de compreensão da realidade. Caso contrário, ficaremos presos àquilo que já está previamente estabelecido como “verdade” e perderemos a capacidade de compreender a dinâmica estabelecida por sujeitos singulares que vivem processos históricos singulares. Nesse sentido, Sartre (1977) afirma que é “impossível falar de uma criança ou de um jovem sem o situar na sua época” (p. 94). Assim, no caso de Flaubert, Sartre busca analisar como, a partir dos conflitos pessoais do escritor e do “espírito objetivo” da época,

Flaubert passou a criar narrativas que se alinham à perspectiva da “arte pela arte” (Sartre, 1977, p. 94).

O interesse de Sartre (2006b) volta-se, especialmente, para compreender a prosa e o porquê de sua escrita. Para ele, a escrita do prosador é parte de um projetar-se do escritor. É o modo como este sujeito decidiu realizar um certo empreendimento, sendo a prosa a mediação para sua realização. Tal empreendimento não constitui uma pura contemplação do mundo, mas sim, busca transformar o mundo.

Em sua perspectiva, as palavras surgem com a função de indicar algo do mundo, não podendo ser compreendidas quando separadas das relações sociais em que estão enraizadas. Originariamente, a linguagem surgiria como uma espécie de prolongamento dos nossos sentidos, como um utensílio que utilizamos quando estamos mergulhados em nossa relação cotidiana com as coisas e com os outros.² A linguagem é parte integrante de nosso campo de experiências no mundo, antes de sua utilização na criação de obras do imaginário. A palavra surge *no curso de uma atividade*, sendo a fala um momento particular da ação, que não pode ser compreendida fora dela. (Sartre, 2006b, p. 19).

É interessante que Sartre aborda a temática da literatura tendo como ponto de partida não uma discussão em torno dos textos literários considerados isoladamente, mas sim, partindo de uma busca por compreender a motivação dos sujeitos que se envolvem na atividade de produção deste tipo de obra humana.

Desse modo, sua perspectiva considera a narrativa literária como algo que surge no interior de um movimento de temporalização efetuado por um sujeito que é co-criador do processo histórico e que constitui, por

² "Quando se está em perigo ou dificuldade, empunha-se um instrumento qualquer. Passada a dificuldade, nem nos lembramos mais se foi um martelo ou um pedaço de lenha. Aliás, nem chegamos a sabê-lo: faltava apenas um prolongamento do nosso corpo, um meio de estender a mão até o galho mais alto; era um sexto dedo, uma terceira perna - em suma, uma pura função que assimilamos. Assim a linguagem: ela é nossa carapaça e nossas antenas, protege-nos contra os outros e informa-nos a respeito deles, é um prolongamento dos nossos sentidos. Estamos na linguagem como em nosso corpo; nós a *sentimos* espontaneamente ultrapassando-a em direção a outros fins, tal como sentimos as nossas mãos e os nossos pés; percebemos a linguagem quando é o outro que a emprega, assim como percebemos os membros alheios." (Sartre, 2006b, p. 19, *grifo do autor*).

sua ação no mundo, possibilidades de transformação da realidade. Segundo Sartre (2006b), o erro que cometem os estilistas puros é considerar que “o falante é pura *testemunha* que resume numa palavra sua contemplação inofensiva” (Sartre, 2006b, p. 20, *grifo do autor*). Em contraposição a essa perspectiva, Sartre defende que “falar é agir”. Considera ainda que, ao nomearmos a conduta de uma pessoa, permitimos que ela se veja diante do outro. A linguagem é, assim, um elemento de mediação fundamental para a constituição da subjetividade e das relações intersubjetivas. Tal questão é trabalhada de maneira exemplar em sua narrativa biográfica sobre a vida de Jean Genet³, quando é possível observar com clareza a importância que a nomeação de uma conduta de uma criança pelo outro passa a ter na percepção que ela terá de si mesma.

Para Sartre, fazer uso da palavra é engajar-se no mundo, é desvendá-lo a si e aos outros, operando uma transformação do mundo. Desse modo, ele afirma: “a cada palavra que digo, engajo-me um pouco mais no mundo e, ao mesmo tempo, passo a emergir dele um pouco mais, já que o ultrapasso na direção do porvir” (Sartre, 2006b, p. 20). Assim, o escritor é aquele que assumiu a decisão de desvendar o mundo e o homem para os outros homens, chamando-os a assumir sua responsabilidade face ao mundo que se constrói coletivamente.

Na entrevista *O escritor e a língua* (1971), realizada por Pierre Verstraeten, Sartre reafirma a sua concepção acerca da linguagem anteriormente explicitada em *Que é a literatura?* e revela o quanto tal concepção está enraizada em seu próprio percurso pessoal. Sobre sua compreensão da linguagem, propõe:

[...] nós nos encontramos *dentro* da linguagem. Esta é uma espécie de realidade imensa, o que eu chamo um conjunto *prático-inerte*, com o qual estou permanentemente em relação: não na medida em que falo, mas na medida em que a linguagem é um objecto que me recobre e aonde vou buscar coisas; só depois eu descubro a sua função, que é a de permitir a comunicação (Sartre, 1971, p. 73).

³ Sartre, J.-P. (2002b). *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes.

Tal perspectiva está estreitamente relacionada ao modo como a relação de Sartre com a linguagem foi se constituindo desde a infância até o momento de maior maturidade intelectual. Segundo seu relato, ao começar a escrever, passou pelo momento em que pensava que para apropriar-se das coisas bastava encontrar a palavra referente às coisas. Assim, antes de Sartre conceber a linguagem como um modo de comunicação com o outro, havia inicialmente uma idéia burguesa de apropriação das palavras (Sartre, 1971, p. 75).

A partir de tal vivência, Sartre elabora a noção de que em todo escritor há um momento inicial de uma “infância verbal”, em que a linguagem não visa a comunicação, mas sim, visa uma relação de apropriação, fazendo o escritor “escrever por escrever” (Sartre, 1971, p. 76). Já em um segundo momento, um outro tipo de relação com a linguagem torna-se possível. Ocorre quando o escritor descobre que a palavra não existe para *possuir a coisa*, mas para *designar a coisa aos outros*. Assim, a escrita torna-se uma via para se estabelecer um “laço coletivo” que “nos liga ao homem, desligando-nos do Absoluto” (Sartre, 1971, p. 77).

Embora enfatize a importância da escrita como modo de estabelecer uma ligação com o outro, Sartre reconhece que na linguagem “há sempre um resíduo de incomunicabilidade” (Sartre, 1971, p. 79). Ou seja, haverá sempre algo que não se consegue expressar por completo através das palavras. Frente a isso, cabe ao escritor fazer desta dificuldade a própria matéria do seu trabalho, já que “nada é inexprimível; o que é preciso é inventar a expressão adequada” (Sartre, 1971, p. 82).

Um dos desafios enfrentados pelos escritores no exercício de sua atividade é o fato de que as mudanças na realidade social exigem mudanças nos modos de narrar.⁴ Tal questão põe em evidência a ligação entre narratividade e temporalidade, fazendo-nos refletir sobre a importância da

⁴ “Assim como a física submete aos matemáticos novos problemas, que os obrigam a produzir uma simbologia nova, assim também as exigências sempre novas do social ou da metafísica obrigam o artista a descobrir uma nova língua e novas técnicas. Se não escrevemos mais como no século XVII, é porque a língua de Racine ou de Saint-Évremond não se presta para falar de locomotivas ou do proletariado” (Sartre, 2006b, p. 23).

constante re-criação de novos modos de narrar a experiência da temporalidade. Tendo em vista o seu posicionamento, Sartre critica a concepção de arte pura, que pensa a arte de maneira dissociada da experiência temporal humana e das questões com as quais os sujeitos se confrontam frente à tarefa de construção de possibilidades éticas para o mundo.

Utilizando diversas modalidades de discurso, Jean-Paul Sartre preocupou-se em enfatizar as relações entre o viver e o narrar, considerando a criação de obras do imaginário como uma importante via na constituição de sentido para a experiência da temporalidade. Em sua perspectiva, o escritor é concebido como um sujeito singular que, já mergulhado em uma experiência temporal, escolhe agir por meio do desvendamento de novas maneiras de narrar a realidade. Ao projetar novas *formas* de ver o mundo a partir de novas *formas* de expressão de sentido, o escritor constitui um modo singular de, por meio de suas obras, *transformar* a experiência da temporalidade.

Sartre lança mão de uma perspectiva dialética que valoriza a dinâmica que há entre os sentidos que o sujeito encontra nas obras da cultura e as marcas singulares que cada sujeito imprime na cultura. Ao trabalhar a relação entre objetividade e subjetividade, formula a noção de que, ao surgir no mundo, o existente depara-se com um mundo *prático-inerte* e, por todos os lados, encontra rastros da *práxis* de outros sujeitos que por ali passaram. A materialidade nos surge, assim, como imanência e transcendência. Dessa forma, um objeto da cultura aparece a nós com determinados sentidos sedimentados, que podemos desvelar a partir da relação dialética que estabelecemos com a materialidade.

A atividade de cada sujeito deve ser pensada como se constituindo no e pelo universo material. A *práxis* individual já é dialética, uma vez que a ação do sujeito é “superação negadora de uma contradição, determinação de uma totalização presente em nome de uma totalidade futura, trabalho real e eficaz da matéria”. (Sartre, 2002a, p. 195). Nesta perspectiva, somente ao ser humano é possível um distanciamento da realidade dada para projetar um possível que depende da intencionalidade da consciência.

Ao ser um movimento de totalização rumo a um fim, a atividade do existente “transforma *praticamente* o meio ambiente em uma totalidade”. (Sartre, 2002a, p. 200, *grifo do autor*).

Em sua atividade de desvendamento-transformação do mundo, o escritor age sobre uma realidade previamente estabelecida para transcendê-la por meio da linguagem. No manuscrito de Sartre que ganhou o nome de *La Reine Albemarle ou le Dernier Touriste* (2009) podemos acompanhar de que modo a escrita pode ser vista como uma atividade que permite o desvendamento de novas perspectivas sobre o campo da espacialidade. Nesta narrativa, Sartre cria a noção de “antiturista”, um sujeito que não se conforma em simplesmente “passar” pelas cidades, mas se detém em cada trecho, captando a atmosfera dos lugares e registrando cuidadosamente suas impressões subjetivas. Ao se recusar a tomar o espaço como um *prático-inerte* a ser simplesmente aceito passivamente, faz um exercício fenomenológico que o leva a criar uma narrativa capaz de auxiliar na constituição de uma experiência singular do espaço. Escrito em cidades como Roma e Veneza, a narrativa diarística revela a dificuldade que é estar em um espaço tão intensamente atravessado por sentidos fixos, por narrativas de um passado encapsulado.

Os sentidos estão por toda a parte e são constantemente lembrados, pois são os “objetos de exportação” do país. A Itália “vende passado” e os turistas se colocam como “consumidores de passado”. Como é possível naturalizar sentidos tão densamente constituídos? Frente ao “teatro” montado para o turista, que busca levá-lo a acreditar na ilusão de experimentar a “autêntica” Roma antiga, o “antiturista” busca ter um afastamento crítico, não aceitando passivamente o espaço petrificado. Ele se recusa a “consumir” esse passado que lhe é oferecido, assumindo uma postura de estranhamento.

Sartre realiza aí uma verdadeira fenomenologia do espaço, descrevendo a relação de sentido singular que o “antiturista” constitui com um espaço marcado por significados coletivos dotados de grande rigidez. De

tão sólidos, os sentidos dados à cidade de Roma parecem absolutos, fechados para sempre. Mas o que Sartre vai mostrar é que mesmo aí, no reino do *em-si*, o *para-si* é capaz de se lançar, “furando” os agregados de sentido da história pelo seu poder nadificador e criando uma relação singular com o espaço. Ao constituir os lugares com determinados sentidos, narra esse processo de constituição singular da relação com o espaço. Frente às sensações despertadas pelos lugares, a narrativa é o lugar de reflexão, em que busca produzir suas próprias marcas de sentido.

Ao lançar-se no universo da materialidade, o sujeito está lançando-se rumo a si próprio. Aquilo que ele projeta como um valor, como uma possibilidade, é aquilo que, segundo ele, possibilitará a realização de uma experiência de completude. Esse constante movimento em busca de si torna-se o traço mais marcante do existir humano. Ao produzir uma mercadoria, uma ferramenta ou um objeto de arte, “o homem cria-se a si mesmo, isto é, liberta-se lentamente da coisa à medida que inscreve aí seu trabalho” (Sartre, 2002a, p. 225).

Na criação de narrativas literárias, o escritor encontra um meio para inscrever-se a si próprio em um objeto da cultura. Já o leitor, ao ter contato com esses objetos da cultura que são as narrativas literárias, encontra um meio para dar sentido à vivência da temporalidade e para transformar o horizonte de significados e valores da cultura.

Notamos, assim, que a preocupação com a articulação entre temporalidade e narratividade atravessa toda a trajetória de Sartre: desde *A transcendência do ego*, quando busca pensar o papel desempenhado pela atividade de narrar na construção de uma noção de “eu”, passando pelo momento em que explicita sua compreensão acerca da temporalidade em *O ser e o nada* e por sua concepção de literatura proposta em *Que é a literatura?* e em suas entrevistas, e chegando, por fim, ao modo como aborda a questão do trabalho sobre a linguagem como *práxis* transformadora do campo *prático-inerte*.

Nas diversas “arenas” de discussão em que esteve envolvido, Sartre buscou sempre defender uma compreensão da realidade humana que

toma como ponto de partida a sua dinâmica de constituição temporal, interessando-se especialmente pelo modo como os sujeitos buscam lançar mão da linguagem para dar sentido para o vivido. Assim, em sua análise da literatura, buscou enfatizar o jogo do escritor com o tempo histórico e o modo como o escritor escolhe desvendar-transformar a realidade por meio das formas de narrar que cria. No que se refere à busca por compreender a experiência de sujeitos singulares, elaborou um método que busca acompanhar o processo de temporalização que é inerente ao modo de ser do *para-si*. Tal método tem em vista o jogo dialético entre a liberdade dos sujeitos e as condições históricas em que eles se encontram, enfatizando a necessidade de inserir cada ação humana no movimento de temporalização em que ela surge e ganha sentido. Assim, a noção de “projeto” vem justamente para que o esforço de compreensão da realidade humana possa sempre captar os sujeitos como um movimento rumo ao futuro. Assumindo uma perspectiva fenomenológica, Sartre chama a atenção para o fato de que uma situação presente só pode ser compreendida por algo que se busca, por um direcionamento rumo àquilo que não está dado. Desse modo, nossa compreensão deve ser uma compreensão caminhante. Ela deve acompanhar esse fluxo, a partir de um entendimento de que um ser que se faz em movimento exige um olhar que se move.

A psicologia fenomenológica e existencial surge como abordagem que tem por proposta elaborar possibilidades de compreensão da experiência vivida pelos sujeitos buscando respeitar e reconhecer a singularidade e a complexidade que lhe são próprias. Busca se aproximar da relação de sentido singular que cada sujeito estabelece com o mundo, recusando-se a “enquadrar” os sujeitos em sistemas teóricos ou diagnósticos fixos.

Frente à atual tendência à patologização dos sofrimentos psíquicos, tal perspectiva ocupa um lugar de crítica e de questionamento aos modelos explicativos que buscam reduzir todas as vivências humanas a patologias, classificando em diagnósticos algo que só pode ser verdadeiramente compreendido a partir de uma aproximação à vivência singular de cada sujeito inserido em seu processo de temporalização.

Contrapondo-se às tendências positivistas e estruturalistas de seu tempo, Sartre buscou enfatizar a especificidade da ação humana. No lugar de buscar “enquadrar” o ser humano em um sistema teórico ou em um modelo explicativo único, lançou mão da noção de *consciência intencional* para pensar as ações humanas a partir daquilo que elas têm de mais próprio, que é a capacidade de criar um distanciamento com relação ao que está previamente estabelecido e de constituir novas possibilidades para a existência.

Sartre enfatiza que a intencionalidade faz com que as ações dos sujeitos não possam ser explicadas a partir de um nexo de causalidade. Mas sim, a ação humana precisa ser compreendida a partir dos motivos envolvidos na ação. Assim, Sartre irá se contrapor a toda e qualquer forma de explicação da realidade humana em termos de uma “natureza”, de uma essência previamente estabelecida, de uma lei geral ou do estabelecimento de nexos causais generalizáveis. Para ele, a intencionalidade cria uma separação entre natureza e cultura, instaurando o mundo humano, este que é fundamentalmente constituído a partir da condição de liberdade dos sujeitos.

Em sua concepção, a condição de liberdade do *para-si* o leva a constantemente fazer um “recoo nadificador” com relação a um determinado estado de coisas, transcendendo-o para constituir novos sentidos para a realidade. Na concepção de Sartre, esse movimento de nadificação e de transcendência faz como que o *para-si* seja um movimento de temporalização.

Sartre defendeu, ao longo de suas obras, uma compreensão da realidade humana que leva em consideração o caráter de contingência que é próprio a tudo o que se refere ao mundo humano, já que o modo de ser originário do *para-si* é liberdade, é ausência de fundamento ou substancialidade. Desse modo, Sartre combaterá firmemente toda e qualquer forma de explicação, seja ela vinda da psicologia de seu tempo, seja ela vinda das

teorias da história ou das ciências sociais, que buscam retirar o ser humano de sua condição própria, que é a condição de ser temporalidade, de ser projeto, de ser liberdade.

Referências

Sartre, J.-P. (1964). *As palavras*. Difusão Européia do Livro.

Sartre, J.-P. (1966). *Questão de método*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Difusão Européia do Livro.

Sartre, J.-P. (1971). O escritor e a língua. Depoimento recolhido por Pierre Verstraeten. In: *O escritor não é político?* Trad. António Pescada, António Serra e Guilherme Valente. Lisboa: Publicações Dom Quixote. Coleção Vector 6.

Sartre, J.-P. (1977). Acerca de L'idiot de la famille. In: Situações, X - Política e Autobiografia. Afirmções recolhidas por Michel Contat e Michel Rybalka. *Le Monde*, 14 de maio de 1971. Trad. Pedro Tamen. Edições António Ramos, Lisboa.

Sartre, J.-P. (1994). *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução e introdução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri.

Sartre, J.-P. (2002a). *Crítica da razão dialética: precedido por Questões de método*. Texto estabelecido e anotado por Arlette Elkaim-Sartre; trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A.

Sartre, J.-P. (2002b). *Saint Genet: ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis, RJ: Vozes.

Sartre, J.-P. (2005). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 13. ed. Petrópolis: Vozes.

Sartre, J.-P. (2006a). *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM.

Sartre, J.-P. (2006b). *Que é a literatura?* Tradução Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Ática.

Sartre, J.-P. (2009). *A Rainha Albemarle ou O último turista*. São Paulo: Globo.

Capítulo 4

Das novidades do *L'Idiot de la famille de Sartre*: para além do método e do homem

Bianca Spohr

Introdução

Perguntado acerca do seu objetivo ao escrever o *L'Idiot de la famille* Sartre costumava responder: “mostrar um método e mostrar um homem” (Sartre, 1976, p. 93). Mas esta célebre frase poderia abarcar, talvez, o intento de um vida, de toda uma obra, pois a olhar mais de perto, percebe-se que o interesse pelo *método* e pelo *homem* se fizeram sentir bem cedo e de diferentes modos.

Já nas décadas de quarenta e cinquenta do século XX, ocupado com a escrita de seus primeiros textos autobiográficos (*Carnets de la drôle de guerre* e *Les Mots*) e biográficos (*Baudelaire* e *Mallarmé*), Sartre deixou entrever a reflexão acerca de *como contar uma história* (ou o interesse pelo *método*) que conduziria seus trabalhos até o último deles. Buscou também fundamentá-los filosoficamente, o que resultou em textos cruciais, o *Questions de méthode* e a *Critique de la raison dialectique*, considerados introdutórios (sobretudo o primeiro) ao *L'Idiot*.

Quanto ao *homem*, suas biografias e autobiografias e sua filosofia atestam largamente o lugar central em suas preocupações desde o primeiro de seus textos. E, no caso do *L'Idiot*, o homem chamava-se Gustave Flaubert e sua escolha foi tão precisa quanto refletida: era o escritor *maior* do século XIX e representava a problemática literária herdada por Sartre

e seus contemporâneos, ou seja, expressava a questão da relação do homem com sua obra no cruzamento com a época. Além disso, Gustave escolheu o imaginário¹, o que permitia tratar, a partir de sua história, do problema da relação entre imaginação e práxis e suas estratégias.

Percorrer as diferentes nuances da relação entre neurose, imaginação e práxis no interior do *L'Idiot* de Sartre exigirá, de um lado, compreender, ainda que brevemente, o percurso da noção de imaginação ao longo de sua obra - tarefa na qual o estudo de Annabelle Dufourcq nos orientará - a fim de mostrar como uma neurose pode se configurar em uma “resposta imediata, negativa e tática a uma urgência” (Sartre, 1988, p. 1779) ou então na “solução de um problema” (Sartre, 1976, p. 100 ; Sartre, 1988, p. 1821), o que implicaria, de um lado, escolha (atividade) e, de outro, submissão (passividade); quer dizer, o aspecto estratégico e positivo diante da urgência deixa entrever o resquício negativo e duradouro do mal. É que, no caso em questão, o homem que se quis *totalmente imaginário* fez do *idiota* um *escritor* sem, contudo, despir-se completamente do sofrimento tão profundamente sentido ao longo dos anos.

De outro, será preciso introduzir a reflexão da *ordem narrativa* consolidada por *Les Mots* - de acordo com o estudo de Philippe Lejeune - a fim de compor o cenário no qual a construção do *L'Idiot* foi possível. O esforço de superar a cronologia e introduzir a dialética, de operar a partir de uma nova perspectiva da temporalidade (já desenvolvida anteriormente no *L'Être et le néant*), de propor um texto totalizante e de articular a singularidade de uma história com sua época (seu aspecto universal) fizeram do *L'Idiot* um texto sem par e de difícil captura, justamente por que na riqueza que apresenta exige do leitor *todo o Sartre*. E fundamentalmente, o lança diante de uma verdade incômoda e inultrapassável, aquela de que a neurose está para além do singular e compõe-se também a *partir* do universal, ou seja, é indiscutivelmente política.

¹ "Flaubert quis ser *totalmente imaginário*" (Sartre, 1976, p. 100).

Junto com Sartre tentaremos então compreender “este escândalo: um idiota que se torna gênio” (Sartre, 1988, p. 50), ou então, a neurose de Gustave como saída inventada em meio ao mundo.

Imaginação e práxis

O debate sobre o tema da imaginação é inaugurado com o pequeno *L’Imagination* (1936), mas é devidamente apresentado, um pouco mais tarde, com o *L’Imaginaire* (1940), texto este que permaneceu válido para Sartre quando desenvolvia as teses sobre Gustave Flaubert (Sartre, 1976).

Inicialmente, Sartre propõe uma discussão com a tradição filosófica que teimava em coisificar a imagem, fazer dela uma *coisa* entre outras. Para além do desejo de resgatar o estatuto próprio à imagem, Sartre pretendeu denunciar um problema mais profundo, aquele da coisificação da consciência. Era preciso distinguir o ser *em si* (coisa) do ser *para si* (consciência), uma vez que o primeiro seria maciço, opaco e fechado em si mesmo, enquanto o segundo seria transparência, abertura, fluidez. Tal característica fundamental da consciência lhe permitiria ir em direção às coisas para revelá-las e uma vez restituída à imagem seu direito de ser uma consciência autônoma entre outras, esta poderia ser entendida como um certo modo de visar um objeto (Sartre, 2012).

Contrastando com a percepção, que se pode entender como uma espécie de relação de contemplação com o objeto, a imaginação é criadora de seu objeto, muito embora tal ato engendre um paradoxo fundamental. Este objeto não ensina nada, é pobre e seco, pois a consciência imaginante não pode agir sobre ele, só pode forjá-lo e acompanhar seu desenrolar passivamente. Na percepção, ao contrário, posso tocar, mover ou cheirar o objeto, ele me resiste e devo lidar necessariamente com tal obstáculo (Sartre, 2005). À primeira vista, então, não poderíamos chamar o universo produzido pela consciência imaginante de *mundo*, pois tal noção exige opacidade, densidade, extensão. Falar em *mundo* ou em *vida* invocaria a encarnação, essa resistência espacial e temporal própria ao corpo e aos

objetos. E tal caracterização não caberia ao que chamaríamos de *vida imaginária*, pois a imaginação operaria num terreno sem barreiras, sem inércia. Estaria, então, pergunta-se Dufourcq (2010), o *mundo imaginário* relegado a uma parte periférica – mais fraca, menos importante – da nossa existência? A *vida imaginária* seria uma fuga da *vida real*, uma vida falsa?

Na conclusão do *L'Imaginaire*, no entanto, Sartre parece hesitar e acaba por formular duas questões fundamentais (Dufourcq, 2010): “quais são as características que deve possuir uma consciência pelo fato dela ser uma consciência capaz de imaginar?” ou “o que deve ser a consciência em geral se é verdade que uma constituição de imagem deve ser sempre possível?” (Sartre, 2005, p. 343). Ora, “imaginar consiste em visar um objeto como não sendo real, como excluído do real” e

uma tal visada supõe a capacidade de se liberar do dado estrito para totalizá-lo e abordá-lo de um ponto de vista relativo a um objeto *que não é*. A imaginação repousa sobre o poder de instituir um verdadeiro recuo em relação ao dado presente, ela requer necessariamente a liberdade (Sartre, 2005).

E “a liberdade, enquanto *nada*, não saberá se exercer sem um suporte de ser” e “tais características da consciência que imagina são exatamente fundamentais a toda consciência” (Dufourcq, 2010, p. 14). Desta forma,

a condição para que uma consciência possa imaginar é então dupla: é preciso, de um lado, que ela possa colocar o mundo na sua totalidade sintética e, de outro, que ela possa colocar o objeto imaginado como fora de alcance em relação a este conjunto sintético, quer dizer, colocar o mundo como um *nada* em relação à imagem (Sartre, 2005, p. 353).

Assim, dizer que uma consciência deve ser livre é afirmar justamente sua capacidade de escapar ao mundo por sua própria natureza e também sua irreduzível posição *no mundo*, seu ser *em situação*. Eis aí “enfim, a ligação do irreal com o real”, pois “se a consciência é livre, o correlativo noemático de sua liberdade deve ser o *mundo* que carrega em si a possibilidade de negação, a cada instante e de cada ponto de vista, por uma imagem” (Sartre, 2005, p. 356). É que o “o irreal - que é sempre duplo

nada: *nada* de si mesmo em relação ao mundo, *nada* do mundo em relação a si – deve sempre ser constituído sob um fundo de mundo que ele nega” (Sartre, 2005, p. 357). O que é o mesmo que dizer que “a imaginação não é um poder empírico e acessório da consciência, é a consciência inteira realizando a sua liberdade” (Sartre, 2005, p. 358).

Assim, segundo Dufourcq (2010), não caberia exagerar a diferença entre percepção e imaginação, pois:

o sujeito que percebe tem a impressão de estar diretamente com o ser, este lhe invade, lhe impõe sua riqueza, sua opacidade e uma série de qualidades que ele constata como fatos brutos. Entretanto, a dimensão de ausência já está lá, escondida, mas absolutamente essencial, pois este objeto que eu percebo eu não o sou, eu não coincido com ele e esta é justamente a condição para que eu possa deixá-lo se revelar como espetáculo para mim (p. 15).

Pode-se dizer, então, que “a percepção repousa sobre uma nadificação: parte de um ser que é pura plenitude e para sacar dali um objeto particular precisa negar o resto do mundo e colocá-lo em segundo plano” (p. 15).

A conclusão do *L’imaginaire* viria então a nuançar algumas das distinções iniciais e sobretudo faria desta diferença entre vida real e vida imaginária uma caricatura, uma vez que “absenteísmo e ancoragem no ser se misturam igualmente na imaginação e na percepção”. Aquilo que “fazia a inconsistência da vida imaginária tal como a descrevia Sartre deve agora entrar na existência mesma, na vida real, como uma de suas componentes essenciais” (Dufourcq, 2010, p. 17).

Mas a existência, enquanto *nada*, tenta sem cessar se ancorar no ser, embora esteja sempre à distância em relação a ele. É que, embora sem coincidir com sua situação, a existência precisa de um suporte de ser. E este ser que nós não somos, nós devemos *fazer de conta*, *fazer como se*. Assim, a partir daí, para Dufourcq (2010), Sartre vai pensar a existência a partir do modelo da comédia e do reflexo (ou representação) e o exemplo célebre é o caso do garçom de café:

consideremos o garçom de café. Ele tem o gesto vivo e insistente, um pouco preciso demais, um pouco rápido demais, ele vem na direção dos consumidores num passo um pouco vivo demais, ele se inclina com um pouco de pressa demais, sua voz, seus olhos, exprimem um interesse um pouco solícito demais pelo pedido do cliente, enfim, eis ele vindo, tentando imitar no seu passo o rigor inflexível de não sei qual autômato, carregando sua bandeja com uma espécie de temor de acrobata, colocando-a em um equilíbrio permanentemente instável e perpetuamente rompido, que ele restabelece perpetuamente a partir de um movimento do braço e da mão. Toda a sua conduta parece um jogo (jeu). Ele se aplica em encadear seus movimentos como se eles fossem mecanismos que se comandam uns aos outros; ele se confere a presteza e a rapidez impiedosa das coisas. Ele representa (joue), ele se diverte. Mas o que ele representa (joue)? Não é preciso observar por muito tempo para se dar conta: ele representa (joue) ser o garçom de café. (...) Mas é que paralelamente, de dentro, o garçom de café não pode ser imediatamente o garçom de café, no sentido de que o tinteiro é o tinteiro, ou o copo é o copo. (...) E é precisamente este sujeito que eu tenho que ser que eu não sou de modo algum. Não é que eu não queira sê-lo nem que ele seja um outro. Mas que não há medida comum entre seu ser e o meu. Ele é uma “representação” para os outros e para mim mesmo, isso significa que eu não posso sê-lo salvo em representação. Mas justamente se eu o represento, eu não o sou, eu sou separado, como o sujeito do objeto, separado por nada (rien), mas este nada (rien) me isola dele, eu não posso sê-lo, eu não posso senão representá-lo (jouer à l'être), quer dizer, imaginar que eu o sou. E por isso mesmo eu o afeto de nada (néant). Eu desempenho bem as funções do garçom de café, eu não posso sê-lo senão no modo neutralizado, como o ator é Hamlet, fazendo mecanicamente os gestos típicos de meu estado e me vendo como garçom de café imaginário através destes gestos tomados como “analogon”. Isso que eu tento realizar é um ser-em-si do garçom de café (Sartre, 1943, p. 94, *tradução nossa*).

