

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica  
Núcleo de Práticas Clínicas  
Doutorado em Psicologia Clínica

Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica -  
um estudo a partir da obra “*Saint Genet:  
comédien et martyr*” de Jean-Paul Sartre

**Daniela Ribeiro Schneider**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para a obtenção do título de doutor em Psicologia Clínica, sob orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

São Paulo, março de 2002

**Banca Examinadora:**

- Dra. Elsa Dias
- Dra. Bader B. Sawaia (PUC/SP)
- Dra. Maria do Carmo Guedes (PUC/SP)
- Dr. Luis Damon Moutinho (UFPR)
- Dr. Zeljko Loparic (PUC/SP) - Orientador

Dedico:

- aos meus pais
- a Pedro Bertolino
- a Nelson Brum Motta

## AGRADECIMENTOS

A Zeljko Loparic, pela valiosa orientação;

Aos Colegas do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC/SP, pelas discussões e reflexões suscitadas;

Ao Núcleo de História da Psicologia da PUC/SP, pelo caloroso acolhimento;

A Pedro Bertolino, pelas discussões essenciais travadas na elaboração da presente tese e pela importância de sua mediação profissional;

A Ismênia Ribeiro Schneider, pela excelente correção de português, além desse companheirismo maternal sempre essencial;

A Arno Schneider, pelo apoio, incentivo e carinho tão fundamentais;

A Nelson Brum Motta, pelo amor e companheirismo, que foram o alento para a concretização desta empreitada intelectual e profissional;

Aos Colegas do Movimento Existencialista de Florianópolis, pela luta conjunta por uma psicologia científica, que viabilize um mundo mais humano;

A Celi Cavallari e Vanise dos Santos, pela fraternal acolhida paulistana;

A Ida Cardinalli, pela disponibilidade e pelo auxílio nas burocracias do doutorado;

A Jacques Leenhardt, professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales, que gentilmente aceitou ser meu orientador no “doutorado-sanduíche” em Paris;

A Brigitte Navelet, secretária do Centre de Recherches sur les Arts et la Langage (EHESS), muito eficiente e gentil na viabilização da burocracia de meu estágio no exterior;

Ao Departamento de Psicologia da UFSC, pela aprovação de meu afastamento acadêmico, o que proporcionou a tranquilidade necessária para a realização deste Doutorado;

A CAPES, pela bolsa, que possibilitou a efetivação deste Curso, bem como a realização do Doutorado-Sanduíche.

"A idéia que eu jamais deixei de desenvolver é que, ao fim das contas, cada um é sempre responsável por aquilo que foi feito dele - mesmo se ele não puder fazer mais que assumir essa responsabilidade. Eu acho que um homem pode sempre fazer alguma coisa daquilo que fizeram dele. É a definição que eu daria, hoje em dia, de liberdade: este pequeno movimento que faz de um ser social totalmente condicionado, uma pessoa que não reproduz mais a totalidade daquilo que recebeu em seu condicionamento; o que faz de Genet um poeta, por exemplo, enquanto ele tinha sido, rigorosamente condicionado para ser um ladrão?" (SARTRE, 1972: 101-2).

# ÍNDICE

<b>Resumo</b>	008
<b>Abstract</b>	009
<b>Résumé</b>	010
<b>Introdução</b>	011
I – O tema da pesquisa, seus objetivos e sua pertinência	012
II – Aspectos metodológicos	021
III – Apresentação da tese	023
<b>Parte 1 – A Psic. Clínica e o Horizonte de Pensamento Sartriano</b>	026
<b>Capítulo 1.1 – Uma Breve Biografia de Jean-Paul Sartre</b>	027
I – Trajetória Existencial	027
II – Os Caminhos Teóricos de Sartre	030
<b>Capítulo 1.2 – Definições e Delimitações da Psicologia Clínica</b>	039
I – Uma breve história da clínica e da psicologia clínica	039
II – A inserção de Sartre no contexto da psicologia clínica	062
<b>Capítulo 1.3 – A Ontologia Fenomenológica de Sartre</b>	066
I – Ontologia e Epistemologia	066
II – A consciência enquanto. dimensão. transfenomênica do sujeito	076
III – O ser do homem como em-si-para-si	082
<b>Capítulo 1.4 – Ciência e Psicologia em Sartre</b>	087
I – A definição de ciência em Sartre	087
II – A crítica sartriana à psicologia e alguns apontamentos para a sua superação: o projeto	097
III – A crítica sartriana à psicanálise e alguns apontamentos para a sua superação: a má-fé	104
IV – Concluindo	110
<b>Parte 2 – <i>Saint Genet, Comédien et Martyr</i>: sujeitos e narrativas à luz da compreensão fenomenológico-existencialista</b>	112
<b>Capítulo 2.1 - <i>Psicanálise Existencial e Questão de Método</i>: textos sobre psicol. e metod. que fornecem embasamentos à <i>Saint Genet</i></b>	113
I – O método de investigação da realidade humana	113
II – A necessidade de uma compreensão progressivo-regressiva	117
III – Concluindo	122
<b>Capítulo 2.2 - Jean Genet: uma vida instigante</b>	123
<b>Capítulo 2.3 - <i>Saint Genet: comédien et martyr</i>: descrição da obra e da metodologia utilizada</b>	130

<b>Capítulo 2.4</b> – Reflexões sobre aspectos teórico-metodológicos de <i>Saint Genet: comédien et martyr</i>	166
<b>Parte 3 – A Psicologia em Jean-Paul Sartre: substratos teóricos do livro <i>Saint Genet, comédien et martyr</i></b>	175
<b>Introdução</b>	176
<b>Capítulo 3.1</b> – Francês, abandonado, faminto - como Genet se tornou alguém no meio dessas contingências? <b>O homem como ser-no-mundo</b>	178
I – O homem inserido em um processo de relações	179
II – O “eu” como um ser do mundo	196
III – As emoções como uma atitude do homem frente ao mundo	209
<b>Capítulo 3.2</b> – Excluído, execrado, idolatrado – Genet é vítima ou cúmplice da sociedade que o rejeita e o adora? <b>A dialética da relação eu/outro</b>	214
I – Relação Eu/Outro – dimensão ontológica	214
II – Relação Indivíduo/ Sociedade – dimensão antropológica	220
III – A constituição da personalidade como resultante do processo de mediação social – dimensão psicológica	226
<b>Capítulo 3.3</b> – De marginal a poeta. O que Genet fez de sua história? <b>“O essencial não é aquilo que se fez do homem mas aquilo que ele fez do que fizeram dele”</b>	234
I – A liberdade enquanto aspecto essencial do homem	235
II – A possibilidade de transcender a situação dada em dir. a um futuro diferente – a função imaginária	245
III – Alienação e solidão: os caminhos tortuosos da loucura	253
<b>Parte 4 – Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica</b>	257
<b>Capítulo 4.1</b> -As Concepções Sartrianas em torno da Psicopatologia	258
I – A inserção de Sartre no contexto da psicopatologia	258
II – A crítica sartriana à psicopatologia clássica e psicanalítica	277
III – A psicopatologia à luz da concepção sartriana	286
<b>Capítulo 4.2</b> – A Psic. Clínica em Sartre: o caminho da <i>Náusea</i> aos empreendimentos biográficos, através da Psicanálise Existencial	301
I – A psicanálise existencial de Sartre e seu caminho metodológico em direção a uma psicologia científica	301
II – <i>A Náusea</i> : o processo psicoterapêutico de Roquentin	305
III – A concretização da psicanálise existencial: a biografia de Flaubert	311
IV – A psicologia clínica em Sartre	322
<b>Conclusão</b>	325
<b>Referências Bibliográficas</b>	331
<b>Anexo</b>	336

# RESUMO

Jean-Paul Sartre (1905-1980) iniciou suas incursões teóricas formulando proposições no domínio da psicologia, na medida em que compreendeu, desde o início de seus estudos, a importância dessa disciplina na definição da base antropológica da racionalidade ocidental moderna e, portanto, a sua relevância na compreensão do ser do homem. O projeto fundamental do trabalho de Sartre foi, portanto, reformular a psicologia. Voltou-se, porém, à filosofia pela necessidade técnica de melhor fundamentar suas proposições para aquela ciência. A perspectiva psicológica, porém, é pouco pesquisada ou discutida, já que, no cômputo geral de sua obra a dimensão mais conhecida é a filosófica, o que não dá à dimensão psicológica a abrangência e a importância que Sartre lhe conferiu. Problematizou a disciplina psicológica até seu cerne, reformulando-a em moldes totalmente diversos dos até então existentes, ao romper com as concepções racionalista, subjetivista e determinista que vinham dominando essa ciência.

Sua “psicanálise existencial”, método de investigação da realidade humana, que objetiva revelar a escolha fundamental que o sujeito faz de si mesmo, é uma forma de viabilizar sua *psicologia existencialista*, bem como sua proposição para a psicologia clínica. À luz de sua psicanálise, Sartre elaborou biografias de escritores conhecidos, como recurso para expor, discutir e realizar suas proposições teórico-metodológicas para a área.

*Saint Genet, comédien et martyr* é uma dessas biografias, cujo intuito é comprovar a importância da compreensão histórica e dialética da vida de um homem. Nele retrata a trajetória existencial do poeta francês Jean Genet que, inicialmente “destinado” a ser um marginal no seio de uma sociedade conservadora, por ser ladrão, mendigo, homossexual, conseguiu realizar uma ruptura com suas “determinações sociais”, tornando-se um poeta famoso e um intelectual aceito pela sociedade de sua época. Nesse livro é possível vislumbrar elementos fundamentais do pensamento sartriano, como o processo dialético de mediações sociais implicado na construção da personalidade, no qual “*o essencial é o que o homem fez daquilo que fizeram dele*”, realizando-se enquanto ser em liberdade, entre outros aspectos teóricos e metodológicos.

Sartre, por compreender o papel fundamental do intelectual em sua cultura e em seu tempo, construiu um corpo de novas proposições filosóficas e psicológicas que pretendia que se tornassem instrumentos fundamentais na luta por uma sociedade mais humana. Assim, a nova psicologia proposta, efetivamente revolucionária, na medida em que questiona aspectos basilares de nossa racionalidade ocidental - sustentáculo ideológico do sistema social vigente - não deve servir somente para suscitar discussões intelectuais, mas também e principalmente, para ser posta em prática, a fim de possibilitar as mudanças sociais necessárias.

A psicologia clínica é uma área que desde sua gênese histórica, enquanto herdeira do modelo médico, vem transpassada por impasses teóricos, epistemológicos, metodológicos e ideológicos que lhe impõem certas dificuldades na definição de seu estatuto de cientificidade e no cumprimento de sua função social. As concepções sartrianas põem em discussão muitos desses dilemas, apontando soluções inovadoras.

Decorre daí a importância das contribuições de Sartre para a área, pois ao viabilizar uma nova perspectiva clínica a partir da sua psicologia, propõe-na como instrumento necessário para a investigação e a intervenção na problemática existencial e psicológica do homem contemporâneo.



# ABSTRACT

Jean-Paul Sartre (1905-1980) started his theoretical inroads putting forward psychology propositions, since he understood, from the beginning of his studies, the relevance of that knowledge field in defining modern western rationality's anthropological foundation and therefore, its importance for the understanding of men. The core project in Sartre's work was, thus, reformulating psychology. However, he turned to philosophy because of the technical need to establish the basis for his propositions to that science. Nonetheless, that outlook has been poorly known or discussed, since, in general, his works were acknowledged for their philosophical content, which is true, but ends up depriving his psychological research of the reach and relevance it should have. Sartre has discussed psychological discipline to its core, reformulating it, in a totally new way, breaking away from the rationalist, subjectivist and determinist conceptions, which had so far dominated the field.

His 'existential psychoanalysis', a method for investigating human reality, aimed at revealing the individual's fundamental choice regarding him/herself, is a way to make *existentialist psychology* viable, as well as his approach on clinical psychology. In the light of his psychoanalysis, Sartre has built biographies for well-known writers, as a resource to present, discuss and carry out his theoretical-methodological propositions for the field.

*Saint Genet, comédien et martyr*, is one of those biographies, whose aim is to prove the importance of historical and dialectical understanding of a man's life. It narrates the existential life course of French poet Jean Genet, who was initially "destined" to be an outcast within a conservative society. In that book, it is possible to identify the basic elements of Sartrean thinking, such as the social mediation dialectic process involved in personality building, in which "*essential is what the subject made out of what they made of him*", realizing himself as a free being, among other theoretical and methodological aspects.

Understanding the crucial role of intellectuals in their culture and time, Sartre built a corpus of new philosophical and psychological propositions, which he intended to be basic tools in the struggle for a more humane society. Therefore, the proposed new psychology, effectively revolutionary, since it questions basic aspects of our western rationality – the current social system's ideological support – cannot cause only intellectual debates, but should also, and mainly, be put in practice in order to make the necessary social changes possible.

Clinical psychology is a field which, because of its historical genesis as heir of the medical model, has been marked by theoretical, epistemological, methodological and ideological crossroads that pose certain difficulties in defining its scientific status and the fulfillment of its social role. Sartrean conceptions raise the debate on many such dilemmas, pointing out to innovative solutions.

Therefore, Sartre's contributions acquire relevance to the field. Allowing a new clinical perspective based on his psychology, they become necessary tools for the investigation into and intervention in existential and psychological problems of contemporary men.

# RÉSUMÉ

Jean Paul Sartre (1905-1980), a commencé ses incursions théoriques en formulant des propositions dans le domaine de la psychologie, car il a compris, depuis le début de ses études, l'importance de cette connaissance dans la définition de la base anthropologique de la rationalité occidentale moderne et donc, son énorme intérêt pour la compréhension de l'être de l'homme. Ainsi le projet fondamental du travail de Sartre a été celui de reformuler la psychologie. Mais, il s'est tourné vers la philosophie par le besoin technique de mieux fonder ses propositions pour cette science-là. Pourtant cette perspective est peu connue ou discutée, puisque dans un contexte plus large, son oeuvre s'est répandue plutôt par son contenu philosophique. Cela est vrai, mais n'accorde pas aux recherches psychologiques de l'auteur l'étendue et l'importance qui leur sont dues. Sartre remet en cause la discipline psychologique jusqu'à son cerne, en la reformulant sous des modèles totalement différents des modèles antérieurs, lorsqu'il a rompu avec les conceptions rationalistes, subjectivistes et déterministes qui dominaient cette science.

Sa "psychanalyse existentielle", une méthode d'investigation de la réalité humaine, dont l'objectif est celui de révéler le choix fondamental que le sujet fait de soi-même, c'est une forme de viabiliser sa *psychologie existentialiste*, bien que sa proposition pour la psychologie clinique. Sous la lumière de sa psychanalyse, Sartre a élaboré des biographies d'écrivains connus, comme un recours pour exposer, discuter et réaliser ses propositions théoriques et méthodologiques pour le domaine.

*Saint Genet, comédien et martyr*, c'est une de ces biographies dont l'intention c'est de prouver l'importance de la compréhension historique et dialectique de la vie d'un homme. Il y présente la trajectoire existentielle du poète français Jean Genet qui, d'abord "destiné" à devenir un être marginal au sein d'une société conservatrice, du fait d'être voleur, mendiant et homosexuel, a réussi une rupture avec ses "déterminations sociales", et est devenant un poète réputé, un intellectuel accepté par la société de son époque. Dans ce livre, il est possible de trouver des éléments fondamentaux de la pensée sartrienne, tels que le processus dialectique de médiations sociales, impliqué dans la construction de la personnalité, où "*l'essentiel c'est ce que le sujet fait de ce qu'on a fait de lui*", en se réalisant en tant que liberté, parmi d'autres aspects théoriques et méthodologiques.

Sartre, en comprenant le rôle fondamental de l'intellectuel dans sa culture et dans son temps, a construit un corps de nouvelles proportions philosophiques et psychologiques qu'il voulait voir transformé en instruments fondamentaux pour la recherche d'une société plus humaine. Ainsi, la nouvelle psychologie proposée, effectivement révolutionnaire, dans la mesure où elle remet en question des aspects élémentaires de notre rationalité occidentale - support idéologique du système social en vigueur - ne devrait pas se destiner seulement à provoquer des discussions intellectuelles, mais aussi et surtout, elle devrait être mise en oeuvre, à fin de viabiliser les changements sociaux nécessaires.

La psychologie clinique, en tant que héritière du modèle médical, est un domaine qui se présente, depuis ses origines, traversé par des impasses théoriques, épistémologiques, méthodologiques et idéologiques qui lui imposent certaines difficultés pour la définition de scientificité et pour l'accomplissement de sa fonction sociale. Mais, les conceptions sartriennes remettent en question beaucoup de ces dilemmes, en envisageant des solutions innovatrices.

D'où il résulte l'importance des contributions de Sartre pour le domaine, car en viabilisant une nouvelle perspective clinique à partir de sa psychologie, on dispose d'un instrument nécessaire pour l'intervention dans la problématique existentielle de l'homme contemporain.

# **INTRODUÇÃO**

# INTRODUÇÃO

## I

### O tema da pesquisa, seus objetivos e sua pertinência

O “problema de pesquisa” proposto à presente tese, quando de seu projeto, expressava-se através da seguinte **questão norteadora**:

*“A psicologia fenomenológico-existencialista e a metodologia da ‘psicanálise existencial’ de Jean-Paul Sartre trazem, efetivamente, uma nova perspectiva para a psicologia clínica?”*

*A busca de resposta para essa pergunta constituirá o cerne desta tese de doutorado e será empreendida através da análise da obra “Saint Genet: comédien et martyr”, onde Sartre aplica sua teoria e seu método para compreender uma personalidade considerada, por muitos, como patológica”.*

Dela se desdobrou o **objetivo geral** da pesquisa:

*“Investigar, através da análise da obra biográfica “Saint Genet: comédien et martyr”, as contribuições de Jean-Paul Sartre em direção a uma compreensão rigorosa da realidade humana e, especificamente, a uma nova perspectiva para a psicologia clínica”.*

A pergunta norteadora e o objetivo desta tese devem, primordialmente, ser objeto de análise minuciosa, a fim de que possamos concluir de sua pertinência e relevância como objeto de uma pesquisa. Dessa forma, com a pretensão de esclarecer o horizonte no qual a tese se inscreve, vamos detalhar quatro aspectos que estão subjacentes à problematização acima expressa:

A - O campo da psicologia clínica, sua realidade atual, problematização e impasses, e as mudanças que nele se fazem necessárias;

B- Jean-Paul Sartre e a elaboração de uma nova psicologia;

C- O alcance de seu livro *Saint Genet, comédien et martyr* para a consolidação da psicologia sartriana;

D- Sartre e suas contribuições no campo da psicologia clínica, na direção das mudanças que nela se fazem necessárias.

## A) O campo da psicologia clínica

No imaginário popular, a clínica é a área predominante e identitária da psicologia. Quando as pessoas se referem ao psicólogo, concebem-no, em geral, como um clínico, em seu consultório particular. Os estudantes de psicologia, quando do seu ingresso no curso, da mesma forma, trazem essa visão predominante. O imaginário popular, no entanto, encontra seu suporte no fato do psicólogo clínica ser, efetivamente, “o modelo hegemônico de profissional da psicologia” (cf. BASTOS. In.: CFP, 1988), conforme atestam uma dezena de pesquisas realizadas a partir do final da década de 70, no Brasil, entre elas as do Conselho Federal de Psicologia (1988, 1992, 1994) e as reflexões expressas no livro *Psicologia e Saúde: repensando a prática* (CAMPOS, 1992). Mais para o início da década de 90, surgiram na profissão várias “áreas emergentes” (psicologia hospitalar, jurídica, dos esportes, a inserção do psicólogo na saúde pública, etc), geradas em função das demandas do mercado de trabalho e das mudanças sociais, o que levou a uma certa modificação na já consolidada concentração dos psicólogos na área clínica. Parece-nos, no entanto, que apesar dessas variações no cenário da psicologia brasileira, o predomínio clínico ainda se faz sentir e a imagem do psicólogo não se modificou tanto assim. Portanto, a clínica é a área mais conhecida e, como conseqüência, a mais estereotipada no campo da psicologia.

Há muita polêmica sobre as razões desse predomínio. Entre elas, não podemos deixar de considerar a grande influência da psiquiatria e, portanto, do modelo médico, na constituição dessa disciplina, o que ajudou a definir os contornos da prática clínica e a consolidar o prestígio herdado do “poder médico”. Além disso, a tarefa de realizar a adaptação dos indivíduos desajustados, função para a qual a clínica psicológica foi concebida (conforme poderemos verificar em sua história), serviu à necessidade premente da sociedade de manter seu “status quo”. Vejamos o que diz um livro tradicional sobre a psicologia clínica, quando realiza a sua conceituação: “a psicologia clínica é o campo de aplicação dos princípios psicológicos que se preocupa, de um modo primordial, com o ajustamento psicológico dos indivíduos” (ROTTER, 1967: 13). Portanto, a concepção clássica de psicologia clínica, traz claramente uma dimensão ideológica em seu bojo.

Essas reflexões iniciais nos levam a indagar acerca das dificuldades e impasses em torno da delimitação da função clínica em psicologia. Ela por vezes é definida a partir de seu ‘local de

realização” (considerada como atividades de consultório, de caráter privado, em detrimento das atividades de caráter público, por exemplo), ou de sua “área de atuação” (clínica ou hospitalar, por exemplo, diferenciando-se da psicologia escolar ou da psicologia organizacional, etc.), ou ainda, a partir da “área de conhecimento” (diferenciando-se, por exemplo, da psicologia social). Na verdade, nenhuma dessas definições é precisa, realizam sub-repticiamente uma compartimentalização do saber psicológico, sendo fonte de muitas controvérsias. Definir o que é psicologia clínica não é, portanto, tarefa fácil.