Este homem que designamos como garçom de café não saberia *ser* um garçom de café no sentido de podermos fechá-lo no quadro rígido desta função única e de sua presença *lá*, no café. Pode-se dizer que a situação e os gestos que o homem escolhe desempenhar *são*, mas o “garçom de café”, este homem definido, determinado, *coincidindo* com sua situação e com estes gestos é um *imaginário*. Assim, o garçom de café está “em representação” (como o ator faz Hamlet) nos dois sentidos da expressão. Ele atua, faz uma comédia para estes que o cercam e para ele mesmo. Ora,

se “eu não sou jamais qualquer que seja das minhas atitudes, das minhas condutas” (Sartre, 1943, p. 95), conseqüentemente, é preciso que eu as *represente* sempre. É que “o *para si* procura necessariamente resolver-se em um impossível *em-si-para-si* que seria substância implacável, plenitude da coincidência consigo, mas igualmente ainda “eu”, quer dizer, consciência, causa de si e distância a si”. Resulta daí que “o *em-si-para-si* é um fantasma que nos fascina, nos obseda, motiva cada pensamento e cada ato, mas permanece irrealizável, como uma “miragem” e não pode existir senão como imaginário” (Dufourcq, 2010, p. 18).

Assim, a consciência carrega em si essa “vontade” de “cobrir” o *nada* (ou ausência) e é por isso que o homem vai se encarnar em papéis, representar “personagens”: ao querer *ser sem poder ser*, a consciência *imita o que ela quer ser*, ela *representa* o garçom do café na tentativa de *realizá-lo*. O garçom não é garçom, ele *se faz* garçom, ele *representa*, ele age sob os olhos dos outros... depois ele vai *representar* o pai de família, por exemplo. Eis porque se pode dizer que esta *dimensão de comédia* é constitutiva de todo comportamento.

Mas então não estaria a vida condenada à ilusão, à uma busca vã, ao fracasso? Um ponto parece certo, diz Dufourcq (2010), se há salvação, ela “não poderá consistir em uma ruptura com o imaginário”, uma vez que “se trata, na verdade, de uma dimensão irreduzível de nossa existência”. É preciso partir daí e “vislumbrar diversas modalidades possíveis de imaginação e de relação com o imaginário” (p. 19).

Uma vez guardados os desenvolvimentos filosóficos realizados no longo período entre o *L’Imaginaire* e o *L’Idiot de la famille*, este último é apresentado por Sartre como uma espécie de prolongamento do primeiro. Ele tentará mostrar, em seu livro, como Gustave Flaubert experimenta ao mesmo tempo a dimensão de *refúgio* e de *criação* própria a todo homem. É que ao escrever uma obra celebrada por seus contemporâneos (*Madame Bovary*), Flaubert não ficou fechado em sua singularidade, ao contrário; ao se comunicar com o seu tempo, ele revelou “a dimensão imaginária que

surge e se impõe como necessidade à toda existência, embora em proporções variáveis” (Dufourcq, 2010, p. 4). Quer dizer, depois do *L’Imaginaire*, Sartre não parou de desenvolver os elementos necessários a tematizar tal ideia-chave que apresenta no *L’Idiot*: a ameaça fundamental de desrealização sob a qual vive toda existência e a possibilidade de uma saída que permite lidar com o desespero que ela engendra. Ou, em outros termos, “porque exatamente, em todo homem, como em Flaubert, a existência é essencialmente definida por uma irreduzível dimensão imaginária” (Dufourcq, 2010, p. 5).

O estudo sobre Gustave Flaubert nasce enquanto projeto em 1954 quando um amigo propõe a Sartre escolherem um personagem para então analisá-lo via métodos existencialista e marxista, cada qual no seu domínio. Tal projeto será levado adiante por Sartre apenas que, diante da objetivação da dialética marxista praticada por boa parte de seus contemporâneos comunistas, escreve a *Critique de la raison dialectique* a fim de oferecer à dialética um fundamento reformulado. Intentava fazer a subjetividade possível em meio à história e assim funda o *L’Idiot* na ideia de que “toda existência se constrói nas aventuras da dialética entre passividade e atividade” (Dufourcq, 2010, p. 27). É que “o erro não seria representar papéis, mas somente acreditar que eles são reais”, que me resolvo neles, que me reduzo a eles. É preciso, ao contrário, “querer a liberdade por ela mesma, não procurar outra coisa que a sua fuga perpétua e seu poder de desvelamento de mundos possíveis criados segundo perspectivas e projetos fundamentalmente novos” (Dufourcq, 2010, p. 19-20).

Evidencia-se assim que “atividade e passividade desempenham um papel igual e dialético na existência” (Dufourcq, 2010, p. 28) e considerar “a dialética como uma aventura aberta” é ter claro que a ação de cada um traz uma novidade para o mundo ao mesmo tempo em que tais aventuras estão sujeitas a condicionamentos que as ultrapassam amplamente (Dufourcq, 2010). Não estamos longe, aqui, da ideia cara a Sartre e desenvolvida no *L’Idiot de universal-singular*; momento em que o problema do método assume sua máxima complexidade, pois terá que

encontrar o lugar do homem em seu contexto e, ao mesmo tempo, devolvê-lo a si mesmo (Sartre, 1986), a partir de um vai e vem incessante. Se pode dizer, então que “o momento essencial [de toda dialética] é o momento do imaginário, da invenção” (Dufourcq, 2010, p. 24). É que nossos atos têm o poder de criar novos mundos justamente porque nossa liberdade comporta um inverso de passividade. Reduzir o mundo ao que ele é vem a ser o mesmo que sucumbir ao extremo realismo. Uma vez que imagino, tenho de fato o poder de projetar, de escapar ao dado e o mundo é, portanto, *minha tarefa* (Sartre, 1948).

Dialética e sentido

O estudo de Philippe Lejeune acerca de *Les Mots* foi apresentado pela primeira vez em 1975 (*L'ordre du récit dans Les Mots*). Contudo, desde a morte de Sartre, em 1980, uma extensa quantidade de manuscritos, sobretudo aqueles de *Les Mots*, chegou às mãos dos especialistas que deram início a uma ampla gama de pesquisas relacionadas à gênese deste texto². E tal empenho tem corroborado com as teses de Lejeune que seguiu desenvolvendo-as através de outros trabalhos³.

Enquanto especialista em autobiografia, Lejeune propôs uma análise textual de *Les Mots* e assim revelou o que chamou de “a novidade” trazida por Sartre que foi capaz de renovar o campo da autobiografia (e da biografia!). O trabalho do método empreendido por Sartre, segundo Lejeune, culmina com *Les Mots*, ou seja, se apresenta ali como o resultado de um esforço desenvolvido ao longo de anos tanto no campo (auto)biográfico quanto filosófico. Vale ressaltar, ainda, que as próprias características deste texto – tem início, meio e fim e um número de páginas razoável! – permitiram um certo tipo de análise que provavelmente não seria viável para o caso do *L'idiote de la famille*.

² Ver trabalho da Equipe Sartre junto ao ITEM (Instituto de textos manuscritos modernos) coordenado por Michel Contat.

³ *Ça c'est fait comme ça* (1978), *Sartre et l'autobiographie parlée* (1980), *Les enfances de Sartre* (1986), *L'ordre d'une vie* (1998).

De saída, para Lejeune, *Les Mots* apresenta uma estrutura tradicional: começa com a árvore genealógica, o nascimento, a morte do pai e depois nos conduz a uma narrativa da infância que vai até os 11 anos. Sartre se situa em relação a ela do alto de sua vida adulta e a divisão dos capítulos *Lire* (ler) e *Écrire* (escrever) evoca justamente uma ordem cronológica, “uma vez que ler se faz antes de escrever” (1996, p. 203). Mas tais elementos, embora significativos, não correspondem à *ordem real* do texto! Na verdade, Lejeune ressalta a complexidade da construção e explica que tudo se passa como se todos os acontecimentos e condutas fossem “quase contemporâneos” e lá onde pensávamos ver cronologia, há na verdade “uma dialética disfarçada em sequência narrativa” (1996, p. 204).

É que a pergunta pela *ordem narrativa*, longe de ser uma questão banal, implica já uma interpretação (Lejeune, 1996) e, no limite, ao colocar em questão os procedimentos da (auto)biografia tradicional, Sartre não só inventa uma *nova ordem* como elabora uma nova visão do homem e uma nova prática de escrita. Para o existencialista, “os modelos de descrição e de explicação do homem” estão intimamente ligados a uma “renovação geral da antropologia”, pois na sua própria aplicação a teoria se modifica, exigida pelo objeto. Configura-se aí “o aspecto dialético de sua pesquisa”, essa “espécie de vai e vem permanente” que engendra necessariamente “uma passagem da investigação pela singularidade do investigador”, ou ainda, entende a (auto)biografia como um “momento de vertigem e metamorfose” e este “retorno crítico sobre si” é justamente o que permite um novo ponto de partida para o gênero (Lejeune, 1996, p.202).

Em *Les Mots* chama a atenção não tanto a ordem dos elementos narrados, mas sua relação com os elementos omitidos, pois Sartre interrompe a narrativa em 1916, aos 11 anos! Ora, é precisamente a entrada na adolescência, época em que sua mãe se casa novamente e o jovem Sartre muda com o casal para *La Rochelle*, ou seja, deixa de viver com os avós maternos. Cabem, evidentemente, especulações acerca da total ausência do assunto no texto; mas não aqui, por certo. Para Lejeune, através da história do

menino, “é a história do autor de *La Nausée* que é o objeto real da narrativa” e seu “fim brutal”, com a aproximação dos anos 1916 e 1940, “revela a superposição de dois períodos” ou uma análise retrospectiva feita pelo adulto acerca de sua neurose (forjada, é claro, na infância). Em outros termos, “a verdadeira ruptura na vida de Sartre é esta de 1940” que marca o início de sua “tomada de consciência política” (1996, p. 205). Não saberia então haver uma sequencia deste livro, como se falou por vezes, pois uma vez terminada a análise, a narrativa não teria mais razão para se alongar.

Desta feita, só existiria ordem cronológica na introdução (pré-história da criança) e na conclusão (a liberação do homem até então fixado em sua neurose), pois na parte mediana do texto os acontecimentos e sentimentos são tratados como se fossem contemporâneos e sua ordem de sucessão não corresponde a nenhuma história (Lejeune, 1996). Não se trata, portanto, de uma história (cronologia), mas de uma “fábula dialética”, uma vez que a ordem real é então “uma análise totalmente a-crônica que segue não a ordem temporal dos acontecimentos, mas a ordem lógica dos fundamentos da neurose” (p.209). Em uma narrativa como esta, “o sentido brota da própria técnica de descrição do *vécu*⁴ concreto, onde cada gesto, cada conduta é descrita liberando as linhas de força, o sentido do *projeto* que ela manifesta” (Lejeune, 1996, p. 232). E tal conduta nos coloca diante do problema do tempo.

A olhar com cuidado, desde *L'Être et le Néant* (1943) Sartre desenvolve uma concepção da temporalidade que põe em questão a narrativa cronológica habitual, pois tais técnicas definitivamente não são “neutras”, mas ancoram-se em dois postulados especialmente discutíveis: a existência de um passado em si e a identidade da relação de sucessão e da relação de causalidade (Lejeune, 1996). É que muitas autobiografias vêm na cronologia o fundamento da temporalidade, quando na verdade ela é apenas um de seus aspectos. E privilegiar este aspecto é escolher uma certa concepção de homem. Assim, para Lejeune, *Les Mots* conciliou as técnicas

⁴ Vivido: termo usado nos textos tardios de Sartre, sobretudo no *L'Idiot* e que viria a substituir a antiga noção de consciência (Sartre, 1976, p. 110-111).

tradicionais da narrativa de infância com uma construção dialética rigorosa, eis seu grande trunfo.

A pergunta que Sartre tenta responder via temporalidade é: como narrar essa existência que é *nada*, eterna busca de si e angústia frente a falta de ser? Ora, primar pela síntese em detrimento da analítica no que tange à temporalidade requer apreender o tempo como “totalidade sintética estruturada” e como “articulação pluridimensional” (Leopoldo e Silva, 2004, p. 113). Em outros termos,

essa fuga do para-si (ser o que não é) significa no processo temporal que o para-si é o que será, no futuro. Como a falta está estruturalmente no âmago do para-si, a presença é ao mesmo tempo uma fuga rumo ao ser, ou ao que lhe falta para ser. A descrição do para-si como o ser que *tem-de-ser* remete ao futuro: com efeito, o seu ser está fora, adiante, e se o para-si *fosse*, simplesmente não teria futuro. Assim como só tem passado um ser em cujo ser o seu ser passado está em questão, também só tem futuro um ser que só pode revelar-se a si mesmo como projeto, como aquilo que ainda não é (Leopoldo e Silva, 2004, p. 116).

É por isso que “o sentido do que sou é a minha liberdade” (Leopoldo e Silva, 2004, p.117) e estou *condenado a ser livre*.

No limite, seria possível, então, *contar uma história*? Ora, “toda narração de si está presa a essa insuficiência”, ou seja, dizer que “o para-si se temporaliza” é também uma forma de dizer que “sua totalidade é inapreensível” (Leopoldo e Silva, 2004, p. 121). Mas, para Sartre, há que se enfrentar essa “temporalização pluridimensional”, “renunciar ao realismo” e dali extrair uma “revelação indireta” ou uma narrativa que possa “restituir o *inacabamento* do processo de totalização existencial” (Leopoldo e Silva, 2004, p. 122). E o romance seria, por excelência, esse “procedimento totalizador”, uma vez que capaz de abarcar esse “processo de totalização que nunca se completa”, mas que exige a articulação dos diferentes níveis de temporalidade (Leopoldo e Silva, 2004, p. 123).

Ao negar a existência de um “passado em si”, Sartre afirma, ao contrário, que só “há passado para *meu* presente atual”, uma vez que “supor

um passado em si seria cortá-lo do presente”. Tradicionalmente, na (auto)biografia, se crê que “é o ser em si do passado que é o objeto da narrativa (de onde a preocupação com a exatidão, a cronologia) e (se) percebe sua relação atual com esse passado como um impedimento (falhas de memória, confusão, deformação), como um fator negativo e limitativo” (Lejeune, 1996, p. 235).

Na verdade, se confunde:

a exigência de exatidão que é um princípio necessário, mas negativo (não esquecer, não deformar, etc) e relativo (pois reenvia à imagem do passado em si tal qual ela existiu no interior do ser-para-mim do passado) com a exigência de significação, que é um princípio positivo e primeiro da busca autobiográfica; positivo porque é ele que engendra a estrutura do texto e primeiro porque tem por função restituir o ser-para-mim do passado (Lejeune, 1996, p. 237).

Analogamente, toda cronologia engendra uma relação de causalidade, mas “a temporalidade humana não funciona assim”, não pode ser reduzida à linearidade. É que, para Sartre, a autobiografia “não será a “história do meu passado, mas a “história do meu futuro”, quer dizer “a reconstrução do projeto”, pois a noção de projeto “captura a temporalidade na sua unidade profunda, na sua lei” (Lejeune, 1996, p. 237).

E Sartre não cansa de afirmar: “o homem não é um sistema causal, ele é uma liberdade; lançado numa dada situação, ele não a sofre, mas inventa uma saída no interior de um campo de possíveis. Essa invenção do futuro não se situa *no* quadro do tempo, mas é ela que constitui o tempo”. Assim, “todas as condutas inventadas pela liberdade manifestam um projeto fundamental e *único*, elaborado ao longo da infância e que se torna um elemento permanente e intemporal da história do indivíduo”. Eis porque “escrever uma biografia é, portanto, identificar esse projeto e buscar sua origem” (Lejeune, 1996, p. 238). O projeto é então “assumido como hipótese de leitura do conjunto de sua história. Os fatos, acontecimentos, sentimentos e condutas são então percebidos (...) como *sinais a decifrar* para reconstituir um projeto que não pertence propriamente a nenhum momento mas engloba a todos” (Lejeune, 1996, p. 239).

E como “a dialética é naturalmente dramática”, sua ordem tem prioridade na construção da narrativa. Se a ordem cronológica coincidir com a dialética, ela será mantida, caso contrário, será rearranjada: eis a *ditada da dialética* (Lejeune, 1996, p. 227). O que é o mesmo que dizer que é “o *sentido* que determina os acontecimentos e não o contrário” ou que a narrativa é construída a partir de seu fim (p. 228). É que todos os elementos da narrativa são significantes e todas estas significações reenviam a um sistema único no seio do qual se articulam. O texto se apresenta então em *bloco*, como uma totalidade intacta. Uma tal “proliferação totalizante” - também encontrada no *L’Idiot* - soou como “conduta de proteção” para certos críticos, mas um tal “diagnóstico de proteção” acerca do “aspecto totalizante” (*fermeture*) do texto pode, ao contrário, significar uma vontade de *se proteger* de um texto (no caso o *L’Idiot*) que é aberto para uma verdade dificilmente digerível, a saber, que a neurose é política (Lejeune, 1996, p. 231)!

A neurose como estratégia

A famosa *crise neurótica* de Gustave Flaubert ocorrida em 1844 é lida e interpretada por Sartre como um momento-chave e estratégico. É o ponto alto da invenção forjada por Gustave a fim de responder à urgente demanda por parte da família e que ele era particularmente incapaz de atender. Essa crise expressaria com toda sua força, segundo Sartre, o duplo papel do imaginário: ao mesmo tempo *fuga* e *salto*. À despeito das discussões e controvérsias em torno dos acontecimentos, Sartre considerava este episódio capital para a vida de Gustave (Sartre, 1988): “foi ali que um homem morreu e que um outro homem nasceu” (p. 1787). Foi quando Gustave recebeu do pai o diagnóstico de “doença nervosa” e também quando “sua passividade se encarrega de lhe retirar os meios de obedecer” (p. 1788). Ora, Flaubert “não está doente”, afirma Sartre, “apenas desesperado” (p. 1789). É sua tentativa última e extrema para escapar à profecia

e ao mesmo tempo tentar impor o seu próprio desejo: Gustave quer abandonar o Direito, quer deixar Paris, quer voltar para casa, quer escrever. E diante da crise, o pai não hesita em deixá-lo em repouso a fim de que se recupere: eis a estratégia funcionando; mas não só, pois esse é o momento também onde o sofrimento se agrava, onde passa a operar o sentimento de “irreversibilidade” (p. 1795).

E Sartre, longe de ignorar as discussões em torno da natureza do mal de Gustave (se é epiléptico ou histérico, por exemplo), procura compreendê-lo: “o mal se organizou em função de uma intenção original; sua estruturação fulgurante, na *Pont de L’Éveque*, não é um fato acidental mas uma necessidade *provida de sentido*” (Sartre, 1988, p. 1796) e considera essencial perguntar o que pensa o próprio Gustave de sua crise; e mais do que isso, entende que o *L’Idiot* não pode ter outro propósito senão o de “se manter sempre no nível onde a interiorização do exterior se transforma em exteriorização do exterior” ou, em outros termos, “enumerar as condições objetivas organizando-as, mostrando-as mantidas e ultrapassadas em direção à objetivação pelo momento subjetivo, esse irreduzível” (p. 1797).

Para Gustave, continua Sartre, “a crise é o resumo, a imagem e manifestação exterior de uma tragédia” ou ainda “uma *realização*, a irreversibilidade enfim vivida: nada além, ela não acrescenta nada, ela conclui”. Tudo se passa como se Flaubert tivesse vivido até então orientado por um processo no qual ele é “a vítima e o agente” numa espécie de preparação de sua própria morte e ressurreição ou de “sua loucura e a instauração de um sistema particular feito para um caso especial” (Sartre, 1988, p. 1810). É que a origem do mal é mesmo dupla, ou melhor, precisa ser. E embora a psiquiatria contemporânea se esforce para afirmar que “um louco não tem jamais consciência de sua loucura” (p.1813), se sabe que “o irreal domina, embora sem poder se substituir totalmente à realidade: sentimos que nos tornamos loucos. A gente é e *tem consciência*” (p. 1812). Ou seja, “Gustave não considera seu mal acidental ou não-significante em relação ao conjunto de sua vida: bem ao contrário, ele lhe

aparece como sua própria vida manifestando-se a si mesma como predeterminação” (p. 1816). Enfim, Flaubert permaneceu considerando “sua neurose como o fato mais altamente significativo de sua vida” uma vez que “sua doença era, por ela mesma, adaptação: em suma, ele a via como uma resposta, como uma *solução*” (p. 1820).

Eis o impasse: “impossível de obedecer, impossível de recusar a obediência. Não há solução, ele sabe, mas ele sabe também que *haverá uma*” (Sartre, 1988, p. 1822). A fuga, afirma Sartre, nada resolve, “é uma conduta mágica”, mas, ao mesmo tempo, “ele pressente que vai em direção a *algo*”. E esse “pressentimento não é senão a interiorização da única solução objetiva do problema: uma vez que a recusa de agir é impossível e necessária, *é preciso* que ela se imponha à obediência passiva como uma rigorosa impossibilidade de obedecer” (p. 1822). É assim que Gustave,

excluído do universo ativo e utilitarista dos Flaubert, vai assumir por sua própria conta a sentença familiar que o condena à inércia e vai transformar esse veredito anunciado pelos outros em pretexto para sua estratégia neurótica, que acabará por dispensá-lo da necessidade de fazer carreira e lhe dará o direito de se dedicar tranquilamente à literatura (Rae Ji, 2007, p. 59).

De uma aparente submissão Flaubert oferece, na verdade, uma resposta imediata, negativa e tática a uma urgência (Sartre, 1988).

Do caráter profundamente paradoxal da *idiotia* de Gustave, forjada no interior de sua família, resultou um homem que “estava a frente de sua época” ao mesmo tempo que “em atraso” (Louette, 2007, p. 31). É que para além de sofrê-la, o menino assumiu uma posição empática diante dela, uma espécie de fascinação que vai levá-lo a defender-se das sucessivas castigações de um modo muito próprio. Diante das frágeis relações iniciais com a mãe e depois com o pai durante o processo de alfabetização e, a despeito das críticas generalizadas dos flaubertianos (Louette, 2007, p. 33), Sartre insistiu e desenvolveu a tese de que Flaubert, diante de tal “humilhação primitiva”, fez “uma opção cósmica e desrealizante” (Louette, 2007, p. 35), transformando-se, contra tudo e todos, num dos maiores escritores de seu século.

É então que Sartre concebe o caso Flaubert “como o exemplo de uma liberação ambígua, incompleta, mas mesmo assim admirável, realizada justamente através desta passividade e deste imaginário” (Dufourcq, 2010, p. 39). Sartre insiste, de um lado,

na parte de passividade de Flaubert, valorizando o pesado condicionamento que a estrutura social e familiar exerceram sobre ele, mas, de outro lado, mostra a situação inesperada e única que ele soube inventar aos poucos, a maneira na qual o ‘idiota da família’ se torna um escritor maior, sem que tal ultrapassamento seja [...] um puro sucesso sem falhas (Dufourcq, 2010, p. 29-30).

O que nos permite reafirmar que “a práxis é por essência indissociável de uma parte irreduzível de passividade que a expõe à alienação, à desorientação, à dispersão e à imaginarização de toda realidade” (Dufourcq, 2010, p. 39). E somos todos, sem exceção, sujeitos a tal incerteza, uma vez que não sabemos jamais completamente e claramente o que fazemos. Tal como Flaubert, “nós somos incessantemente atravessados, querendo ou não, por significações obscuras e estrangeiras, recebidas como papéis a desempenhar” (Dufourcq, 2010, p. 39), o que nos expõe ao risco constante de ser engolido pelo imaginário.

A neurose como política

Há muito se sabe que a filosofia sartriana advogou amplamente em favor da causa antipsiquiátrica que traz em seu bojo a reivindicação do caráter eminentemente político da loucura. No entanto, compreender a questão nestes termos está longe de ser tarefa fácil e Sartre fez uma última e extensa tentativa com seu *L’Idiot*, em particular no terceiro volume.

Depois do esforço de “compreender do interior, quer dizer, de reconstituir a gênese proto-histórica e a história e de descobrir nela as intenções teleológicas *subjéctivas* que se constituem através dela e acabam por estruturá-la” (Sartre, 1988, p. 9), é chegado o momento de esclarecer “a estranha reciprocidade que une em Gustave o singular ao coletivo”, ou

seja, “*em que medida e como os problemas insolúveis da Arte estão na origem dos seus problemas*” ou então “*como eles podem ser ao mesmo tempo (...) uma resposta neurótica a um mal-estar subjetivo e a um mal-estar objetivo da literatura*” (p. 40). E tal polaridade é o fundamento mesmo de compreensão de qualquer neurose, não só aquela de Flaubert. E o existencialista não poupará esforços para mostrar como a época exigia um certo tipo de escritor e como o caso particular de Gustave será exemplar, uma vez que une e potencializa tais pólos.

A noção cunhada por Sartre é bem conhecida: *espírito objetivo*. Ele a entende como um instrumento essencial para se compreender fenômenos tais como este que nos ocupa. Ora, se “o princípio da escrita é dual. Um escreve, o outro lê” (Sartre, 1988, p. 49), o *espírito objetivo* não pode existir “*em ato* senão através da atividade dos homens ou, mais precisamente, pela atividade *dos indivíduos*”; de modo que, “sem leitores”, não haveria por onde começar. É que:

cada leitor totaliza sua leitura à *sua maneira* que é, por sua vez, vizinha e radicalmente distinta da totalização que uma outra leitura, em uma outra cidade, em um outro bairro, tenta realizar *com o mesmo livro*. Deste ponto de vista, a multiplicidade das totalizações individuais (...) parece irreduzível (p. 49).

Mas “o que nós devemos sublinhar, sobretudo, é que as gerações que virão a seguir farão do presente hoje vivido uma totalidade passada, ultrapassada, virulenta ainda de certos ângulos e acerca da qual que os leitores, dispersos ou reunidos, têm um obscuro pressentimento” (p. 50).

Assim, se pode dizer que entre uma obra e sua época, é preciso uma mediação: aquela da infância do escritor. É o que Sartre procura mostrar não só em Flaubert, como em Baudelaire e Genet e quando escreve sobre si mesmo. Gustave Flaubert, por exemplo, fará uma obra (em particular *Madame Bovary*) que o colocará à frente e em atraso em relação ao seu tempo: é que “uma obra exprime ao mesmo tempo uma situação e significações contemporâneas (ela é sincronicamente homogênea ao seu tempo) e um estado recente, mas ultrapassado da sociedade, este que o

escritor interiorizou na sua juventude (em função da diacronia e da temporalização humana)” (Louette, 2007, p. 42). É por isso que *Madame Bovary* vai chocar quando de sua publicação, produzindo no leitor um movimento propriamente ambíguo entre reconhecimento e estranhamento, uma vez que opera aí uma distância espacial e temporal que é sempre e ao mesmo tempo estética e política (Louette, 2007, p. 43). Ora, entre atividade e passividade, entre autenticidade e inautenticidade, entre imaginação e imaginário, entre liberdade e determinação, estamos todos no limiar, condenados a assumir também aquilo que não escolhemos, sob o risco permanente de deixar-se fascinar.

E o estudo da *idiotia* de Flaubert faz ver justamente esse constante vai e vem entre criação e fascinação, pois a organização familiar na qual Gustave cresceu colocou-o, grosso modo, entre uma mãe inafetiva e um pai superpotente. O menino vai das precárias relações maternas à súbita adoração ao pai. Mas, quando da sua alfabetização, o fracasso da mãe o coloca frente a frente com o pai. Diante do irmão mais velho – também chamado Achille como o pai – que havia aprendido com êxito, a oscilação do caçula aparece como um problema dos mais sérios. E uma vez que a dificuldade permanece, o pai declara, sem mais: *tu és o idiota da família!* (Sartre, 1988, p. 380). Eis a primeira *queda*. E sem demora virá a segunda, quando o pai lhe recusa a vocação de ator. Tanto num caso quanto no outro, Gustave “se defende se fazendo criança imaginária. Ele se deixa levar por suas fantasias, por seus entorpecimentos, ele se imagina artista. Quer dizer, em reação à humilhação primitiva, assume uma opção cósmica e desrealizante” (Louette, 2007, p. 34-35). Assim, pouco a pouco, Gustave vai assumindo tal *conduta* como um *modo de ser*, uma maneira de fazer frente às dificuldades que se acumulam. É então que o limite, sempre tênue, começa a ser ultrapassado. É que “para passar ao imaginário”, Gustave já “não tem necessidade de perigos muito grandes: sua impotência ganha o status de permanente e a mínima exigência do exterior, o mínimo desequilíbrio o mergulham no entorpecimento” (Sartre, 1988, p. 667).

Mas haverá ainda uma nova *queda*, aquela em que Flaubert se vê entre o desejo de escrever e a obrigação de estudar direito. Como escapar desta derradeira e insuportável interdição? Da *idiotia individual (e familiar)* que o leva à escolha do imaginário (lado negativo), Gustave se lança à *bêtise social* que o leva a assumi-la através da escrita (lado positivo): uma vez *criança idiota*, se torna un *adulto obcecado pela idiotia*. É que se a *idiotia* é o oposto da liberdade (Louette, 2007, p. 35.), o movimento de personalização dá a Flaubert a chance de *assumir* (escolher) o destino que lhe foi imposto: “é porque ele teve dificuldades em aprender as letras que ele se torna sensível à materialidade da linguagem, à idiosincrasia das palavras” e faz disso seu *estilo*, aquele que fará dele o incomparável Gustave Flaubert; quer dizer, é assim que transforma sua “idiotia em genialidade” (Louette, 2007, p. 39). É assim que a *escrita*, não qualquer uma, mas uma *certa* escrita, será a solução encontrada por Flaubert: eis a “revanche da criança desprovida! A conversão enfim está completa, ele encontrou seu ser: ele será este que, de um mesmo movimento, capta o infinito pelas palavras e constitui sua própria pessoa. E depois de [18]44, tudo se esclarecerá: genial e louco, o idiota da família se tornará Gustave Flaubert” (Sartre, 1988, p. 965).

Considerações finais

Sartre desejava, com seu *Flaubert*, mostrar um método e mostrar um homem. Mas *como* mostrar? Ou *como contar* tal história?

Quando perguntou “como um homem se torna alguém que escreve, alguém que quer falar do imaginário?” (Sartre, 1972, p. 133-134) acerca de Flaubert, já havia se perguntado acerca de Baudelaire, de Mallarmé, de Genet e também acerca de si mesmo. Como seria possível para um tal homem conciliar os terrenos do real e do imaginário uma vez que a escrita parecia ser uma espécie de atividade de desconexão com a realidade? Mas tão logo compreendeu que “a escrita [...] é um momento de verdade porque ela é prática” (Sartre, 1988, p. 1608), não hesitou em engajar-se

em projetos que lhe permitiram refletir acerca de *histórias singulares* e sobre *como contá-las*, o que o conduziu, por fim, a revelar *verdades* acerca da existência.

Sabe-se que o trabalho sobre a *forma* culminou, no *Flaubert*, com o que Sartre chamou de *roman vrai*⁵. Mas por que, afinal, o *romance*⁶?

Ora, se a verdade da existência é a contingência e o romance tem como tema essa totalidade inapreensível (Leopoldo e Silva, 2004), não seria ele a forma capaz de enfrentar a pluridimensionalidade temporal da existência e assim contar uma história verdadeira? O romance visa restituir o *inacabamento* através da articulação dos diferentes níveis temporais e não “narrar a realidade” (Leopoldo e Silva, 2004). Enquanto “procedimento totalizador”, ele não busca um fechamento (temporal) para a existência, ao contrário, pretende fazer frente a esta instabilidade própria ao ser e à verdade; pretende conciliar, enfim, real e imaginário.

Se o papel do imaginário é duplo e a neurose pode ser também estratégia; se a polaridade singular-universal é a chave dialética da história de um homem e a neurose deve ser também política; então o *romance verdadeiro* pode muito bem ser este grande trunfo articulador, ou seja, a ficção deixa de ser o oposto da realidade para tornar-se parte inseparável. E qualquer construção acerca da *forma* de *contar uma história* exigirá toda a complexidade daquilo que é a realidade humana; exigirá real e imaginário, exigirá singular e universal.

⁵ Romance verdadeiro.

⁶ "Gostaria [...] que o lessem pensando que é a verdade, que é um romance verdadeiro. No conjunto deste livro, está Flaubert tal como eu o imagino, mas com métodos que me parecem rigorosos, eu penso ao mesmo tempo que é Flaubert tal qual ele é, tal qual ele foi. Neste estudo, eu precisei de imaginação a todo instante" (Sartre, 1976, p. 94).

Referências

- Dufourcq, A. (2010). La vie imaginaire: échec ou réussite? *L'Imaginaire et L'Idiot de la famille de Sartre. Sens Public*. 10, 1-44.
- Lejeune, P. (1996). *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil.
- Leopoldo e Silva, F. (2004). Temporalidade e romance. In: Leopoldo e Silva, F. *Ética e literatura em Sartre* (pp.113-134). São Paulo: UNESP.
- Louette, J.F. (2007) Revanches de la bêtise dans L'Idiot de la famille. *Recherches & Travaux*, 71, 29-48.
- Rae Ji, Y. (2007). La reconstruction sartrienne de la vie de Flaubert. *Recherches & Travaux*, 71, 49-64.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1988). *L'Idiot de la famille*. Paris: Gallimard. 3 vol.
- Sartre, J.-P. (2005). *L'Imaginaire*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2012). *L'Imagination*. Paris: PUF.
- Sartre, J.-P. (1986). *Questions de méthode*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1948) *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1972). Sartre par Sartre. Le nouvel observateur, 26 janvier 1970. In: Sartre, J.-P. *Situations, IX* (pp.99-134). Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1976). Sur L'Idiot de la famille. *Le Monde*, 14 mai 1971. In: Sartre, J.-P. *Situations, X* (91-115). Paris: Gallimard.

Parte II

Contribuições sartrianas a questões contemporâneas

Capítulo 5

Envelhecimento e projeto de ser: uma perspectiva fenomenológico-existencial

Caroline Furtado Nogueira

Georges Daniel Janja Bloc Boris

Introdução

O aumento da expectativa de vida em todos os países é um fato. Segundo estimativas da Organização Mundial de Saúde, o contingente de idosos no mundo mais que duplicará em 2025, atingindo 1,2 bilhão de pessoas. Nos países em desenvolvimento, esta população alcançará 850 milhões de idosos (Krug, Dahlberg, Mercy, Zwi & Lozano, 2002). O aumento do número de idosos, portanto, é um fenômeno mundial e o Brasil acompanha tal tendência. O aumento da expectativa de vida lança novas perspectivas sobre o envelhecimento e a avaliação do tempo de vida vivido, abrindo novas possibilidades de desfrute dos anos de vida a mais (Batistoni & Namba, 2010).

Segundo Berquó (1999/2004), devido ao aumento da população idosa, o seu ritmo de crescimento e suas características demográficas, econômicas e sociais, a situação do idoso no Brasil deve merecer cada vez mais destaque nas políticas sociais, nos órgãos públicos e na sociedade em geral. Neste sentido, o aumento da população idosa aponta “novas demandas por serviços, benefícios e atenções que se constituem em desafios para governantes e sociedade do presente e do futuro” (p. 38). Assim, com o aumento do contingente de idosos em todo o mundo e o seu intenso ritmo

de crescimento, o envelhecimento tornou-se mais visível, despertando atenção e sendo alvo de várias discussões e discursos sobre o que significa ser velho e como envelhecer bem.

O Envelhecimento na Contemporaneidade Ocidental

O advento da velhice como etapa específica do curso de vida e como categoria social decorreu, sobretudo, de dois fatores: da emergência da geriatria e da gerontologia (no início do século XX), debruçadas sobre o corpo envelhecido e sobre os aspectos sociais da velhice; e da institucionalização das aposentadorias (Silva, 2008), ao considerar a velhice um processo homogêneo, sem grandes diferenças de etnia, classe ou raça (Debert, 1992; 1999). Para Hareven (1999), a velhice começou a se diferenciar como um estágio específico do curso de vida quando a literatura gerontológica se desenvolveu, propagando os estereótipos negativos sobre os idosos, e quando foi instituída a aposentadoria.

A velhice é uma construção histórica, intimamente ligada aos valores culturais da sociedade, contrapondo-se à juventude (Mercadante, 2005; Neri, 2002/2006a). O critério mais amplamente usado para indicar se um indivíduo chegou à velhice é a idade cronológica: uma variável que sinaliza uma série de mudanças esperadas neste ponto do ciclo vital. A idade cronológica é um indicador para a destinação de investimentos, direitos, obrigações e expectativas de diversas ordens, sendo referência para a organização da sociedade (Barros, 2011; Batistoni & Namba, 2010). No entanto, definir a velhice com base na idade cronológica e na perspectiva biológica não abrange a complexidade do envelhecimento (Bassit, 2002; Motta, 1998/2003; Neri, 1993/2007; 2001) e leva a um tratamento homogeneizador deste processo, desconsiderando aspectos socioculturais importantes (Jardim, Medeiros & Brito, 2006). Para Neri (1993/2007),

o hábito de periodizar a vida, tão caro à Psicologia do Desenvolvimento tradicional, é responsável pela veiculação de um conceito que guarda estreita

relação com as atitudes sociais e individuais em relação ao envelhecimento: o tempo determina transformações desenvolvimentais (p. 37).

Assim, há uma série de expectativas e pressão social com relação ao comportamento adequado a cada idade, o que leva a tratar a velhice de modo homogêneo. Considerando que estamos no mundo e nos constituímos com ele, há de se levar em conta o impacto das influências socioculturais na constituição da subjetividade, expressa na vivência dos sujeitos e, portanto, o seu caráter heterogêneo.

As idades, entendidas como conceito social, delimitam a infância, a adolescência, a vida adulta e a velhice, sendo regidas por normas que regulam as expectativas de cada segmento etário na sociedade. O Estado, como o grande regulador do curso da vida, institucionaliza as fases da vida, atribuindo a escolarização à infância, à adolescência e à juventude; a atividade no mercado de trabalho à idade adulta; e a aposentadoria à velhice. Tal institucionalização repercute em todas as dimensões da vida dos sujeitos, na família, no trabalho, no mercado consumidor e no ambiente doméstico (Minayo & Coimbra, 2002). Estas normas, que organizam o curso da vida, não são estáticas, mas mudam com o tempo e variam entre culturas diversas (Hareven, 1999; Neri, 2001).

Segundo Debert (1992; 1999), há dois modelos antagônicos sobre o envelhecimento: um negativo, que ressalta o empobrecimento e o abandono do idoso, e outro positivo, que celebra o envelhecimento e ressalta a atividade e a criatividade do idoso para lidar com a velhice. No primeiro modelo, a velhice é marcada como uma fase de solidão, doença, miséria e dependência. Este modelo sofre críticas porque reforça, mesmo sem pretender, os estereótipos negativos da velhice, considerando o idoso um ser “abandonado pela família e alimentado pelo Estado” (Debert, 1999, p. 73). No segundo modelo, a velhice é caracterizada como momento de busca do prazer e da satisfação pessoal, favorecendo um novo mercado de consumo em que a juventude pode ser conquistada e a velhice eternamente adiada, desde que o idoso faça uso de certas práticas.

Coexistindo, portanto, com as concepções negativas ligadas à velhice, observa-se, na contemporaneidade, uma celebração do envelhecimento e a promoção de uma nova imagem de tal fase da vida. A este respeito, Debert descreve um duplo movimento: há uma “socialização progressiva da gestão da velhice”, que torna o envelhecimento uma questão pública, com a conseqüente tentativa de homogeneizar as representações que dizem respeito à velhice, produzindo uma nova categoria social: o idoso. No entanto, concomitante ao processo de socialização da velhice, ocorrem processos de “reprivatização”, que exigem a responsabilização individual do próprio idoso pelo seu envelhecimento. Este fenômeno torna a velhice uma questão pessoal, resultado da não adoção de formas de consumo e de estilos de vida adequados, sendo a velhice um problema dos sujeitos que não acessaram bens e serviços para combater o envelhecimento (Debert, 1999; 2003), de tal modo que cada um de nós é o único culpado e o responsável pela forma como envelhece. Tornar-se um velho “jovem”, bem disposto e ativo, ou um velho dependente, quieto e improdutivo passou a ser uma questão de responsabilidade individual. Neste contexto, apresenta-se um novo idoso, distinto da imagem que o relega à exclusão social. Cria-se um novo ator e abre-se espaço para um novo mercado de consumo, em que a promessa de uma juventude eterna

é o subtexto através do qual um novo vestuário, novas formas de lazer e de relação com o corpo, com a família e com amigos são oferecidos.... Mais do que definir a última etapa da vida, trata-se de impor estilos de vida, criando uma série de regras de comportamento e de consumo de bens específicos, que indicam como aqueles que não se sentem velhos devem proceder (Debert, 1999, p. 212-213).

Assim, são propostas novas formas de viver a velhice e de envelhecer, culminando numa nova imagem do idoso, na qual apenas é velho quem se desleixou. A exacerbação do culto ao corpo belo e esteticamente jovem exige que as pessoas se imponham uma série de cuidados, sendo responsáveis por combater os indícios que sinalizam a sua idade. O corpo,

sendo plasticidade, pode ser mudado, e a aparência ideal pode ser conquistada com esforço e com ajuda dos cosméticos e das intervenções cirúrgicas.

Desta forma, o envelhecimento pode ser, muitas vezes, percebido como uma ameaça a padrões estéticos muito valorizados na contemporaneidade. O corpo do idoso afasta-se, definitivamente, do corpo exaltado na atualidade, e a busca para retardar ou para amenizar os sinais do tempo é, praticamente, exigida. De acordo com Sibilía (2011), é como se fôssemos, simplesmente, reduzidos ao corpo: “em consequência, não é ‘apenas a carne’ que se deixa corromper, por exemplo, como rezariam outras narrativas, mas somos *nós* os que ‘pioramos’ irremediavelmente ao envelhecer: tudo o que nos constitui perde valor quando nos tornamos velhos” (p. 90). O horror ao corpo envelhecido leva inúmeras pessoas a uma busca frenética de disfarçar ou de negar os efeitos do tempo, remodelando o corpo e adquirindo vários produtos para melhorá-lo ou aperfeiçoá-lo. Não conseguir manter a aparência jovem e o tônus muscular é um testemunho de fracasso. Para Debert (1999), “o declínio inevitável do corpo, o corpo que não responde às demandas da vontade individual, é antes percebido como fruto de transgressões e por isso não merece piedade” (p. 227). Há uma forte pressão para que os indivíduos combatam os sinais do envelhecimento nos seus mais diversos aspectos, sejam eles físicos (aparentar menos idade do que têm), psicológicos (ter um “espírito jovem”) ou sociais (continuar ativos) (Nogueira, 2005). Os idosos tentam se distanciar da velhice, adotando uma série de recursos, que incluem cirurgias plásticas, moda, interesses e atitudes para permanecerem jovens (Motta, 2002/2006). O culto à juventude, muito intenso nas sociedades capitalistas, os pressiona a usar uma série de meios para retardar os sinais do tempo, firmando mercados de consumo voltados a eles (Jardim *et al.*, 2006).

Diante deste cenário, a velhice, antes ligada ao declínio e à inatividade e considerada momento de quietude e de solidão, também se apresenta como momento propício para a realização pessoal, com a oportunidade da

descoberta de novas atividades, *hobbies* e habilidades e da criação de outros laços afetivos e amorosos, fora do âmbito familiar (Silva, 2008). Assim, certos estereótipos associados ao envelhecimento estão sendo revistos. A concepção da velhice como um processo de perdas tem sido substituída pela possibilidade de ganho, de prazer e de satisfação pessoal. A sabedoria e as experiências vividas transformaram-se em oportunidade para realizar antigos projetos e estreitar laços geracionais e intergeracionais (Debert, 1999):

o fato de os mais velhos constituírem o grupo que, em todas as classes sociais, tende a ter maior disponibilidade para o consumo; a transformação das etapas mais avançadas da vida em momentos privilegiados para a realização pessoal; e as concepções autopreservacionistas do corpo dão uma dinâmica específica ao modo pelo qual socialização e reprivatização da velhice se combinam no contexto brasileiro (p. 21-22).

Entretanto, a nova imagem do idoso e a “reprivatização” (Debert, 1999, p. 14) do envelhecimento não se ocupam das situações de abandono e de dependência vividas por muitos idosos, a quem se atribui a responsabilidade total por sua condição (Debert, 1999; Souza, Minayo, Ximenes & Deslandes, 2002). Para Debert (1999), “estas situações passam, então, a ser vistas como consequências da falta de envolvimento em atividades motivadoras ou da adoção de formas de consumo e estilos de vida inadequados” (p. 15). Neste sentido, há um obscurecimento da velhice, na medida em que surgem diversas técnicas para retardar os sinais do envelhecimento, voltadas, é importante ressaltar, não apenas aos idosos. O ramo da geriatria, por exemplo, passou a solicitar que pessoas a partir de 35 anos de idade busquem o serviço (Motta, 2002). Outro ponto a destacar é que a reprivatização do envelhecimento acaba por retirar da velhice seu caráter social, já que a trata como responsabilidade individual. Esta lógica diminui a responsabilidade do Estado, pois a velhice deixa de ser considerada uma questão pública que inspira e exige atenção do Estado e da sociedade. Nesta concepção, cabe a cada um de nós assumir, com exclusividade, nosso envelhecimento. Se correspondermos à nova imagem de

idoso, ou seja, se nos tornarmos ativos, bem-sucedidos e autônomos, os ganhos são nossos. Se formos doentes, vulneráveis e dependentes, a culpa é nossa.

Na expectativa de envelhecer bem ou de prevenir os efeitos do tempo, contradizem-se as representações tradicionais associadas aos idosos e se instaura uma autovigilância quanto à aparência e à saúde física (Debert, 1999). Disponibiliza-se uma vasta gama de mecanismos para driblar os sinais do envelhecimento e a juventude passa a ser um estilo de vida a ser conquistado por indivíduos de todas as idades, graças à adoção de maneiras de viver e de formas de consumo adequadas, restringindo-se os modos de existência a um ideal estético. A juventude se torna, portanto, um valor, não um estágio da vida (Debert, 1999; Maia, 2008). O mercado de consumo voltado à velhice, na verdade, impõe que não haja espaço para ela:

considerar que com vontade, disposição e uso das tecnologias cada um pode conquistar a aparência desejada, livrando-se de práticas discriminatórias, é fazer coro com os manuais de autoajuda, que incansavelmente reiteram nossa capacidade de moldar corpos, sentimentos e atitudes (Debert, 2011, p. 67).

A velhice é considerada, neste contexto, como resultado de negligência pessoal, consequência da não adesão a estilos de vida apropriados (Debert, 1999; 2011). Assim, Debert (2010) ressalta que não é apenas a juventude que se distancia de um grupo etário específico, mas, também, a velhice, que é, então, associada a uma postura omissa diante do corpo e a uma reduzida motivação diante da vida, “espécie de doença autoinfligida” (p. 51).

Para se adequar a este modelo de envelhecimento, é preciso estar permanentemente vigilante, porém tal autovigilância não é percebida como uma violência e uma interferência sobre os corpos, mas como o modo de conquistar uma velhice com qualidade de vida. Para Barros (2011), “as interferências no corpo envelhecido e o aprendizado de um modo de viver a velhice a partir da ideia de atividade e de responsabilidade pessoal constituem as bases da ideologia da terceira idade” (p. 49). Desta concepção de

envelhecimento positivo, deriva um conjunto de práticas voltadas para o controle do corpo e para a ressignificação da velhice que tende a ocultar problemas típicos de idades mais avançadas (Debert, 1999). A este respeito, Beauvoir (1970/1990) ressalta que a recusa à velhice é espontânea, pois se relaciona à impotência, à feiura e à doença. Há uma repulsa da velhice, tanto do próprio sujeito que envelhece quanto dos outros. Ocorre o que Gusmão (2001) denomina de “corrida ao revés”, isto é, uma busca desenfreada com o objetivo de negar a velhice, “em nome de um real que já não encontra lugar próprio, cuja imagem no espelho dissocia o real vivido e o real percebido” (p. 121).

A concepção de envelhecimento positivo leva à ressignificação das imagens associadas à velhice e a transformação do idoso em um sujeito independente, que não aparenta sua idade, aproveita a velhice e usufrui do mercado de consumo com ofertas voltadas para a estética e o lazer. Esta concepção coexiste com a imagem de idoso proclamada pela gerontologia tradicional, que o apresenta como ser vulnerável e dependente. Debert (1999) reconhece a dificuldade de tratar a velhice no Brasil. De um lado, os gerontólogos apresentam o idoso como uma “vítima privilegiada da miséria” (p. 219); de outro lado, os idosos pesquisados e apresentados pela mídia são ativos e engajados e sua única obrigação é a realização pessoal.

Debert (1999) também destaca que a ênfase no envelhecimento positivo mascara os problemas próprios da velhice: “a visibilidade alcançada pela velhice é, antes, um compromisso com um tipo determinado de envelhecimento positivo” (p. 23). Os sinais de declínio físico e cognitivo são, conforme sua concepção, fruto da negligência consciente consigo mesmo. Alerta Debert que não se pode considerar que

se alguém não é ativo, não está envolvido em programas de rejuvenescimento, se vive a velhice no isolamento e na doença é porque não teve o comportamento adequado ao longo da vida, recusou a adoção de formas de consumo e estilos de vida adequados e, portanto, não merece nenhum tipo de solidariedade (p. 35).

Assim, não se deve supor que as novas imagens do envelhecimento são representativas da velhice no Brasil. Os problemas associados ao envelhecimento não podem ser tratados como consequência única e exclusiva do sujeito. Há que se considerar que o homem é um ser em situação (Sartre, 1943/2011). Envelhecer bem depende de vários aspectos, moderados pelas dimensões subjetivas e situacionais. Em uma sociedade que estimula a individualidade, é cômodo – e cruel – responsabilizar o sujeito por não ter uma velhice bem sucedida, ignorando o peso da precária condição de vida que afeta inúmeras pessoas. Beauvoir (1970/1990) denuncia a conspiração do silêncio que atinge os idosos. Acusa a sociedade de se negar a enxergar os abusos que atingem boa parte da população, tais como as crianças abandonadas, os jovens delinquentes, as pessoas com deficiência e os velhos: “nesse último caso, entretanto, sua indiferença parece, a priori, mais surpreendente; cada membro da coletividade deveria saber que seu futuro está em questão; e quase todos têm relações individuais e estreitas com certos velhos” (p. 265). Desta forma, como negligenciar o fato inevitável de envelhecer?

Alguns estudos (Magnabosco-Martins, Vizeu-Camargo & Biasus, 2009; Motta, 2002; Neri, 2006b) atestam a ocorrência da “reprivatização da velhice”, incluída na ideia de que ser idoso é relativo, dependendo da postura de cada pessoa, portanto, de seu esforço pessoal, difundindo a máxima de que “só é velho quem quer”, o que pode encobrir problemas, dificuldades e doenças, ocasionando sofrimento por não corresponder ao modelo de idoso vigente na sociedade. Por conseguinte, a forma como os idosos são tratados na sociedade contemporânea é ambígua: “o velho transita entre ser e não ser parte integrante das relações sociais, ter e não ter um lugar e um papel que diga de si e diga de sua experiência consolidada pela maturidade” (Gusmão, 2001, p. 129). Ora se nega e se marginaliza a velhice, ora se valoriza o envelhecimento (Motta, 1998/2003), ou, mais precisamente, determinado tipo de envelhecimento. Ora as instituições sociais e o Estado protegem os idosos, ora os declaram culpados pela

derrocada do sistema de saúde e da previdência (Rodrigues & Rauth, 2002/2006). Para Barros (2011),

os conhecimentos específicos e especializados, as técnicas de intervenção daí derivadas e as políticas sociais que têm como base a visão cronológica e institucional apresentam essa fase da vida como um problema social e, simultaneamente, indicam alternativas de se viver positivamente a velhice (p. 51).

Este é o paradoxo da velhice: de um lado, o velho é percebido como questão política, que inspira cuidado e preocupação por parte do Estado e da sociedade; de outro, estão os que envelhecem, mas que poderão adiar, ao máximo, a chegada da velhice, pois, com esforço pessoal e adesão a uma série de práticas de rejuvenescimento, de cuidado corporal e de postura otimista diante da vida, será possível se manterem jovens, independentemente da idade. A velhice é, assim, retratada como problema social e como responsabilidade individual.

Há que se considerar que a vivência do envelhecimento varia entre os indivíduos, entre as gerações e entre as sociedades (Uchôa, Firmo & Lima-Costa, 2002). Como ressalta Bassit (2002), a existência é influenciada por aspectos de diversas ordens: socioculturais, econômicos, históricos, biológicos, psicológicos e ambientais. Para Minayo & Coimbra (2002), a população idosa, com seu crescente número, emerge como “novo ator individual e coletivo” (p. 21) e reconfigura as relações familiares, construindo sua participação social, interferindo nas políticas públicas e criando uma nova imagem de si mesma e da etapa de vida em que se encontra. Demanda, portanto, mudanças no olhar da sociedade sobre sua existência e exige políticas públicas que assegurem uma vida social mais justa (Motta, 2002/2006). Neste cenário, reiteramos a necessidade de pensar o envelhecimento de modo abrangente, considerando toda sua complexidade. A sociedade, apesar de se deparar com o aumento crescente da população de idosos, é omissa em face da velhice ou preconceituosa com os idosos, retardando a implantação de ações que podem influir positivamente na vivência da velhice (Papaléo Netto, 2002/2006).

Muito se tem tratado sobre o aumento da longevidade, mas observa-se a predominância de discursos da área da medicina e das ciências sociais que tratam da velhice como uma questão que inspira, no mínimo, preocupação. No dia-a-dia, o que tem sido disseminado é que o envelhecimento com boa qualidade de vida é impossível, ou, então, que é de responsabilidade, unicamente, individual (Neri, 1993/2007). Acreditamos, em consonância com Neri, que é possível envelhecer bem, mas entendemos que diversos fatores intervêm e influenciam tal processo.

Propomo-nos a discutir o envelhecimento a partir da fenomenologia existencial de Jean-Paul Sartre e de Simone de Beauvoir. Tal perspectiva não se volta a uma parte específica da realidade vivida pelos idosos: o envelhecimento é compreendido como um fenômeno natural e social que atinge o sujeito em sua totalidade existencial. Na velhice, portanto, o sujeito se depara com questões de diversas ordens (biológicas, econômicas e socioculturais), que se articulam e que afetam e singularizam seu processo de envelhecimento. Assim, a experiência de envelhecimento é plural. Beauvoir (1970/1990) assim descreve a dificuldade de delimitar a velhice:

ela é um fenômeno biológico: o organismo do homem idoso apresenta certas singularidades. A velhice acarreta, ainda, consequências psicológicas: certos comportamentos são considerados, com razão, como característicos da idade avançada. Como todas as situações humanas, ela tem uma dimensão existencial: modifica a relação do indivíduo com o tempo e, portanto, sua relação com o mundo e com sua própria história. Por outro lado, o homem não vive nunca em estado natural; na sua velhice, como em qualquer idade, seu estatuto lhe é imposto pela sociedade à qual pertence. O que torna a questão complexa é a estreita interdependência desses diferentes pontos de vista. Sabe-se hoje que é abstrato considerar em separado os dados fisiológicos e os fatos psicológicos: eles se impõem mutuamente.... o que chamamos a vida psíquica de um indivíduo só se pode compreender à luz de sua situação existencial; esta última tem, também, repercussões em seu organismo; e inversamente: a relação com o tempo é vivida diferencialmente, segundo um maior ou menor grau de deterioração do corpo (p. 15).

Percebe-se, desta forma, a complexidade do envelhecimento, fenômeno não somente biológico, mas cultural, localizado no tempo, em que questões sociais, políticas e econômicas influenciam as experiências individuais, na apropriação singular de tais questões coletivas e objetivas pelo sujeito que envelhece.

A Fenomenologia Existencial de Jean-Paul Sartre e de Simone de Beauvoir

Simone de Beauvoir compartilhava com Jean-Paul Sartre a premissa de que a literatura exigia engajamento. Não acreditava em natureza humana, em essências *a priori*. Ambos recusavam tudo aquilo que pudesse se sobrepor às pessoas e as restringir, incluindo os valores em voga na sociedade. Beauvoir (1961a) ressaltou, no primeiro volume de “Na Força da Idade”: “dever e virtude implicam na submissão do indivíduo a leis exteriores a ele; nós o negávamos.... A liberdade era nossa única regra” (p. 38). Beauvoir (1963/2009) admitia sentir inveja da juventude e lamentava a sensação de perda quando se projetava no futuro: “é duro guardar com relação à nossa vida e ao nosso trabalho uma dimensão de futuro, quando nos sentimos já enterrados por todos aqueles que virão depois” (p. 476). No entanto, com o passar do tempo e o avançar da idade, admitiu ter sido pessimista ao descrever como imaginava sua velhice. Em “Balanço Final” (Beauvoir, 1972/1990), afirmou: “onde me equivoquei foi no esboço do quadro de meu futuro; projetei nele o desencanto acumulado durante meus últimos anos: ele foi muito menos sombrio do que eu previra” (p. 130). Quando foi publicado seu livro de memórias, “A Força das Coisas” (Beauvoir, 1963/2009), em que, dentre outras questões, escreveu sobre a evidência do seu próprio envelhecimento, rumo à velhice, ficou surpresa com a reação dos leitores e dos críticos. Reconheceu, sem constrangimento, que a velhice a assustava, mas sabia que ela era um destino comum a todos os homens; percebeu que apenas não sabia, até então, que falar sobre velhice era um tabu (Beauvoir, 1972/1990).

Beauvoir (1961a; 1970/1990; 1972/1990; 1963/2009; 1981/2012) explorou o tema do envelhecimento em algumas de suas obras, antes de se lançar na empreitada de elaborar um ensaio exaustivo sobre a velhice, que, para ela, equivaleria ao “O Segundo Sexo” (Beauvoir, 1949/1980), mas voltado aos idosos: “mulher, quis elucidar o que é a condição feminina; com a aproximação da velhice, tive vontade de saber como se define a condição dos velhos” (p. 144). Desta forma, quebrava um tabu ao tratar de tal tema, pois era raro discutir sobre o lugar destinado aos velhos na sociedade, já que se fazia um silêncio sobre a questão que ela rompeu. Abordou tal fenômeno de modo amplo, buscando apreendê-lo em sua totalidade, considerando seus aspectos biológicos, históricos e culturais. Em “A Velhice”, Beauvoir (1970/1990) fez uma revisão histórica sobre a condição dos idosos, denunciando a degradação a que eram sujeitos na sociedade capitalista. Demonstrou que a velhice era um fenômeno complexo, com múltiplos aspectos envolvidos em seu curso. Seu estudo tornou-se um clássico, com repercussão mundial, e, apesar de publicado em 1970, permanece atual. No livro, a existencialista ressaltou a necessidade de uma transformação radical no modo como a sociedade trata, não somente os idosos, mas todos os indivíduos: para ela, era preciso mudar a vida.

Jean-Paul Sartre (1960/1966; 1986/2005; 1943/2011; 1946/2012; 1971/2013) se propôs a fazer uma literatura engajada, ou seja, comprometida com a realidade social, atual e em movimento com o que se passava na sociedade de seu tempo: “para Sartre, era tudo ou nada. Se sua escrita não conseguia mudar o mundo, não valia a pena” (Rowley, 2005/2011, p. 276). Foi o filósofo mais popular de sua época; contudo, muito de sua popularidade deveu-se a suas obras literárias, contos, romances, artigos, peças teatrais e a seu engajamento político (Moutinho, 1995). Interessava-se pelas pessoas. Em suas memórias, Beauvoir (1961a) relembra o encantamento que o arrebatou quando Raymond Aron, recém-chegado do Instituto Francês de Berlim, onde estudara Husserl, falou-lhes da fenomenologia. Em um café, em Montparnasse, pediram a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron, ao mostrar seu copo, voltou-se a Sartre e disse:

“estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia” (p. 121). Sartre ficou impactado com tal comentário, pois era o que almejava: uma filosofia que tratasse das coisas do modo como elas o tocavam. No ano seguinte, em 1933, foi a Berlim, estudar fenomenologia: “à psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele desejava opor uma compreensão concreta, logo sintética, dos indivíduos” (p. 37). No intuito de reformular a psicologia, Sartre empenhou-se em superar as perspectivas subjetivistas, mentalistas e mecanicistas correntes na psicologia, com uma abordagem psicológica que prezasse o sujeito circunscrito no mundo, que se relaciona de modo dialético com o contexto econômico, político, histórico e social. Seu projeto, conforme descreve Beauvoir (1963/2009), era “construir uma ideologia que, esclarecendo o homem sobre sua situação, propusesse a este uma prática” (p. 286). Sua filosofia existencial era voltada à concretude da vida e a liberdade era seu princípio fundamental: a vida é construída por cada um de nós, a partir das contingências e apesar delas. A liberdade é acompanhada da necessidade e da angústia da escolha. Acarreta, também, responsabilidade. O existencialismo de Sartre se propunha a ser o modo de compreensão por excelência da realidade humana, na medida em que buscava reencontrar o homem no mundo e compreendê-lo a partir do seu projeto, ou seja, da sua *práxis*: a ação que move o homem em direção aos possíveis sociais, frente a uma dada situação (Sartre, 1960/1966).