A partir da década de 80, frente a todas essas indefinições, além da constatação de sua dimensão ideológica, bem como de seu predomínio hegemônico, muitos psicólogos e pesquisadores brasileiros começaram a **questionar** aspectos basilares da área clínica (cf. CFP, 1988, 1996 e CAMPOS, 1992):

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

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

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

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

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

Essas críticas, fundamentais para se pensar o “*que fazer*” do psicólogo, acabaram por ser um questionamento de todo o modelo clínico e de sua prática mais conhecida, a psicoterapia<sup>1</sup>. Esses questionamentos adquiriram, de forma geral, uma ênfase mais político-ideológica, cuja solução deve passar pela conscientização da função social do psicólogo, através de uma luta política na interioridade da categoria, na formação do psicólogo e na sociedade. Importantes conquistas foram feitas nesse campo. No entanto, nesse rumo de questionamentos, muitas vezes se deixou de lado o aspecto mais teórico e epistemológico das críticas, fundamentais por apontarem lacunas centrais na constituição da ciência psicológica, acabando por “jogar fora a criança junto com a água do banho”, quer dizer, posicionando-se, muitas vezes, aprioristicamente, pela negação da clínica ou da psicoterapia, e não pela superação dos impasses dessa importante área de atuação do psicólogo.

Problematizar o campo da psicologia clínica, sua (in)definição, suas amarras teóricas e epistemológicas, partindo do horizonte de sua constituição histórica, será, pois, uma das nossas tarefas, a fim de que possamos refletir sobre as contribuições que se fazem necessárias para, ao levar em consideração o importante teor ideológico, político, teórico e epistemológico das críticas à área, possamos pensar na superação dos seus impasses.

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

## **B) Jean-Paul Sartre – um intelectual de sua época**

Jean- Paul Sartre (1905-1980) foi um intelectual rigoroso. Leu e discutiu os autores fundamentais de sua época (primeira metade do século XX), referências nas áreas da filosofia, epistemologia, psicologia. O grande desafio de Sartre foi responder a alguns problemas que estavam propostos aos cientistas, filósofos e pensadores do período: os dilemas trazidos pelo idealismo e racionalismo, por um lado e pelo materialismo e positivismo, por outro,

---

<sup>1</sup> SASS (Ibid.: 207) toma o cuidado de separar de sua crítica aquela que ele denomina de “*prática legítima e importante dos psicólogos e desenvolvida pela psicologia: a psicoterapia*”.

concretizados em questões como a problemática do conhecimento, a discussão acerca da objetividade nas ciências e, mais especificamente, nas ciências humanas; a necessidade de revisão da filosofia, trazida pelo marxismo (que postulava um conhecimento que remetesse à realidade sócio-histórica, pois ‘bastava de contemplar o mundo, cabia, agora, transformá-lo!’). O contexto estava a exigir, pois, um saber que partisse e voltasse ao *homem concreto*. Era o que reclamava POLITZER (1965, 1994), era o que perseguia VIGOTSKI (1996), advindos de diferentes regiões do mundo, além da fenomenologia, que tinha esta máxima em seus postulados. Sartre inseriu-se no âmago mesmo das indagações presentes no contexto da evolução do pensamento daquele momento, problematizou suas questões elementares e propôs soluções que visavam superar impasses gerados, tanto no campo filosófico e epistemológico, quanto no psicológico. Poderíamos dizer, portanto, que ele foi um dos intelectuais relevantes do século XX.

Sartre, desde o início de seus estudos no campo da filosofia, compreendeu a relevância do saber psicológico na definição do ser do homem. A psicologia, disciplina oficialmente nascida no século XIX, obteve franca expansão no final desse século e início do século XX, vindo a ser um dos alicerces do saber antropológico moderno, quer dizer, do conhecimento e postulação acerca do homem, de suas características, de suas possibilidades de ser. Com isso, ela contribuiu, sobremaneira, na definição do horizonte de racionalidade da sociedade ocidental moderna, à luz de cujo saber passaram a se consolidar as relações entre as pessoas, as práticas sociais, as exigências normativas do comportamento.

Tendo clareza da importância do saber psicológico na modernidade, influenciado pela fenomenologia de Husserl, que era um crítico contumaz do psicologismo dominante no final do século XIX, Sartre começou suas incursões teóricas formulando proposições no campo da psicologia. Voltou-se, porém, à filosofia (ontologia) pela necessidade técnica de melhor fundamentar seus estudos da psicologia, como teremos oportunidade de observar adiante, na descrição de sua trajetória teórica. No entanto, esse intelectual, mais conhecido pelo seu perfil de filósofo, foi também um pesquisador sistemático da psicologia, sendo que sua obra técnica inscreve-se, boa parte dela, nesse campo. No entanto, essa perspectiva é pouco conhecida ou discutida, ou ainda, sua obra é traduzida como tendo, principalmente, um cunho filosófico, o que não é inverídico, mas não é sua total abrangência. Poder-se-ia quase afirmar que a filosofia sartriana foi o meio, o fio condutor de boa parte de suas elaborações psicológicas, posição



perfeitamente compatível com o objeto central de toda a sua obra – o homem concreto. Entre os psicólogos mesmo, a psicologia de Sartre, em seu conjunto, é desconhecida e pouco valorizada; estudam nele certas temáticas, como a noção de projeto, de liberdade, etc, entendidas mais como contribuições filosóficas de Sartre à área. Poucos, porém, compreendem sua relevância na problematização da disciplina psicológica. Essa relevância encontra-se na exposição de uma psicologia em moldes totalmente diversos dos até então existentes, ao propor a superação de uma série de dificuldades e impasses presentes no âmago das formulações da psicologia clássica e psicanálise freudiana, conforme detalharemos oportunamente nestas reflexões.

Sendo assim, **o projeto fundamental do trabalho de Sartre foi reformular a psicologia**, realizando-o em moldes totalmente diferentes daqueles do empirismo e da metafísica, perspectivas que determinaram a constituição dessa disciplina até aquele momento histórico, por ele duramente criticados, conforme já foi demonstrado pelas dissertações de BERTOLINO (1979) e MOUTINHO (1995).

### **C) A “proposta biográfica” em Sartre e seu livro *Saint Genet: comédien et martyr***

Sartre apresenta no capítulo “Psicanálise Existencial” de seu livro *O Ser e o Nada*, um método de investigação da realidade humana que propõe revelar a escolha fundamental que o sujeito<sup>2</sup> faz de si mesmo, e que se expressaria, conseqüentemente, em todos os seus atos, pensamentos, sentimentos. Essa psicanálise forneceria às ciências em geral condições de captar, de forma objetiva, o movimento do homem no mundo, de compreender o seu ser. Para tanto, formula uma proposta metodológica capaz de viabilizar aquela que passaria a ser reconhecida como a *psicologia existencialista*. Já em seu livro “Questão de Método”, introdução ao *Crítica da Razão Dialética*, Sartre aprofunda essa metodologia, ao precisar a concepção histórico-dialética na compreensão da vida de um homem. Nesses dois estudos, o existencialista aponta para a realização de empreendimentos biográficos, como uma das formas de concretizar sua proposta de uma psicologia:

---

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

*"A Psicanálise Existencial (...) é um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesma aquilo que ela é. (...) Esta psicanálise ainda não encontrou o seu Freud; quando muito, pode-se encontrar seus prenúncios em certas biografias particularmente bem sucedidas. Esperamos poder tentar alhures dois exemplos, acerca de Flaubert e Dostoievski. Mas aqui pouco importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível" (SARTRE, 1943: 663).*

Sartre declara, no *Questão de Método*, que o existencialismo quer permanecer heurístico; para tanto, utilizar-se-á do método progressivo-regressivo, ou seja, partirá de situações singulares para compreender o universal e de situações universais para compreender o singular; portanto, diz ele que... *"determinará progressivamente a biografia, aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia"* (SARTRE, 1960: 87). É preciso chegar na singularidade histórica do objeto – o homem -, compreendendo-o como um ser significante, para dizer que o menor dos seus gestos supera a situação dada em direção a um fim, já que cada gesto é expressão de seu projeto. Segundo Sartre, a forma mais rigorosa de entender a realidade humana seria partir da compreensão de sujeitos concretos, de seu movimento no mundo, de seu projeto, de sua inserção em uma dada classe social em uma dada estrutura produtiva, pois somente através desses dados conseguiríamos sacar à luz a dialética humana.

Sendo assim, Sartre passará a elaborar biografias de alguns escritores conhecidos, como Baudelaire, Jean Genet, Flaubert, como forma de aplicar sua compreensão da psicologia e da antropologia, assim como suas proposições metodológicas, buscando compreender o que os levou a ser escritores e a escrever o que escreveram. Essas biografias expressam, com maior ou menor grau, o conjunto das concepções teórico-metodológicas do existencialista e demonstram a viabilidade de seu método e de sua psicologia.

Um estudo sistemático do livro *Saint Genet, Comédien et Martyr*, considerada uma das suas primeiras obras de cunho antipsiquiátrico (JOPLING, 1987), nos permite visualizar questões basilares do pensamento de Sartre:

1. processo de constituição de uma personalidade, a partir das relações dialéticas com os outros e com a materialidade, onde o sujeito *"faz alguma coisa daquilo que fizeram dele"*, constituindo-se, assim, na pessoa que é. Expõe, dessa forma, a tese central do seu Existencialismo, que postula que *"a existência precede a essência"*, delineando a sua psicologia fenomenológico-existencialista;

2. uma nova compreensão dos fenômenos psicopatológicos; numa ótica diversa daquela da psiquiatria clássica;
3. propostas metodológicas de investigação e intervenção em fenômenos psicológicos, que permitem vislumbrar perspectivas críticas para a psicologia clínica, oferecendo possibilidades consistentes de construção de uma psicologia científica, coerente com os avanços da ciência do final do século XX.

## **D) Sartre e a psicologia clínica**

Sartre, como já assinalamos, foi um pesquisador da psicologia, criador de uma nova teoria psicológica, bem como de uma metodologia específica de investigação da realidade humana. Sua ‘psicanálise existencial’ - proposta de Sartre de uma psicologia e metodologia fenomenológico-existencialista - teve seus prenúncios, como verificamos acima, em certas biografias por ele realizadas, as quais formalizam o percurso de sua teoria em direção à prática. Mas, em uma citação destacada acima, Sartre ressalta que *‘essa psicanálise ainda não encontrou seu Freud’*. Essa afirmativa demonstra, nos parece, uma clara intenção do existencialista de ver sua teoria e metodologia aplicadas na prática clínica.

Sartre, como verificaremos, tinha a proposição de ‘engajamento’ para o intelectual, isso porque o que lhe parecia fundamental, era possibilitar mudanças, lutar pela construção de uma sociedade diferente, mais justa. Dessa forma, a sua formulação de uma nova psicologia efetivamente revolucionária, na medida em que questionasse os aspectos basilares de nossa racionalidade ocidental, sustentáculo ideológico do sistema social vigente, não deveria ser utilizada somente para possibilitar calorosas discussões intelectuais, mas também, e principalmente, para ser posta em prática, a fim de viabilizar as mudanças sociais necessárias.

O grande desafio desta tese, em vista disso, é o de refletir acerca da viabilização de uma prática clínica a partir da psicologia sartriana. Longe da autora ter a pretensão de ser o ‘seu Freud’! Não será um sujeito único que a viabilizará, mas sim um conjunto de profissionais e pesquisadores<sup>3</sup> que, compreendendo a importância dessa teoria para o campo da psicologia e das

---

<sup>3</sup> Existe um grupo de psicólogos e outros profissionais e pesquisadores em Florianópolis – SC, reunidos em torno do NUCA (Núcleo Castor – estudos e atividades em existencialismo), que há mais de quinze anos vem se dedicando a estudar a obra de Sartre, e que está pondo em prática uma metodologia psicoterapêutica totalmente sustentada na filosofia e psicologia sartriana. Nos EUA, há uma psicóloga, Betty Cannon, que também realiza uma clínica sartriana, conforme aparece em seu livro *‘Sartre et la Psychanalyse’* (1993).

ciências humanas, a efetivarão como uma nova perspectiva para essas ciências e, mais especificamente, para a psicologia clínica. Já foram realizadas algumas tentativas, ao nível mundial, de colocar em prática a psicologia sartriana. A mais conhecida foi a realizada por Laing e Cooper, psiquiatras ingleses, que criaram comunidades terapêuticas na década de setenta, utilizando-se do referencial sartriano, entre outros. O próprio Sartre elaborou o prefácio do livro da dupla de pesquisadores, intitulado *Razão e Violência* (op. cit.), onde declara que o que mais o encantou no livro “.. *foi a constante preocupação de realizar um approach ‘existencial’ dos doentes mentais*”. Afirma, também, que tem a convicção de que os esforços desses profissionais contribuirão para tornar a psiquiatria, finalmente, humana. No entanto, conforme discussão que implementaremos ao final da tese, essas tentativas não foram fiéis ao próprio pensamento sartriano, na medida em que se fundamentavam em outras metodologias e psicologias com ela incompatíveis (como a psicanálise kleiniana, por exemplo), utilizando-se do referencial sartriano como contribuições pontuais. Portanto, apesar de assinalarem o potencial clínico da psicologia existencialista, elas não se constituíram na sistematização de sua teoria e metodologia.

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

Há várias teses elaborados, no Brasil, sobre a obra de Jean-Paul Sartre. Conseguimos ter contato com algumas delas<sup>4</sup>, das quais muitas discutem a psicologia ou a psicanálise existencial de Sartre. Realizam essa tarefa, no entanto, a partir de um ponto de vista filosófico, com exceção de uma delas, que descreve a construção da identidade de um sujeito na perspectiva sartriana<sup>5</sup>. É preciso esclarecer, portanto, que a abordagem dada ao presente texto é a de uma psicóloga, que pretende compreender a amplitude da propositura sartriana para a sua ciência e sua profissão. Não se trata, aqui, pois, de discutir sua obra do ponto de vista filosófico, ou de tecer comparações e correlações com outros filósofos que foram interlocutores de Sartre, ou, simplesmente, por ele criticados. Logicamente a explicitação do contexto filosófico onde o existencialista se inseriu, bem como a descrição da ontologia por ele elaborada, são necessários

---

<sup>4</sup> BERTOLINO (1979), GONÇALVES (1996), MONTEIRO (1998), MOUTINHO (1995), POELMAN (1981), QUINTILIANO (2001).

<sup>5</sup> MAHEIRIE (1994) (op. cit.).

por razões de ordem técnica, já que seus argumentos principais para a psicologia têm ali sua base de sustentação. Foram, assim, inseridos no corpo da tese conforme a exigência de compreensão dos diversos níveis de formulação teórica, mas não são os aspectos centrais da presente análise. Trata-se de pensar a psicologia de Sartre, com o olhar do profissional dessa ciência.

## II Aspectos Metodológicos

De acordo com a classificação de GIL (1996), **nossa pesquisa é de natureza bibliográfica**, já que foi “...desenvolvida a partir de material já elaborado, constituído principalmente por livros e artigos científicos” (Ibid.: 48). Nesse sentido, “trata-se de uma pesquisa bibliográfica, uma vez que procura analisar as propriedades de uma teoria” (LUNA, 1998: 84).

O material básico de estudo foram as obras filosóficas e/ou psicológicas de Jean-Paul Sartre, de preferência na língua original, os romances, poemas e peças teatrais de Jean Genet, diferentes biografias dos dois autores em foco, além de uma vasta bibliografia na área da psicologia, psiquiatria, antipsiquiatria.

A leitura da obra de Sartre foi realizada no seu conjunto filosófico e psicológico, tendo como foco de análise central os aspectos da psicologia que nela apareciam, sendo que cada tema abordado foi discutido tendo esse conjunto como horizonte. Nos romances, poemas e teatro de Genet procurou-se compreender os elementos ali colocados que auxiliaram na confecção de suas biografias, tanto por Sartre, quanto por outros autores. Nas outras obras consultadas, as categorias centrais de análise foram os aspectos filosóficos, psicológicos, históricos que se relacionassem com o contexto da obra sartriana, bem como com a de Genet, auxiliando a melhor situá-las ou esclarecê-las.

Das teses sobre Sartre que aparecem no catálogo da biblioteca central da PUC/SP, foram lidos os abstracts, sendo que três delas foram selecionadas para estudo.

A escolha de artigos e teses estrangeiras foi realizada a partir da base de dados *Sartre: Bibliographie 1980-1992*, de autoria de CONTAT & RYBALKA (1993), que contém mais de 6000 referências sobre Sartre, compiladas a partir dos principais indexadores bibliográficos da área: *French XX, Bibliographie d'Histoire Littéraire Française (Klapp), La Bibliographie*

*d'histoire littéraire de René Rancoeur, Francis (CNRS), PMLA, Modern Drama, Current Contents, Philosopher's Index, Bibliographie de la Philosophie, Répertoire Bibliographique de la Philosophie, British Humanities Index, American Humanities Index, Social Sciences Index, Hispanic American Periodicals Index, Art Index, Humanities Index.* Foram consultados, também, os dados contidos nos *Bulletin d'information du Groupe d'Etudes Sartriennes*, (nº7/1993, nº8/1994, nº 14/2000 e nº 15/2001) que completam a bibliografia publicada sobre Sartre depois de 1992. Critérios utilizados na seleção do material:

1) a citação devia fazer referência a alguma das seguintes **categorias**: biografia, autobiografia, Genet, Saint Genet, psicologia, psicanálise, psicanálise existencial, psiquiatria, antipsiquiatria, teoria do ego ou da personalidade, Freud;

2) os artigos e teses deviam estar escritos em uma das seguintes línguas: espanhol, francês, inglês ou português.

Foram selecionados, a partir dos aludidos critérios, em torno de duas centenas de artigos, sendo que cerca de 110 artigos e 12 teses conseguiram ser localizados em diferentes bibliotecas de Paris e de Madri. Após a leitura dos “abstracts” (dos que os tinham) ou de uma leitura rápida, foram finalmente selecionados em torno de duas dezenas de artigos e duas teses, que continham elementos que puderam contribuir na elaboração da pesquisa.

As **citações** seguiram as normas da ABNT.

As **referências bibliográficas** foram elaboradas seguindo as normas da American Psychological Association (APA), que trazem a data de publicação, entre parênteses, logo após o(s) nome(s) do(s) autor(es), pois consideramos que este procedimento auxilia na busca do leitor pela referência bibliográfica, além de serem as normas mais utilizadas, hoje em dia, pelas revistas científicas da psicologia. Nelas, o sobrenome, por extenso, deve vir seguido somente das iniciais do nome. Entretanto, realizamos uma alteração nessas normas, pois ao invés de colocar somente a inicial do nome, ele foi escrito por extenso. Essa alteração foi sugestão de Michel Rybalka, o grande bibliógrafo de Sartre, quando da entrevista que realizamos, que assinalou que o nome integral facilita a catalogação das bibliografias, pois auxilia que se diferencie mais rapidamente dois autores com o mesmo sobrenome.

O procedimento para fornecer as referências das citações foi o da edição da obra por nós utilizada.

### III

## Apresentação da tese

Esta tese divide-se em quatro partes:

- 1) A primeira intitula-se “**A Psicologia Clínica e o Horizonte de Pensamento Sartriano**”. Seu objetivo é localizar o leitor no cerne da problemática da psicologia clínica hodierna e a inserção e posição de Jean-Paul Sartre em relação a essa disciplina. Compõe-se de quatro capítulos:
  - no primeiro, verificamos o conjunto da obra do existencialista, a fim de que se possa compreender o horizonte onde se situa o livro analisado, *Saint Genet*, bem como a elaboração sartriana de uma nova psicologia e suas contribuições para a psicologia clínica. Realizamos, assim, uma breve biografia de Sartre, sobre sua vida e seus caminhos teóricos;
  - no segundo, passamos a refletir sucintamente sobre a história do campo da psicologia clínica, a fim de que possamos melhor delimitar o nosso objeto de estudo, bem como discutimos a inserção de Sartre na área;
  - no terceiro, expomos, ainda que de forma ligeira, a sua ontologia fenomenológica, sem a qual não podemos compreender as mudanças fundamentais que levarão a uma nova psicologia;
  - no quarto, discutimos o conceito de ciência em Sartre, fundamental para compreender suas proposições científicas no campo da psicologia, e situamos as críticas que o existencialista formulou em relação à psicologia empírica e à psicanálise freudiana, objetivando vislumbrar as discussões e proposições que elaborou para o questionamento dessas disciplinas.
- 2) A segunda parte é intitulada “***Saint Genet: comédien et martyr: sujeitos e narrativas à luz da compreensão fenomenológico-existencialista***”. Seu objetivo é realizar uma exposição sistemática do livro *Saint Genet: comédien et martyr*, para que possamos analisar o espaço teórico onde o livro se situa e fazer a compreensão existencialista do homem e de sua realidade, que a obra comporta. É composta, também, por quatro capítulos:
  - no primeiro, descrevemos os textos de Sartre nos quais apresenta uma metodologia de compreensão da realidade humana (“Psicanálise Existencial” e “Questão de

Método”), indicando os empreendimentos biográficos como uma forma de “pôr em prática” suas concepções para a psicologia;

- no segundo, fornecemos alguns dados da vida de Jean Genet, para que a biografia elaborada por Sartre se torne compreensível;
- em um terceiro capítulo, descrevemos sistematicamente a obra *Saint Genet*, buscando acompanhar a compreensão de Sartre sobre a vida desse poeta, ressaltando a metodologia nela utilizada;
- o quarto capítulo, conclusivo desta parte, apresenta algumas reflexões que apontam os caminhos da psicologia sartriana subjacentes à obra.