Em entrevista a Michel Contat (Contat & Sartre, 1975), Sartre falou, serenamente, sobre sua própria velhice:

a idade é sentida por mim por causa da semicegueira – que é um acidente, poderia ter outros – e pela proximidade da morte, que, esta, é absolutamente inegável. Não que eu pense nisso, não penso nunca nisso; mas sei que ela virá.... agora, eu me considero muito mortal, sem pensar na morte. Simplesmente sei que estou no último período de minha vida; portanto, certas obras me são proibidas. Pela sua amplitude, não por sua dificuldade, pois creio que estou no mesmo nível de inteligência que há dez anos (p. 15).

Apesar de ter se tornado dependente do cuidado de terceiros, Sartre continuava produzindo e vivendo, intensamente, e se afirmava satisfeito com a vida que levava, apesar do declínio físico, que considerava um dado com o qual podia lidar (Beauvoir, 1981/2012; Moutinho, 1995; Rowley, 2005/2011). Para Beauvoir (1981/2012), “Sartre teve o declínio e a morte que sua vida preparava. E talvez por isso os tenha aceitado tão tranquilamente” (p. 142).

Destacamos que, para Sartre (1946/2012), no caso do ser humano, “a existência precede a essência” (p. 19). Isto significa que o homem, primeiramente, existe para, apenas então, se fazer sujeito, construir-se, definir-se, tornar-se. Diferentemente dos objetos, que, antes, são concebidos para, então, serem materializados e que têm uma finalidade estabelecida *a priori*, o homem não tem um fim pré-estabelecido: deste modo, não existe uma natureza humana, já que somos um eterno devir.

O princípio que rege a realidade humana é a relação entre homem e mundo, a relação entre objetividade e subjetividade (Sartre, 1943/2011): “o homem e o mundo são seres relativos, e o princípio de seu ser é a relação” (p. 390). A realidade, segundo Sartre, está organizada em duas regiões ontológicas absolutas, mas, também, relativas uma à outra: o ser e o nada, o em-si e o para-si, as coisas e a consciência, a objetividade e a subjetividade. Da relação dialética estabelecida entre estas duas regiões, tem-se a realidade (Schneider, 2006). Homem e mundo, portanto, afetam-se, e a constituição da condição humana ocorre nesta relação. Sartre (1943/2011) afirma que a realidade humana é pura transcendência em direção ao que lhe falta, pois é, primeiramente, incompletude. O homem age sempre, transcendendo a situação em que se encontra, e o campo dos possíveis impregna o seu ser: “ser sua própria possibilidade, ou seja, ser definido por ela é definir-se por esta parte de si que não é, definir-se como evasão de si rumo a...” (p. 152).

A liberdade é condição ontológica do ser e a condição da ação é a liberdade. É ela que nos chama à ação, que nos incita a nos fazer, ao invés de, simplesmente, ser. O homem se faz. Portanto, enfatizamos a concepção

dos filósofos (Sartre, 1943/2011; Beauvoir, 1990/1972) de que a existência precede a essência:

para a realidade-humana, ser é *escolher-se*: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa *receber* ou *aceitar*. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é *um ser*: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser (Sartre, 1943/2011, p. 545).

Neste sentido, relacionamo-nos com o mundo à luz de um futuro, ou seja, a partir das possibilidades que iluminam o ser. As escolhas que fazemos no mundo apontam para o nosso projeto de ser, que pode também mudar, já que a eleição do projeto é determinada de modo livre, a partir de uma situação concreta. A liberdade se relaciona com a facticidade porque somos seres circunscritos no mundo, seres que têm que se relacionar com o mundo e com os outros. A liberdade, assim, é limitada pelas contingências. Entretanto, mesmo em uma situação-limite, temos sempre possibilidade de escolha. É importante destacar que a facticidade não determina como impactará cada um de nós: ela se revela de modo singular e à luz do fim ao qual nos lançamos. Então, o mundo que está intimamente ligado ao ser do homem não é um mundo contemplativo, mas um mundo que provoca o homem a agir.

A constatação da liberdade e da responsabilidade que ela impõe acarreta uma grande angústia, uma sensação de desamparo, pois não há determinismos, uma natureza humana e, tampouco, justificativas para nossos atos. A angústia é a apreensão reflexiva da condição da liberdade: “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser” (Sartre, 1943/2011, p. 72). Portanto, o pensador francês afirma que estamos condenados à liberdade (Sartre, 1946/2012). A liberdade, deste modo, é o fundamento do ser. Estamos condenados porque não decidimos nossa existência, mas, uma vez no mundo, somos livres e responsáveis por nossos atos. Ao agirmos, iluminamos o nosso projeto, pois, para o filósofo existencialista, no ato, negamos o que existe para alcançar o que ainda não

existe. Em outras palavras, pode-se afirmar que a transcendência da situação atual, rumo ao futuro, é condição de possibilidade da ação. Na relação com o mundo, portanto, elegemos nosso projeto de ser.

O projeto de ser implica uma ruptura com a situação atual, uma superação. Etimologicamente, “projeto¹” significa “lançar à frente”. Tem origem no latim *projicere* (“pro” que significa à frente, e “jacere”, atirar, lançar). Trata-se de um movimento rumo ao futuro, a se concretizar, a ser perseguido. Sartre (1943/2011; 1960/1966) afirma que o homem é um projeto, um *vir-a-ser*, que toma forma nas pequenas ações diárias, muitas vezes, não planejadas nem conscientes no plano reflexivo, pois, como resalta Ehrlich (2002), “a consciência no momento da eleição do projeto original é posicional do mundo e não posicional de si mesma” (p. 131). Para Sartre (1946/2012), “o homem não é nada mais que seu projeto, ele não existe senão na medida em que se realiza e, portanto, não é outra coisa senão o conjunto de seus atos, nada mais além de sua vida” (p. 30). O projeto de ser é uma resposta à nossa falta de ser, que nos faz entrar em movimento. Não se revela na mera manifestação da vontade ou intenção, mas na concretude das nossas ações. Diz respeito ao vivido do sujeito a partir das relações que estabelece com o mundo. Sartre (1943/2011) afirma que o projeto define o homem e que o homem é escolha. Em outro texto (Sartre, 1960/1966), afirma:

portanto, o homem define-se pelo seu projeto. Este ser material supera perpetuamente a condição que lhe é dada; revela e determina sua situação, transcendendo-a para objetivar-se, pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto.... Esta relação imediata, para além dos elementos dados e constituídos, com o Outro que não ele, esta perpétua produção de si próprio pelo trabalho e pela *praxis*, é a nossa estrutura própria: ... é o que chamamos a existência e, por isso, não queremos dizer uma substância estável que repousa em si mesma, mas um desequilíbrio perpétuo, uma total arrancada a partir de si. Como este impulso em direção da objetivação toma formas diversas segundo os indivíduos, como ele nos projeta através de um campo de possibilidades, das

¹ Em <http://origemdapalavra.com.br>.

quais realizamos algumas com exclusão de outras, chamamo-lo também de escolha ou de liberdade (p. 121-122).

Em outros termos, é o projeto “que o lança em direção dos possíveis sociais a partir de uma situação definida” (p. 146).

É importante ressaltar que as escolhas não ocorrem gratuitamente; elas não são fruto, unicamente, do desejo. Escolhemos a partir de uma dada estrutura de escolhas, isto é, as escolhas apenas podem ser realizadas considerando as possibilidades que nos aparecem e diante das quais não podemos deixar de escolher (Schneider, 2008). A ação faz parte do projeto de ser, que diz respeito à totalidade que somos. Ser, assim, é fazer-se e escolher-se. Desta forma, pode-se afirmar que o sujeito é voltado para o futuro e que toda ação que ele executa é parte de um projeto de ser, de tal modo que não há qualquer ação gratuita ou isolada de um determinado contexto. O que nos põe em movimento é o futuro: é ele que nos lança à ação. Assim, não é o estado atual das coisas que exige ação, mas a concepção de outro estado de coisas, possível e inexistente. A superação da condição atual é, portanto, marca do sujeito movido pelo seu projeto. Na transcendência da situação em que se encontra, o sujeito revela sua situação e, por meio da ação, vai ao encontro de seus possíveis (Sartre, 1960/1966). Deste modo, o campo dos possíveis está diretamente ligado à realidade sócio-histórica, já que somos seres-no-mundo, e, deste modo, o possível individual está atrelado ao social: “o sentido de uma conduta e o seu valor não podem ser apreendidos senão em perspectiva pelo movimento que realiza os possíveis desvelando o dado” (p. 123).

A concepção de homem sartriana é histórico-dialética. Neste sentido, apenas se pode compreender o sujeito, considerando sua história individual, seu meio social, a época em que vive, sua cultura e, principalmente, sua ação no mundo. A compreensão, como Sartre (1986/2005) afirma, remete ao ato, que remete ao projeto. Assim, a filosofia existencial sartriana considera, não somente, a singularidade do sujeito, mas, também, a importância da vida social, histórica e cultural na condição humana. Portanto, a relação entre o singular e o universal é fundamental para a

compreensão do homem. Depreende-se que o projeto é constituído pela apropriação subjetiva da objetividade, que, por sua vez, revela-se na ação humana. Neste movimento em direção ao futuro, ao que ainda não é, definimos nosso ser, revelando nosso projeto, que é, continuamente, atualizado. É esta noção de projeto que nos leva “a uma realidade prática do homem, na qual existir e fazer-se são uma só e mesma coisa e essa realidade prática, ..., é justamente o que a ideologia da existência se propõe a estudar” (p. 87).

A relação indissociável entre homem e mundo faz com que sejamos concebidos sobre um fundo de mundo a partir do qual nos escolhemos, tal como exemplifica Sartre (1943/2011):

o valor das coisas, sua função instrumental, sua proximidade e seu afastamento reais (que não têm relação com sua proximidade e seu afastamento espaciais) nada mais fazem do que esboçar minha imagem, ou seja, minha escolha. Minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpetuamente consciência – pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo -, tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser (p. 571).

Assim, a todo o momento, escolhemos e não podemos fugir da nossa ação no mundo, do nosso comprometimento com ele, nem de ser a subjetividade objetivada que somos em uma dada situação concreta, num determinado tempo histórico. Cada ação deve ser compreendida a partir da totalidade do ser que somos em direção ao futuro que nos move. O projeto de ser e o ser são apenas uma e mesma coisa: escolha livre, situada sobre um fundo de mundo, que fazemos de nós mesmos. Qualquer ato do homem indica o seu projeto de ser. O projeto de ser, por ser livre, não nos obriga a mantê-lo: “sendo a liberdade ser-sem-apoio e sem-trampolim, o projeto, para ser, deve ser constantemente renovado. Eu escolho a mim

mesmo perpetuamente...” (p. 591). Neste sentido, é exigido que reatualizemos toda escolha em cada um de nossos atos ou que rompamos com ela e elejamos um novo projeto, a partir da ruptura com o projeto anterior. Todo projeto está em aberto, podendo, portanto, ser mudado. Esta escolha vai além de uma escolha pessoal, pois exige uma eleição de mundo.

Pode-se pensar que o velho não tem projeto, que está condenado à espera da morte e que não tem aspirações. Para Sartre e Beauvoir, todo ser humano, independente da idade e das suas contingências, denuncia a existência de um projeto no menor de seus atos, pois é ele que nos faz entrar em movimento. Toda manifestação que expressamos revela a escolha ou o ser do sujeito. Mesmo que não haja grandes perspectivas de futuro, há sempre algo a fazer. Beauvoir (1970/1990) ressaltava que a velhice não é estática, mas fruto de um processo (o envelhecimento) que implica mudança constante. A vida é um sistema instável que requer, portanto, movimento: “mudar é a lei da vida” (p. 17). O projeto se desenvolve ao ser construído, pois é processo. Vivendo em uma sociedade que valoriza a imediatez e que estimula a produtividade e o vigor físico associados à juventude, tendemos a pensar que há um tempo propício para projetos de vida. Almeida (2005) considera que, sob tal perspectiva, os projetos soam estranhos aos velhos e, por outro lado, são familiares aos jovens e adultos:

a ideia subjacente a esta concepção parece bastante simples: se o ‘lugar’ temporal do projeto de vida é o futuro, o da velhice é o passado. Por outro lado, projetar parece ser privilégio daqueles que, abertos à novidade, têm uma longa vida pela frente. Aos mais resistentes às mudanças, àqueles que têm a morte no horizonte, aos velhos enfim, são frequentemente negadas – sob as mais variadas formas – as possibilidades de elaboração de projetos (p. 102-103).

A associação entre velhice e tempo passado faz com que o momento presente e, especialmente, o futuro sejam negados aos idosos (Mercadante, 2005). As perspectivas sartriana e beauvoiriana opõem-se a tal tipo de concepção. O projeto de ser é o projeto de vida que define o homem e que o põe em movimento.

Na concepção existencialista, a experiência de envelhecimento tem um caráter de irrealizável. Sartre (1943/2011) afirmava que os irrealizáveis estão por toda parte e que nada mais são do que o conjunto de características atribuídas pelo outro a mim, mas que me escapam, por princípio, e me indicam uma ligação a fazer. Neste sentido, a existência do outro restringe minha liberdade, pois ele me atribui certas qualidades e determinações que não escolhi e que me definem em meu “ser-para-outro”. Temos, então, a alienação total de meu ser: “sou alguma coisa que não escolhi ser” (p. 643). Este limite à minha liberdade se volta à forma como o outro me percebe, como “outro-objeto”, de forma objetiva. A velhice é considerada um irrealizável porque não é vivenciada interiormente, mas é percebida do exterior, pois é o olhar do outro que a assinala: “é normal, uma vez que em nós é o outro que é velho, que a revelação de nossa idade venha dos outros. Não consentimos nisso de boa vontade” (Beauvoir, 1970/1990, p. 353). A respeito, comenta Bosi (1979/1994): “nunca poderei assumir a velhice enquanto exterioridade, nunca poderei assumi-la existencialmente, tal como ela é para o outro, fora de mim” (p. 79). Diferentemente dos adolescentes, que sentem passar por um período de transição e que percebem as mudanças físicas que os atravessam, os adultos e os idosos não se dão conta da mudança constante que se opera em seus corpos e que os atinge, pelo menos a princípio: sentir-se-ão velhos pelo olhar do outro. Beauvoir (1963/2009) deu seu próprio testemunho sobre tal surpresa: “a velhice: de longe é tomada por uma instituição; mas são pessoas jovens que de repente se veem velhas. Um dia eu disse a mim mesma: ‘Tenho quarenta anos!’ Quando eu despertei desse espanto, estava com cinquenta” (p. 707). Assim, é válido ressaltar que a velhice não se manifesta por inteiro na pessoa, ou seja, não se envelhece no mesmo ritmo, pois há certas partes do nosso corpo que se encontram mais conservadas e saudáveis do que outras e, ainda, ninguém se sente velho em todos os momentos, com todas as pessoas (Motta, 1998/2003; Papaléo Netto, 2002/2006; Rodrigues & Rauth, 2002/2006).

Portanto, a velhice chega a partir do olhar do outro e opera um espanto. Como afirma Goldenberg (2011), “o velho não se vê como velho. Ele vê a si mesmo como sempre se viu ao longo da vida. Isso faz com que, para cada um de nós, o velho seja sempre o outro ou um outro” (p. 9). Desta forma, meu ser, apreendido pelo olhar do outro, me escapa (Sartre, 1943/2011). Logo, quando o olhar do outro assinala a chegada da velhice, muitos se surpreendem e a recusam, afirmando que velho é o outro (Beauvoir, 1970/1990; Caradec, 2011; Debert, 1999, Freitas, Queiroz, & Sousa, 2010; Magnabosco-Martins *et al.*, 2009; Mercadante, 2007). Aliás, o termo “velho” surge como um rótulo, carregado de conotações negativas e, neste sentido, soa ofensivo, tendo sido, nos últimos tempos, suavizado com as denominações “terceira idade” ou “melhor idade” (Debert, 1999; Sibilia, 2011). Associada a perdas, a doenças, a abandono e a desvalorização, a velhice parece não atingir as pessoas, já que elas não se reconhecem nestes aspectos negativos. As características atribuídas à velhice têm um caráter de estigma, partilhado pelos próprios idosos, que, conforme Mercadante (2005), definem o velho sempre genericamente, mas não em particular. Beauvoir (1970/1990) destaca a “complexa verdade da velhice” (p. 348), concebida a partir da relação dialética entre nosso ser-para-outro e a consciência de tal percepção do outro sobre nós. Não há como recusar este juízo, pois ele é um fato para os outros e pode ser, facilmente, comprovado pela idade, por exemplo. Estranhamente, a velhice é mais evidente para os outros do que para o próprio sujeito. Afirmava a existencialista: “devemos assumir uma realidade que é, indubitavelmente, nós mesmos, embora ela nos atinja do exterior e nos permaneça inapreensível” (p. 356). Desta forma, é muito comum as pessoas relutarem quando confrontadas com a velhice ou com outras pessoas que têm a mesma idade que elas: “ficamos tentados a nos colocarmos numa categoria diferente da delas, já que só as vemos de fora, e que não supomos nelas os mesmos sentimentos desse ser único que cada um é para si” (p. 360).

O outro desempenha por nós algo que nos parece impossível, mas que nos resta fazer: “ver-nos como somos” (Sartre, 1943/2011, p. 444).

Exemplificava Beauvoir (1963/2009): “em todas as esquinas a verdade me assalta, e custo a entender por que astúcia ela me atinge de fora, quando é dentro de mim que ela mora” (p. 707). Há um distanciamento entre a subjetividade daquele que envelhece, mas que não se percebe velho, e o olhar do outro, que o objetiva de forma contrária à sua percepção. Beauvoir também enfatizava o caráter irrealizável da velhice, demonstrando que o ponto de vista do outro a meu respeito me impele a assumir algo que, para mim, não é fruto de uma experiência íntima, mas é abstrato. A mudança na aparência e no corpo ocorre de maneira tão contínua e sutil que não nos damos conta. Uma vez inscrita no corpo, visível, a princípio, pelo outro e assinalado por ele, a velhice inquieta. É possível afirmar que a velhice não se restringe ao corpo, mas parece difundir-se para outras esferas, como a social e a econômica. Para Mercadante (2005), acarreta, também, a concepção estreita de que o tempo do idoso já passou e que já não lhe cabe mais investir em projetos, sendo o seu futuro negado como uma possibilidade concreta. Este discurso, tão disseminado em nosso dia-a-dia, é de difícil desconstrução. As perdas advindas com o envelhecimento são enfatizadas em detrimento das aquisições que acompanham todas as fases do ciclo vital. É importante discutir tais noções para que possamos abordar o envelhecimento sem estigmas e preconceitos, reconhecendo, socialmente, os que envelhecem e os que são idosos, como ressalta Almeida (2005).

Considerações Finais

Conforme a perspectiva fenomenológico-existencial sartriana e beauvoiriana, devemos compreender qualquer aspecto da existência humana a partir do projeto de ser, que apenas se conclui com a morte. O projeto de ser, conceito fundamental de Sartre (1943/2011), define o sujeito e elucida seu movimento no mundo. Para Sartre (1960/1966), o homem é projeto; portanto, é escolha, dirigindo-se ao futuro, movido pelo que não é, pelo

que projeta vir a ser. Está, assim, em contínua elaboração a partir da relação do homem com a singularidade das suas experiências com o mundo:

simultaneamente fuga e salto para a frente, recusa e realização, o projeto retém e revela a realidade superada, recusada pelo movimento mesmo que a supera. (...) o campo dos possíveis é o objetivo em direção ao qual o agente supera sua situação objetiva. E este campo, por sua vez, depende estreitamente da realidade social e histórica (p. 78).

A respeito da compreensão do outro, Sartre (1960/1966) afirmava que não é contemplativa e que possibilita nossa união com o outro: “não é senão um momento de nossa *práxis*, uma maneira de viver (...) a relação concreta e humana que nos une a ele” (p. 126). Condição fundamental para a compreensão, como ele ressaltava, é a empatia (Sartre, 1971/2013). Para Sartre (1960/1966), “a ação e a vida do homem que devemos estudar não pode reduzir-se a estas significações abstratas, a estas atitudes impessoais. É ele, ao contrário, que lhes dará força e vida pela maneira pela qual se projetará através delas” (p. 112). Para Sartre e Beauvoir, qualquer conduta humana demonstra uma eleição de mundo e de ser que move o sujeito. Nesta perspectiva, o homem é um ser universal, pois, nele, se inscrevem as marcas da sua classe social, da cultura e do tempo histórico em que vive, mas é, também, um ser singular, único, que subjetiva tais condições objetivas, construindo-se neste contexto: “um homem nunca é um indivíduo; seria melhor chamá-lo de universal singular: totalizado e, por isso mesmo, universalizado por sua época, ele a retotaliza ao reproduzir-se nela como singularidade” (Sartre, 1971/2013, p. 7).

Quanto ao envelhecimento, pode-se considerar que nos constituímos no presente, não somente a partir de nossas experiências passadas e da nossa infância, mas, especialmente, movidos pelo que ainda não somos, pelo velho que queremos nos tornar, desejo passível de ressignificações e em constante elaboração. Deste modo, para investigar tal fenômeno, devemos transitar entre o que é singular e o que é universal, ou seja, pela existência do sujeito em íntimo entrelaçamento com o seu tempo, com a sua cultura e com o contexto social em que vive. Assim, a ação humana

não se restringe a ela mesma, pois remete a uma totalidade mais abrangente, que articula homem e mundo, e que é compreensível à luz de um futuro.

O modo como envelhecemos diz respeito ao contexto em que vivemos, às concepções de velhice propagadas pelo nosso meio sociocultural, ao nosso contexto familiar, às nossas condições econômicas e, por conseguinte, ao modo como nos apropriamos deste contexto e o subjetivamos, ou seja, é um processo singular e, ao mesmo tempo, compartilhado com nossos contemporâneos. Acreditamos que o envelhecimento pode ser evidenciado como um projeto de ser em construção, cotidianamente elaborado, a partir das experiências concretas do sujeito, em sua relação com o mundo.

Referências

- Almeida, V. L. V. de (2005). Velhice e projeto de vida: possibilidades e desafios. In B. Côrte, E. F. Mercadante & I. G. Arcuri (orgs.). *Velhice envelhecimento complex(idade)* (p. 93-110). São Paulo: Vetor.
- Barros, M. M. L. de (2011). A velhice na pesquisa socioantropológica brasileira. In M. Goldenberg (org.). *Corpo, envelhecimento e felicidade* (p. 45-64). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bassit, A. Z. (2002). Histórias de mulheres: reflexões sobre a maturidade e a velhice. In M. C. S. Minayo & C. E. A. Coimbra Jr. (orgs.). *Antropologia, saúde e envelhecimento* (p. 175-189). Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Batistoni, S. S. T. & Namba, C. S. (2010). Idade subjetiva e suas relações com o envelhecimento bem-sucedido. *Psicologia em Estudo*. Maringá: 15 (4), 733-742.
- Beauvoir, S. de (1961a). *Na força da idade I* (S. Milliet, Trad.). São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Beauvoir, S. de (1980). *O segundo sexo* (S. Milliet, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1949).

- Beauvoir, S. de (1990). *A velhice* (M. H. F. Martins, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Obra original publicada em 1970).
- Beauvoir, S. de (1990). *Balanço final* (R. Braga, trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Obra original publicada em 1972).
- Beauvoir, S. de (2009). *A força das coisas* (M. H. F. Martins, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Obra original publicada em 1963).
- Beauvoir, S. de (2012). *A cerimônia do adeus: seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre* (R. Braga, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira (Obra original publicada em 1981).
- Berquó, E. (2004). Considerações sobre o envelhecimento da população no Brasil. In A. L. Neri & G. G. Debert (orgs.). *Velhice e sociedade* (p. 11-40). Campinas: Papirus (Obra original publicada em 1999).
- Bosi, E. (1994). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: Companhia das Letras (Obra original publicada em 1979).
- Caradec, V. (2011). Sexagenários e octogenários diante do envelhecimento do corpo (C. Marques, trad.). In M. Goldenberg (org.). *Corpo, envelhecimento e felicidade* (p. 21-44). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Contat, M. & Sartre, J.-P. (1975). Auto-retrato de Sartre aos setenta anos: entrevista de Jean-Paul Sartre a Michel Contat. In F. Gasparian. *Cadernos de Opinião 2* (p. 9-27). Rio de Janeiro: Inúbia.
- Debert, G. G. (1992). Família, classe social e etnicidade: um balanço da bibliografia sobre a experiência de envelhecimento. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: 33, 33-49.
- Debert, G. G. (1999). *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: FAPESP.
- Debert, G. G. (2003). O velho na propaganda. *Cadernos Pagu*. Campinas: 21, 133-155.
- Debert, G. G. (2010). A dissolução da vida adulta e a juventude como valor. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre: 16 (34), 49-70.

- Debert, G. G. (2011). Velhice e tecnologias do rejuvenescimento. In M. Goldenberg (org.). *Corpo, envelhecimento e felicidade* (p. 65-82). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Ehrlich, I. F. (2002). *Contribuições do “projeto de ser” em Sartre para a psicologia de orientação profissional*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.
- Freitas, M. C., Queiroz, T. A. & Sousa, J. A. V. (2010). O significado da velhice e da experiência de envelhecer para os idosos. *Rev. Esc. Enferm. USP*. São Paulo: 44 (2), 407-412.
- Goldenberg, M. (2011) (org.). *Corpo, envelhecimento e felicidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Gusmão, N. M. M. (2001). A maturidade e a velhice: um olhar antropológico. In A. L. Neri (org.). *Desenvolvimento e envelhecimento: perspectivas biológicas, psicológicas e sociológicas* (p. 113-140). Campinas: Papirus.
- Hareven, T. K. (1999). Novas imagens do envelhecimento e a construção social do curso da vida (P. Dentzein, Trad.). *Cadernos Pagu*. Campinas: 13, 11-35.
- Jardim, V. C. F. S., Medeiros, B. F. & Brito, A. M. (2006). Um olhar sobre o processo do envelhecimento: a percepção de idosos sobre a velhice. *Rev. Bras. Geriatr. Gerontol.* Rio de Janeiro: 9 (2), 25-34. Recuperado de http://revista.unati.uerj.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-98232006000200003&lng=pt&nrm=iso.
- Krug, E. G., Dahlberg, L. L., Mercy, J. A., Zwi, A. B. & Lozano, R. (eds.) (2002). World report on violence and health. Geneva: World Health Organization. Recuperado de http://whqlibdoc.who.int/publications/2002/9241545615_eng.pdf.
- Magnabosco-Martins, C. R., Vizeu-Camargo, B. & Biasus, F. (2009). Representações sociais do idoso e da velhice de diferentes faixas etárias. *Universitas Psychologica*. Bogotá: 8 (3), 831-847.
- Maia, G. F. (2008). Corpo e velhice na contemporaneidade. *Estudos e Pesquisa em Psicologia*. Rio de Janeiro: 8 (3), 704-711. Recuperado de <http://www.revispsi.uerj.br/v8n3/artigos/pdf/v8n3a11.pdf>.

- Mercadante, E. (2005). Velhice: uma questão complexa. In B. Côrte, E. F. Mercadante & I. G. Arcuri (orgs.). *Velhice envelhecimento complex(idade)* (p. 23-34). São Paulo: Vector.
- Mercadante, E. (2007). Aspectos antropológicos do envelhecimento. In M. Papaléo Netto. *Tratado de gerontologia* (p. 211-216). São Paulo: Atheneu.
- Minayo, M. C. S. & Coimbra Jr., C. E. A. (orgs.). (2002). *Antropologia, saúde e envelhecimento*. Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Motta, A. B. (2002). Envelhecimento e sentimento do corpo. In M. C. S. Minayo & C. E. A. Coimbra Jr. (orgs.). *Antropologia, saúde e envelhecimento* (p. 37-48). Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Motta, A. B. (2003). “Chegando pra idade”. In M. M. L. Barros (org.). *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política* (p. 223- 235). Rio de Janeiro: FGV (Obra original publicada em 1998).
- Motta, A. B. (2006). Visão antropológica do envelhecimento. In E. V. Freitas, F. A. X. Cançado, J. Doll & M. L. Gorzoni (eds.). *Tratado de geriatria e gerontologia* (p. 78-82). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan (Obra original publicada em 2002).
- Moutinho, L. D. S. (1995). *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna.
- Neri, A. L. (2001). *Palavras-chave em gerontologia*. Campinas: Alínea.
- Neri, A. L. (2006a). Atitudes em relação à velhice: questões científicas e políticas. In E. V. Freitas, F. A. X. Cançado, J. Doll & M. L. Gorzoni (eds.). *Tratado de geriatria e gerontologia* (p. 1316-1323). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan (Obra original publicada em 2002).
- Neri, A. L. (2006b). As mídias escritas e o processo de envelhecimento no Brasil. In O. R. M. Von Simson, A. L. Neri & M. Cachioni (orgs.). *As múltiplas faces da velhice no Brasil* (p. 13-54). Campinas: Alínea.
- Neri, A. L. (2007). Qualidade de vida no adulto maduro: interpretações teóricas e evidências de pesquisa. In A. L. Neri (org.). *Qualidade de vida e idade madura* (p. 9- 56). São Paulo: Papyrus (Obra original publicada em 1993).

- Nogueira, F. N. N. (2005). *A vivência estigmatizada do envelhecimento na contemporaneidade: do indesejável ao inevitável*. Dissertação de mestrado. Fortaleza: Universidade de Fortaleza.
- Papaléo Netto, M. (2006). O estudo da velhice: histórico, definição do campo e termos básicos. In E. V. Freitas, F. A. X. Cançado, J. Doll & M. L. Gorzoni (eds.). *Tratado de geriatria e gerontologia* (p. 2-12). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan (Obra original publicada em 2002).
- Rodrigues, N. C. & Rauth, J. (2006). Os desafios do envelhecimento no Brasil. In E. V. Freitas, F. A. X. Cançado, J. Doll & M. L. Gorzoni (eds.). *Tratado de geriatria e gerontologia* (p. 186-192). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan (Obra original publicada em 2002).
- Rowley, H. (2011). *Tête-à-tête* (A. C. da Silva, Trad.). Rio de Janeiro: Objetiva (Obra original publicada em 2005).
- Sartre, J.-P. (1966). *Questão de método* (B. Prado Júnior, Trad.). São Paulo: Difusão Européia do Livro (Obra original publicada em 1960).
- Sartre, J.-P. (2005). *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara* (L. R. S. Fortes, Trad.). São Paulo: UNESP (Obra original publicada em 1986).
- Sartre, J.-P. (2011). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (P. Perdigão, Trad.). Petrópolis: Vozes (Obra original publicada em 1943).
- Sartre, J.-P. (2012). *O existencialismo é um humanismo* (J. B. Kreuch, Trad.). Petrópolis: Vozes (Obra original publicada em 1946).
- Sartre, J.-P. (2013). *O idiota da família, v. 1* (J. R. Simões, Trad.). Porto Alegre: L&PM (Obra original publicada em 1971).
- Schneider, D. R. (2006). Novas perspectivas para a psicologia clínica a partir das contribuições de J.-P. Sartre. *Interação em Psicologia*. Curitiba: 10 (1), 101-112.
- Schneider, D. R. (2008). O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*. Rio de Janeiro: 8 (2), 289-308.

- Sibilia, P. (2011). A moral da pele lisa e a censura midiática da velhice: o corpo velho como uma imagem com falhas. In M. Goldenberg (org.). *Corpo, envelhecimento e felicidade* (p. 83-108). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Silva, L. R. F. (2008). Da velhice à terceira idade: o percurso histórico das identidades atreladas ao processo de envelhecimento. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro: 15 (1), 155-168.
- Souza, E. R., Minayo, M. C. S., Ximenes, L. F. & Deslandes, S. F. (2002). O idoso sob o olhar do outro. In M. C. S. Minayo & C. E. A. Coimbra Jr. (orgs.). *Antropologia, saúde e envelhecimento* (p. 191-209). Rio de Janeiro: Fiocruz.
- Uchôa, E., Firmo, J. O. A. & Lima-Costa, M. F. F. (2002). Envelhecimento e saúde: experiência e construção cultural. In M. C. S. Minayo & C. E. A. Coimbra Jr. (orgs.). *Antropologia, saúde e envelhecimento* (p. 26-35). Rio de Janeiro: Fiocruz.

Capítulo 6

O corpo na psicoterapia: contribuições sartrianas

Daniel Marcio Pereira Melo
Georges Daniel Janja Bloc Boris

Introdução

Para a fenomenologia existencial de Jean-Paul Sartre (1938/1983; 1939/1969; 1939/2008; 1943/2011; 1944/1977; 1949/2012; 1960/1987; 1964/1993), o problema que devemos considerar quanto ao corpo é o fato de que, geralmente, o assumimos como tendo leis próprias, que funcionam à revelia da consciência e que podem ser discutidas “do lado de fora”. A consciência, por sua vez, é entendida, equivocadamente, como a instância da existência humana que suporta, congrega e guarda, intimamente, todos os conhecimentos sobre o mundo, entre os quais os relativos ao corpo. A questão é que muitos cientistas esquecem que nunca descrevemos o nosso corpo a partir do conhecimento tácito que podemos ter dele, o que é impossível, mas do que temos do corpo do outro: “meu corpo, tal como é para mim, não aparece no meio do mundo”, afirmava Sartre (1943/2011, p. 385). Quando reflito sobre as características factíveis do meu corpo, o percebo como uma coisa entre as coisas do mundo, num momento em que me encontro no meio do mundo como uma consciência que capta meu corpo. Então, meu corpo é muito mais uma propriedade de minha existência do que meu ser. Assim, meu corpo é coisa entre coisas, quando penso sobre ele como um “em-si”, uma coisa no mundo. O “em-si” é, em

Sartre, o ser coisificado ou a facticidade do ser. Quando vejo minha mão, “depreendo uma distância de mim a ela, e esta distância vem integrar-se nas distâncias que estabeleço entre todos os objetos do mundo” (p. 386). Neste caso, torno-me o outro, que apenas pode conhecer meu próprio corpo como objeto. Não posso tocar minha mão e ser tocado por ela, ao mesmo tempo, pois minha consciência de tocar não pode ser consciência de ser tocado, no mesmo momento. São, para Sartre, fenômenos inteiramente distintos, não podendo ser reunidos em um único movimento. É importante considerar, ainda, que, quando vejo minha mão como meu corpo, esgoto suas possibilidades de tocar, sua condição de existência como eu, pois a reduzo a um “em-si”. Descubro meu corpo como objeto e o desconfiguro da sua condição de meu ser. Assim, não há nada a ser visto no corpo, segundo Sartre, pois o corpo é inteiramente pessoa. Em suma, para pensarmos o corpo na fenomenologia existencial sartriana, precisamos considerá-lo como “ser-para-si”, como “ser-para-outro” e, ainda, existindo para mim como corpo conhecido pelo outro. Estes são, entre outros, os três aspectos que priorizamos discutir neste capítulo sobre o corpo: sua condição de “ser-para-si” ou de facticidade; sua condição de “ser-para-outro”, ou reconhecido pelo outro; e sua condição de existência para mim a partir de como é conhecido pelo outro. Definamos e entendamos melhor cada um destes aspectos.

O Corpo como Ser-Para-Si ou Facticidade

Como facticidade, o corpo é relação com o mundo, uma coisa entre coisas, geograficamente localizado num determinado lugar e topograficamente vivenciado, ou seja, com certa distância, altura, largura, densidade, temperatura etc.: “o Para-si é, por si mesmo, relação com o mundo” (Sartre, 1943/2011, p. 388). Aqui, a consciência não pode ser um sobrevoos que localiza o corpo em determinado lugar. A consciência é consciência do mundo, pois está no mundo e “somente pelo fato de que há um mundo, esse mundo não poderia existir sem uma orientação unívoca com relação

a mim” (p. 388): à direita, à esquerda, em cima, embaixo etc. É o corpo como facticidade que permite à consciência pensar tais limites.

O idealismo, presente em várias disciplinas, a exemplo da psicologia, levou-nos a nos perdermos do mundo, em abstrações que tratam de um mundo irreal, pois sua realidade apenas é possível para a consciência. O homem é consciência no meio de um mundo, que deve ser pensada como facticidade por conta da contingência do corpo. Sartre (1943/2011) criticava os construtos científicos que visam a produzir verdades dogmáticas sobre as representações do mundo e, também, que desconsideram da objetividade. Para ele,

o homem e o mundo são seres relativos, e o princípio de seu ser é a relação. Segue-se que a relação primeira vai da realidade humana ao mundo. Surgir, para mim, é estender minhas distâncias às coisas e, por causa disso, fazer com que haja coisas. Mas, por conseguinte, as coisas são precisamente “coisas-que-existem-à-distância-de-mim” (p. 391).

Para que as coisas existam à distância de mim, é necessário que eu esteja no meio delas, no meio do mundo. O corpo é a instância que possibilita que eu me insira no mundo. Minha consciência, portanto, é coisa do mundo, na medida em que está num fluxo contínuo de relação com as coisas do mundo. Minha história é o fluxo de consciências que deixei fluir ao me relacionar com as coisas que me cercavam e me cercam no mundo.

O corpo é a facticidade do “para-si” (termo sartriano para a condição de existência do homem, entendida como um eterno vir-a-ser), conforme afirmava Sartre (1943/2011):

se é necessário que eu seja em forma de ser-aí, é totalmente contingente que assim seja, porque não sou fundamento de meu ser; por outro lado, se é necessário que eu seja comprometido neste ou naquele ponto de vista, é contingente o fato de que só possa sê-lo em um desses pontos de vista, com exclusão de todos os outros (p. 391).

Compreende-se, portanto, que a condição de facticidade do corpo é o que possibilita à consciência estar localizada no mundo, ou seja, estar aí,

ser aí. É, também, aquilo que a impossibilita de estar noutra lugar. A consciência apenas pode acessar um objeto por vez, pois o corpo, condição factível de sua existência, somente pode ser real num determinado lugar em cada ocasião. Neste sentido, podemos compreender o que Sartre afirmava: “é absolutamente necessário que o mundo me apareça em ordem” (p. 392), situação estabelecida pelo próprio homem. O mundo se configura como organização estabelecida pela existência humana, num determinado lugar. Tal ordem é contingente, pois meu surgimento no mundo ocorre em meio a coisas das quais não sou o fundamento, mas diante das quais me ponho em determinada posição, por meio do meu corpo. Para Sartre, tal ordem é estabelecida no mundo pelo corpo:

esta ordem absolutamente necessária e totalmente injustificável das coisas do mundo, esta ordem que eu mesmo sou, na medida em que meu surgimento faz esse mundo existir, e que me escapa, na medida em que não sou fundamento de meu ser nem fundamento de tal ser, esta ordem é o corpo (p. 392).

O corpo é, assim, a ordem que presentifica a existência do homem no mundo, diante da qual as coisas se colocam numa certa distância e assumem um sentido possível. É contingência, na medida em que suas possibilidades são múltiplas e, ao mesmo tempo, não é o fundamento da sua existência. O próprio Sartre o definiu como “a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume” (p. 392). Existir é estar no mundo, numa posição e num lugar, promovendo certa organização das coisas, que também estão ali. O corpo é o homem, organizando o mundo de determinada forma, a partir de certa necessidade, numa distância e em algum lugar. Neste sentido, o corpo é “para-si”, pois sua facticidade contingente se apresenta frente a uma necessidade, também contingente, que a consciência promove. Desta forma, o corpo escapa na medida em que existe diante de motivos transcendentais. O “para-si” da existência do homem é, também, o corpo que escapa à sua condição de “em-si” ou coisa, por meio do comprometimento que pode ter com o mundo. Isto significa considerar que o homem assume uma forma de ser homem no meio do

mundo, situação possível por conta da transcendência do corpo de sua condição de coisa para a condição de “para-si” ou possibilidade. É por meio do corpo que me comprometo com o mundo de determinada forma e posso configurar minha existência nele. Para Sartre, a alma é o corpo, na medida em que o “para-si” é sua própria individualização. Podemos compreender, então, que o corpo é a forma pela qual o homem se individualiza no meio do mundo e de outros seres do mundo. É a partir da dimensão de facticidade do corpo que posso percebê-lo como existente para mim mesmo: “nesse plano ontológico, meu corpo é tal como o descrevemos e nada mais que isso” (p. 426), um fenômeno diante do qual posso me posicionar como consciência reflexiva e reflexionante. Sob tal perspectiva ou dimensão, o corpo, portanto, é condição fática, coisa dada entre as coisas do mundo, diante da qual minha consciência pode se posicionar. Este posicionamento possível da consciência, por sua vez, revela outra dimensão do corpo, apresentada a seguir.

O Corpo como Ser-Para-Outro

Sartre (1943/2011) afirmava que o corpo é um “ser-para-outro”, pois “existe também para o Outro” (p. 426). Segundo o filósofo francês, o corpo do outro existe, inicialmente, como estrutura secundária, como objeto-utensílio, como coisa transcendida no meio do mundo, diante da qual reconheço que não sou eu:

o corpo do Outro é indicado pela ronda das coisas-utensílios, mas indica, por sua vez, outros objetos, e, finalmente, integra-se em meu mundo e indica meu corpo. Assim, o corpo do Outro é radicalmente diferente do meu corpo-para-mim: é a ferramenta que eu não sou e que utilizo (ou que me resiste, o que dá no mesmo) (p. 428).

Vejo o corpo do outro e ele vê o meu corpo como coisa no meio de coisas, como coisa no meio do mundo. Ele é instrumento possível para meu uso, meu toque e meu julgamento. Podemos afirmar, numa linguagem gestáltica, que meu corpo existe no meio do mundo como figura

percebida por mim e pelo outro como possibilidade de sentido. Assim, podemos considerar o corpo numa perspectiva fenomenológico-existencial, pois “conheço somente o conhecimento como ser-aí, ou, se quisermos, o ser-aí do conhecimento” (p. 429). O outro é uma facticidade, assim como eu sou para ele, por meio do corpo que tenho, das ações que executo etc. Do mesmo modo, posso captar o outro por meio dos meus sentidos e, também, sou captado pelo outro, por meio dos seus sentidos. Destacamos, neste contexto, que a existência do corpo do outro é captada como vivida por mim. O mundo é o lugar de tal vivência: minha experiência de mundo acontece, também, a partir da realidade do outro, que existe num corpo e ocupa um lugar no mundo:

decerto, o corpo do Outro acha-se presente por toda parte, na própria indicação que as coisas-utensílios lhe dão, na medida em que se revelam utilizadas por ele e por ele conhecidas. Esta sala onde espero o dono da casa me revela, em sua totalidade, o corpo de seu proprietário: essa poltrona é poltrona-onde-ele-se-senta, essa mesa é mesa-na-qual-escreve, esta janela é janela por onde entra a luz-que-ilumina-os-objetos-que-vê. Assim, ele está esboçado por toda parte, e este esboço é esboço-objeto; um objeto pode, a qualquer momento, vir a preencher tal esboço com sua matéria (p. 430).

Portanto, sou corpo na mesma medida em que o outro é corpo para mim: um objeto captado por uma consciência intencional. Meu corpo está aí como um “em-si”, à distância do corpo do outro, que se situa à distância do meu. Minhas coisas são as coisas usadas pela instrumentalidade do meu corpo: minhas roupas, minha casa, meus livros, meu carro etc. As coisas do outro são as coisas utilizadas pelo corpo-utensílio do outro: seus sapatos, suas chaves, seu relógio, sua pasta etc. Existir, assim, é construir uma história do uso de coisas, ao conferir a tais coisas certos sentidos. É o movimento que importa, não suas essências, pois a existência acontece pelo livre fluir dos atos e sentidos, fugitivos das essências *a priori*, mas que assumem, no ato, a “utensilidade” que o corpo pode lhes conferir. O corpo, então, é consciência posicionada, e, como tal, se revela pleno de possibilidades pré-reflexivas, reflexivas e perceptivas.

É neste sentido que podemos pensar o outro como ausência. Minha consciência pode situá-lo no mundo na medida da ausência do seu corpo, que Sartre (1943/2011) conceitua como

uma estrutura do ser-aí. Estar ausente é estar-em-outro-lugar-em-meu-mundo; é ser já dado para mim. Quando recebo uma carta de meu primo que está na África, seu ser-em-outro-lugar é-me dado concretamente pelas próprias indicações desta carta, e este ser-em-outro-lugar é ser-em-algum-lugar: já é o seu corpo (p. 430).

É o corpo, portanto, a instância que me possibilita estar em algum lugar do mundo como consciência posicionada e posicionante. Tal referência, também, me é dada pela história de relação que estabeleço com o corpo do outro. Ele está presente no mundo, inclusive pela sua ausência: “o corpo do Outro é puro fato da presença do Outro em meu mundo como um ser-aí que se traduz por um ser-como-isto” (p. 431). Ou seja, a revelação do ser do outro e do meu ser para o outro, na mesma medida, é condição para que o corpo seja uma ferramenta possível de ser conhecida.

O corpo é revelado como coisa em situação e é o que nos interessa aqui. A situação discutida neste texto é a psicoterapia. O lugar que a ontologia sartriana confere ao corpo pode trazer compreensão sobre o trabalho com o corpo na psicoterapia:

nunca percebemos um punho cerrado: percebemos um homem que, em certa situação, cerra o punho. Este ato significativo, considerado em conexão com o passado e os possíveis, e compreendido a partir da totalidade sintética “corpo em situação”, é a ira. A ira a nada mais remete senão a ações no mundo (golpear, insultar etc.), ou seja, a novas atitudes significantes do corpo. Não podemos sair disso: o “objeto psíquico” está inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora de estruturas corporais (Sartre, 1943/2011, p. 436).

Deste modo, o corpo é, por excelência, o lugar possível de apreensão da consciência do homem, numa ótica fenomenológica. Noutras palavras, se queremos conhecer os atos de uma pessoa e construir um conhecimento

verdadeiramente fenomenológico sobre ela, o corpo deve ser uma das pautas principais, pois “o movimento é a doença do ser” (p. 437), presenciado em seu corpo. Ele acontece sempre em situação, pois, sem a configuração da situação – ou do campo fenomenológico –, não há corpo nem pessoa: “o cadáver não está mais em situação” (p. 437), porquanto perdeu a propriedade de consciência posicionada no mundo. Assim,

o corpo, sendo a facticidade da transcendência-transcendida, é sempre corpo-que-indica-para-além de si, simultaneamente no espaço (é situação) e no tempo (é liberdade-objeto). O corpo Para-outro é o objeto mágico por excelência. Assim, o corpo do Outro é sempre “corpo-mais-do-que-corpo”, porque o Outro é dado a mim sem intermediário e totalmente no perpétuo transcender da facticidade. Mas esse transcender não me remete a uma subjetividade: é o fato objetivo de que o corpo – seja como organismo, caráter ou ferramenta – jamais me aparece sem arredores e deve ser determinado a partir desses arredores. O corpo do Outro não deve ser confundido com sua objetividade. A objetividade do Outro é sua transcendência como transcendida. O corpo é a facticidade desta transcendência. Mas corporeidade e objetividade do Outro são rigorosamente inseparáveis (p. 441).

Para Sartre, o corpo é condição fática, dada. No entanto, o corpo também assume outra dimensão: a de corporeidade, de “ser-para-outro”, que não está dada, sendo construída pela relação com o outro, na dinâmica de possibilidades nas quais o sujeito assume determinado lugar. Esta é uma perspectiva próxima da que o corpo assume na experiência de *awareness* por meio do contato, conforme a abordagem gestáltica. É o contato organismo-meio que interessa à gestalt-terapia. Nele, há instâncias da pessoa-organismo e instâncias do meio (mundo e arredores). O corpo é componente do organismo, mas, também, seus “arredores” (mundo) e o próprio organismo. Neste sentido, Sartre apontava uma terceira dimensão do corpo, a que me apresenta como conhecido pelo outro: “com a aparição do olhar do Outro, experimento a revelação de meu ser-objeto, ou seja, de minha transcendência como transcendida” (p. 441). Meu corpo é minha forma de ser, escapada e captada pelo olhar do outro. Existo, objetivamente, a partir do olhar que o outro me confere.

A Hodologia do Corpo

Hodologia, do grego *hodos*, significando rota, caminho, viagem, é o estudo das distâncias físicas entre os objetos (Tiberghien, 2012). Kurt Lewin (1936/1973) utilizou o termo ao tratar do espaço vital ou do campo psicológico, no qual as células de existência da pessoa se interrelacionam, exercendo força uma sobre as outras. Assim, é possível estabelecer uma topologia dos caminhos que ligam as influências múltiplas da pessoa/organismo, do campo e do meio (Ribeiro, 1999). Sartre utilizou a noção de “espaço hodológico”, a partir da perspectiva lewiniana, para esclarecer este ponto de vista. Neste sentido, Sartre parecia fazer menção à discussão sobre as dimensões hodológicas do corpo, suas disposições geográficas e de valência, discutidas por Kurt Lewin (1936/1973), em sua psicologia estrutural. As relações estabelecidas pelo corpo são hodológicas e, também, históricas, pois o mundo se configura como uma realidade construída historicamente, que o corpo – o meu e o do meu interlocutor – ocupa neste espaço que é o mundo. Assim, o corpo do outro é fato, segundo a perspectiva sartriana, ao usar determinadas coisas como instrumentos. Neste sentido, o ponto a partir do qual a consciência avista as coisas como elementos cognoscíveis é o que torna o conhecimento possível. Não há conhecimento puro, segundo a fenomenologia existencial sartriana, já que tal conhecimento não é possível, pois todo ato de cognição ocorre a partir de algum lugar no mundo. A realidade humana está aí, no meio do mundo, e pode ser conhecida porque a consciência se corporifica como facticidade existente num corpo. Portanto, é o corpo, em sua contingência, que presencifica os atos humanos.

As relações entre organismo e campo ou meio, conforme a hodologia lewiniana e segundo Ribeiro (1999), são possíveis graças aos aspectos físicos da existência da pessoa, ou seja, ao seu corpo. Tiberghien (2012) destaca a presença da perspectiva hodológica (Lewin, 1936/1973) em estudos sobre o espaço vivido de moradores de algumas cidades americanas.

As descrições feitas pelos sujeitos de tais pesquisas mantinham relação com os temas discutidos pela hodologia: descrições concretas de rotas, ruas, caminhos e prédios. As vivências “psicológicas” são, assim, funções das relações estabelecidas entre as pessoas e os espaços que habitam. As dimensões geográficas, as distâncias, as temperaturas e outros aspectos concretos, que incluem, inclusive, os corpos das pessoas, se autoinfluenciam. Sartre (1943/2011) discutiu tais propriedades hodológicas, ao apontar as dimensões do corpo como “ser-para-si” ou facticidade, e referenciou as noções da teoria de campo de Lewin, afirmando que

o espaço original que a mim se desvela é espaço hodológico; é sulcado por caminhos e rotas, é instrumento e a sede das ferramentas. Assim, o mundo, desde o surgimento de meu Para-si, desvela-se como indicação de atos a fazer, atos esses que remetem a outros atos, esses a outros, e assim sucessivamente... Assim, estou em presença de coisas que não passam de promessas, Para-além de sua infável presença que não posso possuir e é puro “ser-aí” das coisas, ou seja, aquilo que é meu, minha facticidade, meu corpo (p. 407).

Meu corpo é fato, num mundo de outras coisas, que se interrelacionam, exercendo valência e força, assumindo certas direções, oposições e distâncias entre si mesmas e umas com as outras, o que configura o meu espaço existencial e/ou psicológico (Lewin, 1936/1973). Num processo psicoterapêutico fenomenológico-existencial, podemos considerar que o sintoma, discutido pelo psicoterapeuta e seu paciente, é função de um corpo que habita um espaço com propriedades hodológicas. Nas palavras de Sartre (1943/2011), “é preciso observar que o fundo do mundo, assim revelado a nós, é estritamente objetivo. As coisas-instrumentos indicam outros instrumentos ou maneiras objetivas de usá-los” (p. 407). O meu corpo é o instrumento pelo qual as coisas do mundo assumem determinada função. Ao mesmo tempo, meu corpo é coisa-instrumento no meio do mundo “porque meu corpo estende-se sempre através da ferramenta que utiliza” (p. 410). Numa linguagem sartriana, podemos entender a hodologia do corpo como a dimensão segundo a qual o meu corpo exerce força (aderência e oposição) sobre o mundo, “aquilo com relação ao qual

o objeto percebido indica certa distância como uma propriedade absoluta de seu ser” (p. 411). Aqui, possivelmente, se revela a magnitude do meu corpo ante as figuras que construo no fundo do mundo, que se tornam possíveis quando meu corpo assume determinado lugar ou distância, exercendo certa valência ou força sobre o objeto percebido. Como compreender o fenômeno sem considerar a topologia ou a hodologia do corpo daquele que o percebe? É importante, pois, que o corpo sentido seja considerado a dimensão da totalidade do organismo que aponta o fenômeno:

assim, o corpo, sendo transcendido, é o passado. É a presença imediata ao Para-si das coisas “sensíveis”, na medida em que esta presença indica certo centro de referência e está já transcendida, seja rumo à aparição de um novo isto, seja rumo a uma nova combinação de coisas-utensílios. Em cada projeto do Para-si, em cada percepção, o corpo está aí, é o Passado imediato enquanto ainda aflora no Presente que lhe foge. Significa que é, ao mesmo tempo, ponto de vista e ponto de partida (p. 412).

A hodologia do corpo nos apresenta, portanto, o tempo das coisas. Existo sempre a partir de um ponto de vista, de uma data ou cronologia, de um lugar ou de uma topologia. Meu corpo é passado, na medida em que é um “em-si” que precisa ser transcendido rumo ao movimento, a ação futura que empreendo no mundo, revelando minha existência como “para-si”. Se tenho um passado, estando num presente que possibilita me projetar para o futuro, é o corpo, em sua dimensão factível, um dos elementos integrantes desta totalidade. Não existo no vácuo. Existi, ontem, ao nascer; existo, hoje, na minha experiência aqui-agora; existirei, amanhã, na minha capacidade de transcendência:

ora, precisamente, eu sou de fato na medida em que tenho um passado, e esse passado imediato me remete ao Em-si primeiro, sobre cuja nadificação surjo pelo nascimento. Assim, o corpo como facticidade é o passado enquanto remete originariamente a um nascimento, ou seja, a uma nadificação primeira

que me faz surgir do Em-si que sou de fato sem ter-de-sê-lo. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o corpo, tal como é para mim (p. 413).

Assim, minha existência não é fenômeno subjetivo, mas realidade objetiva (meu passado), como condição possível de ser transcendida, portanto, contingente, rumo a um futuro. Sou consciência num corpo (passado), posicionado no mundo, que pode ser transcendido rumo a meu projeto futuro: “meu nascimento, ... minha raça, ... minha classe social, ... minha nacionalidade, ... minha estrutura fisiológica, ... meu caráter, ... é meu corpo, como condição necessária da existência de um mundo” (p. 414). São fenômenos ou propriedades, valências ou forças, que existem como células no meu espaço vital. São instâncias que compreendem a hodologia do meu corpo como facticidade, que pode ser transcendida rumo ao futuro que posso escolher. Neste sentido,

seria necessário mostrar a necessidade conjunta de “interiorização do exterior” e “exteriorização do interior”. A práxis, com efeito, é uma passagem do objetivo para o objetivo, através da interiorização; o projeto, como superação subjetiva da objetividade no sentido da objetividade, estendido entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa em si mesmo a unidade movente da subjetividade e da objetividade, essas determinações cardeais da ação. O subjetivo aparece então como um momento necessário do processo objetivo (Sartre, 1960/1978, p. 154).

O corpo é a escultura da existência humana, como na arte de Alberto Giacometti, discutida por Sartre (1949/2012). Nela, o artista desengordura o espaço, porquanto considera que, nele, “há excesso. Esse excesso é pura e simples coexistência de partes justapostas” (p. 22-23). O homem preenche o espaço com seus atos. Desengordura a justaposição de coisas, ao agir de determinada maneira. Seu ato é a arte de ser de uma maneira ou de outra possível. O corpo do homem é a escultura que lhe cabe construir, com as escolhas feitas no passado, mas, também, consiste na possibilidade de reconstrução de tal escultura – seu passado –, como fazia

Giacometti, por meio da transcendência rumo a um projeto de ser, seu futuro.

É impossível conceber a existência senão a partir de um lugar. O homem existe em situação, que também é geográfica, um lugar na história, no mundo, no tempo e no espaço. Neste sentido, Sartre (1943/2011) afirmava que

meu lugar se define pela ordem espacial e a natureza singular dos “istos” que a mim se revelam sobre o fundo de mundo. É, naturalmente o lugar que “habito” (meu “país”, com seu solo, seu clima, suas riquezas, sua configuração hidrográfica e orográfica), mas também, mais simplesmente, a disposição e a ordem dos objetos que presentemente me aparecem (uma mesa, do outro lado da mesa uma janela, à esquerda da janela uma estante, à direita uma cadeira, e, atrás da janela, a rua e o mar) e que me indicam como sendo a própria razão de sua ordem. É impossível que eu não tenha um lugar, caso contrário eu estaria, em relação ao mundo, em estado de sobrevoos (p. 602-603).

É por conta do meu corpo que possibilito, à minha consciência, habitar este lugar. Minha experiência de ser um fluxo contínuo de consciência que capta o mundo, portanto, é possível graças ao fato de habitar, por meio do meu corpo, este mundo. É assim que revelo minhas escolhas, pois estar localizado no mundo é poder caminhar nele, significando-o. A pessoa se apropria dos objetos do mundo ao ser consciência que os apreende, sempre a partir de um ponto de vista. Não os apreende, como consideram as psicologias cognitivistas, como conteúdos a serem guardados, mas como fatos contingentes a serem, sempre e futuramente, significados. No mesmo ato que confere forma ao mundo, a pessoa se “forma”, se constrói, existe. Para Perls (1947/2002), “toda mudança na substância do mundo ocorre no espaço e no tempo” (p. 55). É desta relação factível de que tratamos, quando consideramos a existência humana. Assim,

minhas roupas (uniforme ou terno, camisa gomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última distância, o mundo de que

tenho perpetuamente consciência – pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo –, tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser ... sem poder me aperceber do fato de que, desse modo, imprimo minha figura no mundo (Sartre, 1943/2011, p. 571).

Dou forma ao mundo que me cerca, exercendo minha liberdade de existir. Decido estar no mundo a partir de um ponto de vista, pois meu corpo é movimento encarnado no meio do mundo, coisa localizada topograficamente. A noção de hodologia do corpo nos leva a pensar o corpo como fato temporal: meu passado, meu presente e meu futuro estão em meu corpo. Suas valências são fenômenos significados por mim mediante o fluxo contínuo de minha própria consciência.

Interloquções entre a Fenomenologia Existencial e a Psicoterapia

Sartre (1943/2011) pretendia construir uma ontologia e uma epistemologia que respondessem aos dualismos sobre os quais foi fundada a ciência moderna. Tanto é que sua ontologia fenomenológica não pode ser entendida de forma despregada da relação que mantém com obras como *Entre Quatro Paredes* (Sartre, 1944/1977), uma peça de teatro que representa o drama da vida e da existência do homem. O filósofo francês “pretendia criar uma psicologia que se opusesse àquelas compreensões do humano que lhe pareciam, de um lado, abstratas e despregadas da realidade e, de outro, mecanicistas e causalistas” (Schneider, 2011, p. 65). Seus questionamentos sobre a psicanálise, com seu determinismo psíquico e seu inconsciente sempre desconhecido, bem como o contato com as ontologias de Heidegger (1927/2006) e Husserl (1952/1997) o levaram a propor que a psicologia necessitava ser erigida sobre outras bases. A construção de uma nova ontologia era o caminho que apontava para a concretização de sua proposta, que lhe rendeu sua obra célebre, “O Ser e o Nada” (Sartre, 1943/2011), escrita “para tentar responder a essas perguntas” (p. 40) e que pode ser considerada uma proposta de reflexão sobre uma nova fundação ontológica do debate sobre o corpo. Neste contexto,

podemos afirmar que a ciência moderna, com sua proposta de investigação positivista, engendrou o conhecimento baseado em dualismos, fato a que Sartre se referia, ao lançar o questionamento inicial de sua grande obra:

o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo dos fenômenos. Isso foi alcançado? (Sartre, 1943/2011, p. 15).

Pretendendo oferecer resposta a uma epistemologia e a uma ontologia pautadas em díades de fenômenos – interior *versus* exterior; existência *versus* essência; corpo *versus* mente, entre outras –, Sartre construiu seu pensamento com base no entendimento de que “a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência” (p. 16). Nesta perspectiva, nada há por trás do movimento do corpo enquanto sentido a ser desvendado ou interpretado. O movimento é inteiro psíquico, pois o corpo é inteiro psíquico.

O debate sobre o papel do corpo na psicoterapia é importante, posto que se corre o risco de que permaneçamos numa prática intelectualista, postura hegemônica ao longo da história da psicologia. Neste sentido, urge travarmos uma discussão sobre integralidade da experiência humana. Sartre (1943/2011) discutiu a integralidade da experiência humana por ocasião de sua formulação sobre o ser-no-mundo, afirmando que “a realidade humana não pode se desgarrar do mundo” (p. 68). O mundo está aí para o homem, que o apreende por meio do seu corpo, instrumento pelo qual o ser-no-mundo se revela: “ser, para a realidade humana, é ser-aí; ou seja, ‘aí, sentado na cadeira’, ‘aí, junto a esta mesa’, ‘aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção etc.’ É uma necessidade ontológica” (p. 391). Sobre o fenômeno das experiências próprias da pessoa e do mundo, ou das experiências da pessoa que acontecem num mundo, a ciência contemporânea e suas disciplinas, entre elas, a psicologia e, nela, a psicoterapia, têm produzido um discurso classificativo, um conhecimento

normatizador e reproduzidor do sofrimento, no que pese ser balizado em noções duais – normal *versus* patológico, saudável *versus* doente, bom *versus* mau, certo *versus* errado etc. O lançamento da quinta edição do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, texto revisado da American Psychiatric Association (2013), é uma prova de tais noções. Há, nele, diagnósticos variados, classificando qualquer tipo de sofrimento. Não é propósito deste texto discutir psicopatologia; no entanto, nossa denúncia anuncia um tema relevante: as construções epistemológicas sobre as quais nosso fazer psicoterápico vem sendo construído.