3) A terceira parte intitula-se “**A Psicologia em Jean-Paul Sartre: substratos teóricos do livro *Saint Genet, comédien et martyr***”. Aqui é chegado o momento de, finalmente, descrevermos a psicologia fenomenológico-existencialista, sua compreensão de realidade (ontologia), de homem (antropologia) e do psicológico. Seu objetivo é, portanto, mostrar as amarrações, teceduras e proposituras da psicologia sartriana e seu caráter de superação dos modelos tradicionais da psicologia. São três os seus capítulos:

- o primeiro, que fala do homem como ser-no-mundo, como um ser em um processo contínuo de relações; do eu como um ser do mundo; das emoções, como uma atitude humana;
- o segundo, situa a dialética eu/outro, descrevendo essa relação irrevogável da realidade, em sua dimensão ontológica; a relação indivíduo/sociedade, ressaltando sua dimensão antropológica e, finalmente, a constituição da personalidade enquanto resultante do processo de mediação social;
- no terceiro capítulo, fundamental para se compreender o caráter distintivo da proposta sartriana, expomos sua noção de liberdade, a proposição do caráter revolucionário do imaginário, e os caminhos que levam à loucura quando as pessoas estão submetidas à alienação e solidão, discutindo a máxima sartriana que mostra que “*o essencial não é aquilo que se fez do homem, mas aquilo que ele fez daquilo que fizeram dele*”!

4) A quarta parte intitula-se “**Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica**” e tem por objetivo, ao encaminhar a tese para sua conclusão, demonstrar a proximidade e o interesse de Sartre com a área da psicologia clínica, discutindo suas contribuições para a superação de



alguns dos impasses dessa disciplina e sua reconstrução a partir de novos parâmetros. Esta última parte é composta de dois capítulos:

- o primeiro, onde se discute as concepções sartrianas em torno da psicopatologia, colocada em patamar crítico em relação às concepções da psiquiatria e psicanálise, com reflexões essenciais para se redimensionar a relação do homem com suas complicações psicológicas, que será fundamento para se pensar, no próximo capítulo, em que consiste a clínica em Sartre;
- o segundo, portanto, refaz o caminho metodológico de Sartre em direção a uma psicologia clínica, conforme expresso em sua *Psicanálise Existencial*, passando pelo processo psicoterapêutico descrito no livro *A Náusea*, bem como pelas compreensões psicológicas subjacentes às suas psicobiografias, cujo exemplo estudado será a de Flaubert, delineando, assim, a contribuição fundamental de Sartre para a viabilização de uma psicologia clínica coerente com os avanços da ciência contemporânea.

Vamos então à prosa poética de Jean Genet e à tessitura filosófica e psicológica de Jean-Paul Sartre!

Boa leitura!

**PARTE 1**  
**A Psicologia Clínica e o**  
**Horizonte do Pensamento Sartriano**

# CAPÍTULO 1.1

## Uma Breve Biografia de Jean-Paul Sartre

### I

#### Trajectoria Existencial

Jean-Paul Sartre nasceu em Paris, em 1905 e veio a falecer nessa mesma cidade, em 1980. *‘Comecei minha vida como hei de acabá-la, sem dúvida, no meio dos livros. No escritório do meu avô, eles estavam por toda a parte (...). Eu ainda não sabia ler e já reverenciava essas pedras erigidas’* (SARTRE, 1964: 35), narra o próprio filósofo, apontando o horizonte intelectual no qual foi criado e que lhe proporcionou o contexto de sua escolha em ser um escritor, conforme descreve em *“Les Mots”*. Com dez anos já tinha certeza de que queria escrever, redigindo suas primeiras linhas. Daí em diante a escrita tornou-se uma espécie de obsessão, uma atividade fundamental: escrevia horas a fio, sem cessar. Mesmo quando feito prisioneiro, na guerra, Sartre deu jeito de convencer seus carcereiros a deixá-lo escrever, produzindo, nesse ambiente, alguns de seus romances, peças teatrais e elaborando aspectos de sua filosofia.

Em 1924, Sartre começou a estudar filosofia na *École Normale Supérieure*, considerada na época a mais seleta e intelectual instituição de ensino superior da França. Ali tomou contato com os principais pensadores clássicos, bem como com boa parte dos pensadores e escritores de seu tempo. Foi nesse ambiente universitário que ficou amigo de algumas pessoas que se tornariam seus companheiros intelectuais: Poullion, Paul Nizan, Merleau-Ponty, entre outros. Conheceu, também, Simone de Beauvoir, na época também estudante de Filosofia, e que se tornaria a companheira de sua vida, acontecendo entre eles uma relação de mediação social e intelectual, além da afetiva. Sartre viveu sua vida em uma atmosfera intelectual, rodeado de amigos que também o eram.

Ele obteve em 1928 o certificado de psicologia e de história da filosofia e, em 1929, os de filosofia geral, de lógica, de moral e de sociologia (cf. COHEN-SOLAL, 1985). Após ser aprovado no exame de *Agrégation de Philosophie* (que selecionava professores para dar aulas nos *Lycées*), Sartre foi indicado para dar aula em Le Havre, permanecendo nessa cidade

portuária entre 1931 e 1936, apesar de passar quase todo seu tempo de folga em Paris. Em 1936 deu aulas em Lion e, em 1937, volta, finalmente, a Paris, para dar aulas no Lycée Pasteur. O jovem filósofo passa a vida, assim, entre a cátedra e os livros.

Quando estoura a Segunda Grande Guerra, Sartre é convocado para servir como meteorologista. Algumas cartas que escreveu para amigos descrevem sua vida na guerra nessa função, narrando que suas atividades eram poucas, o que lhe deixava muito tempo de folga, aproveitado para ler e escrever. Em 1940, é feito prisioneiro pelos alemães. Mesmo nessa condição, como já havíamos dito antes, ele abriu espaço para continuar suas atividades intelectuais, inclusive dedicando-se a estudar autores alemães como Heidegger, de quem lhe eram fornecidos os livros. Consegue escapar e, em 1941, está de volta a Paris, encontrando Simone e outros amigos com os quais funda o grupo “Socialismo e Liberdade”, destinado a atuar na Resistência e que realiza atividades e escritos contrários à ocupação alemã e aos colaboracionistas.

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

*‘Eu mudei radicalmente de ponto de vista depois da Segunda Guerra Mundial. Eu poderia dizer numa fórmula simples, que a vida me ensinou ‘a força das coisas’. (...) Assim, eu comecei a descobrir a realidade da situação do homem entre as coisas, daquilo que se chama de ‘ser-no-mundo’. (...) Depois da guerra apareceu a experiência verdadeira, que é a da sociedade’* (SARTRE, 1972: 99).

A elaboração da noção de “engajamento”, ou seja, a proposição de uma arte, de uma literatura, de uma filosofia comprometidas com a realidade social onde se inserem, é um dos resultados dessa influência. Sob essa perspectiva começa a escrever e a fazer encenar suas peças teatrais, que são críticas contundentes aos valores e modos de vida gerados pelo nazi-fascismo e pela nova organização sócio-cultural decorrente dos rearranjos políticos e econômicos advindos da guerra e dos avanços do sistema capitalista.

Assim que acaba a Guerra, Sartre funda, junto com outros companheiros, a revista *Les Temps Modernes*, dedicada a analisar os problemas de sua época, revista que permanece ativa até hoje e que foi muito importante no meio intelectual francês.

Sartre, no pós-guerra, ganha uma notoriedade enorme e seu existencialismo passa a ser a filosofia da moda daqueles tempos. Sartre e Simone viajam o mundo, divulgando suas idéias e

concepções e causando polêmica por onde passam, por pregarem um modo de pensar questionar, que põe em cheque os valores burgueses predominantes.

Sendo assim, as concepções sartrianas, que já vinham sendo desenvolvidas, e que propunham a inseparabilidade do homem, do seu tempo, do seu mundo, levam-no, na década de 50, a firmar o compromisso do filósofo com uma atividade política mais efetiva, fazendo-o aproximar-se do Partido Comunista. Em 1956, no entanto, em função da intervenção soviética na Hungria, Sartre rompe com o partido e passa a ser um crítico ferrenho do stalinismo. Por esses anos, começa a escrever vários artigos e livros sobre o marxismo, por considerá-lo a filosofia irrevogável de nosso tempo, ainda que o faça em uma perspectiva crítica, discutindo os limites a serem superados. Continua a envolver-se ativamente na luta contra a opressão da classe trabalhadora, contra o colonialismo e a favor das minorias, escrevendo vários ensaios sobre essas temáticas.

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

Em 1968, participa ativamente das barricadas de maio em Paris, por considerar fundamentais os protestos dos estudantes contrários à política educacional francesa e ao modelo sócio-cultural imposto pela burguesia. Nos anos 60 e 70 Sartre compartilha de muitos movimentos sociais e escreve muitos artigos de cunho social e político, além da continuidade de sua produção filosófica. Em 1976, já quase cego, o filósofo continua trabalhando, junto com um secretário, para o qual dita suas reflexões.

Enfim, em 1980, morre. Deixa atrás de si, no entanto, uma vasta obra, que vai desde tratados sobre psicologia, filosofia e antropologia, até livros de literatura e teatro, romances autobiográficos, ensaios políticos, artigos de análise de problemas contemporâneos. Sartre sempre foi polêmico: odiado por uns, amado por outros, considerado, às vezes, uma das consciências mais lúcidas de nosso século, em outras, o grande “manipulador” da juventude e, portanto, a “consciência odiada” (cf. GERASSI, 1990), o filósofo existencialista ainda é atual. Suas concepções e idéias sobre o homem e a sociedade ajudam a explicar o mundo contemporâneo e são um instrumental de análise, fundamental para se compreender a complexidade da realidade humana hodierna. Isso porque, como veremos adiante, Sartre colocou

as bases do pensamento ocidental em outros termos dos vistos até então, ao oferecer subsídios fundamentais para a superação da metafísica: sustentáculo ontológico e antropológico do sistema social vigente, aspecto que até o presente momento ainda não foi suplantado.

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

Nos próximos itens, discutiremos o percurso teórico de Sartre, as raízes a partir das quais foram geradas suas concepções revolucionárias, bem como sua importância para a filosofia e a psicologia modernas e contemporâneas.

## II Os Caminhos Teóricos de Sartre

Jean-Paul Sartre, desde o início de suas incursões filosóficas, teve claras pretensões de elaborar uma **psicologia**. Esse interesse foi gerado em função de variados fatores, entre eles, o seu repúdio pela sociedade burguesa, por seus hábitos e valores, repúdio que, para Sartre, nesses anos vinte, configurava-se como uma rejeição à moral e à lógica psicológica que a sustentava, como o apego ao individualismo, por exemplo, mais do que, propriamente, uma oposição política ao sistema. Sentia necessidade de superar as concepções filosóficas, antropológicas e psicológicas que embasavam a racionalidade dominante. Outro fator foi seu estudo da psicologia no curso de Filosofia<sup>6</sup>, que acabou chamando sua atenção e gerando seu desejo de aprofundar

---

<sup>6</sup> Na França, como também ocorreu no Brasil, nas primeiras décadas do século XX o estudo da psicologia foi largamente implementado nos cursos de Filosofia, Pedagogia e Medicina, devido ao fato de ela ser uma ciência nascente e em franca expansão e de não existir o curso específico de formação de psicólogos, que veio

pesquisas sobre essa ciência, a fim de superar os equívocos que via flagrantes nas teorias aprendidas. Dessa forma, pretendia criar uma psicologia que se opusesse àquelas compreensões do humano que lhe pareciam, de um lado, abstratas e despregadas da realidade e, de outro, mecanicistas e causalistas. Descreve Simone:

*“O que interessava antes de tudo eram as pessoas. À psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele desejava opor uma compreensão concreta, logo sintética, dos indivíduos. Essa noção ele tinha encontrado em Jaspers, cujo tratado de psicopatologia, escrito em 1913, fora traduzido em 1927; sendo que corrigira as provas do texto francês com Nizan” (BEAUVOIR 1960: 52-3).*

Os biógrafos de Sartre fazem questão de salientar a importância da psicologia em seu projeto intelectual.

*“A filosofia seria, de qualquer maneira, uma propedêutica para a psicologia e para sua criação romanesca. Nas revisões da prova de ‘Psicopatologia Geral’ de Jaspers, nas visitas às apresentações de casos dos doentes do Hospital Sainte-Anne, onde ele passava seus domingos de manhã, em companhia de Nizan, Aron e Lagache, em seu diploma de estudos superiores, quando sustentou, com orientação de Henri Delacroix, sua tese sobre ‘A imagem na vida psicológica: papel e natureza’, Sartre decifrava sobretudo o campo da psicologia” (COHEN-SOLAL, 1985: 140).*

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

Até 1938-9, no domínio filosófico, Sartre se dedicará basicamente à leitura e ao estudo de Husserl. Explorará o *Meditações Cartesianas*, o *Idéias diretrizes para uma fenomenologia*, entre outras obras. O primeiro texto que produziu, esboçando suas reflexões críticas sobre as contribuições filosóficas da fenomenologia, escrito em 1934 (cf. COOREBYTER, 2000), e publicado somente em 1939, é o conhecido *“Uma idéia fundamental da fenomenologia de*

---

a ser implantado somente a partir de 1947, na França e de 1962, no Brasil.

*Husserl: a intencionalidade*”, no qual explora a idéia chave que guiará sua filosofia e psicologia, a **intencionalidade**, que postula que toda “consciência é sempre consciência de alguma coisa”, ou seja, a consciência é sempre relação a uma exterioridade. Essa noção serve para questionar o “mito da interioridade” ou, como ele designa nesse texto, a velha “filosofia alimentar”, recolocando esse saber em novas bases. A fenomenologia lhe fornece *‘os meios de pôr fim à idéia de representação e constituir assim uma nova psicologia, o que ele procurará fazer nos anos subseqüentes – uma psicologia da imagem, da emoção, mesmo mais tarde uma ‘psicanálise existencial’*” (MOUTINHO, 1995: 163).

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

*‘Foi em 1938, a força de ter criticado Husserl em seu ‘La Psyché’, que Sartre toma consciência do ‘fosso cada vez mais profundo’ que o separa de Husserl, ao ponto que ele se volte, então, para Heidegger a fim de evitar os impasses husserlianos’* (COOREBYTER, 2000: 29).

Sartre, portanto, em torno de 1939, passa a centrar seus estudos na obra de Heidegger. Ainda em 1931, ele e Simone estudaram o livro *O que é a metafísica*, de Heidegger, mas acabaram por não se deter em seus conceitos inovadores. Em 1934, o mesmo acontece com sua leitura de *Ser e Tempo*. Irá redescobrir Heidegger somente depois de ter esgotado Husserl (cf. MOUTINHO, 1995), quando de sua busca de novas fundamentações que o mantivessem no “rumo em direção ao concreto”. Vai incorporando, um após outro, conceitos como “ser-no-mundo”, “mundaneidade”, “nada”, “temporalidade”, mas sempre de forma crítica. Essa aproximação de Sartre da daseinanalyse foi possibilitada por haver alguns pontos em comum entre os dois fenomenólogos (cf. COOREBYTER, 2000): 1) ambos eram críticos de Husserl quanto ao fato deste ter se mantido prisioneiro na problemática da representação; 2) Heidegger apoderou-se da noção de intencionalidade de Husserl como via para romper com o seu “êgo cogito”, da mesma forma que Sartre terá a intencionalidade como mote central, ainda que mantendo a noção de ego e de cogito, porém recolocados em novas bases; 3) Heidegger reprova Descartes, Kant e Husserl, por não terem ido muito longe no conhecimento da essência verdadeira da subjetividade, restando presos ao subjetivismo, marcando que o ser do *Dasein* é totalmente diferentes dos outros entes. Chegará ao ponto de abandonar os conceitos de consciência e sujeito. Sartre também fará a crítica ao subjetivismo e marcará a especificidade do



ser humano em relação aos outros seres, ainda que dentro de parâmetros diferenciados dos de Heidegger, partindo da consciência como aspecto ontológico irrefutável, mas também mantendo a noção de sujeito como elemento essencial para se pensar uma nova psicologia.

Mas se, para Sartre, as contribuições de Heidegger são fundamentais, ainda assim ele as considera insuficientes em uma série de aspectos. Heidegger será um crítico de Sartre, assim como Sartre o foi de Heidegger “*A linha de ruptura é sem retorno: Sartre integra o ‘ser-no-mundo’ em uma filosofia do cogito, da negatividade e da liberdade que Heidegger julgará metafisicamente regressiva*” (Ibid.: 80). As freqüentes análises da relação Heidegger / Sartre são surpreendentes, segundo COOREBYTER (Ibid.), por serem repetitivas e desgastadas. Algumas argumentam que a obra de Sartre *O Ser e o Nada* simplesmente traduziria Heidegger em uma linguagem cartesiana, sem compreenderem a ruptura de Sartre com a filosofia cartesiana, como veremos adiante neste trabalho; outras usam o argumento da incompreensão de Sartre das teses de Heidegger, afirmando que o existencialista passou ao largo das exigências de uma ontologia heideggeriana, sem entender que ele construiu sua obra com parâmetros diferentes dos do filósofo alemão.

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

A tese de conclusão de sua pós-graduação em Berlim foi seu primeiro escrito sobre a psicologia fenomenológica, sob a denominação de *La Transcendence de L'Ego*<sup>7</sup>, publicado em 1936. Nele descreve a **ontologia do eu** e os processos de constituição da personalidade, quando defende que um dos grandes impasses presentes na filosofia e na psicologia, até então vigentes, é o fato de não diferenciarem a "consciência" do "ego". Partindo das concepções de Husserl, mas, ao mesmo tempo, criticando aspectos centrais dessa teoria, Sartre estabelecerá uma distinção essencial entre essas duas dimensões do homem, demonstrando que o ego, ao contrário do que se afirmava, não é imanente à consciência, ou seja, não é seu habitante, mas sim, transcendente, objeto do mundo<sup>8</sup>. Pretendia superar com esse enfoque o solipsismo (o sujeito sustentado em si mesmo, o mundo sendo desdobramento da perspectiva pessoal de cada um), bem com a

---

<sup>7</sup> Utilizaremos a edição francesa da J. Vrin, de 1965. Traduzida para o português em 1994, pela editora Colibri, Lisboa, sob o título *A Transcendência do Ego*.

<sup>8</sup> A ontologia do eu e, portanto, as teses contidas no *Transcendência do Ego* serão melhor explicitadas no próximo capítulo desta primeira parte. Já a teoria da personalidade será discutida na sua terceira parte, a fim de ajudar a elucidar *Saint Genet*.

chamada "ilusão substancialista" (a consciência considerada como uma substância em si), conceitos sempre presentes nas filosofias idealistas.

A partir de então o caminho torna-se irreversível. As posições defendidas em *La Transcendence de L' Ego* seguirão se aprofundando no restante de seus estudos. Suas obras, destacadamente as de cunho filosófico e psicológico, constituem-se em um conjunto articulado de concepções ontológicas, antropológicas, psicológicas e metodológicas. Vejamos como ele conclui *La Transcendence*:

*“Pareceu-me sempre que uma hipótese de trabalho tão fecunda como o materialismo histórico não exige de nenhum modo como fundamento essa absurdidade que é o materialismo metafísico. Não é necessário, com efeito, que o objeto preceda o sujeito para que os pseudo-valores espirituais se desvançam e para que a moral reencontre suas bases na realidade. Basta que o eu (moi) seja contemporâneo do mundo e que a dualidade sujeito-objeto, que é puramente lógica, desapareça definitivamente das preocupações filosóficas”* (SARTRE, 1965: 86)

Atentemos para o conjunto do pensamento de Sartre, tendo em vista que em seu primeiro livro, de 1936, já aparece a discussão acerca do materialismo histórico que aprofundará somente em suas últimas obras, *Questão de Método* e *Critique de la Raison Dialectique*, publicados em torno de 1960. As suas últimas pesquisas, como querem alguns de seus críticos, não negam suas teses anteriores; na verdade as complementam, acrescentando aspectos menos explorados anteriormente. Portanto, consideramos um equívoco a afirmação de que existem “dois Sartres”, o de *O Ser e o Nada* e o de *A Crítica da Razão Dialética*. LAING & COOPER (1982: 14) explicam que “*as posições-chaves das primeiras obras se conservam nas mais recentes, mas através de uma transformação dialética, como um momento de síntese mais atual*”. O próprio existencialista, em numerosos entrevistas (SARTRE 1972, 1976) afirma que há, entre o *Transcendência* e *Flaubert*, uma linha de continuidade em sua obra. Dizem seus bibliógrafos:

*“La Transcendence de l'Ego’ contem em germe a maior parte das posições filosóficas que desenvolverá em ‘L'Être et le Neant’ e termina por aquilo que se poderia chamar de um programa de toda sua obra filosófica a vir, até a Critique de La Raison Dialectique e a Moral sempre em curso de elaboração”* (CONTAT & RYBALKA, 1970: 56).

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

Somente em 1938, será publicado seu romance *La Nausée*<sup>9</sup>, que já vinha redigindo desde 1933-4. Romance centrado na noção de “contingência”, ou seja, do confronto do sujeito com a gratuitidade da existência, narra a história de Roquentin, que sofre de uma “*metamorfose insinuante e horrível de todas as sensações*” (Ibid.: 61), passando por um verdadeiro processo terapêutico, no sentido da alteração do seu modo de se lançar no mundo e da redefinição de seu projeto de ser, na medida em que havia se complicado justamente por experimentar esse projeto inviabilizado. Sartre, nessa obra, insere uma série de reflexões filosóficas, ainda que em linguagem literária, que aparecerão em suas obras futuras. Inclusive, um dos fatos que o levou a escrever o *La Transcendence de l'Ego*, foi a tentativa de elucidação técnica de sua expressão literária em *La Nausée*.

Em 1935/36, ainda sob forte influência da fenomenologia de Husserl, dedica-se a estudar as questões ligadas à imagem mental, escrevendo uma obra cuja introdução foi publicada, em 1936, sob o título *L'Imagination*<sup>10</sup>, onde faz uma revisão das principais teorias existentes sobre a psicologia da imaginação. Em 1940, é publicado o restante dessas reflexões, sob o título de *L'Imaginaire*<sup>11</sup>, onde Sartre descreve sua própria compreensão dos fenômenos do imaginário. Partindo da noção de intencionalidade (toda consciência é sempre consciência de alguma coisa), concebe a imaginação como uma das formas da consciência se relacionar com o mundo, nesse caso com um objeto ausente ou inexistente. Portanto, a consciência imaginante não é algo que se dá “dentro” do sujeito, mas na sua relação com o mundo<sup>12</sup>.