Passemos, então, a discutir as construções epistemológicas a respeito do corpo em psicoterapia, a partir de um olhar sartreano. Sartre (1943/2011) propunha que,

em particular, essas manifestações emocionais, ou, de modo mais geral, os fenômenos impropriamente denominados expressão, de forma alguma indicam uma afecção oculta e vivida por algum psiquismo, que seria o objeto imaterial das investigações do psicólogo: esse franzir de cenho, esse rubor da face, essa tartamudez, esse leve tremor de mãos, esses olhares enviesados que parecem, ao mesmo tempo, tímidos e ameaçadores, tais fenômenos não expressam ira, mas são a ira. Mas é preciso deixar claro: em si mesmo, um punho cerrado nada é e significa nada. Contudo, também nunca percebemos um punho cerrado: percebemos um homem que, em certa situação, cerra o punho (p. 435).

Trata-se do corpo em ação no mundo. Seria tal fenômeno pista para a compreensão do ser do paciente que se encontra em situação de sofrimento, para o seu projeto de ser e seu corpo, revelados em novas possibilidades, já que “a ira a nada mais remete senão a ações no mundo (golpear, insultar, etc.), ou seja, a novas atitudes significantes do corpo” (p. 436)? O próprio Sartre respondia que “é preciso tempo para fazer surgir as estruturas diferenciadas, para explicar certos dados que captamos de imediato afetivamente, para transformar esta distinção global que é o corpo do outro em forma organizada” (p. 439). É mesmo verdade que a primeira impressão não engana? O que o paciente expressa, por meio de

seu corpo, dá pistas sobre sua queixa? Para Sartre, “desde o primeiro encontro, com efeito, o outro é dado por inteiro e imediatamente, sem véu nem mistério. Conhecer, neste caso, é compreender, descobrir e apreciar” (p. 440). Em “A Náusea”, Sartre (1938/1983) afirmava, por intermédio da personagem Roquetin, que, para o acontecimento mais banal se tornar uma aventura, é preciso começar a contá-lo. É, também, a partir do corpo, que contamos a nossa história. Neste mesmo sentido, tratamos, aqui, de algumas histórias da vida de João¹, que foi acompanhado em psicoterapia e se voluntariou a contribuir com as reflexões elaboradas neste texto. Assim, as situações destacadas, a seguir, são o registro da história deste paciente, quando seu corpo passou a ser foco do seu processo de psicoterapia. Seus gestos, suas expressões e seus movimentos constituíram as informações das quais partimos para contar seu drama, suas queixas e seu projeto de ser.

Corpo e Linguagem

João se identificava como uma pessoa com deficiência física. Usa muletas e afirma ter recebido diagnóstico de paralisia cerebral na infância. Em sua fala, o psicoterapeuta percebeu uma tergiversação entre se sentir saudável e adequado, em alguns momentos, e se sentir deficiente e inadequado, noutros momentos. Como compreender os sentidos de suas experiências vividas? A partir da perspectiva de João, o sujeito que as vivenciava, bem como daquilo que verbalizava sobre elas? A partir do contexto social no qual João experienciava tais experiências? Nascimento (2008) explica que, numa abordagem de psicoterapia fenomenológica, “não é importante se o paciente diz a verdade ou não, se aquilo que diz, ou de algum modo verbaliza ou exterioriza, encontra algum tipo de correspondência com o mundo exterior” (p. 1). Acrescentamos que o importante é que se trate da experiência do sujeito, da sua vivência. Numa abordagem

¹ Nome fictício, para preservar sua identidade.

fenomenológica de psicoterapia, é possível que os sentidos estejam no todo da experiência: no sujeito e no mundo, ou seja, no contato entre organismo e campo. Mas, como compreender sua experiência vivida de maneira fenomenológica, sem cair em dualismos? Acreditamos ser de fundamental importância a discussão de tal questão no seio das psicoterapias fenomenológico-existenciais, pois, como psicoterapeutas, somos convidados a avançar na sua construção epistemológica a fim de que nossa prática seja norteada por princípios claros, que anunciem um fazer clínico consistente conforme nossa abordagem. Acreditamos que podemos encontrar suporte ontológico e epistemológico para tanto na perspectiva sartriana.

Para Sartre (1943/2011), as relações estabelecidas com o outro antecedem a relação entre o corpo do sujeito e o corpo do outro; no entanto, tais relações pressupõem a facticidade do corpo do sujeito e do corpo do outro, seu interlocutor. Assim, compreendendo as atitudes concretas que posso ter diante do outro, a intersubjetividade, que, na obra sartriana, é entendida como intercorporeidade, posso compreender minha própria existência:

não que o corpo seja o instrumento e a causa de minhas relações com o Outro, mas ele constitui a significação dessas relações e assinala seus limites: é enquanto corpo-em-situação que capto a transcendência-transcendida do Outro, e é enquanto corpo-em-situação que me experimento em minha alienação em benefício do Outro (p. 451).

O “para-si”, forma ontológica pela qual o homem funciona, assume determinadas atitudes – relações bilaterais e objetivas – por meio do corpo, compreendido como um “em-si”, “num mundo onde há o Outro” (p. 451). Algumas atitudes possíveis na relação com o outro são o amor, a linguagem e o masoquismo, classificadas como atitudes de assimilação da liberdade do outro (Sartre, 1943/2011). Neste sentido, o pensador existencialista afirmava que “sou possuído pelo Outro; o olhar do Outro modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei. O Outro detém um segredo: o segredo do que sou” (p. 454). O filósofo francês propôs que é o outro que pode, a partir do meu

corpo, me perceber como sou. A timidez, por exemplo, nada mais é, neste contexto, do que o rubor diante do fato de que o outro me percebe por meio do corpo que sou. O embaraço que sinto é a postura tímida de meu corpo diante do outro. O olhar do Outro, portanto, denuncia sua dimensão ontológica, pois o ser que sou é fabricado pela relação que estabeleço com o fato de ser um corpo olhado pelo outro. Neste jogo, estabeleço uma relação com o objeto que sou para o outro, sem poder captar tal objeto, já que ele existe na experiência do outro. Desta forma, “o Outro me olha e, como tal, detém o segredo de meu ser e sabe o que sou; assim o sentido profundo de meu ser acha-se fora de mim, aprisionado em uma ausência; o Outro leva vantagem sobre mim” (p. 453). Apesar de não esgotar minha existência neste fato, eu sou uma facticidade, um “em-si” captado pelo olhar que o outro incide sobre o meu corpo, ao mesmo tempo em que escapo de seu olhar por me constituir um “para-si”. Nas palavras de Sartre, “o Para-si é ao mesmo tempo fuga e perseguição; ao mesmo tempo, foge do em-si e o persegue; o Para-si é perseguidor-perseguido” (p. 452).

É importante destacar que, para o grande existencialista, o “para-si” não é o “em-si”, mas sua relação com ele. Bornheim (2000/2007) afirma que “o para-si define-se como uma ambiguidade que foge ao em-si e que, ao mesmo tempo, a persegue: ele é o que não é e não é o que é” (p. 102). É assim que se pode compreender que a intencionalidade assume uma nova dimensão em Sartre: a consciência é intencionalidade, significando que a dimensão ontológica da existência do homem é o “para-si”, que, como consciência, intenciona o mundo, se constituindo como facticidade, como corpo, como “em-si”. O “para-si” é, ontologicamente, diáspora, fuga, pois é um nada, na medida em que escapa da sua condição de ser o que é como “em-si”. A existência do homem, assim, é relação, e apenas pode ser captada como tal pela relação estabelecida pela consciência no mundo, pela fome do “para-si” para ser “em-si”, pela carnalidade do “para-si”, ao se coagular em “em-si”.

Sartre (1943/2011) nos apresentou mais uma dimensão de nossa existência: o lugar do corpo. Sou corpo na medida em que minha

existência é captada pelo outro que me intenciona como fato ou objeto: “sou experiência do Outro: eis o fato originário” (p. 453). Sou uma consciência coagulada num corpo, que é coisa num mundo habitado por um outro. Só existo nesta relação, ontológica por natureza, na qual sou objeto do olhar do outro, e, ao mesmo tempo, fujo de tal condição estática. A fuga que sou, posto que sou consciência que se transcende, rumo ao mundo e ao outro por meio da dimensão ontológica do “para-si”, acontece lá fora, no mundo, daí a importância do outro. Assim, é nas minhas relações concretas com o outro que me estabeleço como existente. Bornheim (2000/2007) propõe que “minhas relações concretas com o outro são totalmente comandadas pelas minhas atitudes em face do objeto que eu sou para o outro” (p. 102). Ou seja, a dialogicidade, presente nas relações que estabeleço com os outros, me define como ser existente.

Posso adotar duas atitudes com relação ao outro, segundo Sartre (1943/2011): “transcender a transcendência do Outro, ou, ao contrário, incorporar em mim esta transcendência sem privá-la de seu caráter de transcendência” (p. 453). Para ele, estas duas atitudes existem como “círculo vicioso”, cada uma delas engendrando a morte da outra, ao mesmo tempo em que a compõe. Tais atitudes são entendidas como dimensões psicológicas, já que são maneiras pelas quais o “para-si” ocorre aí, como “em-si” ou como “ser-aí”. O pensador francês afirmava que uma das atitudes concretas que podemos assumir em relação ao outro é a linguagem, uma tentativa de assimilação da liberdade do outro, que Sartre concebia como “todos os fenômenos de expressão, e não a palavra articulada, que constitui um mundo derivado e secundário cuja aparição pode ser objeto de um estudo histórico” (p. 465). Neste sentido, a linguagem pode ser considerada uma dimensão psicológica, uma construção resultante da experiência do sujeito, e, portanto, um dos objetos de estudo da psicologia. No entanto, o próprio Sartre (1939/2008) afirmava que a psicologia necessita, para dar conta do que pretende estudar, de

uma fenomenologia da emoção, que, após ter colocado o mundo entre parênteses, estudará a emoção como fenômeno transcendental puro, e isto se

dirigindo não às emoções particulares, mas buscando atingir e elucidar a essência transcendental da emoção como tipo organizado de consciência (p. 22).

É sobre tal fenomenologia da emoção que discutimos, aqui, ao refletirmos sobre a experiência de uma pessoa com deficiência como possibilidade de compreensão do corpo na psicoterapia a partir de uma perspectiva sartriana.

A ontologia sartriana propõe que o “outro é uma facticidade que aparece a outra facticidade” (Sartre, 1943/2011, p. 429), como já foi destacado anteriormente. Assim, “conheço o outro pelos sentidos” (p. 429). Meu corpo se confunde com meu eu, pois sou um instrumento por meio do qual capto a existência dos outros que me cercam no mundo, e o meu corpo é a ferramenta pela qual tal captação é realizada. Para a fenomenologia existencial sartriana, o quê revelo como meu ato não pode ser considerado fora do contexto no qual estou inserido no mundo. Desta forma,

o fenômeno primordial do ser no mundo é a relação originária entre a totalidade do Em-si, ou mundo, e minha própria totalidade destotalizada: escolho-me integralmente no mundo integral. E, assim como venho do mundo a um “isto” em particular, venho de mim mesmo, enquanto totalidade destotalizada, ao esboço de uma de minhas possibilidades singulares, posto que só posso captar um “isto” em particular sobre o fundo de mundo por ocasião de um projeto particular de mim mesmo.... Assim, minha última e total possibilidade, enquanto integração originária de todos os meus possíveis singulares, e o mundo, enquanto totalidade que vem aos existentes pelo meu surgimento no ser, são suas noções rigorosamente correlatas. Só posso perceber o martelo (ou seja, esboçar o “martelar”) sobre fundo de mundo; mas, reciprocamente, só posso esboçar este ato de “martelar” sobre fundo da totalidade de mim mesmo e a partir dela (p. 568-569).

É no meu ato, no movimento escolhido pelo meu corpo, que revelo a linguagem por meio da qual existo e faço contato com o mundo. O outro descobre minha existência a partir do mesmo ato por meio do qual me faço agir no mundo. Sobre a percepção do corpo do outro, Sartre afirmava: “o corpo de Pedro de modo algum se distingue de Pedro-para-mim” (p.

435). Neste sentido, João (o paciente anteriormente referido, uma pessoa com deficiência física que transitava livremente pelas ruas), provocava espanto nos interlocutores diante de seu corpo pretensamente inabilitado por conta das suas conquistas sociais (livre locomoção nos espaços públicos e no trabalho, independência financeira etc.), num reconhecimento da desintegração da sua pessoa por parte dos outros que o cercavam. A percepção das suas pernas deficientes representava uma perda da totalidade do fenômeno total que é João? Podemos considerar que o fato de as pessoas perceberem uma parte do seu corpo em detrimento do todo de sua existência significava uma perda da totalidade do fenômeno que é sua pessoa? O espanto das pessoas diante do corpo do deficiente físico que conseguiu ascensão social devido a conquistas acadêmicas, ao emprego e à independência na locomoção representava um tipo de desintegração da totalidade de sua pessoa? Tais questões foram temas frequentes de sua psicoterapia, pois faziam parte dos sentidos construídos por ele mesmo e pelos outros, como Sartre já considerava: “a desintegração é captada como extraordinária” (p. 435).

A linguagem da deficiência, expressa na condição corporal de João, não foge ao conflito, manifesto nas relações concretas entre as pessoas, deficientes ou não. Segundo Sartre (1943/2011), “o conflito é o sentido originário do ser-Para-outro” (p. 454), uma das dimensões do corpo para a fenomenologia existencial. Isto significa que meu corpo é conflito diante do outro. No caso de João, mais precisamente, significava que seu corpo deficiente gerava conflito, inexoravelmente, devido ao fato de que era um objeto para um outro. Neste sentido, o corpo deficiente é uma linguagem que se apresenta a um outro, que o capta a partir da sua própria experiência. O detalhe importante é que tal corpo deficiente é, também, uma consciência transcendente. Não deixa de ser consciência e, portanto, faz do outro um outro objeto, também. Sartre asseverava que,

em um universo de puros objetos, a linguagem não poderia de forma alguma ser “inventada”, pois presume originariamente uma relação com outro sujeito;

e, na intersubjetividade dos Para-outros, não é necessário inventá-la, posto que já é dada no reconhecimento do Outro (p. 464).

Assim, o outro que o deficiente físico é, em sua condição de deficiência, é a linguagem que se apresenta ao outro interlocutor, não deixando dúvidas de que ele existe no corpo da sua deficiência. O conflito advindo da descoberta do outro como deficiente se expressa no fato de que qualquer ser-para-outro é conflito e, mais ainda, porque este outro é deficiente. Tal conflito estava presente na linguagem de João, que apresentava o outro sempre absorto na sua condição de liberdade, a despeito da sua deficiência. O grande conflito, presente em sua linguagem, se expressava, exatamente, devido aos outros se extasiarem tanto por conta da condição de liberdade de João, por seu trânsito livre pelas ruas e por suas conquistas sociais, mesmo com o uso de muletas. A sua impressão presente era de que seus interlocutores, por exemplo, transeuntes que o abordavam nas ruas, se admiravam com o fato de ele ter uma vida ativa. Silveira, Cambuzzi, Costa e Hertiwig (2012) consideram que, “se por um lado há uma exigência que a pessoa com deficiência física seja tratada como uma ‘pessoa normal’, por outro ela é excluída” (p. 32). O movimento de João com as muletas chamava a atenção dos outros, simplesmente, porque, como afirma o existencialismo sartriano, seu corpo é a sua linguagem, expressa por meio de seus atos. Os outros, testemunhas de seus atos, não estão aptos a decifrar sua linguagem.

Para Sartre (1943/2011), “o ato não é feito somente para si mesmo, mas indica uma série infinita e indiferenciada de outros atos reais e possíveis que ofereço como constitutivos de meu ser objetivo e não percebido” (p. 464). A experiência vivida de João, um deficiente físico que se sentia livre e se permitia as rotinas pertinentes à vida de todos – trabalhar, pegar ônibus, ter vida sexual ativa, praticar esportes etc. –, não era captada como possível ou autorizável à sua pessoa, pelos outros com os quais deparava. Por outro lado, ele mesmo parecia necessitar entrar em contato com a linguagem do seu próprio corpo, como possibilidade de assimilar o contato com seus interlocutores:

pelo simples fato de, não importa o que faça, meus atos livremente concebidos e executados e meus projetos rumo a minhas possibilidades adquirirem lá fora um sentido que me escapa e experimento, eu sou a linguagem.... Faz parte da condição humana; é originariamente a experiência que um Para-si pode fazer de seu ser-Para-outro, e, posteriormente, o transcender desta experiência e sua utilização rumo a possibilidades que são minhas possibilidades, ou seja, rumo às minhas possibilidades de ser isto ou aquilo para o Outro (p. 464-465).

Neste sentido, se todo homem é o mesmo que seus atos, João revelava sua existência nos seus, eloquentemente presentes em sua deficiência. Em seu caso, seu corpo deficiente era transgressão e subversão do que estava posto pela perspectiva preconceituosa dos seus interlocutores. Ele não negava sua deficiência; pelo contrário: estava completamente integrado a ela. De acordo com Silveira *et al.* (2012),

negar a deficiência é manter-se aberto às ações que somente o braço realiza, é guardar sua possibilidade de lançar-se ao que lhe é familiar como as tarefas corriqueiras. É na ação que a espacialidade do corpo se realiza encontrando como figura o objeto, que é a meta da ação no fundo de mundo, em cujo espaço físico contextualiza-se a ação, como, por exemplo, pegar a colher para tomar sopa (p. 33).

A deficiência de João não o impedia de estar nos lugares socialmente considerados inadequados para sua condição física. Sua pessoa era sua deficiência, seu corpo deficiente como livre expressão de sua possibilidade de ser como desejava ser. Suas emoções não lhe diziam o contrário e o conflito se manifestava, exatamente, aí, pois, “*como podem as pessoas, ainda, se admirarem com o que faço?*”, se perguntava João. Talvez ele precisasse descobrir que os significados de seus atos e, mesmo sua condição física deficiente como significante, habitavam a experiência dos outros com os quais se encontrava. O sentido de suas expressões, como a livre circulação, por exemplo, estava para os outros assim como, para ele, estava o seu projeto de ser. As repercussões de sua existência descambavam no outro:

sequer posso conceber que efeitos terão meus gestos e atitudes, já que sempre serão retomados e fundamentados por uma liberdade que irá transcendê-los e só podem ter significação caso esta liberdade lhes confira uma. Assim, o “sentido” de expressões sempre me escapa; jamais sei exatamente se significo o que quero significar ou sequer se sou significante; neste momento exato, eu precisaria ler o pensamento do Outro, o que, por princípio, é inconcebível (Sartre, 1943/2011, p. 466).

A cada passo, João se dava conta de que era significado pelos outros a partir do estranhamento da sua deficiência, mas preferia manter sua liberdade de demonstrar que era possível ser diferente da figura que os outros construíam. As conquistas diárias não eram sentidas por ele como conquistas, posto que faziam parte da sua rotina. Ao se dar conta de que sua vida e sua rotina eram consideradas, por seus interlocutores, como conquistas de um deficiente num mundo de normais, João estranhava tal perspectiva, pois seus sentidos não davam conta desta experiência deste modo. Aquela era sua vida: se conseguia transitar livremente, se trabalhava e se tinha vida social ativa, tudo isto era sua pessoa, não sua deficiência. Seu processo de psicoterapia parece ter favorecido a compreensão de que sua pessoa, apesar de ser percebida como deficiente e limitada pela linguagem das muletas, captadas pelos outros, era livre e responsável pela maneira como lidaria com sua existência, que sempre escapava para o mundo, para fora, onde habita a presença do outro:

e, sem saber o que é que realmente exprimo para o Outro, constituo minha linguagem como um fenômeno incompleto de fuga para fora de mim mesmo. Uma vez que me expresso, não posso mais do que conjecturar sobre o sentido do que expresso, ou seja, em suma, o sentido do que sou, posto que, nesta perspectiva, exprimir e ser se identificam. O Outro está sempre aí, presente e experimentado como aquele que confere à linguagem seu sentido. Cada expressão, cada gesto, cada palavra é, de minha parte, um experimentar concreto da realidade alienadora do Outro (Sartre, 1943/2011, p. 466).

João parecia descobrir, em cada ato, que ele mesmo era livre e responsável pela maneira como lidaria com a compreensão que os outros

tinham sobre sua linguagem. Se “a linguagem me revela a liberdade daquele que me escuta em silêncio, ou seja, sua transcendência” (p. 466), também sou livre para construir sentidos a partir do que ouço do outro.

Em sua obra “Esboço para uma Teoria das Emoções”, Sartre (1939/2008) se contrapôs à psicologia no que se refere às concepções construídas até então sobre as emoções, considerando que “o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel. A emoção, portanto, é uma certa maneira de apreender o mundo” (p. 57). Assim, ele conferiu ao corpo a instrumentalidade do processo de ser-no-mundo, entendendo que “na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (p. 65). Noutro texto, Sartre (1939/1969) afirmou que

odiar outrem é ainda uma maneira de estourar para ele, é encontrar-se de súbito em frente dum desconhecido de que se vê e se sente primeiramente a qualidade objetiva e “odíável”. Aí está como, de repente, essas famosas reações “subjetivas”, ódio, amor, receio, simpatia, que flutuavam na salmoura malcheirosa do Espírito, se separam dele: são apenas maneira de descobrir o mundo. As coisas é que se revelam a nós imediatamente como odientas, simpáticas, horríveis, ou amáveis (p. 2).

É no mundo que as emoções acontecem; a partir dele, a existência do homem é afetada, pois o ser humano se emociona e suas experiências adquirem sentido. Não é possível, portanto, pensar a experiência emocional sem uma situação vivenciada no meio do mundo. É disto que trata a psicoterapia fenomenológico-existencial. Podemos, então, compreender que as emoções de João significam que seu corpo experimenta o mundo, deixando-se afetar por ele, com a possibilidade de transitar livremente pela sua própria maneira de existir. Para tanto, não há limites. Ao vivenciar sua condição integralmente, João anunciava, em sua “deficiência”, uma linguagem própria sobre sua existência. Os outros, extasiados com sua liberdade, reconheciam sua existência. Ele, habituado com sua maneira de ser e tendo seu corpo deficiente como ponto de referência sobre mundo no qual vivia, construía seu projeto de ser livremente, não se

fixando em atitudes de má-fé ante a sua condição. A má-fé é a atitude da própria consciência de voltar-se para si mesma, negligenciado a experiência factual do mundo; ela surge sempre que o homem, tentando lidar com a angústia, ante a liberdade, foge da sua responsabilidade de construir sua própria existência. Sartre (1943/2011) afirmava que “a linguagem, portanto, não se distingue do reconhecimento do outro. O surgimento do outro frente a mim como olhar faz surgir a linguagem como condição de meu ser” (p. 465). João é deficiente e não negava sua condição; nem poderia, já que os outros sempre apontavam seu corpo como objeto. No entanto, seu movimento transcendia o fato da sua deficiência, rumo ao seu projeto de ser. A partir de seu corpo, ele falava sobre sua sagrada e inalienável forma de ser deficiente, à sua maneira. Para Sartre (1943/2011),

assim, a palavra é sagrada quando sou eu que a utilizo, e mágica quando o Outro a escuta. Não posso ouvir-me falar nem ver-me sorrir. O problema da linguagem é exatamente paralelo ao problema dos corpos, e as descrições válidas para um caso o são para o Outro (p. 466).

João lidava, então, com uma dupla linguagem: a linguagem advinda da sua condição ontológica de ser pessoa, captada como linguagem pelo Outro, e a linguagem como condição psicológica de ser corpo-deficiente, captado como linguagem própria por seus interlocutores. Em sua experiência vivida, as duas condições faziam parte da sua pessoa e eram, sem facções, faces da mesma existência. Para os outros, no entanto, pareciam ser fenômenos distintos. Aqui, cabe a reflexão proposta por Silveira *et al.* (2012):

um corpo deficiente se lança no mundo organizado para a pessoa considerada normal. É preciso antes adotar uma visão crítica sobre organização do próprio mundo a fim de proporcionar à pessoa com deficiência, com sua corporeidade específica, as condições necessárias e urgentes de inserção nos espaços coletivos, de relação com os outros e de um futuro de realizações (p. 33).

Apesar de reconhecer tal organização do mundo, João se permitia a sua própria experiência de mundo, sendo um corpo deficiente que transitava livremente. Schneider (2002) considera que “a relação com o corpo é outra condição existencial primordial” (p. 184). Na experiência vivida de João, seu corpo deficiente era integrado à sua existência e, apesar da sua angústia diante dele, se engaja à sua condição e ao seu projeto de ser, que, também, tocavam a sua deficiência.

Considerações Finais

O presente texto é uma proposta de discussão sobre o corpo em psicoterapia a partir de uma perspectiva fenomenológico-existencial. O diálogo proposto entre a perspectiva da psicoterapia e a fenomenologia existencial sartriana a respeito do corpo surgiu a partir do reconhecimento da ontologia do filósofo francês ao propor uma nova fundação para a psicologia. Neste sentido, tal fenomenologia existencial é um caminho metodológico para pesquisas e práticas (como a psicoterapia), já que trata do que é objetivamente humano:

o regular da realidade humana é haver constante relação entre o antropológico (dimensão da liberdade) e o psicológico (dimensão da experimentação psicofísica do ser); ou seja, o regular é o cogito ser dialetizado, o sujeito ter flexibilidade para enfrentar as contradições da sua vida de relações (Schneider, 2006, p. 309).

Assim, foi buscando dialetizar as dimensões antropológica e psicológica de um sujeito em psicoterapia, João, que elaboramos nosso texto, contando sua história a partir do foco em seu corpo.

A melhor forma de contar uma história é vivê-la. Jean-Paul Sartre soube muito bem colocar em prática tal máxima. Em sua autobiografia, “As Palavras” (1964/1993), texto no qual fez uso do seu método biográfico ao contar sua própria história, encontramos o seguinte trecho:

ao cabo de um instante, compreendi: era o livro que falava. Dele saíam frases que me causavam medo: eram verdadeiras centopéias, formigavam de sílabas e letras, estiravam seus ditongos, faziam vibrar as consoantes duplas: cantantes, nasais, entrecortadas de pausas e suspiros, ricas em palavras desconhecidas, encantavam-se por si próprias e com seus meandros, sem se preocupar comigo: às vezes desapareciam antes que eu pudesse compreendê-las, outras vezes eu compreendia de antemão e elas continuavam a rolar nobremente para o seu fim sem me conceder a graça da vírgula (p. 35).

Este, também, foi o tom do texto aqui desenvolvido, pois cada nuance ou gesto percebido de João se descortinava como o movimento de uma experiência valiosa. É a experiência humana que tentamos abordar aqui, a partir do corpo em cena, a experiência do ato, localizado no espaço do mundo. Não nos propusemos a esgotar o tema, mas nos sentimos convocados, assim como o psicoterapeuta deve se sentir, a admirar a obra elaborada em cada ato, seja na leitura dos textos clássicos de Sartre (1938/1983; 1939/1969; 1939/2008; 1943/2011; 1944/1977; 1949/2012; 1960/1987; 1964/1993), seja na experiência vivida de acompanhar nossos pacientes em psicoterapia. Para assumir uma atitude fenomenológico-existencial, o psicoterapeuta deve se colocar em ato para o encontro com o outro, como Sartre (1964/1993) salientava: “visto, eu me via: via-me ler como alguém se ouve falar” (p. 52). O tema aqui proposto se mostrou uma singular oportunidade para discutir a nossa própria maneira de sermos psicoterapeutas. Se “a presença carnal é sempre excedente” (p. 67), foi de tal excesso que se partimos, do óbvio, do gesto e do ato, do movimento de encontro entre paciente e psicoterapeuta, a fim de que fizéssemos, de fato, uma psicoterapia fenomenológico-existencial.

Referências

American Psychiatric Association (2013). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais*. 5. ed. [*Diagnostic and statistical manual of mental disorders*. 5th. ed.]. Recuperado em 11 novembro de 2013, de <http://www.dsm5.org/Pages/Default.aspx>.

- Bornheim, G. A. (2007). *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva (Obra original publicada em 2000).
- Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a uma fenomenologia pura y uma filosofia fenomenológica*. Libro Segundo: Investigações fenomenológicas sobre la constitución (Tradución de Antonio Ziri6n Quijano). México (DF): UNAM (Obra original publicada em 1952).
- Heidegger, M. (2006). *Ser e tempo*. Parte I (Márcia Sá Cavalcante Schuback, Trad.). 15. ed. Petrópolis: Vozes (Obra original publica em 1927).
- Lewin, K (1973). *Princípios de psicologia topológica*. São Paulo: Cultrix (Obra original publicada em 1936).
- Nascimento, A. B. do (2008). O outro e a relação: o contributo das fenomenologias da intersubjetividade. *Phainomenon, Revista de Fenomenologia*. Lisboa, 16/17, 295-313.
- Perls, F. S. (2002). *Ego, fome e agressão: uma revisão da teoria e do método de Freud* (Georges Daniel Janja Bloc Boris, Trad.). São Paulo: Summus. (Obra original publicada em 1947).
- Ribeiro, J.-P. (1999). *Gestalt-terapia de curta duração*. São Paulo: Summus.
- Sartre, J.-P. (1969). *Situações I*. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl. Lisboa: Publicações Europa-América. (Obra original publicada em 1939).
- Sartre, J.-P. (1977). *Entre quatro paredes*. São Paulo: Abril. (Obra original publicada em 1944).
- Sartre, J.-P. (1983). *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1938).
- Sartre, J.-P. (1993). *As palavras* (J. Guinsburg, Trad., 6. ed.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1964).
- Sartre, J.-P. (2008). *Esboço de uma teoria das emoções* (P. Neves, Trad.) [Coleção L&PM Pocket Plus]. Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1939).

- Sartre, J.-P. (2011). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (20. ed.). Petrópolis: Vozes. (Obra original publicada em 1943).
- Sartre, J.-P. (2012). *Alberto Giacometti: textos de Jean-Paul Sartre*. São Paulo: Martins Fontes. (Obra original publicada em 1949).
- Sartre, J.-P. (1987). *Questão de método* (B. Prado, Jr., trad.). São Paulo: Difel (obra original publicada em 1960).
- Schneider, D. R. (2002). *Novas perspectivas para a psicologia clínica: um estudo a partir da obra "Saint Genet: comédien et martyr" de Jean-Paul Sartre* (Tese de Doutorado em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, Brasil).
- Schneider, D. R. (2006). *Liberdade e dinâmica psicológica em Sartre. Natureza humana*, 8(2), 283-214. Recuperado em 12 dezembro, 2013, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v8n2/v8n2a02.pdf>.
- Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Editora da UFSC.
- Silveira, A. da; Cambruzzi, R. de C. S.; Costa, M. da P. da & Hertwig, R. S. V. (2012). *Corporeidade e existência: notas de uma perspectiva fenomenológica sobre a condição da pessoa com deficiência física*. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 18(1), 30-36. Recuperado em 31 maio, 2014, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672012000100005&lng=pt&tlng=pt.
- Tiberghien, G. A. (2012, julho). *Hodologia: dossiê*. *Revista Valise*. Porto Alegre: 2(3), 2, 161-176. Recuperado em 26 maio de 2014, de http://scholar.google.com.br/scholar?cluster=18092961482444363802&hl=pt-BR&as_sdt=0,5.

Capítulo 7

O vínculo entre o gesto e o mundo: o teatro de situações

Lucrecia Corbella

Jean-Paul Sartre, filósofo, escritor, dramaturgo e ativista político, sempre buscou compreender o ser humano em sua relação com o mundo. Uma forma privilegiada que o pensador francês encontrou para este questionamento sobre a singularidade e complexidade do homem foi a literatura. Neste texto trataremos de uma dimensão da literatura importantíssima para a vida e obra de Sartre, que é precisamente o teatro. Para que se possa entender qual a vinculação que Sartre tinha com o teatro e como o dramaturgo francês o concebe, escrevemos este trabalho. O elo que ligava Sartre às artes cênicas revelou-se, em particular, na ação de escrever peças de teatro e também textos críticos sobre suas próprias peças.

Apesar de nunca ter sistematizado textos sobre teatro, Sartre tem muito a nos dizer sobre esta arte riquíssima. Contat e Rybalka (1973) foram os responsáveis pela escolha e apresentação dos textos que compõe o livro *Un théâtre de situations* que apresenta conferências e conversações nos quais Jean-Paul Sartre analisava o teatro. Os organizadores argumentam que a motivação em publicar este livro se deu à grande relevância que o teatro sartriano tinha na França e também internacionalmente, sobretudo depois da Segunda Guerra Mundial. Eles sustentam que o filósofo francês, ao fazer um teatro que é ao mesmo tempo engajado e popular, foi um dos responsáveis pelo ressurgimento do teatro político na

França. Sartre começou a escrever dramaturgia muito cedo, ainda na adolescência e depois de se formar escreve peças curtas durante o tempo no qual esteve no serviço militar obrigatório. Estas peças, infelizmente, não estão acessíveis ao público, pois, aparentemente, foram descartadas pelo autor. Entre elas está *J'aurais un bel enterrement* que segundo Contat e Rybalka (1973): “se inspirava em Pirandello, nos diz Sartre, e colocava em cena um homem que prepara minuciosamente seu próprio enterro” (p. 12-13)¹. Pode-se suspeitar que esta peça sartriana inspirou-se livremente no romance *Il Fu Mattia Pascal* de Luigi Pirandello (2010). Mattia Pascal teve uma vida muito sofrida, pois além de não gostar do seu trabalho, de ser casado com uma mulher que não amava e de viver na mesma casa de sua sogra, falecem suas duas filhas gêmeas no mesmo ano que sua mãe. Como recebe um dinheiro de uma tia para o enterro da sua mãe, resolve, sem avisar nada a ninguém, pegar um trem e ir jogar em um cassino. Como no meio da viagem descobre que foi dado como morto em sua cidade, Mattia resolve viajar para Roma a fim de inaugurar outra vida. É desta forma, totalmente inusitada, que Mattia resolve iniciar esta nova constituição de subjetividade:

- ALGUÉM DA ESTAÇÃO (sacudindo-me, empurrando-me e gritando em voz alta) – O trem vai partir! ; MATTIA – Pois deixe-o, deixe-o partir, caro senhor! (gritei-lhe por meu turno) - Eu mudo de trem! (Pirandello, 2010, p. 83).

Após uma tentativa fracassada de inventar outra vida para si, a de Adriano Meis, Mattia resolve voltar à Miragno, sua cidade natal. Porém, ao chegar, ele percebe que ele não era mais Mattia Pascal, pois sua mulher se havia casado com outro homem, seu cargo na biblioteca já havia sido ocupado por outro funcionário e para todos na cidade ele era *o Falecido Mattia Pascal*. Na cena final do romance, o protagonista resolve levar flores ao seu túmulo a fim de fazer uma homenagem à sua pessoa, *o Falecido Mattia Pascal*.

¹ Todas as traduções das citações de Sartre e dos demais autores que se encontram no original em francês, italiano ou espanhol, são de minha autoria.

Como esta arte singular e complexa esteve muito vinculada à vida e obra do pensador francês, é preciso situar qual a concepção de teatro que Sartre elaborou para que possamos entender a que teatro ele se refere. No texto *Pour un théâtre de situations*, de 1947, Sartre diferencia o tipo de conflito que a tragédia grega coloca em cena do tipo de teatro posterior à tragédia que ele denomina como teatro psicológico. Enquanto o conflito essencial da tragédia em Sófocles, por exemplo, diz respeito a uma luta em nome da liberdade, o teatro psicológico de Eurípides traz um conflito de caracteres no qual o homem não decide nada, pois o destino, ou a Deusa Fortuna, já determinou como será a vida deste homem. O declínio da tragédia que aparecerá com Eurípides, ao ver do filósofo e dramaturgo, empobrece o teatro, pois retira-lhe toda a força e também a fragilidade dos antigos gregos, como por exemplo, a vontade, o orgulho e a blasfêmia. Para Sartre (1973),

o mais comovedor que pode mostrar o teatro é uma personalidade que se está formando, o momento da escolha, da decisão livre que compromete uma moral e toda uma vida. A situação é um apelo; ela nos rodeia, nos propõe soluções; nós devemos decidir. E para que a situação seja profundamente humana, para que ela coloque em jogo a totalidade do homem, a cada vez há de se apresentar no palco situações-limite, quer dizer, aquelas que apresentam alternativas, uma das quais é a morte (p. 20).

A relevância do trabalho da dramaturgia de Sartre reside justamente em escolher quais situações-limite tem o poder de cativar a plateia em sua totalidade. Para conseguir tal feito é preciso, segundo o pensador francês, conhecer os conflitos de sua época que coloquem em questão a luta pela liberdade. A escolha desta situação-limite particular terá que ter o poder de “unificar os públicos diversos” (Sartre, 1973, p. 21) em torno de questões singelas e humanas no qual todos se sintam vinculados. Já na conferência *Le style dramatique*, de 1944, ministrada logo após uma reestrea da peça *Huis Clos*, Sartre (1973) argumentará sobre a relação entre o teatro e o seu estilo. No caso do romance ou do cinema, através da identificação com o herói, cada qual costuma enxergar a situação que é proposta

através do olhar deste herói. Ao me identificar com o herói, tomo sua consciência como a minha e seus conflitos como os meus.

O cinema possui um “caráter ambíguo” (p. 24), pois ao mesmo tempo em que estou longe da personagem, eu a enxergo em primeiro plano e meu olhar se funde com o da personagem. Segundo a concepção sartriana, o que diferencia o teatro das outras artes e que se torna um dos seus princípios fundamentais é a distância entre as personagens e a plateia. No teatro, no entender do dramaturgo francês, ela deve ser uma “distância absoluta”. (p. 24). Esta *distância absoluta* diz respeito a um entendimento de que a pessoa que se encontra no teatro é como se fosse um eu que está fora de mim e que não está ao meu alcance. Para Sartre (1973) ao entrar em um teatro se inaugura “uma cerimônia mágica de aniquilamento: o espectador perde seu eu, (...) o espectador deve ser puro olhar desde o momento que a peça começa e, ao mesmo tempo, ele mede sua impotência” (p. 25-26). Essa impotência diz respeito à minha relação com a personagem, impotência entendida como um eu que está fora de mim, tornando-se, desta forma, um outro que eu não alcanço nem posso interferir na trajetória de suas escolhas.

Há um belíssimo texto de Sartre no qual ele explica de forma notável este princípio da distância ao se encantar com o trabalho do pintor e escultor Alberto Giacometti. Este grande artista, que foi amigo íntimo de Sartre, foi homenageado em uma grande exposição sobre o seu trabalho. Esta exposição magnífica que associou trabalhos de Giacometti e textos de Jean-Paul Sartre teve lugar, entre outros lugares pelo mundo, no Museu de Arte Moderna/MAM, do Rio de Janeiro, em 2012. Além da beleza da composição das obras de Giacometti com textos de Sartre, os traços modernistas do MAM, com suas paredes de concreto e com seu amplo espaço abrigaram de forma harmoniosa as magistrais obras de Giacometti. Na ocasião da exposição do MAM, a artista plástica Célia Euvaldo teve a iniciativa de organizar, traduzir e publicar um pequeno livro primoroso

intitulado *Alberto Giacometti, textos de Jean-Paul Sartre* com fotos da exposição e dois textos de Sartre, a saber, *A busca do absoluto*², e *As pinturas de Giacometti*³. No texto *A busca do absoluto*, Sartre (2012b) elogia a obra deste artista pouco compreendido na época que passou mais de quinze anos sem fazer uma única exposição. Como nunca estava satisfeito com os seus trabalhos, como, a seu ver, eles ficavam a meio caminho do que ele gostaria realizar, Giacometti os destrói, o que segundo Sartre (2012b) expressa uma “busca do absoluto” (p. 20).

Este escultor suíço residente em Paris, ao trabalhar com esboços inacabados, pretendia quebrar com a tradição de três mil anos de escultura que o antecedia. Giacometti, ao invés da cristalização do mármore, prefere trabalhar com um material frágil e temporário: o gesso. Avesso ao excesso da forma, como pode ser observado nas curvas das esculturas de mármore de Rodin, Giacometti trabalha alongando suas figuras até chegar à “fonte absoluta do gesto” (p. 33). Uma das peças centrais da exposição, *Homme qui marche, I* (1960) expressa de forma visceral esta estilização levada ao extremo que diz respeito à ação de caminhar. No entender de Sartre (2012b) “Giacometti restitui às estátuas um espaço imaginário e indiviso. Ao aceitar de saída a relatividade, encontrou o absoluto. É porque ele foi o primeiro a ousar esculpir o homem como o vemos, isto é, à distância.” (p. 28-29). É por esta razão que o filósofo e dramaturgo francês se encanta tanto com a obra deste magnífico escultor, pois, para Sartre (2012b), Giacometti com sua obra, presentifica “a distância humana” (p. 34). No artigo *A Transformação de Mundo* que analisa o pensamento de Sartre a respeito da obra de Giacometti, o filósofo Sass (2012) considera que

nesse espaço em que encontramos distâncias encontra-se também a *presença*. A simultaneidade de espaço e tempo. Nas produções de Giacometti contemplamos presenças. Sartre acredita que tanto a presença quanto a distância

² Este texto pode ser lido no original com o título de *La Recherche de l'absolu*, na revista *Les Temps modernes*, nº 28, de Janeiro de 1948 ou no *Situations, III* (1949).

³ *Les Peintures de Giacometti*, texto no original, encontra-se, no *Situations, IV: Portraits* (1964).

mostram-se como partes constitutivas, como uma “natureza íntima” dos objetos criados pelo artista. A distância, que é uma criação humana, passa a ser captada por ele através de suas esculturas e pinturas (p. 22).

Há alguns diretores que trabalham para diminuir esta distância, quebrando a quarta parede imaginária que separa os atores da plateia. No entender de Sartre (1973) esta ação destes diretores é um desserviço ao teatro, pois estas técnicas de diminuição da *distância absoluta*, como, por exemplo, fazer perguntas ao longo da peça para que o público as responda, além de quebrar a magia desta cerimônia, o espectador retoma abruptamente o seu eu, que se encontrava em suspenso, e não aprofunda a experiência da impotência. Para Sartre (1973) vivenciar esta impotência é indispensável no teatro, pois “é a origem da necessidade da distância... esse sentimento de necessidade – que é a projeção do sentimento de impotência do espectador – o que se encontra na origem do trágico e do cômico” (p. 26). Para que se possa entender de forma mais clara esse sentimento, o dramaturgo francês sugere que se pense na impotência do homem que está sonhando e que não consegue interferir no seu sonho. E também na impotência do coro no teatro grego antigo, que revela a situação, mas as personagens não conseguem vê-lo nem escutá-lo.

O cenário, elemento fundamental tanto no teatro quanto no romance e no cinema é atravessado, no caso do teatro, por esta distância absoluta, pois ele se torna um conceito que se define a partir dos gestos. Em uma peça de teatro, os cenários e os objetos de cena serão determinados pela intencionalidade dos gestos e das ações das personagens. Há diretores que optam por reduzir ao máximo os objetos de cena e o cenário, como, por exemplo, o diretor de teatro inglês radicado em Paris, Peter Brook, com seu teatro minimalista, pois acreditam que desta forma o texto e as ações das personagens ganham força dramática.

Esta decisão por um cenário minimalista pode ser observada na peça *O estrangeiro* na brilhante adaptação do romance *L'étranger* (1990), do dramaturgo argelino/francês Albert Camus, encenada no Teatro do Jóquei, no Rio de Janeiro em 2009. A direção de Vera Holtz e Guilherme

Leme optou por deixar o cenário nu, com exceção de uma cadeira e uma direção de luz primorosa. Quando a peça começa, não se vê cenário algum, mas durante a encenação, através dos gestos e das ações do ator Guilherme Leme, o protagonista e único ator em cena, as imagens começam a aparecer. Pouco a pouco a plateia começa a imaginar e a ver seu minúsculo apartamento com a janela pela qual o Estrangeiro espreitava a sua rua, e também começa a sentir o calor de 40 graus e o ambiente asfíxiante da prisão. É por esta razão que Sartre (1973) explica nesta conferência que “no teatro eu não vejo o objeto, pois vê-lo seria vinculá-lo ao meu universo.... Meus únicos vínculos com o cenário são os gestos das personagens, ... o objeto nasce de um certo modo do gesto que o utiliza” (p. 27).

Todos os elementos do teatro associados tais como o cenário, os figurinos, a iluminação, a interpretação dos atores e a direção constituem um mundo fechado em si mesmo do qual o espectador somente pode ver, mas que jamais pode entrar, por encontrar-se fora dele. Enquanto a relação de um homem com o mundo é ambígua pelo fato dele estar imerso no mundo e, ao mesmo tempo, poder enxergá-lo de fora, a relação com o mundo do teatro é uma relação de “negação” (p. 28), pois somente existe a possibilidade de estar fora dele. Para Sartre (1973) esta distância do teatro não deve ser reduzida, ao contrário, deve ser aceita por inteiro por se tratar, a seu ver, de um dos pilares do teatro:

me parece que a origem do teatro, o sentido mesmo do teatro é apresentar o mundo com uma distância absoluta, uma distância intransponível, a distância que me separa da cena, e o ator que se encontra a uma distância tal que ao mesmo tempo eu posso vê-lo, mas eu não poderia jamais tocá-lo nem agir sobre ele (p. 28).

Há um tipo de teatro que exacerba esta distância que é chamado de *teatro no teatro*. Em Pirandello (2009), este efeito potencializador da distância pode ser observado especialmente nas peças *Seis Personagens à Procura de Autor*, *Para Cada Um Sua Verdade* e *Esta Noite Improvisa-se*, no qual existe a representação de uma peça dentro de uma segunda peça.

Sartre (1973) nomeia este tipo de representação, no qual as personagens da peça assistem à outra peça, de “teatro puro à segunda potência” (p. 29) por apresentar uma “distância de segundo grau” (p. 29). Na peça *Seis Personagens à Procura de Autor*, Pirandello nos apresenta seis personagens que aparecem, inesperadamente, em um teatro, durante o ensaio de uma peça do próprio Pirandello. As seis personagens reivindicam que o diretor da peça escreva a história da vida delas, pois se queixam de terem sido colocadas de lado por um autor, literalmente engavetadas. Elas argumentam que, como já haviam sido criadas pela fantasia de um autor, elas já existiam, mesmo contra a vontade de seu autor e, pelo fato de existirem, exigiam o direito de viverem a sua história no palco. Esta peça desenvolve questões interessantíssimas tais como o processo de criação do dramaturgo, a defesa do direito de existir, o conflito entre concepções de verdade diversas, o plano da ficção invadindo o plano da realidade, o conflito entre atores, diretor e personagens, entre outras.

Este *teatro puro à segunda potência* à qual Sartre se refere é muito nítido no teatro pirandelliano no qual é possível encontrar vários níveis de realidade, ficção e verdade que se mesclam, se intercalam e se fundem, provocando várias possibilidades de sentido e de interpretação dando origem ao que Sartre denomina de *distância de segundo grau* no teatro.

O teatro coloca em cena, em primeiro lugar, personagens que desejam alguma coisa e que engendram ações em nome desse desejo. No entender de Sartre (1973) estes atos encontram-se para além do plano psicológico pela razão de que eles estão organizados segundo uma lógica relacional que tem um fundo moral. Cada personagem justifica seus atos por eles próprios, já que são gerados por um desejo, ou sonho ou utopia que através de meios específicos, ou escolhas singulares, levarão a um fim. Estes meios e o fim são justificados pela ideia inicial que, no entender do dramaturgo francês, diz respeito a uma luta por um direito: “no plano real do teatro, no qual não se trata de saber o que acontece com as consciências e sim considerar os direitos que se enfrentam” (Sartre, 1973, p. 30). Sartre (1973) nomeia como “a surpresa no teatro” (p. 30) o momento no qual a

plateia, no lugar de um juiz, reconhece que o antagonista também tem sua razão, ainda que parcial.

Os direitos que são colocados em cena, para poder fazer sentido para a plateia, para que ela se envolva por inteiro, independente de sua faixa etária e da sua condição socioeconômica, devem tratar de questões contemporâneas. Sartre (1973) se posiciona da seguinte maneira em relação à questão dos direitos no teatro: “considero que os conflitos de direitos devem interessar imediatamente e apaixonar os espectadores, e para tal devem ser conflitos de direitos atuais, engajados com a vida real” (Sartre, 1973, p. 31). Para colocar em cena embates de direitos atuais e, ao mesmo tempo, manter a necessidade da distância, é preciso escolher de forma criteriosa a linguagem que será utilizada na peça. Em primeiro lugar, o filósofo considera que a linguagem do teatro não deve ser naturalista, mas, por outro lado, não deve ser pomposa; deve ser uma linguagem comum. Mas se a linguagem cênica não é rebuscada, nem barroca, nem naturalista, como pode ser diferenciada da linguagem comum do cotidiano? No entender de Sartre (1973), “há que se dar a estas palavras um ritmo tal que as eleve, precisamente, à dignidade de que deve ter a linguagem no teatro” (p. 33). Este ritmo deve estar presente tanto no autor, ou seja, no texto escrito, quanto na direção e também na interpretação dos atores. O filósofo ressalta que este ritmo surge de uma necessidade ditada pela ação e não pelo estilo da fala.

Desta forma pode-se compreender que o ritmo na linguagem teatral não está intimamente ligado ao tipo de linguagem que será escolhida para a peça como, por exemplo, linguagem culta ou linguagem popular, e sim, ao movimento das ações que provocam um movimento específico nesta linguagem. A linguagem de uma peça não está pronta antes dela ser encenada, este é um processo de criação que pode ser iniciado pelo autor e será desenvolvido pelo diretor e pelos atores em cena, durante os ensaios. Mesmo após a estreia da peça, esta linguagem está em movimento, ela se modifica ao longo da temporada tornando-se cada vez mais orgânica. É por esta razão que se recomenda que se assista a uma peça um mês ou

dois após a sua estreia, pois desta forma haverá o tempo necessário para uma bela harmonia entre ritmo teatral e a ideia central da peça. No entender de Sartre (1973), “em segundo lugar, esta linguagem deve ser elíptica, quer dizer, a linguagem sendo um ato que não pode se separar do gesto; o gesto conduz à palavra como a palavra conduz ao gesto” (p. 34). Esse movimento elíptico deve ser constitutivo da linguagem teatral, com suas rupturas, suas palavras e seus silêncios que devem ser costurados com os gestos das personagens. A personagem não deve tudo dizer em palavras, assim como o que ela fala não deve, através dessas palavras e de seus gestos, descrever os seus pensamentos privados. O que deve ser colocado em cena são palavras e gestos que apresentem um engajamento na luta por determinado direito. O que dará consistência à personagem será o conjunto de seus gestos e de suas ações e não os seus pensamentos mais íntimos; será por esta razão que Sartre (1973) concebe que “a palavra é um ato, é uma forma de atuar” (p. 33).

Esta linguagem teatral pode ser definida como uma linguagem usual de uma época que, através do ritmo teatral que está intimamente ligado às palavras, aos silêncios, aos gestos e às ações e às rupturas, compõe uma determinada encenação não-naturalista. Para o filósofo e dramaturgo francês, a linguagem teatral deve ser composta por palavras singelas do cotidiano que, associadas a um ritmo teatral, tornam-se não-naturalistas porque se distanciam da forma como são utilizadas no dia-a-dia. É uma linguagem do cotidiano em um determinado movimento que está a serviço da ideia central da peça, que deve ser uma luta de direitos. Na França esta encenação não-naturalista foi entendida como um movimento de ressurgimento da tragédia no século XX. Na conferência *Forger des Mythes* que Sartre ministrou em Nova Iorque, durante sua segunda estadia nos Estados Unidos, no ano de 1946, o filósofo nega que na França exista um movimento de renascimento da tragédia: “A tragédia, para nós, é um fenômeno histórico que triunfa entre os séculos XVI e XVIII e que não temos nenhum desejo de ressuscitar. Também não nos preocupamos por produzir peças filosóficas” (Sartre, 1973, p. 56). Segundo o dramaturgo, no

período do entre guerras o teatro que vigorava na França era o *Teatro de caracteres*.

O teatro de caracteres é uma espécie de teatro psicológico da época que priorizava os traços essenciais do que era chamado o caráter de uma pessoa. Sartre explica à plateia estadunidense que os jovens dramaturgos franceses de sua época, do final da década de 1940, quebram com este teatro psicológico que afirmava que estes caracteres definiam a natureza do homem. São as situações que aproximam os homens e não uma hereditariedade ou um meio social que pré-determinam a vida deste ser humano. Estes dramaturgos pensam que o ser humano é definido, em primeiro lugar, pela sua condição de ser livre e que sua vida se constitui à medida que ele realiza suas escolhas no mundo. Este mundo não é, a princípio, bom ou mau, ele possui um leque de oportunidades e de adversidades segundo a forma como cada qual se engaja nele. Há duas coisas certas na trajetória do homem, a primeira é que ele precisa trabalhar e a segunda é que um dia ele morrerá. Os jovens dramaturgos franceses, no entender de Sartre, são chamados a trazer para o palco a vida enquanto um risco na qual o homem se joga de cabeça ao realizar suas escolhas. No seguinte trecho da conferência, pode-se observar como Sartre (1973) encontra-se afinado com estes dramaturgos aos quais ele se refere:

nos preocupamos por evidenciar a angústia de um homem que é, simultaneamente, livre e pleno de boa vontade, que procura descobrir com toda sinceridade o partido que deve tomar e que sabe que ao decidir o destino dos outros está escolhendo ao mesmo tempo sua própria regra de conduta, e que decide de uma vez por todas se será um tirano ou um defensor da democracia (p. 58).

Esta angústia posta em cena diz respeito a uma tomada de posição da qual o homem não pode se esquivar; trata-se de uma questão moral que define uma vida e, ao mesmo tempo, todas as vidas. Sartre (1973) tem o cuidado de ressaltar que o teatro, ao tratar de uma questão moral, não significa que seja um teatro didático que tem o intuito ensinar o que é bom ou mau, não se trata de emitir juízos de valores sobre estes atos. No livro

A *Poética* de Aristóteles pode ser encontrada esta concepção que o teatro, mais especificamente a tragédia, deve apresentar um modelo moral a ser imitado: o bom, o nobre, o ativo. Porém não é desta escolha moral que Sartre (1973) se refere; o que está no cerne da questão é que o teatro de situações “tem que substituir o estudo dos conflitos interiores pela representação dos conflitos de direito” (p. 60). Para o filósofo francês, o teatro de situações apresenta “os sistemas de valores, os sistemas morais e conceituais do homem que se encontram confrontados” (Sartre, 1973, p. 60-61). A raiz do teatro de situações encontra-se na tragédia grega que, no lugar de focar conflitos pessoais desvinculados de seu contexto social, traz ao palco uma disputa entre homens que lutam pelos seus direitos. Sartre deixa claro que não quer excluir a psicologia do teatro, ao contrário, ele quer incluir uma psicologia que entenda que o ser humano é multifacetado, que não possui uma essência que o define, e que está inserido e marcado pelo seu meio social. O que ele quer excluir é uma visão superficial e determinista do teatro de caracteres que reduzia a complexidade e diversidade do ser humano a uma única característica.

Apesar de ser considerado um teatro realista, o teatro de situações, por conceber que a relação entre o homem e o mundo é dialética, difere da forma com o realismo era definido nos anos 1940. O filósofo esclarece que o teatro realista sempre colocou em cena uma relação na qual o homem é engolido pelo mundo, é totalmente determinado pelo seu meio social a ponto de não conseguir encontrar nunca uma saída. Sartre prefere o termo “*autêntico (véritable) realismo*” (p. 61) para se referir a este tipo de teatro que tem o intuito de: “explorar a condição em sua totalidade e apresentar ao homem contemporâneo um retrato de si mesmo, de seus problemas, suas esperanças e suas lutas” (p. 61).

Há uma passagem relevante na conferência *Forger des Mythes* na qual o filósofo e dramaturgo francês descreve como escreveu sua primeira peça teatral, em que circunstâncias ela foi escrita e de que forma este processo o fascinou e transformou a sua vida. Sartre (1973) conta que

escreveu uma peça sobre o Natal enquanto estava em cativeiro, na Alemanha em 1940, como prisioneiro da Segunda Guerra Mundial. *Bariona* era uma peça, aparentemente, sobre o Natal, mas, na verdade, ela tratava da existência a partir de uma ótica de quem está preso, das angústias e dos conflitos que esta vida confinada gerava. Com uma máscara de religiosidade, nesta peça há um apelo para a luta pela liberdade, para o enfrentamento com os nazistas que ocupavam a França:

BARIONA: - Eu transbordo alegria como uma taça cheia. Eu sou livre, tenho o destino em minhas mãos. Eu marcho contra os soldados de Herodes e Deus marcha ao meu lado. Eu estou leve, lágrimas de alegria! Adeus, doce Sarah. Levante a cabeça e sorria para mim (Sartre, 1970, p. 632).

Com um olhar amadurecido e aguçado, seis anos depois de ter encenado a peça, o filósofo considera que esta peça está longe de ser a melhor peça que ele escreveu. Ela foi interpretada por prisioneiros ao invés de atores e os críticos possivelmente diriam que se tratava de uma peça que não atingiu a categoria de “profissional”. Mas nada disso tem importância perto da empatia e do envolvimento dos colegas de cativeiro diante da peça; é justamente neste exato momento que Sartre (1973) entende a dimensão que a obra teatral alcançou “compreendi o que deveria ser o teatro: um grande fenômeno coletivo e religioso” (p. 62). É possível suspeitar que esta experiência marcou tanto o filósofo francês pela sua singularidade, pois ela teve a característica determinante de ter sido escrita e encenada para um público específico que compartilhava os mesmos conflitos. O que geralmente ocorre no teatro é que a plateia é bem diversa, o que faz que a empatia e o encantamento seja algo tão difícil de ser alcançado; cada vez que isto ocorre trata-se da ordem do sublime.

As personagens do teatro de situações são pessoas concretas vivendo no seu cotidiano e, ao mesmo tempo, são míticas, pois suas angústias são verdadeiramente humanas e compartilhadas por todos. Os conflitos e as angústias são fruto dos mitos que estão presentes na existência do ser humano como, por exemplo, “a morte, o exílio, o amor” (Sartre, 1973, p. 62).

O que interessa a Sartre (1973) é levar ao palco esta situação que é, simultaneamente, concreta e mítica para que a plateia possa se envolver e pensar a este respeito: “se recusamos o teatro de símbolos, queremos porém que o nosso seja um teatro de mitos” (p. 62). As peças do teatro de situações costumam ser curtas, ter poucos atores, ter um cenário reduzido ao mínimo, utilizam a linguagem do cotidiano à serviço do ritmo teatral e, ao contrário das peças realistas, prezam a distância entre os atores e o público. Segundo Sartre (1973), esta espécie de teatro

é em poucas palavras, o teatro austero, moral, mítico e ritualístico que deu origem ao nascimento de novas peças em Paris durante a ocupação e especialmente depois do fim da guerra. Essas peças correspondem às necessidades de um povo exaurido, mas exigente para quem a Liberação não significou um retorno à abundância e que não pode viver senão com a mais severa economia (p. 65).

O teatro de situações se volta contra o teatro burguês que é aquele que no século XIX quebra com a concepção que o século XVIII tinha de teatro popular (Sartre, 1973). Ao transferir todos os teatros para o centro da cidade e ao afastar os trabalhadores do centro, forçando-os a habitar os subúrbios, locais onde a moradia é menos cara, os trabalhadores deixam de ir ao teatro. O filósofo pensa que este teatro burguês é um teatro de repertório que só se repete e que não atualiza temas que de fato interessam às pessoas. O teatro burguês é simplista e, ao mesmo tempo, determinista, pois sua concepção naturalista apresenta o homem com uma essência má da qual é preciso negar. Este teatro desresponsabiliza a pessoa pelos seus atos, pois nada que ela faça mudará sua natureza que está pré-determinada. No entender de Sartre (1973), é um teatro pessimista que mostra o homem como um louco inconsequente que age através de atos transloucados porque algo em sua genética ou em sua educação o tornou desta forma para todo o sempre.