Vemos aqui os caminhos trilhados por Sartre para tentar construir uma nova psicologia, que desembocam, nos anos de 1937/8, no seu tratado sobre “*La Psyché*”, cuja pretensão era elucidar a realidade humana a partir da existência concreta do sujeito. No entanto, segundo BERTOLINO (1996: 13) “*teve de se rever a meio caminho, devido aos obstáculos de ordem técnica*”. Seria necessário resolver, primeiramente, questões de ordem ontológica (teoria do ser da realidade) e antropológica (teoria do ser do homem), para depois resolver as questões do

---

<sup>9</sup> Intitulado *A Náusea*, em português, tem impressão brasileira pela Nova Fronteira, Rio de Janeiro. A edição que utilizaremos é a de 2000.

<sup>10</sup> Edição brasileira no fascículo sobre Sartre na col. “Os pensadores”, da Nova Cultural, intitulada *A Imaginação*. A edição que utilizaremos como referência é a de 1987.

<sup>11</sup> Utilizaremos a edição original francesa. Edição brasileira de 1996, da ed. Ática, São Paulo, sob o título *O Imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*.

<sup>12</sup> A teoria do imaginário também será melhor descrita na terceira parte deste trabalho.

psicológico. Sartre nos explica, em seu *Esquisse d' une Théorie des Émotions*<sup>13</sup>, que foi o fragmento, publicado em 1938, das 400 páginas que já havia escrito do referido tratado:

*“..Por outro lado, a Psicologia, encarada como ciência de certos fatos humanos, não poderia ser um começo, porque os fatos psíquicos com que nos deparamos nunca são os primeiros. São sim, na sua estrutura essencial, reações do homem contra o mundo; pressupõe, portanto, o homem e o mundo e não podem assumir o seu verdadeiro sentido se, primeiramente, essas duas noções não forem elucidadas. Se desejarmos fundar uma Psicologia, teremos de ir bem mais alto do que o psíquico, mais alto do que a situação do homem no mundo; teremos de ir até à origem do homem, do mundo e do psíquico”* (SARTRE, 1938: 18).

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

É durante a Guerra, enquanto soldado encarregado da meteorologia e, depois, como prisioneiro, que Sartre começa a esboçar as primeiras idéias de sua ontologia, retomando algumas reflexões produzidas para o *La Psyché*. O resultado dessa empreitada filosófica, descrito em um livro de memórias, intitulado *Les Carnets de la Drôle de Guerre*<sup>14</sup>, obra somente publicada após sua morte, aparecerá em seu livro, *L'Être et le Néant - essai d'ontologie phénoménologique*<sup>15</sup>, publicado em 1943, através do qual realiza a proposição de uma nova ontologia. Nesse livro dialoga com os autores fenomenológicos, como é o caso de Husserl e Heidegger, apoiando-se em muitas de suas noções, ao mesmo tempo que os critica profundamente. Explica o próprio autor: *‘Meu livro, L'Être et le Néant, (...) era o resultado de pesquisas empreendidas desde 1930; li pela primeira vez Husserl, Scheler, Heidegger, Jaspers em 1933, durante uma estada de um ano na ‘Maison Française’ em Berlim, e foi nesse momento que lhes sofri a influência’* (SARTRE, 1960: 34). Aprofunda a concepção de consciência adquirida em Husserl, agora concebida como dimensão transfenomênica do sujeito, a região do ser que designa de “para-si”, o absoluto de subjetividade, absoluto esse não substancial. A outra região do ser se refere às coisas, ou ao “em-si”, o absoluto de objetividade. Esses dois absolutos

---

<sup>13</sup> Utilizaremos a reimpressão da Hermann, Paris, de 1995, sendo que faremos a referência citando a data da edição original (1938). Em português o livro foi editado em 1975, pela ed. Presença, de Lisboa, com o título *Esboço de uma Teoria das Emoções*.

<sup>14</sup> *Diário de uma guerra estranha*, em Português. Editado pela Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

<sup>15</sup> Utilizaremos a edição francesa original. A edição brasileira é de 1997, pela Brasiliense, São Paulo, sob o título *O Ser e o Nada: esboço de ontologia fenomenológica*.

são relativos um ao outro. Define-se, assim, a dialética do ser e do nada, ou da objetividade e da subjetividade<sup>16</sup>.

Outrossim, como decorrência dos caminhos que já vinha trilhando, a obra é perpassada por discussões de ordem psicológica. Vários temas fundamentais como o homem-no-mundo, a temporalidade psíquica, as relações com o corpo, o projeto existencial, a liberdade humana, são ali desenvolvidos. Mais especificamente, no capítulo intitulado "Psicanálise Existencial", descreve uma proposta metodológica para elucidar, *“de forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa”*<sup>17</sup> (1943: 662).

Em função de sua intenção de construir uma nova psicologia, não só em termos teóricos, mas também metodológicos, viabilizando um instrumental teórico-prático que possibilitasse a compreensão rigorosa, objetiva, da vida de um homem, Sartre parte para a realização de empreendimentos biográficos. Dedicar-se-á a escrever biografias de escritores conhecidos, para, através da análise de suas obras e dos dados de suas histórias, elaborar a compreensão antropológica e psicológica de seus personagens escolhidos. Seus livros *Baudelaire*, de 1947 e *Saint Genet: comédien et martyr*<sup>18</sup>, de 1952, são seus primeiros ensaios para viabilizar sua psicologia. Compreender o “destino” eleito por esses dois escritores, a partir do embate com as contingências que os cercavam, e de como essa escolha fundamental se expressava em suas obras, foi um dos objetivos centrais do existencialista. Nessas obras aparecem muitos aspectos de sua discussão de uma psicopatologia, por ele concebida em uma lógica diferente da psiquiátrica e psicanalítica.

Outrossim, a influência fundamental em seu pensamento de autores como Hegel e Marx, somada às questões enfrentadas por Sartre nos anos 50, advindas de seu engajamento político, bem como da necessidade interna de sua teoria aprofundar aspectos que ainda estavam por ser melhor elucidados, levaram-no a se debruçar sobre temáticas como a práxis individual e coletiva, a história, a dialética, a série e os grupos organizados, a instituição, a burocracia. Tais elaborações apareceram em seu *Critique de la Raison Dialectique*, publicado em 1960. Na

---

<sup>16</sup> A ontologia de Sartre será melhor explicitada ainda nesta primeira parte.

<sup>17</sup> Esses temas da psicologia sartriana serão desenvolvidos na terceira parte deste trabalho, a fim de elucidar a compreensão contida em *Saint Genet*.

<sup>18</sup> A edição utilizada dessas duas obras é a original. Esses dois livros não têm tradução para o português.

introdução a essa grande obra, chamada de *Questions de Méthode*<sup>19</sup>, o existencialista volta a aprofundar sua proposição acerca das possibilidades metodológicas do conhecimento concreto da realidade humana<sup>20</sup>. Nessa introdução também debate com o marxismo, apontando que este deve rever suas bases antropológicas, sob pena de “perder o homem”, desumanizar-se, por aplicar análises progressivas, generalizantes, que têm um desprezo absoluto ao singular e à subjetividade, aspecto central da realidade humana.

Por fim, Sartre realiza o trabalho que já vinha planejando desde a época em que escrevera sua proposta de uma ‘psicanálise existencial’, em *L’Être et le Néant*: a monumental biografia sobre Flaubert, com mais de três mil páginas, publicada em 1971, intitulada de *L’Idiot de la Famille*<sup>21</sup>, em que realiza uma síntese de todas as reflexões teórico-metodológicas que elaborou no conjunto de sua obra. Busca unir a psicanálise, no sentido da busca de esclarecimento do ser de um sujeito individual, reportando-se à sua história, à sua infância, com a análise marxista, no sentido de uma lógica dialética empregada na compreensão do contexto cultural, epocal da constituição desse escritor, buscando com isso mostrar a validade de sua proposta de uma “psicanálise existencial”.

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

---

<sup>19</sup> Utilizaremos a edição francesa original. Há uma edição brasileira muito recente, lançada no início de 2002, da *Crítica da Razão Dialética*. O livro *Questão de Método* já existe há mais tempo em edição no Brasil, sendo um dos textos da col. Os Pensadores. A que possuímos é a da Nova Cultural, de 1987.

<sup>20</sup> As temáticas pertinentes à elucidação de *Saint Genet*, como a questão das mediações, a práxis individual, o papel da história na vida do sujeito, etc, serão elucidados na terceira parte desse trabalho.

<sup>21</sup> *O Idiota da Família*, como seria sua possível tradução para o português, ainda não tem edição nessa língua. Nós utilizaremos a edição francesa original.

## Capítulo 1.2

### Definições e Delimitações da Psicologia Clínica

#### I

### Uma Breve História da Clínica e da Psicologia Clínica

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

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

*‘Esta narrativa ideal, tão freqüente no final do século XVIII, deve ser compreendida tomando como referência a recente criação das instituições e dos métodos clínicos: lhes dá um estatuto ao mesmo tempo universal e histórico. (...) De fato, tal maneira de reescrever a história evitava uma história muito mais complexa. Mascarava-a, reduzindo o método clínico a qualquer estudo de caso, conforme o velho uso da palavra; e autorizava assim todas as simplificações ulteriores que deveriam fazer da clínica e que fazem dela ainda em nossos dias um puro e simples exame do indivíduo.* (FOUCAULT, 1987: 63 - grifo nosso).

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

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

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

*‘A medicina clínica não é, portanto, uma medicina fechada no primeiro grau do empirismo e que procura reduzir todos seus conhecimentos, toda a sua pedagogia, por um ceticismo metódico, à constatação única do visível. Neste primeiro momento a medicina não se define como clínica do visível. Neste primeiro momento, a medicina só se define como clínica ao se definir como saber múltiplo da natureza e conhecimento do homem em sociedade. (FOUCAULT, 1987: 81).*

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

No entanto, a grande mudança epistemológica, possibilitada pelo progresso da observação, pelo cuidado em desenvolver a experiência, pela fidelidade àquilo que os dados sensíveis pudessem revelar, pelo abandono dos grandes sistemas e teorias e pela assunção,



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

*"A constância das formas clínicas haviam posto ordem no mundo do mal muito antes da nova anatomia. O que é novo não é o fato da ordenação, mas seu modo e seu fundamento. De Sydenham a Pinel, a doença se originava e se configurava em uma estrutura geral de racionalidade em que se tratava da natureza e da ordem das coisas. A partir de Bichat um fenômeno patológico é percebido tendo a vida como pano de fundo, ligando-se, assim, às formas concretas e obrigatórias que ela toma em uma individualidade orgânica. A vida, com suas margens infinitas e definidas de variação, vai desempenhar na anatomia patológica o papel que a ampla noção de natureza exercia na nosologia" (FOUCAULT, 1947: 175).*

Realizou-se, portanto, uma mudança de visão, tanto em termos ontológicos, quanto epistemológicos, no que se refere à clínica. Permitiu não somente a confluência de uma série de fatos e sintomas em torno das doenças, como sempre fez o empirismo, mas a reflexão sobre as condições de possibilidades de ocorrer aquela patologia, ao questionar a estrutura do corpo e da vida humana que permitiam as condições daquele adoecer. Prevenir e tratar as doenças passaram a ser procedimentos mais seguros e rigorosos, pois a intervenção passou a se dar sobre os fatores que geravam as patologias. Dessa forma, o método anátomo-clínico permitiu a consolidação da medicina científica, distante cada vez mais da metafísica.

A constituição da clínica médica é, assim, um espelho das transformações essenciais ocorridas na organização da cultura ocidental, refletindo a importância da era científica para a civilização moderna. Foucault afirma, em função disso, que a medicina acabou por fornecer os

substratos antropológicos das ciências humanas, na medida em que a ampla aceitação das idéias de seus principais atores (Bichat, Pinel, Freud) vem demonstrar que “(...) *nesta cultura o pensamento médico implica de pleno direito o estatuto filosófico do homem*” (Foucault, 1947: 228).

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

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

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

portanto, aquele que está na ‘desrazão’, ou ainda aquele que está submetido a um ‘conflito de idéias’, como diria Breuer. As concepções psicopatológicas, em sua grande maioria, ficaram presas ao racionalismo.

A psiquiatria de nossos dias evoluiu bastante; podemos citar as conquistas no campo do tratamento da loucura, como o processo de desospitalização psiquiátrica, ou ainda, as pesquisas em torno dos psicofármacos. No entanto, ela ainda se mantém enredada na dicotomia inicial (orgânico/psicológico) e na perspectiva do racionalismo que sempre a fundamentou. Dessa forma, podemos ressaltar que a psiquiatria estacionou no modelo médico do século XVIII, permanecendo na ótica da ‘clínica dos casos’ e na ênfase classificatória. Basta analisar o levantamento das psicopatologias que se encontram no DSM-IV: fornecem uma descrição exaustiva de uma sucessão inumerável de sintomas, constituindo um conhecimento estatístico, factual e, portanto, empírico, das doenças; porém, não chegam a definir o ‘ser’ da patologia descrita, no sentido de que não discutem as condições de possibilidade de ocorrência daquele quadro dentro do contexto da realidade psíquica e social do paciente. Esses procedimentos, apesar de fornecerem uma verdade sobre a doença, não favorecem a sua compreensão e a intervenção segura no fenômeno (cf. BERTOLINO, 1996B). Dessa forma, a psiquiatria não se apropriou do corte epistemológico propiciado pela introdução do método anátomo-clínico na medicina, que possibilitou a esta a passagem do empirismo para a ciência, com a superação da metafísica.

A **psicologia clínica** é herdeira direta da psiquiatria. No século XVIII as idéias psicológicas começaram a germinar no seio da psiquiatria, num primeiro momento sob influência do Romantismo (Victor Hugo, Stendhal, Baudelaire, etc), que ressaltava o valor da individualidade, ao implementar o culto do ‘eu’, imprimindo uma perspectiva subjetivista à área que tinha, até então, uma ótica puramente mecanicista e organicista na compreensão dos ‘distúrbios nervosos’. Depois, o encontro da medicina com a filosofia, como ocorreu na obra de Maine de Biran (1766-1824) e Victor Cousin (1792-1967), propiciou uma visão mais unitária e psicossomática do homem, tendo clara influência na interpretação mais psicológica da psicopatologia. John H. Jackson, já em 1875, na Inglaterra, formulou um dos primeiros esquemas descritivos sobre o sistema nervoso, oferecendo bases para uma reflexão psicológica que irá influenciar Pierre Janet, Henry Ey e Freud. Por outro lado, Pinel, em 1793, no hospital

Bicêtre, e dois anos mais tarde na Salpêtrière, produziu uma revolução no tratamento dos loucos, ao libertá-los das correntes nas quais eram trancafiados como animais, para possibilitar-lhes um “tratamento moral”. Por mais que, efetivamente, esse novo modelo de Pinel tenha representado um novo aprisionamento do louco, agora nas regras da razão ou nas normas morais (FOUCAULT, 1991), ele acabou por significar uma ênfase nos aspectos psicológicos e relacionais da loucura. Essas e outras variáveis contribuirão na crescente importância da perspectiva psicológica no seio da psiquiatria, resultando, no final do século XIX, na consolidação de uma área específica: a psicologia clínica.

A nova área tem uma relação direta com a psicopatologia, na medida em que esta sempre foi o carro-chefe da psiquiatria. A psicologia clínica lhe deve, assim, muito de sua conformação, ainda que procure dela se diferenciar. Poderíamos reiterar a posição explicitada por PEDINIELLI (1994) de que entre as duas existe uma diferença de “natureza”: “ *a psicopatologia é um domínio, já a psicologia clínica é um método ou uma “demarche”*” (p. 23). Existiria, assim, uma psicologia clínica aplicada à psicopatologia, mas também aplicada a outros domínios (grupos, instituições, ao social).

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

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

**Charcot** (1825-1893), eminente neurologista, médico chefe da Escola de Salpêtrière, em Paris, interessou-se pelas pacientes que não conseguiam ser incluídas em qualquer das categorias nosológicas tradicionais, classificando-as, finalmente, de histéricas, promovendo uma distinção com os quadros epilépticos, antes confundidos. Deu início, assim, aos trabalhos que seguirão uma abordagem mais psicológica na psiquiatria, apesar de sua preocupação central nunca ter sido a psicologia e ele ainda se manter em uma concepção bastante organicista (ALEXANDER, 1968). Charcot propôs, como método de tratamento, a hipnose, considerando que a sugestão hipnótica durante o transe propiciava a cura dos sintomas, na medida em que esta agia ao nível dos “conceitos mentais” que causavam a doença, conceitos que a pessoa, em estado normal de consciência, não deixava aflorar. Esse método, apesar de bastante questionável, foi o primeiro de cunho eminentemente psicológico empregado no tratamento da loucura. Foi ele que unificou os procedimentos da psiquiatria dos anos 1880, tanto na França, com Charcot e Bernheim, quanto em Viena, com Breuer. O hipnotismo definiu, também, os primeiros passos da construção do método psicanalítico, por Freud, como veremos adiante. Charcot criou, ainda, o conceito de “mentira histérica”, ao afirmar que a acusação de abuso sexual, freqüentemente apresentada pelas histéricas ao narrarem sua história, não passava de uma mentira inventada pelas doentes para enfrentar distúrbios de ordem sexual<sup>22</sup>. Foi ele, portanto, que sugeriu que os impulsos sexuais tinham um papel determinante na origem dos sintomas histéricos, tese que irá influenciar fortemente a construção dos princípios fundamentais da teoria psicanalítica<sup>23</sup>.

Os trabalhos de Charcot inseriram-se dentro do horizonte do racionalismo cartesiano predominante na cultura francesa. Dessa forma, os conflitos vividos pelas histéricas foram entendidos como sendo da ordem dos “conceitos”, ou das “idéias”, ou seja, conflitos de “ordem mental”, inaugurando, com isso, uma nova fase na psicopatologia que, de agora em diante, conceberá a loucura como **‘doença mental’**. Esclarece Bertolino:

---

<sup>22</sup>É importante refletir sobre a problemática social relacionada à violência sexual do final do século XIX, início do XX, que foi denunciada pela Medicina Legal da época, ao lidar com as inúmeras vítimas dos abusos sexuais, geralmente ocorridos no seio das famílias. Esse enfoque foi completamente alterado pela teoria da mentira histérica, de Charcot e, mais tarde, pelo abandono da teoria da sedução e substituição pela noção de fantasia inconsciente, de Freud (cf. GAY, 1991), aonde o abuso passou a ser considerado como fantasioso e irreal, sendo que a pessoa que diz que o sofreu elabora uma mentira, ou então, realiza uma fantasia. Dessa forma, a vítima passou a ser o réu e o grave problema social enfrentado na época foi abafado. Para uma discussão mais aprofundada sobre esse tema BERTOLINO et al. (2001).

<sup>23</sup>“A neurastenia é sempre de ordem genital”, disse Charcot em uma festa, ao comentar os problemas de uma de suas pacientes, sendo que Freud, presente, escutou e percebeu a importância do comentário.

*‘Era assim, porém, que o César (da Salpêtrière) tecia a unificação interna de seu império: - patologizando o hipnotismo, prescrevia os tratamentos leigos à medida em que limpava o território para posse e desfrute por parte dos ditos ‘médicos dos nervos’ ou psiquiatras de sua época, ele mesmo incluso. – Legitimando a histeria como doença mental, autenticava a prática psiquiátrica face à medicina científica, beneficiando-se a si próprio e toda a sua classe. – Então, o apoio e os aplausos lhe vieram generosos de todos os lados, a se destacarem os de Freud, com toda a sua pompa’* (BERTOLINO et al., 2001: 36).

Seu trabalho teve grande relevância na época, contribuindo definitivamente para a legitimação da psiquiatria no campo da medicina. Devido a nova perspectiva clínica que implementou, tanto em suas atividades na Salpêtrière, quanto em seu consultório particular, acabou por atrair eminentes pesquisadores, como é o caso de Pierre Janet e Sigmund Freud, acima citado, que serão fundadores, entre outros, da nova área definida como psicologia clínica .

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

**Sigmund Freud** (1856-1939), formou-se médico em Viena, em 1881, dirigindo suas pesquisas inicialmente para a área da fisiologia do sistema nervoso central. Foi trabalhar no laboratório de Brücke, fisiólogo de renome na época, onde conheceu Josef Breuer, que será seu parceiro em suas primeiras elaborações na direção da psicanálise, com o livro *‘Estudos sobre a Histeria’*, publicado em 1895, onde é narrado o famoso caso de Anna O., que inaugura a ‘terapia pela fala’, precursora do método psicanalítico.

Freud era judeu e não era rico; devido a essa condição, tinha muita dificuldade de inserção no meio médico-hospitalar, o que gerou a necessidade de abertura de uma clínica particular, com o objetivo de garantir sua subsistência e de sua família, conforme conselho de seu mestre:

*“A lógica da situação era irresistível; Brücke só disse em voz alta o que Freud devia estar pensando. A clínica particular era a única via para o considerável rendimento necessário para montar o lar de classe média em que ele e Martha Bernays insistiam.*

*Para se preparar para a prática médica, Freud tinha de ganhar experiência clínica com pacientes, coisa que nunca obteria ouvindo conferências e fazendo experiências em laboratório. Para alguém tão apaixonadamente interessado em pesquisas, como era Freud, tornar-se um clínico exigia sacrifícios dolorosos; apenas a recompensa imediata fez com que se resignasse a eles” (GAY, 1991: 51).*

Freud entrou, a fim de aprender o ofício de clínico, em um posto subalterno no Hospital Geral de Viena, inserindo-se na clínica psiquiátrica de Theodor Meynert, quando começou a se interessar pelas doenças nervosas, ramo da medicina pouco praticado naquela cidade. Solicitou uma bolsa para ir a Paris, a fim de conhecer o famoso trabalho com as histéricas desenvolvido por Charcot. Chegou à Cidade-Luz em outubro de 1885, onde permaneceu por seis meses, deslumbrado pelas atividades do grande psiquiatra parisiense. Essa experiência o encaminhará definitivamente para os caminhos da psicologia. Lá aprendeu a diagnosticar e identificar “doenças mentais” e a fazer uso da hipnose para a cura dos sintomas histéricos. Acompanhou as controvérsias em torno do hipnotismo, dando crédito à crítica de Bernheim, da École de Nancy, que argumentava que a hipnose não passava de uma mera questão de sugestão, propondo, assim, um outro uso do método.

Freud, quando de retorno a seu país, abriu consultório particular, em 1886, fazendo largo uso da hipnose. Na verdade, o hipnotismo é que deu unidade à ênfase mais psicológica na psiquiatria daqueles tempos, colocando sob o mesmo horizonte, diferentes práticas e profissionais em diversos países (Charcot e Bernheim, na França, Breuer, na Suíça, etc.). Explica BERTOLINO (et al., 2001), que a força dessa prática encontra-se em interesses bem estabelecidos, cujas raízes chegam às origens de nossa civilização, ao ser herdeira do animismo e do magnetismo animal, trazidos à tona, naqueles tempos, pelo “mesmerismo”, que com suas pretensões terapêuticas, *“apagava a linha divisória entre curandeirismo e prática médica,*

*gerando disputas de mercado profissional e riscos sérios para os pacientes quanto a controle de resultados dos tratamentos” (Ibid.: 31).*

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

O primeiro caso, fundador da nova terapia, foi o de Anna O., paciente de Breuer, que fez seu relato a Freud. *‘Ela contava histórias, tristes e até fascinantes, e, como ela e Breuer descobriram juntos, esse livre discorrer aliviava temporariamente seus sintomas’ (GAY, 1991: 76).* A própria Anna chamava esse tratamento de “cura pela fala”, processo que era catártico, na medida em que a moça, ao narrar os fatos e histórias de sua vida, aliviava-se de seus sofrimentos. Esclarece LOPARIC (1999), que...

*‘não se tratava de uma fala qualquer. Era um dizer enigmático, que seduzia e, ao mesmo tempo, atemorizava. (...) Foi preciso Freud ter adivinhado, nessa corrente verbal da paciente de Breuer, a presença do sintoma a ser interpretado, para que a fala começasse a fazer sentido clínico (324).*



A paciente apaixonou-se pelo terapeuta, situação que Breuer não soube como lidar. Esse aspecto levará Freud a refletir sobre sua futura proposição de transferência como aspecto central da análise. Breuer argumentou que o fim da terapia deveu-se ao fato de que, em junho de 1882, todos os sintomas de Anna haviam desaparecido. Sabe-se hoje que isso não é verdadeiro, que Anna continuou apresentando problemas, tendo ficado internada por quase os dois anos seguintes em um sanatório, em Kreuzlingen, Suíça, dirigido por Binswanger. Portanto, o caso tão essencial para o surgimento da psicanálise não foi tão bem sucedido quanto se tentou transparecer. O relato desse caso e outras reflexões iniciais do método psicanalítico aparecem no livro dos dois psiquiatras, acima referidos, “*Estudos sobre a Histeria*”.

Freud e Breuer, a partir da discussão de seus casos clínicos, chegaram à conclusão do fundo sexual na origem da histeria, aspecto que Charcot já insinuava. Também em suas discussões com Fliess, o melhor amigo de Freud durante muito tempo, com quem realizava trocas de suas elaborações teóricas e pesquisas, chegou à constatação da importância da sexualidade infantil e à afirmação da natureza “bissexual” do homem<sup>24</sup>. A centralidade da sexualidade no psiquismo humano será a marca distintiva da psicanálise em uma cultura conservadora.

Freud tornou-se, acima de tudo, um clínico. Construiu sua doutrina a partir de sua experiência clínica e daquilo que se costuma denominar de sua “auto-análise”. O livro inaugural da psicanálise, considerado chave de toda sua obra, *A Interpretação dos Sonhos*, publicado em 1899, e sobre o qual o pai da psicanálise argumenta que “(...) *a Interpretação dos Sonhos é a via régia de acesso ao conhecimento do inconsciente da vida mental*” (FREUD apud: GAY, 1991: 109), foi composto com um rico material de casos clínicos e da exploração de seus próprios sonhos, parte de seu processo de auto-análise. Esta teve seu início na década de 1890, quando Freud passou a realizar um exame minucioso de suas lembranças infantis, de seus próprios desejos e emoções ocultos, utilizando-se como método a associação livre e a análise de seus sonhos. Através de suas cartas a Fliess<sup>25</sup> pode-se acompanhar os passos desse processo, que Freud denominava de “observação de si mesmo”, como aparece descrito em seu famoso livro

---

<sup>24</sup> Esta teorização sobre a bissexualidade, além da correspondência entre os dois amigos, levanta suspeitas sobre um possível relacionamento amoroso entre eles, aspecto que será essencial na auto-análise de Freud, que logo discutiremos.

<sup>25</sup> Após desentendimentos com Fliess, Freud em sua auto-análise, procurou desvendar as raízes de sua dependência de seu “amigo íntimo” de Berlim (como designa GAY, *Ibid.*), chegando a refletir sobre as

*Psicopatologia da vida cotidiana*. Verificamos, dessa forma, que boa parte da teoria psicanalítica foi elaborada a partir das reflexões de Freud sobre sua própria vida, ou ainda, de sua própria ‘neurose’. O biógrafo esclarece a sua centralidade na construção da psicanálise:

*‘Auto-análise podia parecer contradição nos termos. Mas a aventura de Freud se converteu na menina dos olhos da mitologia psicanalítica. Freud, dizem os analistas, empreendeu uma auto-análise que iniciou em algum momento dos anos 1890, e empenhou-se sistematicamente nela a partir do final da primavera ou início do verão de 1897; esse gesto de paciente heroísmo, a ser admirado e palidamente imitado, mas nunca repetido, é o ato fundador da psicanálise’* (GAY, *Ibid.*: 103 - grifo nosso).

Pautado em sua auto-análise e em sua experiência clínica, o criador da psicanálise vai elaborando o que denominou de uma metapsicologia. Através de um processo de deduções e especulações, tomando como referência a investigação de si mesmo e de seus casos clínicos, Freud chega a uma elaboração acerca do psiquismo humano, bastante influenciada pelos ‘mitos’ da filosofia metafísica ocidental<sup>26</sup>.

*‘Confrontado com as dificuldades clínicas e metodológicas e, em particular, com o problema de transpor ou mesmo traduzir o inconsciente para o consciente, Freud serviu-se, sistematicamente, de um procedimento auxiliar, comum nas ciências naturais da época: ele recorreu à **especulação** que envolve a criação de modelos dos processos inconscientes. A sua metapsicologia não é senão uma tentativa de construir vários tipos de metáforas psíquicas, físicas, históricas, arqueológicas, etc. que permitem visualizar o inconsciente e o psiquismo em geral. Assim como os atos da vida psíquica em geral, esses modelos eram tidos como estritamente causais’* (LOPARIC, 1999: 356).

Dessa forma, a metapsicologia de Freud, resultante de um método racionalista (dedutivo) e especulativo, imbuído de influências da filosofia metafísica, transformou os dados clínicos em uma mistificação travestida de cientificidade. Em “A Interpretação dos Sonhos” aparecem alguns conceitos centrais da teoria psicanalítica, como o Complexo de Édipo, os mecanismos de repressão, a luta entre desejo e defesa, entre outros aspectos. O seu *Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade*”, publicado em 1905, é o segundo texto em importância na descrição dos princípios fundamentais da psicanálise. Essas elaborações são perpassadas de conceitos mecanicistas (forças, conflitos), associacionistas (associação-livre, interpretação dos sonhos),

---

questões de sua homossexualidade, procurando dela se ‘curar’. A partir de 1900, Freud rompeu definitivamente com Fliess, apesar disto ter sido, por muito tempo, bastante perturbador para ele.

<sup>26</sup> A metapsicologia é o aspecto da obra freudiana mais duramente criticada, inclusive é o principal alvo das críticas de Sartre à psicanálise.

estruturalistas (tópicas). E assim prossegue o conjunto de sua grande obra. FULGÊNCIO (1998) questiona-se por que Freud viu-se forçado a ir além dos dados clínicos e a elaborar uma teoria, a metapsicologia? Argumenta que, da mesma forma como quando abandonou a hipnose, Freud em sua clínica percebeu que a simples descrição dos sintomas não bastava para analisar os processos “meta”-psicológicos ou inconscientes. Por isso, “forjou” uma teoria como instrumento para compreender as formações e mecanismos inconscientes, mostrando que somente a psicologia não era suficiente para explicá-los, sendo necessário construir uma nova psicologia, agora metapsicológica, ou seja, que fosse além do consciente<sup>27</sup>. A metapsicologia acaba por inserir, também, mudanças nos conceitos da psicopatologia, que deixam de ser simples descrições de sintomas e tornam-se explicações dinâmicas da organização psicológica, baseada em forças pulsionais, conflitos inconscientes, etc. Todas essas mudanças causaram impacto no meio médico e social e, ainda que desacreditada, a psicanálise começou a consolidar-se, pouco a pouco, no início do século XX, como a prática psicoterapêutica da psiquiatria e da psicologia. Até mesmo porque, a legitimidade da psicanálise foi fruto de uma ambigüidade: por um lado, ela cumpriu um papel “revolucionária”, por seu método clínico e pela exposição de aspectos da problemática humana ainda velados, como a questão da sexualidade; por outro, com sua “mística” ou sua dimensão metafísica, serviu, e ainda serve, aos interesses firmemente estabelecidos de manutenção do “status quo”.

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

---

<sup>27</sup> Sartre, como veremos no capítulo 1.4, também criticou a redução da psicologia à simples descrição dos fatos e sintomas, sem chegar a uma síntese compreensiva. Portanto, o ponto de partida da crítica de Freud e de Sartre é o mesmo. No entanto, Sartre não precisou apelar para conceitos metafísicos e embasamentos mecanicistas, como fez o psicanalista, para elaborar a sua proposta de superação dos impasses da psicologia.

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

A psicologia clínica, saída do seio da psiquiatria e da psicanálise, sofreria um conjunto de outras influências advindas de elementos presentes no cenário dessa época. Primeiramente, podemos destacar sua relação com a **psicometria**. A ênfase positivista predominante nas ciências de então trouxeram para o seio da psicologia o imperativo da quantificação dos elementos psicológicos. A necessidade de mensurar as diferenças individuais, gerada por uma sociedade que se tornava cada vez mais competitiva, acarretou a criação dos testes psicométricos. Alfred Binet (1857-1911) interessava-se pelo funcionamento mental individual, trabalhando com crianças subnormais ou deficientes mentais em um Laboratório na Sorbonne, juntamente com Simon, um psiquiatra. Solicitado pelo governo francês a criar um instrumento que pudesse medir as diferenças de capacidade de aprendizado de crianças nas escolas, chegaram, enfim, à construção da primeira escala de inteligência, em 1905, cujo objetivo era medir as capacidades intelectuais e classificar os indivíduos em diferentes níveis de inteligência. Essa classificação também pautou-se em conceitos psicopatológicos (idiotia, imbecilidade, cretinice – para os níveis abaixo do normal, por exemplo), tendo sido influenciada pelo cultura psiquiátrica que dominava as ciências sociais naquele momento. A partir de seus trabalhos, o desenvolvimento dos testes psicológicos acontecerá vertiginosamente, adquirindo grande valorização ao ser considerado como o principal instrumento de trabalho dos psicólogos. Essa valorização influenciará, com certeza, a psicologia clínica, que passou a se utilizar desses

instrumentos de medida para realizar seus “diagnósticos”, considerados por muitos como sua maior função.

Em segundo lugar, destacamos a relação controversa com a **psicologia experimental**. A história deixa-nos claro que a primeira área que consolidou a psicologia enquanto ciência foi a experimental. Nascida dos métodos psicofísicos, desenvolvidos no final do século XIX, em laboratórios como o de Wundt, na Alemanha, a psicologia ganhou aí os contornos de uma disciplina autônoma, adquirindo legitimidade e prestígio. Fazer psicologia era seguir os princípios científicos e os métodos experimentais, com sua ênfase elementarista ou atomista e sua concepção estruturalista, referendados pelo *zeitgeist* da época, apesar das polêmicas e resistências que essa hegemonia gerava. A psicologia clínica foi um dos frutos da contestação a esse modelo predominante de ciência psicológica. Buscavam-se outros modos de produzir os conhecimentos em psicologia, pautados em outras concepções sobre seu objeto: a psique. A psicologia clínica, que já estava sendo constituída no seio da psiquiatria, ganhou força ao se estabelecer como uma alternativa ao modelo experimental, como foi defendido, por exemplo, por Hatenberg e Valetin, editores da primeira revista dedicada à área, a *Revue de psychologie clinique et thérapeutique*, em Nancy, em 1897 (cf. PREVOST, 1988).

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

Nos **Estados Unidos**, país onde no início do século XX predominava a ênfase positivista, a área clínica recebeu marcadamente a influência da psicologia experimental, consolidando-se mais cedo do que na Europa (mais especificamente, do que na França, país sobre o qual nos deteremos, em função de estudarmos um autor francês) enquanto especialidade da psicologia, por seguir o estatuto de cientificidade. O seu fundador, naquele solo, foi Lightner Witmer (1867-1956) que, formado na Alemanha como discípulo de Wundt, voltou à Universidade da Pensilvânia, em 1896, para criar a primeira “clínica psicológica”, voltada para a pesquisa e

atendimento de crianças com deficiência mental, utilizando-se ali de métodos psicofísicos e psicométricos. Nesse mesmo ano, ele pronunciou uma palestra para a Associação Americana de Psicologia (APA), fundada em 1892, discutindo, pela primeira vez, sobre o método clínico em psicologia, tema, aliás, que, de início, não foi bem aceito pelos psicólogos americanos. Aos poucos, porém, esta área começou a ganhar credibilidade, principalmente com sua aproximação com a psiquiatria e com a psicologia dinâmica (psicologia que reconhece a personalidade como centro de forças) em trabalhos como o de Healy, psiquiatra, discípulo de William James, que em 1909 propõe a utilização da abordagem clínica em uma instituição de jovens delinquentes. Começou, então, a inserção de psicólogos em equipes psiquiátricas de hospitais e clínicas de doença mental. Nas primeiras décadas do século XX foram abertas novas clínicas psicológicas em universidades, sendo que, em 1914, já havia mais de vinte clínicas desse estilo espalhados pelo território americano. A Primeira Grande Guerra trouxe a crescente valorização das clínicas psicológicas, por estarem vinculadas, entre outras coisas, com o desenvolvimento dos testes psicológicos destinados à seleção de soldados.

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

Outro incremento importante para a área foi o crescimento do movimento psicanalítico naquele país. Stanley Hall convidou Freud e Jung para virem à Universidade de Clark, em 1909, divulgar suas idéias, introduzindo, assim, a psicanálise em solo americano, o que contribuiu para delinear a prática psicoterapêutica. Rapidamente o movimento psicanalítico ganhou forma em solo americano: em 1911, criou-se a Sociedade Psicanalítica de New York, coordenada por Brill; nesse mesmo ano, Ernest Jones, psicanalista britânico, amigo pessoal de Freud, criou a

Associação Psicanalítica Americana, com poderes sobre os critérios de formação de psicanalistas, definidas pela Sociedade Psicanalítica Internacional. Logo surgiram divergências entre as duas entidades. Várias outras associações foram criadas em diferentes cidades dos EUA. A psicanálise em solo americano ficou restrita aos médicos, sendo considerada um ramo da psiquiatria, gerando descontentamento no próprio Freud, que era um defensor da possibilidade da análise leiga. Essa polêmica durou vários anos: em 1956, na comemoração do centenário de Freud, nos EUA, Jones proferiu uma palestra onde advertiu a Associação Psicanalítica Americana para que mudasse de posição quanto à necessidade da preparação médica dos psicanalistas, mas ainda assim a resistência permaneceu. Alguns autores argumentam que a posição adotada pela APA, em 1947, foi uma estratégia para contornar essa proibição, abrindo a prática psicoterapêutica para todos os psicólogos.

A segunda Grande Guerra foi outro impulso substancial para a área. Um fato importante foi que mais de 1500 acadêmicos e cientistas converteram-se em psicólogos clínicos de uniforme, para auxiliar na seleção de soldados e no tratamento de traumas de guerra, dessa forma exercendo um incrível impacto sobre a especialidade, ajudando na consolidação da prática desse campo ainda relativamente novo. O Hospital de Veteranos realizou, nesse período, o maior programa de treinamento em disciplinas de saúde mental e o NIMH (National Institute of Mental Health) ofereceu um grande suporte em treinamento e pesquisa em psicologia clínica da época (MENSH, 1971).

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

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

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

Na época, a “*Revue*” teve uma grande importância nos meios científicos. Apresentou grandes teorias em debate em seu tempo, como é o caso da “teoria da frenologia”, de Lombroso e a “teoria das afasias”, de Wernicke. Prevost afirma que Freud, que se interessava pelos problemas da afasia e que conheceu Wernicke, tomou, por seu intermédio, conhecimento da “*Revue*”. Freud sempre deu atenção ao que acontecia na área da psiquiatria, na França, passando a se utilizar da noção de psicologia clínica empregada pela revista, retomando-a em sua carta a Fliess de 30 de janeiro de 1899. *‘Freud não a inventou, ele faz eco a uma idéia que iria dormir por mais de 25 anos’* (PREVOST, 1988: 30).

A psicologia clínica desaparecerá do cenário francês, enquanto área de especialidade, por muitos anos, voltando à cena com os trabalhos desenvolvidos por **Daniel Lagache** (1903-1972), filósofo, médico psiquiatra e psicanalista. Sua famosa conferência “*Psicologia clínica e método clínico*”, realizada em 1949, diante do grupo de “*Évolution Psychiatrique*”, foi o marco desse renascimento. Sua trajetória profissional começou no Hospital Sainte-Anne, em Paris, onde desenvolvia trabalhos em psicopatologia. Foi psicanalisado e, logo que lhe foi permitido, tornou-se membro da Sociedade Psicanalítica de Paris. Em 1937, escolheu deixar a chefia da clínica daquele hospital para assumir a cadeira de psicologia na Faculdade de Ciências e Letras de Strasbourg, dedicando-se então à pesquisa e à prática de atividades clínicas: realizou recrutamento nas Indústrias Michelin, trabalhou junto a crianças desadaptadas e delinquentes, ocupou-se de questões criminológicas, além de ensinar estudantes de filosofia e de assistência



social. Em 1945, dois anos antes da oficialização do título de psicólogo na França (1947), criou um curso de psicologia naquela universidade. Em 1946, foi nomeado para a cátedra de psicologia na Sorbonne, transferindo-se para Paris. Seu primeiro curso (1947-48) resultará em uma obra que logo gerará muita polêmica, intitulada “*L’unité de la psychologie*”.

A problematização da disciplina psicologia já estava em suas preocupações há bastante tempo. Sua primeira formação como filósofo<sup>28</sup> introduziu-o no seio da atmosfera intelectual dos anos 30, na França.

*‘Desde 1938, ele falava da ‘nova psicologia’, ‘totalitária e concreta’, onde pudessem convergir ‘o bergsonismo, a fenomenologia, a psicanálise, a psicologia da Gestalt, a importância dada atualmente às noções de situação, de ‘Erlebnis’ (mundo vivido), de pessoa’. Mas ele não dá nome a esta ‘psicologia nova’. Em 1941, os textos tornam-se mais explícitos: falam de Jaspers, referem-se a Politzer’ (PREVOST, 1988: 42).*

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

O “parto” da psicologia clínica será lento: falará primeiro de uma “psicologia em profundidade”, depois de uma “psicanálise de casos” e, finalmente, em um texto de 1945, intitulado “*La méthode clinique en psychologie humaine*”, discutirá, pela primeira vez de forma elaborada, a psicologia clínica, afirmando que ela “... se manifesta como o melhor instrumento, no domínio humano, de uma coordenação e controle das diversas disciplinas psicológicas” (Ibid.: 44). Percebe-se em seus argumentos uma clara influência de Pierre Janet, mesmo que ele não o tenha citado explicitamente. No entanto, foi no texto de sua conferência de 1949 que a proposta de uma psicologia clínica foi sistematizada, quando a definição do seu objeto foi explicitada:

*‘Entende-se essencialmente por psicologia clínica uma disciplina psicológica baseada no estudo aprofundado de casos individuais. Em termos mais precisos, a psicologia clínica tem por objeto de estudo a conduta humana individual e suas condições (hereditariedade, maturação, condições psicológicas e patológicas, história de vida), em uma palavra, o*

---

<sup>28</sup> Lagache foi, inclusive, colega de Sartre na École Normale Supérieure.

*estudo da pessoa total “em situação”* (LAGACHE, apud: PREVOST, ibid.: 47)<sup>29</sup>.

Ela deve ser uma psicologia aplicada e concreta, ou seja, ser uma prática apoiada sobre um método (o clínico), sustentada, principalmente, na análise de casos, cujo objeto é o ‘homem em conflito’, desdobrando-se na constituição de uma teoria. A partir dessas definições, Lagache propõe como objetivos da psicologia clínica: aconselhar, curar, educar ou reeducar; ou melhor ainda, prevenir e resolver conflitos. A psicologia clínica deve responder à demanda do sujeito que sofre e que procura seus serviços para curar sua “dor”. Além disso, juntamente com outros trabalhadores sociais, o psicólogo clínico deve trabalhar situações concretas, contribuindo na prevenção dos problemas sociais, como a delinquência e a criminalidade.

O método clínico foi pensado como sendo o levantamento e a análise de fatos através da observação, de entrevistas e da análise das produções do sujeito. A atividade fundamental que embasa o trabalho psicológico e que viabiliza os objetivos citados é o diagnóstico, que é considerado a característica central do trabalho clínico:

*“O diagnóstico é o ato essencial da psicologia clínica; ela pode se reduzir ao diagnóstico; se ela o transcende, em todos os momentos, no entanto, o diagnóstico permanece a perspectiva essencial, porque estabelece a base racional e real da ação psicológica”* (LAGACHE, 1951 apud: PREVOST, ibid.: 50).