Uma modalidade do teatro burguês na contemporaneidade é a comédia em pé, ou o *stand-up*, modelo imitado dos Estados Unidos da América

que surge nos anos 2000 no Brasil. Este teatro que se tornou uma unanimidade responde por praticamente 50% das peças comerciais que estão atualmente, em 2015, em cartaz no Rio de Janeiro. O *stand-up* é uma tentativa de fazer a plateia rir através de estereótipos que são, no palco, ridicularizados. Pirandello (1994), no ensaio *El Humorismo*, de 1908, escreve o que pensa a respeito deste tipo de humor: “Desconfio destas incitações a tudo ver de forma alegre, especialmente quando nos chegam com tanta insistência e aparente desenfado; desconfio de quem quer ser alegre a todo custo” (p. 92). O que causa o riso, no *stand-up*, é o exagero exacerbado, na sua grande maioria com pouca inteligência, de determinadas características humanas com o intuito de apresentá-las como inferiores e desprezíveis. Este humor, ao invés de aproximar as pessoas por uma identificação com alguém que é frágil e equivocado, como Chaplin realiza com maestria, tende a dividir as pessoas em grupos, como por exemplo, de “vencedores” e “perdedores”, repetindo a lógica estadunidense do sucesso de quem sabe ganhar dinheiro e do desprezo por quem é considerado diferente. É contra este tipo de dramaturgia que o teatro de situações se volta ao apresentar pessoas complexas que estão em constante transformação, pois o intuito é a empatia com um público que pensa e que tem em suas mãos o seu destino.

O público se modifica ao longo do tempo e o teatro deve acompanhar estas mudanças e incorporá-las às suas peças. O que Sartre (1973) considera o mais relevante de ser posto em cena é a questão da liberdade. Mas é preciso deixar claro neste ponto que a liberdade que se quer colocar em questão não é a liberdade idealizada, etérea e sim a liberdade como algo concreto e com limites próprios a cada escolha. Para o filósofo André Barata (2012), “a forte vinculação da fenomenologia de Sartre à noção de liberdade, desde logo estimada como dado ontológico ... não poderia deixar de correr no sentido da constituição de uma filosofia que se resolvesse num imperativo de acção” (p. 107). É a partir da ação de dar um passo para um lado e não para outro que o dramaturgo deve construir a história da peça; a personagem surgirá a partir desta escolha concreta e das consequências

que advém desta escolha singular. A espessura da personagem será construída à medida que ela escolhe tomar determinada decisão e que age em direção a este fim. A situação concreta engenha a personagem e não o contrário; é com esta construção que o teatro de situações trabalha.

No texto *Brecht et les classiques*, publicado em 1957, um ano após a morte de Brecht, no folheto *Hommage international à Bertolt Brecht*, Sartre (1973) afirma que a partir do século XIX, o teatro burguês tem uma preocupação muito grande em mostrar no palco a realidade, deixando de lado a veracidade. O filósofo aproxima Brecht aos clássicos da antiguidade por terem em comum “uma ideologia coletiva, um método e uma fé: como eles, recoloca o homem no mundo, quer dizer, na verdade.... Sim, para Brecht como para Sófocles, ... a Verdade existe. O homem de teatro não deve *dizê-la* e sim *mostrá-la*” (Sartre, 1973, p. 82). Surge aqui uma questão: por que Sartre escreve verdade com letra maiúscula? Como quicá ele esteja se referindo ao significado específico que o conceito de verdade tem para os antigos gregos, sugiro um breve mergulho, ainda que de forma sucinta, no livro *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archique*, de Marcel Detienne.

Na Grécia antiga havia somente três pessoas que podiam falar em nome da “Verdade”: o rei, o adivinho e o poeta (Detienne, 2006). O poeta, ou aedo, ao ser encantado pelo canto das Musas, filhas de Mnemosine, deusa da memória, revela aos homens uma outra dimensão da realidade que somente pode ser desvendada através de suas palavras. Enquanto o aedo revela um passado longínquo como o da época da guerra de Troia, o adivinho, ao ver o invisível, revela o futuro. E o rei, ao representar os deuses na terra, tem o dever de ser justo através de suas palavras que ganham a dimensão de oráculo. As palavras proferidas pelo poeta, pelo adivinho e pelo rei tinham a mesma força de iluminação e de esclarecimento. No entender de Detienne (2006), “no coração desta palavra, entregue pelos três personagens, se aloja *Alètheia*, poder solidário de um grupo de entidades religiosas que são, ao mesmo tempo, associadas e opostas” (p. 8). Durante este período histórico da Grécia, o pensamento

filosófico andava de mãos dadas com o pensamento religioso, implicando, desta forma, uma interpretação filosófico-religiosa da verdade. Nesta época a verdade, *Alètheia* era uma palavra proferida por poucos privilegiados: o aedo, o poeta e o rei. A palavra, sobretudo a partir do ano 650 a.C., passa a ser autônoma, argumentativa e social, principalmente devido ao seu uso no espaço político. O tempo dos deuses vai dando lugar progressivamente ao tempo dos homens, quer dizer, o mito vai deixando a cena para a entrada da razão.

A verdade, *Alètheia*, passa pela transformação de uma palavra para “uma palavra-diálogo, diálogo de grupos sociais que se enfrentam sobre o terreno político, diálogo dos oradores que propõe esta ou aquela decisão” (Vidal-Naquet, 2006, p. 45-46). Com o surgimento nas cidades da “reforma *hoplitique*” (p. 10) que significava novas técnicas de guerra e o surgimento de novos “cidadãos-soldados ‘iguais e semelhantes’” (Detienne, 2006, p. 10), a filosofia se distancia cada vez mais da religião, transformando o significado de *Alètheia*. Para Detienne (2006): “Hoje como outrora, *Alètheia* em sua trajetória entre Hesíodo e Parmênides, é um lugar privilegiado para observar uma mutação nos mecanismos do intelecto à obra no começo do pensamento filosófico” (p. 31). E esta mutação se dá na conceptualização da verdade que dizia respeito a uma lógica da ambiguidade em Hesíodo para dar lugar a uma lógica da contradição com Thucydides.

O escritor do prefácio de *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archique*, Pierre Vidal-Naquet (2006) pensa que a relevância do livro de Marcel Detienne não se encontra em apresentar uma definição do que seja “a verdade”, e sim mostrar como ocorre “o processo de laicização” (p. 48) desta, ou seja, da transformação da palavra eficaz para a palavra-diálogo na Grécia arcaica e quais são suas implicações. Foi relevante trazer esta explicação sobre a transformação do significado de verdade para que se possa compreender que o pensamento sartriano, assim como o pirandelliano, se aproxima nesta compreensão da verdade como “palavra-diálogo”. Será por esta razão que Sartre (1973) conceberá que “O teatro não se ocupa

da realidade, e sim somente da verdade.... O verdadeiro campo de batalha de teatro é a tragédia, drama que encerra um mito autêntico” (p. 154). A relatividade da verdade significa afirmar que não existe uma única verdade, *Alètheia*, como outrora foi proferida exclusivamente pelas palavras do poeta, do aedo e do rei; a verdade passa a ser uma questão de argumentação.

No teatro o que se defende são posições de verdade, enquanto no teatro de Pirandello cada qual tem sua verdade: “Ostensivamente, as peças e novelas de Pirandello tratam da relatividade da verdade” (Bentley, 1991, p. 223), no teatro de Sartre é enfatizada uma defesa de direitos. Esta verdade, para o dramaturgo francês, é alcançada através da defesa de um direito que é individual e coletivo simultaneamente, assim como no caso da peça *Les Mouches*. O Ato I da peça se passa em uma Praça de Argos na qual se vê uma estátua de Júpiter, deus das moscas e da morte. Esta peça de Sartre é uma interessantíssima releitura do mito grego de Orestes, trabalho árduo e difícil, pois segundo Bentley “Reinterpretar um mito grego não é uma tarefa pequena para aqueles que acreditam em um teatro ‘puro’ e que estão determinados a todo custo a evitar não só o pedantismo e a propaganda política como também o didatismo” (p. 290).

Orestes, depois de longos anos em Atenas, sendo criado por pais adotivos, volta à sua cidade natal, Argos, para vingar o assassinato do seu pai, o rei Agamêmnon. Orestes, ao lado de sua irmã Electra, inventa um plano para matar os assassinos de seu pai, que eram sua mãe, a rainha Clitemnestra e seu amante Egisto. Depois da morte do rei Agamêmnon, Egisto entrega Orestes a uns mercenários e ordena que levem a criança para outra cidade. Enquanto Orestes foi educado por “burgueses de Atenas” (Sartre, 1947b, p. 58), Electra, desde os seus seis anos, é transformada em escrava do novo rei, sendo forçada a realizar, sem descanso, trabalhos domésticos. Durante toda a peça se mantém sempre presente o desconforto do barulho das moscas que deixam carregado o céu de Argos. Estas moscas, as Erínias, rondam as cabeças e as consciências dos habitantes de

Argos culpabilizando toda a comunidade por um crime. Orestes, ao defender sua liberdade, defende também a liberdade de todos os habitantes de Argos. Em meio à ocupação nazista na França durante a Segunda Guerra Mundial, o dramaturgo Sartre (1947b) escreve a peça *Les Mouches* com o intuito de despertar nos homens a sua condição de liberdade que pode ser exercida mesmo nas situações nas quais ela parece estar totalmente cercada.

A defesa de um direito, como a liberdade, por exemplo, é feita através da palavra. A palavra no teatro sartriano é a ação que se apresenta pelos movimentos e pelos gestos das personagens. Será a ação da personagem, uma defesa por um direito, que guiará estes movimentos e esta gestualidade própria. Para explicar a importância que o gesto, a gestualidade e a ação têm no teatro, Sartre (1973) escreve notas para uma conferência ministrada em 1958 no sanatório de *Bouffémont*. Em uma destas notas, Sartre (1973) escreve que apesar do ator de cinema estar mais próximo do espectador devido a um plano que aproxima o rosto, a visão que o espectador tem é dirigida pelo olhar da câmara. Desta forma, o filósofo considera que o teatro é uma experiência coletiva de maior liberdade, já que a plateia escolhe para onde quer olhar. Enquanto no cinema a aparência tem o estatuto de realidade, no teatro será a gestualidade que comporá a verdade da personagem.

No cinema fica claro desde o início que o filme se passa na beira do *Seine*, em Paris, ou em um pequeno quarto de uma cidade do interior. Já no teatro, serão as ações das personagens que definem uma determinada cidade; cada gesto será dotado de uma intencionalidade que dará a silhueta da personagem e do mundo à sua volta. Em uma das notas Sartre (1973) se pergunta: “Mas o que é uma ação?” (p. 87) e ele responde que “A ação é o gesto no teatro” (p. 87) e explica “A ação é o conjunto dos trabalhos exercidos sobre o mundo exterior e através dele sobre o indivíduo ou sobre um grupo para chegar a este fim por meios definidos” (p. 87). E ao afirmar que “o teatro é o gesto” (p. 118), ele também se pergunta “E o que é o

gesto? ... é um ato que não tem um fim em si mesmo, é um ato, um movimento, que está destinado a mostrar outra coisa” (Sartre, 1973, p. 118). As ações no teatro são os atos e os gestos intencionais que estão sendo realizados em direção ao mundo com o intuito de satisfazer um desejo ou uma necessidade. Estes movimentos intencionais, os atos e os gestos, fazem com que apareçam situações imaginárias verdadeiras que criarão todo um cenário imaginário com os seus objetos. Será a ação de atravessar à noite a cidade de Paris com o intuito de encontrar a pessoa amada que fará com que apareçam as ruas, os parques, os carros, as estações de metrô e as luzes das pontes do *Seine*. E como, para Sartre, a linguagem no teatro também é um gesto, ela não pode ser descritiva, como se trata também de uma ação, ela criará situações irreversíveis. Isto não significa dizer que a linguagem terá o poder de oráculo e sim que a linguagem inaugura um caminho sem volta, ainda que a trajetória deste novo caminho possa ser sempre alterada. Estas ações imaginárias realizadas através dos atos, gestos e palavras produzem fatos coletivos que são vivenciados pela plateia como uma experiência verídica à distância, sobre a qual ela se identifica, porém não pode interferir:

distanciamento. Trata-se de empregar esta contradição: o homem apresentado é eu mesmo fora de meu alcance. Isto significa: fazer que nos descubramos como se fossemos *os outros*, como se outros homens nos olhassem; em outros termos, obter essa objetividade que não posso obter por meio da minha reflexão (Sartre, 1973, p. 89).

Na entrevista *Deux heures avec Sartre*, posteriormente intitulada como *L’auteur, l’oeuvre et le public* (1973) que o filósofo deu ao *L’Express*, em 1959, o jornalista lhe pergunta se o motivo pelo qual ele escrevia teatro era pra alcançar um público maior do que o público leitor de romances. Sartre responde que não, pois tanto um romance, com uma grande tiragem em edição de bolso, quanto uma peça de teatro, de grande sucesso, podem alcançar um público de 100 mil pessoas. O sucesso de um romance e de uma peça de teatro se mede de forma diferente, pois um romance pode vender um número reduzido de exemplares e ainda assim influenciar

um número muito grande de pessoas ao longo do tempo, através de várias gerações. Já o sucesso de uma peça de teatro é imediato, ou seja, ou ela é elogiada pelo público e pela crítica ou, caso contrário, tende a sair de cartaz. Sartre (1973) pensa que “uma peça é cada vez mais um grande esforço, se ela falha volta-se contra seu autor” (p. 92). É um grande esforço, pois há um investimento intelectual e afetivo do autor, dos atores, do diretor e de vários outros profissionais que, se após a estreia não funcionar, todo o trabalho se perderá. Neste caso, tanto o esforço intelectual como o esforço físico serão completamente desperdiçados; a cada estreia é um risco que se corre. É por esta razão que Sartre (1973) concebe que o teatro é “a coisa pública, a coisa do público” (p. 93), pois uma vez no tablado, a peça deixa de pertencer ao dramaturgo; uma vez encenada, “a peça já escapa ao autor” (p. 93). Sartre acredita que suas peças se tornavam na imensa maioria objetos, pois elas lhe escapavam.

A companhia teatral portuguesa Teatro O Bando, com existência há quatro décadas em Portugal, já há alguns anos vem trabalhando com a questão autoral de forma compartilhada. O diretor da Companhia, João Brites (2012) pensa que ao tornar coletiva a capacidade de formular hipóteses, há uma contaminação criativa que alarga o teatro. Esta corrente singularista, fruto do coletivo, gera uma capacidade de apropriação das ideias do outro tornando a obra alargada. No caso do Teatro O Bando, as ideias das pessoas da comunidade local no qual eles estão realizando uma peça são fundamentais: “o mais gratificante na descentralização é o envolvimento das comunidades no processo criativo, em que a partilha é real, o entusiasmo é contagiante. Aprendemos tudo. Juntamos os saberes” (Campos, 2009, p. 206). Brites (2012) pensa que ao partir de uma situação concreta e ao compartilhar a dramaturgia, tornando a obra alargada, o espetáculo terá uma capacidade de cativar e contaminar públicos diversos.

A propósito da questão da autoria que sempre escapa, o que se torna relevante para Sartre (1973) a este respeito são “as relações imprevisas que podem surgir no interior dos atos e das cenas entre mil coisas (gestos, atitudes, condutas das personagens, tempos e lugares da ação, cenário,

luzes, etc.)” (p. 93). Destas relações imprevistas emergirá a cada dia um espetáculo único, um acontecimento do qual não se pode saber o que será de antemão. O que a imprevisibilidade do espetáculo reflete é o próprio movimento do mundo que está sempre em transformação, esta é a essência do teatro. O filósofo e também dramaturgo francês enfatiza no *Un théâtre de situations* que o teatro ao qual ele se refere em suas peças, não somente ele, mas também todos os dramaturgos contemporâneos que trabalham com este teatro específico, traz ao palco uma perspectiva de futuro que coabita com uma tomada de consciência que o tempo atual está terminando:

gostaria que o público visse nosso século de fora, como coisa estrangeira, na figura de testemunha. E que, ao mesmo tempo, ele participe, posto que ele faz este século. Além disso há alguma coisa de particular na nossa época: nós sabemos que seremos julgados (Sartre, 1973, p. 103).

Neste ponto da conferência *L’auteur, l’oeuvre et le public*, Sartre (1973) argumenta que a partir de toda a ênfase que ele deu à ação no teatro, ele poderia ser questionado se nesta arte que ele defende não haveria paixões, se seria um teatro frio, constituído exclusivamente por ações. O filósofo coloca em questão o significado de paixão, ele sustenta que a paixão não deve ser associada à estupidez e ao aniquilamento de si e dos outros. Um ato cometido em nome da paixão é, no fundo, um ato pela defesa de um direito; é pelo fato da pessoa se sentir destituída de um direito que ela cometerá, por exemplo, um crime dito passional. É a partir de um sistema de valores que vigora em determinado meio social que o homem luta apaixonadamente em prol de um direito que ele acredita ter conquistado nesta sociedade. Quando este direito é ameaçado, aparece o ciúme, ou a inveja, que movem o homem a procurar justiça. Os apaixonados, para Sartre (1973), longe de serem homens fúteis, são homens que raciocinam e que lutam por seus ideais: “Pirandello viu isso: em suas obras cada vez que um homem está tomado por uma paixão, ele fala o tempo inteiro, porque a paixão se expressa por palavras, pelos raciocínios, pelas

indagações” (p. 136). Os sentimentos e a razão permanecem imbricados no intuito de resolver uma situação conflituosa: “a paixão ... é um ato no sentido de que é uma reivindicação social que um indivíduo manifesta com a decisão de chegar até o fim, lutando contra a realidade” (Sartre, 1973, p. 136).

A partir da década de 1950, grandes transformações sociais surgiram em um mundo que foi marcado por duas guerras mundiais. Além dessas transformações de um mundo aos pedaços que tenta se reconstruir, surge toda a pujança de uma arte nova, o cinema. Na época todos pensavam que a sétima arte tornaria completamente obsoleto o teatro, que ele se tornaria uma arte ultrapassada diante do poder das imagens do cinema e vaticinavam que seu fim estava próximo. Para Sartre (1973), o cinema contribuiu para afirmar ainda mais o lugar do teatro: “Pois desde esse momento o teatro refletiu sobre seus próprios limites, e, como em toda arte, fez de seus próprios limites as condições de sua possibilidade” (p. 170). E o teatro que surge destas reflexões de seu lugar no mundo a partir da delimitação de suas fronteiras, de seu alcance e de sua atuação, é o “teatro crítico” (p. 171). Este teatro, a partir de suas delimitações, constrói a partir dos atos e do imaginário, uma relação imaginária entre plateia e os atores, relação única que se inaugura a cada apresentação da peça, dia a dia. É uma relação imaginária que se dá a partir da crença imaginária do público nas personagens, o que suscita sentimentos imaginários a partir dos gestos que são colocados em cena. Para Sartre (1973) o teatro coloca em cena uma contradição, que é a justamente a coexistência das ações reais que são realizadas no palco e a relação imaginária que se estabelece entre a plateia e as personagens. Esta coexistência entre real e imaginário é o que torna o teatro uma cerimônia mágica e delicada ao mesmo tempo; é um momento singular, intenso e, ao mesmo tempo, frágil, que inspira cuidados por parte dos atores e do diretor.

A peça, que é da ordem do imaginário, é um convite a irrealizar-se, tornando-se por algum tempo, geralmente o tempo de duração da peça, em imaginário. É crença no imaginário, ou seja, no que não existe, que

produzirá um efeito no que já existe, transformando as pessoas e, consequentemente o mundo que elas habitam: “tal é o sentido do teatro: o teatro tem por valor essencial a representação de algo que não existe” (Sartre, 1973, p. 177). Será justamente por inventar alguma coisa que não existe ainda que o teatro pode transformar as pessoas e, ao mesmo tempo, o mundo. Para o dramaturgo francês o teatro contemporâneo deve estar em sintonia com o tempo no qual ele emerge e deve sempre colocar em cena “situações-limite” (Sartre, 1973, p. 20), situações na qual a vida está em jogo. Talvez a passagem mais importante do *Un théâtre de situations* seja esta na qual Sartre (1973) define com todas as letras o que é um teatro de situações e o que ele propõe de inovador em relação ao teatro de caracteres:

o homem livre nos limites da sua própria situação, o homem que escolhe, querendo-o ou não, para todos quando ele escolhe para si - eis aqui o tema de nossas peças. Para substituir o teatro de caracteres propomos um teatro de situações; nosso objetivo é o de explorar todas as situações que são mais comuns à experiência humana, aquelas que se apresentam pelo menos uma vez na maioria das vidas (p. 58-59).

A riqueza do teatro, para Sartre, está em deixar a porta aberta para o inusitado e para o novo e, ao mesmo tempo, colocar em cena uma pessoa que pensa, que reflete sobre suas escolhas a partir do mundo no qual se está inserido. A singularidade do teatro sartreano está em exercer uma contaminação, de forma coletiva e mítica, do imaginário e, ao mesmo tempo, da ética. Contat e Rybalka (2005) ressaltam esta característica marcante da dramaturgia de Sartre que leva a conceber “uma dupla função do teatro: função imaginária e função social” (p. 12)⁴. Pode-se argumentar, desta forma, que o teatro sartreano tem esta dupla dimensão na qual uma via seria a do imaginário contaminando o real, deixando um

⁴ Nesta edição recente, de 2005, da Editora Gallimard, do livro *Un théâtre de situations, Nouvelle édition, augmentée et mise à jour*, podemos encontrar uma edição aumentada e atualizada da *Introduction* (1973-1991) no qual consta justamente a citação referida, que não está presente na edição original de 1973. Além deste parágrafo aumentado, pode-se encontrar também as seguintes bibliografias *Textes sur le théâtre et le cinéma non repris dans ce volume e Bibliographie sélective*, que também não estão presentes na edição original de 1973.

espaço vazio para o surgimento da criação. E, de forma simultânea, outra via, a de caráter ético-político, de uma responsabilização a respeito da escolha na existência e das ações decorrentes desta. O fato de Sartre exaltar tanto a distância entre atores e plateia e frisar que não é possível ter o domínio e controle daquela situação, em momento algum nos remete à inexorabilidade, à fixação em determinada situação ou determinada escolha de vida. Apenas ou, sobretudo nos defronta com a questão ética incontornável de que cada escolha que se faz na trajetória existencial tem consequências e deixa marcas não somente na vida individual, mas em toda a sociedade e em toda uma época. Se a liberdade de escolha é algo da qual não podemos ignorar, fugir ou nos esconder, é preciso sempre lembrar que o tempo não volta atrás e que cada gesto, no teatro assim como na vida, constitui a subjetividade e, ao mesmo tempo, o mundo. O teatro de Sartre, assim como é colocado magistralmente em cena na peça *Les mouches*, afirma com todas as palavras e com todos os gestos que a luta pela liberdade sempre está inserida em uma luta maior, que é justamente a luta em defesa dos direitos coletivos.

Referências

- Barata, A. (2012). *Primeiras vontades, da liberdade política em tempos árdusos*. Lisboa: Documenta.
- Bentley, E. (1991). *O dramaturgo como pensador: um estudo da dramaturgia nos tempos modernos: Wagner, Ibsen, Strindberg, Shaw, Pirandello, Sartre, Brecht*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Brites, J. (dir.). (2009). *Teatro bando: afectos e reflexos de um trajecto*. Palmela, Portugal: Cooperativa de Produção Artística Teatro de Animação O Bando.
- Brites, J. (2012, 5 de dezembro). [Entrevista concedida a Lucrecia Corbella na sede do Teatro o Bando], Palmela, Portugal (inédita).

- Campos, N. (2009). Um exercício da cidadania. In: Brites, João. (Direção). *Teatro O Bando: afectos e reflexos de um trajecto*. Palmela, Portugal: Cooperativa de Produção Artística Teatro de Animação o Bando.
- Camus, A. (1990). *Létranger*. Paris: Gallimard.
- Contat, M. & Rybalka, M. (1970). *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard.
- Contat, M. & Rybalka, M. (1973). Introduction. In: Sartre, J.-P. *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard.
- Contat, M. & Rybalka, M. (2005). Introduction. In: Sartre, J.-P. *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard, Nouvelle edition, augmentée et mise à jour.
- Detienne, M. (2006). *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*. Paris: Librairie Générale Française.
- Pirandello, L. (1994). *El humorismo*. Traducción de Enzo Aloisi. Buenos Aires: Editorial Leviatan.
- Pirandello, L. (2009). *Seis personagens à procura de autor*. (M. Feliciano, F. J. Oliveira, N. Freire, M. da G. Freire, L. M. Cintra & O. Mateus, Trad.) (J. M. V. Mendes & J. S. Melo, Trad. Rev.). Lisboa: Artistas Unidos/ Livros Cotovia.
- Pirandello, L. (2010). *Il Fu Mattia Pascal*. Milano: Bur, 2010.
- Sartre, J.-P. (1970). Bariona. In: Contat, M. & Rybalka, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1973). *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1947). *Théâtre*. Les Mouches, Huis-Clos, Morts sans Sépulture, La Putain Respectueuse. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1947b). Les Mouches. In: *Théâtre*. Les Mouches, Huis-Clos, Morts sans Sépulture, La Putain Respectueuse. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.-P. (2005). *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard, Nouvelle edition, augmentée et mise à jour.

Sartre, J.-P. (2012a). *Alberto Giacometti: textos de Jean-Paul Sartre*. (C. Euvaldo, Trad. e Org.). São Paulo: Martins Fontes.

Sartre, J.-P. (2012b). A busca do absoluto. In: *Alberto Giacometti: textos de Jean-Paul Sartre*. (C. Euvaldo, Trad. e Org.). São Paulo: Martins Fontes.

Sass, S. (2012). *A transformação do mundo*. Aisthe: Rio de Janeiro, v. 6, n. 9.

Vidal-Naquet, P. (2006). Préface. In Detienne, M. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce archaïque*. Paris: Librairie Générale Française.

Quem são os autores desta obra

Breve Biografia

Bianca Spohr

Graduada em Psicologia (2004) e Mestre em Filosofia (2009) pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo (2014). Pesquisadora especializada na obra de Jean Paul Sartre, em particular a filosofia, a literatura e a biografia.

Caroline Furtado Nogueira

Mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza. Especialista em Saúde do Idoso pela Universidade Estadual do Ceará e graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará. Tem formação em Psicologia Fenomenológico-Existencial, com ênfase na Abordagem Centrada na Pessoa. É psicóloga do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Ceará.

Daniel Marcio Pereira Melo

Mestre em Psicologia pela Universidade de Fortaleza - CE. Doutorando em Filosofia pela Universidade da Beira Interior - UBI, em Covilhã, Portugal, com cotutela na Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Especialista em Psicologia Hospitalar, Formação em Dinâmica de Grupo e Graduação em Psicologia pela Universidade CEUMA - MA (2007). Foi Professor Auxiliar no Curso de Psicologia e Professor Convidado da Escola de Saúde de Pós-Graduação da Universidade de Fortaleza-UNIFOR. Psicoterapeuta Fenomenológico-Existencial e Diretor do Instituto Intention de Psicologia Fenomenológica.

Daniela Ribeiro Schneider

Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina. Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (1987), mestrado em Educação (1993), doutorado em Psicologia Clínica (2002) e Pós-Doutorado em Ciência da Prevenção pela Universidade de Valencia - Espanha (2012) e pela University of Miami - EUA (2019). Atua na ênfase de Tratamento e Prevenção Psicológica, problemas relacionados ao uso de álcool e drogas, programas de prevenção e serviços de saúde que atendem usuários de drogas,

atenção psicossocial, história da psicologia, Jean-Paul Sartre, psicologia existencialista. Autora do livro Sartre e a Psicologia Clínica (2011). Contato: danischneiderpsi@gmail.com

Fernando Gastal de Castro

Professor Adjunto III do Instituto de Psicologia da UFRJ, doutor em Psicologia do Trabalho e das organizações (UFSC- Paris 7), Mestre em Psicologia pela UFSC e Mestre em Sociologia pela Université Paris 7. Especialista em fenomenologia e existencialismo e Psicólogo graduado pela UFSC. Atualmente desenvolve pesquisas sobre os temas do Sofrimento Psíquico no Trabalho e Psicanálise Existencial, coordena dois projetos de extensão, um deles em Clínica Existencialista junto ao Departamento de Psicologia Aplicada do Instituto de Psicologia (UFRJ) e outro em Clínica do Trabalho em parceria com o CESTH-FIOCRUZ. É professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, na linha Processos Psicossociais, Históricos e Coletivos do Instituto de Psicologia da UFRJ. Autor de vários livros na área do Existencialismo e Psicossociologia. É membro do GT Psicologia & Fenomenologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia - ANPEPP.

Contato: fernandogastal@gmail.com

Georges Daniel Janja Bloc Boris

Psicólogo, mestre em educação e doutor em sociologia pela Universidade Federal do Ceará. Fez estágio pós-doutoral em filosofia prática na Universidade da Beira Interior, em Covilhã, Portugal. É professor titular vinculado ao Programa de Pós-Graduação e ao Curso de Psicologia da Universidade de Fortaleza. Coordenador do Laboratório de Psicopatologia e Clínica Humanista Fenomenológica - APHETO. Sócio fundador do Aware - Centro de Gestalt-Terapia. Psicoterapeuta fenomenológico-existencial, supervisor de estágios em psicologia clínica e formador de psicoterapeutas em gestalt-terapia. Tradutor e autor de livros em psicologia. Foi presidente do Instituto de Psicologia Humanista e Fenomenológica do Ceará. É membro do grupo de trabalho Psicologia & Fenomenologia da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Psicologia - ANPEPP.

Contato: geoboris@uol.com.br

Lucrecia Corbella

Lucrecia Corbella é pós-doutoranda em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) (2016). Doutora em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro/ UERJ/ Bolsa CAPES (2014). Realizou o Estágio Doutoral na Universidade da Beira Interior/UBI - Covilhã Portugal. Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro- UNIRIO. Especialista em Saúde Mental e Atenção Psicossocial pela Escola Nacional de Saúde Pública/ ENSP/

FIOCRUZ (2007). Graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ (1994). Autora de diversos artigos sobre Cultura, Existencialismo e Saúde Mental.

Philippe Cabestan

Professor de Filosofia no Liceu Janson-de-Sailly em Paris, presidente da École Française de Daseinsanalyse. É autor e organizador de uma série de trabalhos voltados à fenomenologia e a psicopatologia e, particularmente, à obra de Jean Paul Sartre. Entre eles, encontramos *Qui suis-je ? Sartre et la question du sujet*, Hermann, coll. *Le bel aujourd'hui*, 2015, *Daseinsanalyse. Phénoménologie et Psychiatrie* (en collaboration avec Françoise Dastur), Paris, Vrin, 2011 (obra traduzida para o português por Alexander de Carvalho sob o título *Daseinsanalyse. Fenomenologia e Psicanálise*, Via Verita, Rio de Janeiro, 2015, *Dictionnaire Sartre*, Paris, Ellipses, 2009, *L'Être et la Conscience. Recherches sur la Psychologie et l'Ontophénoménologie Sartriennes*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2004.

Tais de Lacerda Gonçalves Massiére

Psicóloga, com mestrado e doutorado em Psicologia Social pela Uerj; experiência em clínica, saúde mental e docência; professora adjunta do departamento de psicologia da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ); integrante do Núcleo de Estudo, Pesquisa e Intervenção em Saúde (NEPIS/UFSJ); trabalha com temas relacionados à psicologia fenomenológico-existencial e à saúde pública.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



www.editorafi.org
contato@editorafi.org