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

**Juliette Favez-Boutonier**, filósofa, médica e psicanalista, sucederá Lagache na cadeira de psicologia na Sorbonne, dando continuidade à sua obra. Seu curso, no ano de 1958-59, teve grande audiência, ocasião em que desenvolveu distinções entre a psicologia clínica e a psicologia médica, bem como destas com a psicanálise. Fundou um laboratório de psicologia clínica nesse mesmo ano, no qual desenvolveu muitas pesquisas. O desafio da psicologia clínica foi, naquele momento, conciliar a investigação da singularidade, enquanto interioridade

---

<sup>29</sup> Verificamos, nessa definição, a clara influência da fenomenologia, como quando Lagache utiliza o termo “situação”, caro a essa filosofia, e muito em voga naquele momento cultural, inclusive central na obra de Sartre.

subjetiva, com o rigor científico e sua exigência de objetividade. Essa foi a batalha enfrentada por Lagache e Favez-Boutonier a fim de dar credibilidade para a psicologia clínica. Em 1966, ela criou o primeiro certificado de “maîtrise” em psicologia clínica, na França, que teve um importante papel no reconhecimento dessa especialidade. Sua definição de psicologia clínica, bastante influenciada pela fenomenologia, foi a seguinte: *“étude de uma personalidade singular na totalidade de sua situação e de sua evolução”* (FAVEZ-BOUTONIER, apud: PREVOST, *ibid.*: 62). Procurou, da mesma forma que seu mestre, realizar uma síntese entre aquela corrente e a psicanálise, tarefa considerada por muitos como impossível.

A relação entre psicologia clínica e psicanálise, na França, sempre foi controversa. Entretanto, a psicanálise foi fonte de inspiração para a primeira, fornecendo-lhe, em parte, sua sustentação teórica, bem como seu modelo de prática. Por isso, muitos falam da “dependência analítica” da psicologia clínica (PEDINIELLI, 1994): *“a psicologia clínica francesa deve muitas de suas posições à psicanálise, mesmo que dela se distinga marcadamente”* (p. 26). As primeiras ligações da psicanálise com a psicologia clínica, na França, foram realizadas pelos psiquiatras infantis, desde o fim da Primeira Guerra, como S. Lebovici, J. de Ajuriaguerra, entre outros e, também, pelos estudos nosológicos de base psicanalítica, como o de A. Green. (SCHMID-KITSIKIS, 1999).

Desde 1914, o interesse pela psicanálise existia em um amplo setor do pensamento francês. Do lado literário, através do surrealismo, defendido por André Breton e George Bataille, a psicanálise era reivindicada como a expressão de uma autêntica descoberta da realidade do homem. O surrealismo realizou a sua mais conhecida representação profana e não médica, ao fazer uma *“épologia do primado soberano do inconsciente”* (cf. ROUDINESCO, 1988). Do lado médico, as idéias freudianas são adaptadas aos ideais cartesianos e propagadas servindo-se das vias da psicologia de Pierre Janet e de Bergson.

A partir de 1922, a temporada freudiana está no auge em Paris, sendo que muitos artigos são publicados, contribuindo para a ascensão da psicanálise. Em 1926, foi criada a Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), com diferentes grupos em sua composição, desde os mais ortodoxos, fiéis à Associação Psicanalítica Internacional (API), até os neutralistas (que teorizavam sobre o confronto psiquiatria X psicologia) e os mais dissidentes. Nos anos 30-40, a

moda na França foi a discussão sobre a relação entre marxismo e freudismo, ora aproximando-se, procurando viabilizar essa junção, ora distanciando-se, sob a acusação de a psicanálise servir aos interesses burgueses, capitalistas, ou ainda, na época da Guerra, aos interesses do Nazismo. Psicólogos de renome como Politzer e Wallon foram expoentes na realização dessa discussão.

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

Diz ROUDINESCO (1988) que a partir de 1945 a implantação do freudismo na França já está consolidada. A partir daí a narrativa dos fatos deixa de lado a aventura dos pioneiros para se dedicar a um aspecto, menos heróico, o da gestão dos conflitos entre os adeptos da psicanálise. Em 1953, a SPP enfrentou uma grande crise, quando os alunos e psicanalistas recentes se revoltaram contra a rigidez das normas da Sociedade, sendo apoiados por Lacan. Essa crise se arrastou por mais de dez anos, quando, em 1963, ocorreu uma grande cisão e foram fundadas a École Freudienne de Paris, dirigida por Lacan, e a Association Psychanalytique de France, sob direção de Laplanche.

Não se pode subestimar o papel de Lacan no cenário da psicanálise e psicologia francesa do século XX. Argumentou que para retirar a psicanálise francesa do atraso em que se encontrava era preciso separá-la da psicologia, principalmente aquela centrada no “êgo”, que desvirtuava a noção estruturalista da psicanálise. A psicologia ficaria presa no estágio imaginário, sem conseguir evoluir, como o fez a psicanálise, para o simbólico. A posição de Lacan, bastante preponderante no cenário da psicanálise das décadas de 60 a 80, imporá a necessária distinção entre psicologia clínica e psicanálise, tanto de um lado, quanto de outro. Autores da psicologia clínica argumentam que a psicanálise consolida-se, geralmente, no campo da psicoterapia; nesse sentido, sua área de atuação é mais restrita do que a da psicologia clínica, que atua em diferentes frentes: diagnósticos diversos, intervenção institucional, desenvolvimento de equipes, entre outras atividades, além da psicoterapia. Já os psicanalistas, principalmente os lacanianos, acusam os psicólogos clínicos de ficarem presos a uma psicologia “egóica” que os lança em um humanismo que desvirtua a realidade humana, na medida em que desconsidera sua dimensão inconsciente e simbólica.

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

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

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

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

Enfim, poderíamos nos referir à psicologia clínica realizando uma reflexão semelhante à de Foucault, quando se refere à clínica médica, ao afirmar que ela é “... muito mais do que o exame do indivíduo ou o estudo de casos, é um campo de produção científica de conhecimentos e de elaboração de uma práxis, com claros reflexos na cultura moderna” (p. 39 .acima).

## II

### **A inserção de Sartre no contexto da psicologia clínica**

Os anos de 1920 e 1930 foram o grande período da formação intelectual e filosófica de Sartre. Inserido na atmosfera cultural daquela geração, foi por ela, definitivamente, influenciado. A partir de 1924, formou-se, na França, um grupo de jovens filósofos cujo espírito era marcado pela hostilidade ao estilo burguês de vida, pelas críticas contundentes à guerra, ao colonialismo, ao patriotismo, pela oposição obstinada à filosofia “à francesa”, conforme elaborada por Brunschvicg, Bergson, marcadamente metafísica. Esse grupo passou a valorizar o “sujeito concreto em situação”, a “relação com os outros”, o “ser humano como ser político”, concepções com clara influência do marxismo e da fenomenologia. A revolta “espiritual” daquele momento preparou o caminho para uma nova concepção da relação do filósofo com a história e com a política (cf. ROUDINESCO, 1988), a valorização de novas dimensões da realidade humana, entre elas, a do vivido, a das emoções, enfim, a dimensão psicológica.

A problematização das disciplinas psicologia e psiquiatria, como vimos anteriormente, estava no cenário intelectual do início do século XX. A influência da fenomenologia, chamando os filósofos a se libertarem de abstracionismos e a voltarem suas investigações para a realidade concreta, como clamou, por exemplo, a obra “*Vers le concret*”, de Jean Wahl, professor de Sartre na École, implicou em novas proposições para aquelas disciplinas, como se pôde notar em obras como a de Jaspers e seu *Psicopatologia Geral*, livro traduzido para o francês por Sartre, e como a de Politzer, amigo particular do existencialista, e sua proposição de uma “psicologia concreta”. Sartre, portanto, estava imbuído desse novo espírito, sendo um de seus maiores construtores.

Dentro dessa atmosfera intelectual incluiu-se a psicanálise que, a partir de 1922, teve uma grande repercussão em solo francês, ao ser apropriada por muitos psiquiatras de renome, produzindo desdobramentos nas novas definições da psicopatologia, bem como ao influenciar o horizonte antropológico de movimentos artísticos e culturais como o surrealismo, conforme vimos acima. A psicanálise tornou-se moda e referência obrigatória para a intelectualidade. Sartre, por exemplo, faz referências à psicanálise em seus romances, como é o caso de *A infância de um chefe*, conto incluído na coletânea *O Muro*, no qual narra, entre vários outros aspectos, a influência desse novo saber na vida de um jovem francês, nos anos 30, elaborando

uma espécie de crítica ao modismo psicanalítico na França de então. Simone descreve a relação dela e Sartre com a psicanálise, lá por 1929:

*“A psicanálise poderia nos propor algumas respostas (sobre a necessidade de tomar distância de si mesmo para refletir sobre seus atos), se nós a tivéssemos consultado. Ela começava a se expandir na França e alguns de seus aspectos nos interessavam. Em psicopatologia, o ‘monismo endócrino’, de Georges Dumas nos parecia – como para a maior parte de nossos camaradas – inaceitável. Nós acolhemos com fervor a idéia das psicoses, das neuroses e de seus sintomas cujas significações reenviam à infância do sujeito. Mas nós nos detínhamos por aí; enquanto método de investigação do homem normal nós recusávamos a psicanálise (...) Sobretudo, pelo papel atribuído ao inconsciente, pela rigidez de suas explicações mecanicistas, o freudismo, tal como o concebíamos, esmagava a liberdade humana”* (BEAUVOIR, 1960: 28-9).

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

Verificamos, assim, o quanto aquele momento estava voltado para as investigações no campo da psicanálise e da psicologia. A inserção de Sartre pelos caminhos dessas disciplinas deu-se, como a de muitos outros intelectuais, seus contemporâneos, tais como Politzer, Lagache, Pontalis, Canguilhem, etc, pela via da Filosofia que, naquele momento, era a formação destinada aos que se interessavam, entre outros aspectos, em investigar a dimensão mais subjetiva da realidade humana. Ainda não existiam cursos de psicologia, já que essa profissão seria legalizada, na França, somente em 1947. Portanto, os “psicólogos” daqueles dias eram, ou filósofos que centravam sua investigação nos sujeitos humanos, ou médicos que se dirigiam para a psiquiatria e assumiam nela uma perspectiva mais psicológica do que neurológica.

A psicologia clínica, como vimos no item anterior, teve na França, em função de sua ligação com a psiquiatria e psicopatologia, um de seus berços mais significativos. No entanto, por mais que sua idéia estivesse no ar já há muito tempo, pois suas bases já estavam lançadas, essa disciplina só se estruturou enquanto tal a partir de 1945, com a obra de Daniel Lagache, amigo de Sartre. Quando este elaborou parte de sua obra psicológica<sup>30</sup>, nos anos 30-40, bem como a sua psicanálise existencial, proposição de uma metodologia para a psicologia, contida no

livro *O Ser e o Nada*, não existia ainda a disciplina psicologia clínica. O único modelo de clínica psicológica que existia e que escapava ao estilo marcadamente neurológico da psiquiatria da época era a psicanálise. Assim, a perspectiva clínica hegemônica em psicologia que, inclusive, ajudou a definir os contornos da psicologia clínica, foi o da psicanálise. Os outros modelos de clínica psicológica que surgiram, como o Psicodrama, de Moreno, nos anos 1920, a Gestal-Terapia, de Fritz Perls, a Terapia Não-Diretiva, de Carl Rogers, a Terapia Sistêmica, de Gregory Bateson, entre outras, a partir das décadas de 1940 e 50, tiveram como modelo fundante a clínica e a teoria psicanalítica, seja a partir de sua crítica ou de sua adoção com modificações. A Terapia Comportamental, é a mais distante do modelo psicanalítico, no entanto, o Behaviorismo só iria propor um modelo clínico depois que a psicanálise já era a perspectiva clínica predominante nos EUA.

Portanto, quando Sartre propôs a sua “**psicanálise existencial**” ele não estava somente expondo um método para a psicologia, mas para a **clínica psicológica**, entendida por ele como sinônimo de psicanálise, pois este era o único modelo vigente e, portanto, o único que conhecia. É por isso que o existencialista utilizou o termo “psicanálise”, o que foi considerado por muitos como um equívoco, pois na verdade sua concepção contrapõe-se àquela teoria. No entanto, a função do termo é a da demarcação da sua proposição no campo da clínica, ou da psicoterapia, se se preferir. A sua argumentação de que *“esta psicanálise ainda não encontrou seu Freud; quando muito, pode-se encontrar seus prenúncios em certas biografias particularmente bem sucedidas”* (Sartre, 1943: 663) demonstra como sua preocupação era a de viabilizar uma prática clínica para sua psicanálise existencial. Não esqueçamos que Sartre manteve relações profissionais bastante profícuas com psiquiatras e psicanalistas de sua época, o que demonstra que esses temas faziam parte de seu horizonte: Daniel Lagache, por exemplo, foi seu colega de turma na École Normale Supérieure. O futuro “pai” da psicologia clínica francesa, tornou-se, logo após sua *agregation*, médico psiquiatra e psicanalista, com quem Sartre sempre discutia essas temáticas. Realizou, sob orientação de Lagache, quando este ainda era chefe da clínica no Hospital Sainte-Anne, uma experiência do uso de mescalina, droga alucinógena, para experimentar o fenômeno da alucinação em si mesmo, a fim de subsidiar-se para escrever o livro sobre o imaginário que redigia naqueles anos 34-35, conforme descreve BEAUVOIR (1960: 240-243). Outro grande amigo seu, colaborador da revista *Les Temps Modernes*, foi J. B.

---

<sup>30</sup> Os livros *A Transcendência do Ego*, *O Imaginário* e *Esboço de uma Teoria das Emoções*



Pontalis, autor, em parceria com Laplanche, do famoso *Dicionário de Psicanálise*, com quem Sartre teve várias discussões sobre a psicanálise, inclusive propondo para que este o psicanalisasse, a fim de apreender melhor o método psicanalítico, proposta recusada por Pontalis em função da amizade de mais de vinte anos dos dois (cf. BEAUVOIR, *Ibid.*).

Essas e outras mediações demonstram a convivência próxima de Sartre com a psicanálise e, principalmente, com seu cunho clínico, aspecto que mais o interessava, já que sempre foi um crítico contundente dos pressupostos teóricos da psicanálise, principalmente de sua metapsicologia. Ressaltemos o que o francês argumenta em seu *Esboço de uma Teoria das Emoções*, conforme vimos no capítulo 1.3:

*‘O teórico da psicanálise estabelece laços transcendententes de causalidade rígida entre os fatos estudados (no sonho, uma pregadeira de alfinetes ‘significa’ sempre seios de mulher e entrar numa carruagem ‘significa’ praticar o ato sexual), enquanto o prático assegura os êxitos estudando os fatos de consciência em compreensão, isto é, procurando com flexibilidade a relação intraconsciente entre simbolização e símbolo.*

*Pela nossa parte, não repelimos os resultados da psicanálise quando estes são obtidos através da compreensão. Limitamo-nos a negar todo o valor e toda a inteligibilidade à sua teoria subjacente da causalidade psíquica”* (SARTRE, 1938: 65-6)

Em boa parte de suas obras filosóficas, Sartre dialoga com psicanalistas, psiquiatras, psicólogos clínicos. No *Imaginário*, o existencialista discute as teorias sobre a imaginação que aparecem em P. Janet, D. Lagache, A. Binet, Alain, H. Piéron, H. Wallon, Alain, Dembo, S. Freud, discutindo, inclusive patologias da imaginação a partir de casos clínicos descritos na literatura da área. Em o *Esboço de uma Teoria das Emoções* ele destrincha as teorias clássicas da emoção: teoria periférica, de William James, teoria da conduta emotiva, de Pierre Janet, teoria da Gestalt, de Koeller e K. Lewin, além da teoria psicanalítica, para, por fim, propor sua teoria fenomenológica da emoção. Essas referências demonstram como Sartre construiu sua obra em interlocução com o contexto daquilo que viria a ser a psicologia clínica francesa.

Sendo assim, ressaltamos que Sartre, além de se propor a construir uma nova psicologia, conforme verificaremos na parte 3, também elaborou proposições na direção da psicologia clínica, aspecto que destacaremos de agora em diante, argumento central de nosso trabalho.

## CAPÍTULO 1.3

### A Ontologia Fenomenológica de Sartre

#### I

#### Ontologia e Epistemologia

Sartre, em um dado momento da sua obra *O Ser e o Nada*, questiona-se sobre quais os ensinamentos que a ontologia pode dar à psicanálise. Ela pode definir, antes de tudo, diz ele, a origem verdadeira das significações das coisas e a sua relação com a realidade humana (cf. SARTRE: 1943). A ontologia, portanto, descortina o horizonte de inteligibilidade no qual a psicologia, a psicanálise devem se inscrever. Dessa forma, para compreender, em Sartre, a proposição de uma nova psicologia, bem como a sua metodologia intitulada psicanálise existencial, faz-se necessário termos, pelo menos, uma visão, ainda que rápida, do que consiste sua ontologia fenomenológica.

Sendo assim, devemos nos remeter ao *O Ser e o Nada*, a obra que sintetiza as reflexões do francês no que diz respeito à sua proposta de uma nova ontologia, como bem diz seu subtítulo “ensaio de ontologia fenomenológica”. Iniciado em 1939 e, publicado em 1943, esse livro é uma continuidade do seu projeto teórico já em elaboração em seus livros anteriores, *A Transcendência do Ego*, *O Imaginário* e *Esboço de uma Teoria das Emoções*, conforme assinalamos anteriormente. Ele representa uma espécie de síntese das pesquisas filosóficas realizadas por Sartre desde 1933 (cf. CONTAT & RYBALKA, 1970). Em seu ensaio, Sartre afirma a Fenomenologia como um método de investigação que permite colocar a filosofia em um novo patamar “rumo ao concreto”, possibilitando romper com as concepções abstratas, subjetivistas, metafísicas, desde que seja feita uma profunda revisão nos caminhos adotados por Husserl, recolocando-o, novamente, rumo “às coisas mesmas”, que haviam sido abandonadas, quando esse filósofo transformou a sua “redução fenomenológica” na constatação apodítica<sup>31</sup> do “eu transcendental”, preservando, com isso, o Idealismo que tentava contestar.

---

<sup>31</sup> Apodítica é uma auto-evidência, uma verdade isenta de dúvidas, que se auto-justifica, absoluta, reguladora das demais verdades. Nota-se, com isso, o quanto Husserl se mantém dentro do pensamento cartesiano,

A obra contém uma vasta discussão acerca das “teorias do ser da realidade” (ontologias) e das “teorias do conhecimento” (epistemologias) que sustentam o Pensamento Moderno, definidas por Sartre como metafísicas<sup>32</sup> e, portanto, como fundamentos que propõem perguntas e respostas que não podem ser objeto de experiência, ou ainda, que realizam a postulação de um ser infinito e divino, criador de todo ente finito, muito além da realidade<sup>33</sup> (cf. BRUGGER, 1977: 268). Com isso, inviabilizam a concretização da ciência. Ao mesmo tempo, Sartre propõe uma nova ontologia, coerente com os avanços científicos do século XX. Contempla, também, as reflexões produzidas para o tratado, que abandonou, sobre “*La Psyché*”, onde discute uma nova Psicologia, agora viabilizável, devido aos novos fundamentos propostos (cf. CONTAT & RYBALKA, 1970).

Sartre pretende romper com o racionalismo predominante na filosofia, que se sustenta no “mito da razão”<sup>34</sup>, quer dizer, na concepção de que há uma ‘razão a priori’ que tudo determina, cabendo à ciência desvelá-la. Propõe, com isso, uma ruptura com o pensamento grego e ocidental. O **Pensamento Moderno** tem como questão central a **problemática do conhecimento**: suas possibilidades, sua relação com a objetividade, sua veracidade, etc. Isso porque a modernidade traz no seu “zeitgeist”<sup>35</sup> a exigência de cientificidade. A Ciência gerou um processo de conhecimento que nunca tinha existido na humanidade e que lhe possibilitou uma mudança radical no sistema de relações econômicas, políticas e, sem dúvida, sociais. Dessa forma, a era moderna é a era científica. Sartre caminhará no horizonte da questão expressa por Marx nas teses sobre Feuerbach: “*os filósofos se limitaram a ‘interpretar’ o mundo de diferentes maneiras; o que importa é agora transformá-lo*” (MARX, 1987: 14). Ou seja, era preciso fazer

---

conforme nos descreve Fragata: “*chega mesmo a afirmar que a sua doutrina filosófica, ‘quase poderia chamar-se de um neo-cartesianismo’*” (op cit.:21).

<sup>32</sup> Sartre discute no livro *A Imaginação* (1997A) aqueles que designaria “os grandes sistemas metafísicos”, a começar pelo cartesianismo e sua distinção radical entre alma e corpo, o que acarretaria na constituição das duas disciplinas maiores- a metafísica e a mecânica, respectivamente. Podemos daí entender que Sartre concebe a metafísica como um sistema de pensamento que postula um determinismo, o domínio de um absoluto, seja ele idealista ou materialista, o que desvirtua e desconsidera a verdadeira dialética da realidade.

<sup>33</sup> Devemos também ressaltar que o termo “metafísica” não significa a mesma coisa para Sartre e Heidegger. Quanto ao primeiro, acabamos de ver na nota acima o sentido que atribui ao termo. Por isso mesmo, ele considera Heidegger um metafísico. Já Heidegger entende por metafísica a disciplina que investiga o ente e esquece do ser. Deste ponto de vista heideggeriano, Sartre seria um metafísico, já que enfrenta a dualidade sujeito-objeto, mantendo a noção de consciência e de cogito. Portanto, para analisar a obra Sartriana devemos estar atentos às diferenças.

<sup>34</sup> Conforme descrito por Jean-Pierre Vernant em seus vários livros, entre eles “Mito e Sociedade na Grécia Antiga” (op. cit.).

<sup>35</sup> Zeitgeist é o “espírito do tempo”, expressão usada por Edwing Boring.

a Filosofia questionar seus próprios rumos, exigindo-lhe uma revisão das teorias do conhecimento vigentes até então, que vinham servindo para a manutenção do “status quo”.

O pensamento moderno tentou resolver o problema do conhecimento de maneira a incluir a ciência como conhecimento legítimo. Será que conseguiu fazê-lo? Essa é a pergunta obsedante para o autor francês, que inicia a ‘Introdução’ de *O Ser e o Nada* explicitando-a nos seguintes termos:

*“O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo dos fenômenos. Isso foi alcançado?”* (SARTRE, 1943: 11).

A Filosofia que mais claramente expressa a tentativa de superar os dualismos é a de Husserl. Através da proposição de que as aparições nada ocultam, mas, na verdade, revelam o ser dos existentes, a Fenomenologia pretende ter um acesso imediato à realidade, rompendo com o abstracionismo presente nas teorias idealistas.

*“A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o ‘ser’ do existente. E a aparência, por sua vez, não é uma manifestação inconsistente deste ser. (...) Se não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, este se tornará, ao contrário pleno de positividade, e sua essência um ‘aparecer’ que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta”* (Ibid: 11).

Dessa relação entre a aparência e o ser dos existentes é que se postula a idéia de **fenômeno** para Husserl, um ser que é indicativo de si mesmo, que não oculta nada e que pode ser conhecido através da série de suas aparições. “Voltar às coisas mesmas” seria, de início, então, voltar aos fenômenos, descrevê-los na suas diversas aparições, pois eles nada ocultam: são a revelação daquilo que é sua essência. Este é o ponto de partida para qualquer fenomenologista. O que seria, nessa acepção, a **essência das coisas**? Seria, como desdobramento, aquilo que preside a lógica das aparições, **a razão da série**.

Pretendia-se, com essas concepções, dissolver uma série de dualismos que dominam o pensamento filosófico: o que opõe “exterior” a “interior”, pois não há mais o entendimento de que há uma pele superficial que dissimule a verdadeira natureza do objeto; o que distingue “potência” de “ato”, pois agora “*tudo está em ato*”; e, finalmente, o que opõe “existência” a “essência”, pois agora “*a aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência*” (Ibid.: 12).

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

*‘O caminho para resolver o conhecimento científico, não por razões ideológicas, mas por razões de ordem técnica, devem passar por Husserl. Por que o problema do conhecimento é um fenômeno, quer dizer, é algo que se dá e aparece; um fenômeno implica sempre um sujeito cognoscente e um objeto cognoscível, ou seja, envolve sempre dois pólos, o noético e o noemático. Não vamos ter nenhuma filosofia, nenhuma epistemologia, até hoje, que conseguiu trabalhar o problema do conhecimento e encaminhar a questão da ciência sem partir desses dois elementos constitutivos do conhecimento; sem isso não há conhecimento. Esta é exatamente a acepção de Husserl, o fenômeno indica esses dois pólos. Claro que a idéia de Husserl de que o fenômeno ‘acontece na nossa cabeça’ faz com que ele perca o caminho, traia a realidade. Porém, independente disso, Sartre, por razões de ordem técnica, trabalhará com a noção de fenômeno e com a Fenomenologia’* (BERTOLINO, 1996B: 14).

A fenomenologia aponta, portanto, novas soluções para a questão do conhecimento, distantes do idealismo e do realismo que dominavam a filosofia, ao romper com os dualismo (essência/aparência, potência/ato, alma/corpo) que a corroem. No entanto, Sartre critica que todos esses dualismos acabaram por ser convertidos pela fenomenologia em um único: **o do finito e do infinito**: se a aparição é finita, singular, a série de aparições é, no entanto, infinita; se a aparição se revela única para um sujeito em perpétua mudança, este pode, no entanto, multiplicar seus pontos de vista ao infinito. Como é possível, então, ter-se segurança do conhecimento, se é sempre possível olhá-lo dos mais diversos ângulos? Como é viável o conhecimento de um objeto, se a série de aparições é infinita? O máximo que podemos chegar é à aproximações da verdade, pois o conhecimento objetivo é impossível. Portanto, a viabilidade do conhecimento científico é questionável, já que este tipo de conhecimento tem como princípio fundamental sustentar-se no objeto, ou seja, seu único recurso é o próprio objeto, ao qual, porém, o acesso é restrito pela multiplicidade de suas aparições. Na busca da verdade resta-nos, portanto, o recurso à dúvida, como nos mostra o método cartesiano. Essa lógica, acima descrita, se concretiza no que Sartre designa de **‘recurso ao infinito’**.

Husserl, através da ‘redução fenomenológica’, pretende chegar à essência das coisas. No entanto, ao constatar que o objeto se mostra por perfis, ou aparições, e que estas têm infinitas possibilidades, mantém-se na lógica acima exposta, afirmando que é impossível apreender ‘o ser’ a partir das suas aparições, pois ter-se-ia que as apreender de uma só vez, o que é impossível, tornando a ‘evidência apodítica’ impraticável.

*‘Quem me garante, portanto, que através desses aspectos sucessivos, dos quais nenhum deles, só por si, é capaz de me oferecer o objeto na sua realidade integral, se me anuncia de fato uma e a mesma coisa? Quantas vezes nos iludimos com as aparências, vendo-nos obrigados a corrigir aquilo que antes considerávamos como evidente!... É sempre possível que a experiência subsequente obrigue a abandonar o que já se tinha estabelecido com base na experiência’* (Husserl, apud: FRAGATA, 1959: 103).

Dessa forma, Husserl cai no ‘recurso ao infinito’, mantendo o equívoco epistemológico de considerar que, por não se poder conhecer o universo todo, não se pode conhecer a parte a que se tem acesso. O autor alemão, a fim de solucionar o problema do conhecimento, apela, então, para o mundo da imanência, deixando o mundo transcendente “entre parênteses” (époché). Quer dizer, na medida em que não conseguiu resolver o problema do conhecimento com recurso ao objeto, Husserl faz o caminho tradicional da metafísica, indo resolver a questão com recurso ao sujeito, permanecendo atrelado ao idealismo. Dessa forma, a essência das coisas será, para ele, a idéia que tenho a respeito delas. E, à maneira de Descartes, que chega por dedução à noção de Deus como fundamento último do conhecimento, Husserl chegará à noção de um “eu transcendental”, como fonte do conhecimento, como caldeirão das essências. “*É de mim mesmo, do meu eu transcendental ... que o mundo objetivo... haure... todo o seu sentido e valor existencial*” (Husserl, apud: Ibid: 113). Conforme Sartre destaca, o “hoema” (objeto) se torna, assim, um correlativo irreal da “hoese” (essência), considerada, essa sim, como a verdadeira realidade; da mesma forma como faz Berkley com a sua máxima “*esse est percipi*”<sup>36</sup>, que reduz o ser da realidade ao ato de percepção do sujeito, representando uma posição marcadamente ideológica.

Sartre concorda que a realidade objetiva é infinita; o homem não sabe aonde o universo começa e aonde termina, por exemplo: pode haver milhares de galáxias que não conhecemos, etc. Sua principal discussão concentra-se na afirmação de que, apesar dessa infinitude, o homem conhece perfeitamente a realidade; o sistema solar, por exemplo; não o conhece completamente,

---

<sup>36</sup> ‘Ser é ser percebido’.

pois isso é impossível, mas objetivamente, sim: o movimento dos planetas, suas órbitas, seus satélites, etc. E não é por que não conheça ‘todo’ o universo que aquilo que a ciência já sabe a respeito dele se torna sem sustentação, frágil, revogável. Portanto, não precisamos conhecer a totalidade da série, que sempre será infinita, para conhecermos objetivamente os fenômenos, que são singulares, finitos.

Sartre expressará sua compreensão sobre a relação finito/infinito, singular/universal discutindo a relação entre ‘fenômeno de ser’ e ‘ser do fenômeno’, que adiante descreveremos. Alerta, assim, sobre o equívoco da Fenomenologia e do Pensamento Moderno que **acabaram por confundir o aspecto ontológico com o epistemológico**. Diz ele:

*‘Se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica. Significa, entre outras coisas, que um idealismo empenhado em reduzir o ser ao conhecimento que dele se tem deve, previamente, comprovar de algum modo o ser do conhecimento’* (SARTRE, 1943: 16-7).

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

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

Ou seja, ao descrever a relação entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, a metafísica deduziu estar chegando à verdade sobre o ser da realidade. Os filósofos consideravam, por exemplo, que, se a série de aparições é infinita e a essência é a razão da série, logo, o ‘ser’ deve ser infinito, eterno, imutável, incognoscível. Foi-se em busca, então, de uma causa primeira que determinasse o ser da realidade: um “motor imóvel” à maneira de Aristóteles, “Deus onisciente” à maneira de Descartes, o “eu transcendental” à maneira de Husserl. Confundi-se, assim, o conceitual com o ontológico: finito e infinito não são tipos de seres, são dois conceitos, matemáticos inclusive. Infinito designa ‘o que não tem começo nem fim’, o que, no entanto, não significa “eterno”. Por exemplo, o universo é infinito, mas não é eterno (cf. BERTOLINO, 1996B). Com essa passagem de um ao outro, a ontologia, logicamente, tornou-se “metafísica”, no sentido de que o ser da realidade está além da realidade objetiva, oculta alhures

e absolutamente determinante daquela. E a teoria do conhecimento, por conseguinte, tornou-se causalista, reducionista, no sentido de que, ou o sujeito é o sustentáculo da realidade e do conhecimento (idealismo), ou a realidade se impõe e determina o sujeito e o conhecimento (realismo). Em ambos os casos, perde-se a dialética da relação sujeito/objeto, pressuposto do conhecimento. É desta dialética que tratará *‘O Ser e o Nada’*, distinguindo claramente o que é o aspecto ontológico do que é o aspecto epistemológico.

Sartre parte da descrição do ser que primeiro encontramos nas nossas investigações ontológicas, o ser da aparição, isso significando que parte do **fenômeno de ser**, pois é como temos acesso imediato ao ser, através daquilo que nos aparece (fenômeno). Questiona o pensador se, realmente, através do fenômeno singular conseguimos conhecer o ser, ou seja, chegar à sua universalidade, à sua essência: *‘ó fenômeno de ser assim alcançado é idêntico ao ser do fenômeno? Quer dizer: o ser que a mim se revela, aquele que me aparece, é da mesma natureza do ser dos existentes que me aparecem?’* (SARTRE, 1943: 15). Segundo os postulados heideggerianos, a realidade humana é sempre ôntico-ontológica, quer dizer, podemos sempre ultrapassar o fenômeno até seu ser. *‘Mas a passagem do objeto singular para a essência é a passagem do homogêneo para o homogêneo. Dá-se o mesmo com a passagem do existente para o fenômeno de ser?’* (Ibid.: 15).

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

Sartre discutirá que devemos, previamente, estabelecer a relação entre o ser e o fenômeno, para que possamos continuar a refletir sobre a questão da ontologia:

*‘Se o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser e, contudo, não podemos dizer nada sobre o ser salvo consultando este fenômeno de ser, a relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno deve ser estabelecida antes de tudo’* (Ibid.: 15).

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



ser. É preciso compreender que o ser do fenômeno (universal = essência = razão da série) não se reduz ao seu aparecer (fenômeno = objeto = singular); dessa forma, o fenômeno exige um fundamento que seja transfenomenal, ou seja, que vá além de si próprio, mas, no entanto, só é possível atingir esse fundamento através do fenômeno; não se conhece o ser a não ser através daquilo que aparenta. Isto significa que **o fenômeno de ser e o ser do fenômeno são co-extensivos**.

Sartre demonstra que “o ser não é uma qualidade do objeto captável entre outras, nem um sentido do objeto”, ou ainda, que “o objeto não remete ao ‘ser’ como se fosse uma significação” (Ibid.: 15). Isto quer dizer que não dá para conceber o ser distinto do fenômeno de ser. O ser não é exterior ao fenômeno, como se fosse sua qualidade ou significação. Assim, para conhecer a essência de um objeto, seu ser, tenho que partir da descrição dos vários perfis aparentes, constatando que aquilo que o faz ser o que é, não está em nenhum outro lugar além do próprio objeto, na sua materialidade, no seu uso. E que, portanto, sua essência não é diferente do que ele aparenta. Assim, ao buscar a essência, não passo de um tipo de ser (objeto) a outro (essência). No entanto, a essência de um objeto é muito mais do que suas aparições, o ser de um objeto não se reduz às descrições que são feitas dele, ele é sempre mais do que elas. Dessa forma, “o ser é simplesmente a condição de todo desvelar”. Afirma mais:

*“As precedentes considerações presumem que o ser do fenômeno, embora co-extensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica - na qual alguma coisa só existe enquanto se revela - e que, em conseqüência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem” (SARTRE, 1943: 16).*

As coisas se dão por perfis (ou aparições), sendo que cada um deles remete aos demais. No entanto, cada perfil já é, por si só, um ser transcendente, “e não matéria impressionável subjetiva”; a partir dele remete-se ao ser.

Eis aí a relação entre o “ser do fenômeno” e o “fenômeno de ser”: são co-extensivos. O ser não se oculta por detrás do fenômeno; na verdade, nele se revela, porém não se reduz a ele. O fenômeno exige a transfenomenalidade do ser, ou seja, que o ser seja muito mais do que o seu aparecer, mas não enquanto oculto, enquanto outro ser, mas enquanto o irreduzível.

Isto posto, compreende-se que **o ser não se reduz ao conhecimento** que dele se tenha, é anterior a ele e não pode ser absorvido por ele, já que o conhecimento é uma das formas do ser aparecer, é um fenômeno-de-ser. As coisas existem, independente do homem, formando, assim, a realidade bruta, indiferenciada. Porém o homem, ao se relacionar com ela, a destaca como

fenômeno, como aparição, produzindo conhecimento. O fenômeno de ser é consequência fática da existência do homem. Assim, o objeto, conhecido, por mais que só apareça para a consciência, não pode ser absorvido por ela, absorvido pelo conhecimento, ele é outro que o conhecimento; somos obrigados, com isso, a reconhecer-lhe um ‘ser’:

*“mesmo que eu quisesse reduzir esta mesa a uma síntese de impressões subjetivas, seria necessário constatar que a mesa se revela, enquanto mesa, através dessa síntese, da qual é o limite transcendente, a razão e o objetivo. A mesa está a frente do conhecimento e não pode ser assimilada ao conhecimento que dela se tenha”* (SARTRE, 1943: 24).

Resta-nos esclarecer o que é este ser.

Primeiramente é preciso marcar que o ser existe independente do homem. Esteja eu olhando para a árvore ou não, protegendo-me do sol em sua sombra ou não, a árvore continua sendo o que é. O ser não é consciente de si, nem se distingue de outro: uma árvore não é para si mesma, nem uma pedra é algo para uma árvore, não há entre elas relação possível (quem estabelece a relação é a consciência, como veremos adiante). Elas são **em-si**. As coisas não precisam das outras ou do homem para existir, simplesmente são o que são. A mesa não necessita de mais nada para ser mesa a não ser ser em “si mesma”. Sendo assim, as características descritas por Sartre (Ibid.: 32-34) para o “ser” são as seguintes:

- ser está pleno de si mesmo e, portanto, é opaco a si mesmo, ou seja, o ser é em-si;
- ser é si mesmo, significa que não é nem passividade nem atividade, é inerente a si;
- ser é o que é<sup>37</sup>, princípio contingente do em-si, que quer dizer que o ser é plena positividade;
- o ser é maciço, não tem fora, nem dentro;
- é uma síntese de si consigo mesmo;
- desconhece, pois a alteridade, não mantém relação com o outro;
- o ser não é possível, nem necessário, simplesmente é.

Essas características definem a região do ser ou do em-si, segundo Sartre. Sendo assim, o ser em-si constitui, pois, **o absoluto<sup>38</sup> de objetividade**. Porém, o ser em-si não esgota a explicação da realidade, pois ele sempre aparece para alguém, se dá a conhecer. É aí que surge a outra região indescartável da realidade: a da consciência, que constata o ser.

---

<sup>37</sup> Sartre esclarece que essa fórmula está longe de se reduzir ao princípio de identidade. Designa uma região de ser (em-si), distinta de outra (para-si). Trata-se de um princípio regional e não sintético. Designa a opacidade do ser em-si.

<sup>38</sup> O conceito de absoluto é utilizado no sentido de ser um aspecto irreduzível, inelutável, da realidade.

Mas antes de entrarmos na descrição que Sartre dedica à dimensão da subjetividade, vamos, ainda, refletir acerca das conseqüências que suas afirmações sobre o “ser” trazem para a história do pensamento moderno. Vejamos o que um estudo sobre a ontologia de Sartre ressalta:

*“Ao mostrar que o ser do fenômeno é co-extensivo ao fenômeno de ser, ou seja, ao mostrar que ao ter um elemento da série tem-se tanto o singular quanto o universal, Sartre está mostrando que o ‘recurso ao infinito’ se faz impossível quando se trata de um existente que está aí e que é indicativo de si mesmo”* (BERTOLINO, 1996B: 27).

Tais esclarecimentos da relação entre ser do fenômeno e fenômeno de ser promovem uma alteração nas concepções das ciências e podem possibilitar a mudança do sistema de relações modernas. **Primeiramente, por alterarem o plano da ontologia.** Para esclarecer em que consiste o ser da realidade (ontologia), não é mais necessário recorrer à metafísica, que pressupõe que o ser da realidade, sua essência, está alhures, para além da realidade concreta; parte-se das “coisas mesmas”, pois é apoiando-se nas singularidades que se chega ao ser, do singular se chega ao universal. Não é preciso ter um universal “à priori”, como acontece na maioria das filosofias, que partem de abstrações; Sócrates, por exemplo, que pressupõe o conhecimento deve se sustentar em “irredutíveis” – justiça, verdade, beleza – dados “à priori”, inscritos em um céu inteligível e guiar todos os atos humanos. Sartre nega estas abstrações, parte do concreto. *“Na própria mulher você encontra o que é uma mulher, na própria parede, no próprio ventilador, na própria flor, você constata o que essas coisas são”* (cf. Ibid.: 31). **Em segundo lugar, por alterarem o plano epistemológico.** Se permanecemos no ‘recurso ao infinito’ não conseguimos ter segurança do conhecimento que produzimos, pois uma coisa pode ser sempre outra que não aquela que pensamos que seja, na medida em que o acesso a ela é infinito, inconstante, impossível. Não são viáveis as verdades objetivas. Com a proposta sartriana, o conhecimento objetivo se viabiliza, parte-se do singular para o universal e do universal volta-se ao singular. O conhecimento está amarrado à própria ontologia do objeto, ou seja, nas suas propriedades e não na idéia que dele faço. O conhecimento é segundo, é produzido, viabilizando, dessa forma, a Ciência. Enfim, com essas alterações, é possível pensar em suas conseqüências para a Psicologia, para a Pedagogia, para as Ciências Humanas, que finalmente podem pensar no homem enquanto sujeito do conhecimento e, portanto, da História. Tais desdobramentos atingem diretamente as relações sociais, já que tais ciências as instrumentalizam.

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

## II

### A consciência enquanto dimensão transfenomênica do sujeito

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

Sendo assim, Sartre considera a compreensão da consciência como elemento fundamental de uma ontologia.

Parte da noção de **intencionalidade** de Husserl, levando-a às últimas conseqüências, coisa que esse filósofo não realizou, pois como já vimos, permaneceu no idealismo. Sendo assim, em Sartre, afirmar que “**toda consciência é sempre consciência de alguma coisa**” é afirmar que a consciência é sempre relação a um objeto transcendente, mesmo que esse objeto seja uma outra consciência, uma imagem, um delírio. As coisas não estão na consciência, sequer a título de representação. A transcendência é a característica essencial da consciência. Sartre é categórico ao argumentar:

*“O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela se esgota nessa posição mesma” (SARTRE, 1943: 18).*

Toda consciência é um acontecimento pleno e concreto no mundo. O prazer, exemplo utilizado por Sartre, não pode se dissolver por detrás da consciência que se tem dele; não há primeiro uma consciência que receberia depois a afecção (prazer), como também não há antes um prazer que receberia depois a qualidade de consciente. Dessa forma, **o prazer não é uma representação, nem o conteúdo de uma consciência; o prazer é um ato, indivisível com a consciência que dele se tem**. Sendo assim, a consciência se dá em ato, é um ‘estouro’ para o mundo, como diz Husserl. Sartre discute, então, que ... “*a consciência não é possível antes de ser, posto que seu ser é fonte e condição de toda a possibilidade, é sua existência que implica*

*sua essência*” (Ibid.: 22). A consciência é, assim, uma **plenitude de existência**, posto que só existe na medida em que aparece.

Estabelece, aqui, a relação fundamental entre consciência e mundo:

*“A consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência, o mundo é por essência relativo a ela. É que Husserl considera a consciência um fato irreduzível que nenhuma imagem física pode representar. Exceto, talvez, a imagem rápida e obscura de um estouro”* (SARTRE, 1968: 29).

Dessa forma, o existencialista afirma que **a consciência não “contém” o mundo**, já que não se pode dissolver as coisas na consciência. Aquelas são relativas a esta e, portanto, não são, nem sua propriedade, nem seu conteúdo. *“Vêem esta árvore, seja. Mas estão a vê-la no próprio lugar em que está: à beira do caminho, no meio do pó, só e retorcida pelo calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Não poderia entrar na vossa consciência, porque não é da mesma natureza que ela”*(Ibid.: 29). Outrossim, **a consciência não tem interior**, é pura relação às coisas. Observa que ela *“.. é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência”* (Ibid: 29). A consciência é, assim, um vazio total; ela é **pura transparência**. A consciência não pode ser *em-si* porque senão ela teria o mesmo estatuto do objeto, seria substância, coincidiria consigo mesma. A consciência é pura relação a alguma coisa, é distância de si, é transparência, sem opacidade, sem plenitude de si, por isso, a consciência é **para-si** (com essa expressão pretende dar a noção de movimento, de relação a..., que caracteriza a consciência, diferente do ser “em-si” que é opaco, fechado em si mesmo). A consciência não é substancial, como pretendia Descartes, com seu “res cogita” (substância pensante). A consciência, portanto, é **presença a si**, no sentido de ser um desgarramento do ser em relação a si mesmo. A identidade consigo mesmo, típica do em-si, nega qualquer relação no âmago do ser; já a presença a si implica uma fissura impalpável no ser, ele não é inteiramente si mesmo, está frente a si, perpetuamente em questão (cf. SARTRE, 1943).

Todas essas reflexões levam o existencialista a estabelecer uma **distinção fundamental entre consciência e conhecimento**, normalmente considerados, por quase toda filosofia e epistemologia, como sinônimos; critica, com isso, aquilo que chamará da ilusão da “primazia do conhecimento”. As filosofias, de uma maneira geral, entendem que “tomar consciência” é a mesma coisa que “tomar conhecimento”. Assim fizeram as teorias idealistas e racionalistas, que reduziram a realidade às idéias, considerando a consciência de consciência como um

conhecimento de conhecimento. Até mesmo os marxistas, ao se embasarem na dialética da natureza, não conseguiram romper com essa equiparação, considerando, por exemplo, a passagem de conhecimentos como sinônimo de “conscientizar”. Na psicologia, então, essa sinonímia foi determinante em boa parte de suas concepções. Os reflexos dessa situação se fazem sentir, por exemplo, na **teoria das representações**, onde a consciência da realidade é uma representação, uma idéia acerca dessa realidade. Assim, a relação do homem com o mundo, com a realidade, fica reduzida às idéias, e caímos, de novo, no racionalismo. A psicanálise freudiana também é construída em cima dessa sinonímia entre consciência e conhecimento, tanto que o objetivo das psicoterapias de base analítica são proporcionar a “autoconsciência” compreendida como “autoconhecimento”.

Sartre discute que o que caracteriza a consciência é ser relação a. O conhecimento, que advém da reflexão, é apenas uma das formas possíveis de ser da consciência, do sujeito se relacionar com o mundo, mas não a única. A percepção, a imaginação, a emoção são, também, consciências e são irredutíveis e autônomas em relação à reflexão e ao conhecimento. Quando percebo um objeto, estabeleço uma relação imediata com ele, sou consciência percipiente dele e não preciso da instância da reflexão para que possa percebê-lo. O existencialista concebe, dessa forma, consciências que são **pré-reflexivas**, ou seja, anteriores, ontologicamente, à **reflexão**:

*“Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano” (SARTRE, 1943: 20).*

Tentemos compreender. Primeiro é preciso destacar que toda consciência é **posicional do objeto**, que dizer, toda consciência é consciência de alguma coisa. Quando percebo uma teia de aranha no teto, quando penso na sujeira da casa, quando imagino morar numa outra casa, sou consciência dessa teia, dessa sujeira, dessa outra casa. Não há consciência sem objeto. Ao mesmo tempo, **toda consciência é consciência (de) si**, quer dizer, sou consciência que percebo a teia, que penso na sujeira, que imagino outra casa. Não significa aqui que a consciência *conheça a si mesma*. Essa situação não é da ordem do conhecimento. Por isso, o “de” está entre parênteses. Significa, sim, a transparência da consciência para si mesma. Se chega alguém e me pergunta o que estou fazendo, digo logo, sem pensar, “estou vendo uma teia de aranha no teto”. Quando estou fazendo umas contas, exemplo citado pelo próprio Sartre, e alguém me interrompe e me questiona sobre a minha ação nesse momento, imediatamente respondo, sem nem mesmo

precisar pensar, “estou contando”. Dessa forma, o “**cogito pré-reflexivo**”, ou seja, a constatação de que há consciências que tem prioridade ontológica em relação à consciência de reflexão (ela é uma atividade de segundo grau), bem como a constatação de que não existe consciência que seja ignorante de si mesma, são postulados fundamentais para compreender a proposta de superação das concepções metafísicas, implementada por Sartre.

*“A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito”* (SARTRE, 1943: 17). Dessa forma, a consciência é o pólo da subjetividade, constitutiva da realidade.

Por isso, é muito importante superar a interpretação da consciência como sinônimo de conhecimento: *“a redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento”* (Ibid.: 19). Sartre chama novamente atenção para a necessidade de distinguir a questão ontológica (a consciência como região constitutiva da realidade) da questão epistemológica (a produção do conhecimento como fruto da relação sujeito/objeto).

A consciência é totalmente irreduzível ao conhecimento que dela se tenha, é portanto, transfenomenal. Sendo assim, ela escapa ao conhecimento e o fundamenta. A consciência acaba por ser aquilo para a qual todas as coisas aparecem, é a condição de todo conhecer. Sartre expressa essa conclusão da seguinte forma:

*“Alcançamos assim o **fundamento ontológico do conhecimento**, o ser primeiro ao qual todas as demais aparições aparecem, o absoluto em relação ao qual todo fenômeno é relativo. Não se trata do sujeito, no sentido kantiano do termo, mas da **própria subjetividade**, imanência de si a si”* (Ibid: 23-4 - grifo nosso).

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

Como desdobramento dessa concepção, Sartre afirma que toda ontologia e antropologia devem **partir do “cogito”**, isto porque o ponto de partida deve ser a subjetividade, por razões estritamente filosóficas (cf. SARTRE 1996 e 1987B). Dessa forma, como início, não pode existir outra verdade que a colocada pelo cogito: *penso, logo existo*; é a verdade da consciência que se apreende a si mesma. É o que havíamos traduzido, mais acima, como a transparência absoluta da consciência para si mesma. *“O cogito (...) é unicamente, do ponto de vista metodológico, o momento da compreensão, porque a compreensão é ao mesmo tempo consciência de si como compreensão”* (SARTRE, 1987B, 87). Dessa forma, tem-se que partir dele, constatando a

verdade irrevogável que ele traz, mas para logo adiante abandoná-lo. Não se pode cair no substancialismo e no idealismo cartesiano.

O existencialista ao refletir sobre as proposições da fenomenologia de Heidegger, da qual várias concepções lhe são caras, argumenta que o alemão estava de tal modo persuadido de que o “eu penso” de Descartes, retomado por Husserl, era uma “armadilha para tontos”, que evitou utilizar-se da consciência em sua descrição do *Dasein*. Discute:

*‘Heidegger, querendo evitar tal fenomenismo descritivo, que conduz ao isolamento megárico e antidialético das essências, aborda diretamente a analítica existencial, sem passar pelo cogito. Mas o ‘dasein’, por ter sido privado desde a origem da dimensão da consciência, jamais reconquistará essa dimensão. Heidegger dota a realidade humana de uma compreensão de si, que define como ‘pro-je-to ek-stático’ de suas próprias possibilidades. E não entra em nossos propósitos negar a existência desse projeto. Mas que seria uma compreensão que, em si, não fosse consciência (de) compreensão? Esse caráter ek-stático da realidade humana recai em um em-si coisista e cego se não surge da consciência de ek-stase. Para falar a verdade, é preciso partir do cogito, mas cabe dizer uma fórmula célebre, que o cogito nos conduz, mas na condição que possamos deixá-lo’* (SARTRE, 1943: 115-6).

Sendo assim, diz Sartre, todo sistema do ser e suas possibilidades poderá cair no inconsciente, ou seja, no em-si. Heidegger acaba lançado de volta ao cogito, mesmo que não o queira.

O francês diz que para melhor compreender a noção de consciência a definição que Heidegger reserva ao “*Dasein*” pode auxiliar sobremaneira, completando-a da seguinte forma: “*a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este implica outro ser que não si mesmo*” (Ibid.: 29). Ser questionador é a essência do para-si. Assim, a consciência não coincide consigo mesma, ao contrário do em-si (que é o que é), como já havíamos explicado mais acima, pois está constantemente em questão. A consciência, dessa forma, **é o que não é e não é o que é**, no sentido de que a consciência sempre é consciência de algo que ela **não é**, de objeto posto, de um em-si e, ao mesmo tempo, ela **não é** essa coincidência consigo própria.

A consciência é o nada, o não-ser que surge no meio do mundo, ou ainda, é a nadificação do em-si. O que quer dizer isto? Sartre exemplifica o surgimento do nada através da conduta da interrogação, pois em tudo o que questiono pode aparecer o não como resposta. Quando interrogamos o ser esperamos uma revelação de um ser ou de uma maneira de ser, a resposta



será sim ou não. Por exemplo: Quem sou eu? Sou uma mulher, sou psicóloga, sou morena, sou..., que traz implícito que não sou homem, não sou filósofa, não sou loira, não sou... Eu tenho alguma dificuldade? Sim, não tenho tempo para escrever tudo o que desejo (não-ser), ou ainda, não, não tenho nenhuma dificuldade! Com isso constatamos que estamos rodeados pelo “não-ser”, pelo “nada”, que condiciona nossa pergunta sobre o ser. Portanto, é preciso destacar que o “não-ser” é um componente do real. Quando chego em um bar onde havia marcado de encontrar um amigo e ele não está, sua ausência é um componente real daquele bar. Se chegar um outro amigo, e olhar ao redor, poderá dizer: Pedro ainda não chegou? Pois o seu não-estar no bar é concreto, é da objetividade. Quando vou a casa de um conhecido que fez uma reforma e retirou uma parede, a minha sensação de estranhamento do novo ambiente não é algo que se passa somente “na minha cabeça”, pois de fato a parede lá não está e a sua ausência altera o espaço da casa. Diz o existencialista: *“a condição necessária para que seja possível dizer ‘não’ é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada infeste o ser”* (SARTRE, 1943: 46). Mas *“de onde vem o nada?”*, questiona-se o filósofo. O nada não-é, é tendo-sido, não se nadifica, é nadificado; sendo assim, deve existir um ser com a propriedade de nadificar o nada, um ser pelo qual o nada venha às coisas. Esse ser não pode ser o em-si, pois este “é o que é”, não se questiona nem sobre si nem sobre o mundo. Afirma que... *“o ser pelo qual o nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o nada do seu ser”* (Ibid.: 59). Quer dizer, o nada vem ao mundo pelo para-si, ou ainda, pelo homem, que ao questionar a si e ao mundo constata que tanto ele quanto o mundo podem não-ser. Sendo assim, o para-si, é seu próprio nada, pois, como já vimos, “ele é o que não é e não é o que é”, ou seja, constitui-se pela nadificação do em-si (do seu passado, de seu corpo, do mundo, das coisas que ele não é). Portanto, ser **o nada** e ter o poder de **nadificar** são características essenciais do para-si.

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

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

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

### III

#### **O ser do homem como em-si-para-si**

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

Sartre esclarece em sua conferência *O Existencialismo é um Humanismo* (na qual faz uma síntese de muitas das suas proposições contidas em *O Ser e o Nada*), que não existe uma natureza humana, se por isso entendermos uma essência “a priori” e universal de homem, na qual cada sujeito singular se enquadraria, lógica típica da filosofia aristotélica, mantida pelas filosofias idealistas. Há, entretanto, uma **condição humana**, no sentido de um conjunto de *limites* que definem a situação do homem no universo. Explica o filósofo:

*“As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo numa sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não muda é o fato de que para ele, é sempre necessário estar no mundo, trabalhar, conviver com os outros e ser mortal. Tais limites não são nem subjetivos nem objetivos; ou, mais exatamente, têm uma face objetiva e uma face subjetiva. São objetivos na medida em que podem ser encontrados em qualquer lugar e são sempre reconhecíveis; são subjetivos porque são vividos e nada são se o homem não os viver, ou seja, se o homem não se determinar livremente na sua existência em relação a eles” (SARTRE, 1996: 60).*

Sendo assim, temos que esclarecer essa condição humana. O primeiro aspecto é que o homem é, inelutavelmente, corpo e consciência. O corpo é uma ‘coisa’, portanto, é ‘em-si’. A consciência, como já vimos, é para-si. O homem é, assim, a **totalização perpétua do em-si-para-si**, uma totalização sempre em curso, pois não há síntese final possível. É essa totalização que definirá os contornos do eu ou da personalidade<sup>39</sup>.

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

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

Desdobramento de ser seu futuro, poderíamos afirmar que o homem é suas possibilidades. A possibilidade é aquilo que falta ao homem, que ele busca para ser completo, para coincidir consigo mesmo. O homem busca ser seu próprio fundamento, ser um “*ens causa sui*”<sup>40</sup>: é o que Sartre designa de “projeto de ser Deus”. Mas essa busca de completude, de coincidência consigo mesmo, é um projeto de fracasso, pois o homem nunca consegue se totalizar, na medida em que é um permanente vir-a-ser. Nesse sentido, o existencialista define o homem como uma paixão inútil:

---

<sup>39</sup> Temas (relação homem/corpo; personalidade) que detalharemos na terceira parte deste trabalho.

*‘Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio para-si em em-si-para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade do ser-em-si, sob as espécies de qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o seu ser, (...) ser o ‘ens causa sui’ que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a idéia de Deus é contraditória e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil’* (SARTRE, 1943: 708).

Notemos que o possível só pode vir ao mundo por um ser que seja sua própria possibilidade, sendo assim, o “em-si”, que por natureza “é o que é”, não pode ‘ter’ possíveis. Dessa forma, compreender a possibilidade enquanto possibilidade ou ser suas próprias possibilidades é uma única e mesma necessidade para o ser que, em seu ser, coloca em questão o seu ser, ou seja, o homem. Ser sua própria possibilidade é definir-se como evasão de “si rumo a...”. Portanto, o homem é o ser que coloca perpetuamente em questão seu ser<sup>41</sup>. Ao questionar-se o homem transcende a situação em que está inserido, indo rumo a seus possíveis. Essas noções deságuam na noção de **liberdade**, fundamental na antropologia e psicologia sartrianas. Essa transcendência em direção a..., este existir para além de minha essência, além de meus motivos, é o que Sartre denominou de liberdade: *‘o homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser’* (Ibid.: 516). Sendo assim, o fundamental no homem é sua práxis, seu fazer. Ao lançar-se no mundo ele se escolhe determinado ser. A liberdade é exatamente a escolha de ser realizada pelo sujeito. O homem não pode deixar de escolher; mesmo não escolher é ainda escolher, ou seja, o homem é condenado a ser livre. Essa escolha, porém, não é gratuita, quer dizer, não sou livre para fazer o que bem entender, quando bem desejar. **A escolha sempre se dá em situação, ou seja, ocorre a partir de um contexto, tem seus contornos.** O homem deve escolher, portanto, dentro de uma estrutura de escolha. Declara o existencialista:

*‘É necessário, além disso, sublinhar com clareza, contra o senso comum, que a fórmula ‘ser livre’ não significa ‘obter o que se quis’, mas sim ‘determinar-se por si mesmo a querer’ (no sentido lato de escolher). Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade. (...) O conceito empírico e popular de ‘liberdade’, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à ‘faculdade de obter os fins escolhidos’. O*

---

<sup>40</sup> Ser causa de si mesmo.

<sup>41</sup> Conceito tomado de empréstimo do “*dasein*” de Heidegger.

*conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha” (Ibid.: 563).*

É preciso destacar, ainda, que escolher-se é lançar-se em direção a um fim, ou seja, ir em direção a um **projeto**, conceito também fundamental na perspectiva sartriana. “*O homem nada mais é do que aquilo que ele fez de si mesmo: é esse o primeiro princípio do existencialismo. (...) De início o homem é um projeto que se vive a si mesmo subjetivamente ao invés de musgo, podridão ou couve-flor; nada existe antes desse projeto*” (1996: 30). O projeto é uma livre unificação (em-si-para-si, corpo/consciência, passado/presente) do homem em direção a um devir. “*O projeto livre é fundamental, porque é meu ser*”, diz SARTRE (1943: 559). O meu projeto diz respeito a meu ser-no-mundo em totalidade, portanto, expressa-se em cada um dos meus atos, gestos, palavras.

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

É preciso assinalar, ainda, que quando faço minhas escolhas, à luz de meu projeto, não escolho só para mim, mas também para os outros. A escolha de cada sujeito implica em uma escolha para todos os homens, pois ao realizarmos o homem que queremos ser, estamos abrindo uma possibilidade humana: se eu posso ser assim ou assado, qualquer outro pode sê-lo. Se escolho um casamento monogâmico, exemplo dado por Sartre, estou escolhendo este tipo de relação não só para mim, mas para todos os outros. O homossexual horroriza ao homem moralista porque coloca que esta opção é uma escolha humana e, portanto, possível também para ele, moralista, e para qualquer outro. Essa situação supõe uma estrutura fundamental da realidade humana que é nosso **ser-para-o-outro**. O homem é um ser-para-si-para-o-outro. O outro é um mediador indispensável entre mim e mim mesma. Declara :

*“a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros” (SARTRE, 1996: 59).*

Vemos aqui, como o “ser-com” de Heidegger também influenciará bastante o existencialista, que terá nessa dimensão da realidade humana um dos aspectos essenciais de sua teoria, bastante aprofundados em seu *Questão de Método e Crítica da Razão Dialética*.

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

# **CAPÍTULO 1.4**

## **Ciência e Psicologia em Sartre**

### **I**

#### **A Definição de Ciência em Sartre**

Ciência é definida, de maneira geral, como a produção coordenada de conhecimentos relativos a determinado objeto. Portanto, se queremos discutir o que é ciência é preciso partir da elucidação da “problemática do conhecimento”. No entanto, esta só pode ser pensada tendo por base uma ontologia, isto é, a possibilidade de se estabelecer “o que é a realidade”, para depois se alcançar o “como é possível conhecê-la”. De nada ajudaria, portanto, partir-se diretamente para a discussão das “teorias do conhecimento”, já que, ao não se explicitarem os pressupostos ontológicos que subjazem a elas, se resumiria a uma espécie de “discussão de sacristia”: quem estaria certo, Schlick, Carnap, os teóricos da Escola de Frankfurt, Khun, Popper? Semelhante debate não auxiliaria em nada a encontrar a definição de “ciência”.

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

Por que Sartre propõe uma ontologia “fenomenológica” para resolver a “problemática do conhecimento”? Porque, para ele, é preciso conceber o “conhecimento” como um “fenômeno”, ou seja, como uma das formas do ser aparecer. O conhecimento implica sempre em um sujeito cognoscente (a quem o ser aparece) e em um objeto cognoscível (o ser que aparece – fenômeno de ser) ou, como no dizer de Husserl, envolve dois pólos – o noético (consciência) e o noemático (objeto). Sendo assim, Sartre postula que para viabilizar o conhecimento objetivo da realidade, e isto significa dizer, viabilizar a ciência, tem-se que trabalhar com a noção de “fenômeno” e, portanto, com a fenomenologia (Bertolino, 2001A).

Como vimos, em suas investigações ontológicas, o existencialista toma como ponto de partida de suas reflexões o “fenômeno de ser”, já que essa é a maneira como o “ser” nos aparece de imediato. Questiona-se Sartre: através do fenômeno singular é possível conhecer o ser, chegar à sua universalidade? Ao buscar responder a essa questão primeira, acabou por estabelecer a relação existente entre o “ser do fenômeno” e o “fenômeno de ser”, demonstrando que o “ser” é

transfenomênico, quer dizer, não se reduz ao seu aparecer, mas que no entanto, só é captável, compreensível, organizável, enquanto “fenômeno de ser”, ao aparecer frente a uma consciência. Ser e fenômeno são, assim, “co-extensivos”, quer dizer, são relativos um ao outro, ou ainda, o “fenômeno de ser” tem como seu fundamento o “ser do fenômeno” que lhe dá suporte e que, por sua vez, só pode aparecer enquanto sendo “fenômeno de ser”. Conclusão: o “ser” é um absoluto, existe independente do homem e, portanto, **não se reduz ao conhecimento que se tem dele**. Sendo assim, o ser é “primeiro”, é “anterior”. Mas só é captável, conhecível, enquanto “fenômeno”, na medida em que é apanhado por uma consciência. **O conhecimento é “segundo”, “produzido”**. Ou ainda, como diria BACHELAR (1985), professor de Sartre e uma mediação fundamental em suas discussões epistemológicas, “*é o real e não o conhecimento que traz a marca da ambigüidade*” (50). As teorias do conhecimento idealistas e realistas foram, dessa forma, superadas; aliás, como há muito se exigia na história da filosofia.

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

Além disso, é preciso distinguir o problema do conhecimento do problema da verdade, que as filosofias metafísicas costumam, também, confundir. Uma questão é a possibilidade de conhecer a realidade, dada pela dimensão ontológica, como vimos acima, outra é esse conhecimento ser verdadeiro ou não, dada pela dimensão moral ou histórica (algo é verdadeiro ou falso em uma dada circunstância, dentro de certas regras, ou em determinado momento histórico). Descartes, por exemplo, em seu “método”, quer chegar às “verdades claras e distintas”, que lhe serão ditadas por Deus, e não ao conhecimento rigoroso da realidade. Popper, com seu princípio de refutabilidade, mistura hipótese científica com verdade científica. Dessa



forma, traduzem-se conhecimentos que deveriam ser pautados na investigação das propriedades transcendentais da matéria, em um conjunto de afirmativas dependentes do sujeito, de sua situação e de seu momento histórico. Não que essa discussão não seja importante para a ciência, mas ela não pode resumir a problemática epistemológica e científica.

Sartre desenvolve suas reflexões explicitando a “condição ontológica” para se efetivar a ciência, ou seja, o fato da realidade ser composta por uma “*multiplicidade de elementos que por si só se impõe a nós como conjuntos. (...) A realidade é tal, que nenhum elemento é único, vai sempre se incluir em um conjunto de elementos que se fazem semelhantes pela sua própria materialidade*” (EHRlich. In: BERTOLINO et al., 1998: 43). Ou seja, o fenômeno singular sempre implica em uma série, um conjunto, ou um universo. Uma árvore singular me remete a todas as árvores e à essência dessa espécie. Ao investigar o fenômeno da emoção, para dar um exemplo no campo da psicologia, a experiência do sujeito emocionado se inscreve num conjunto maior do que é a emoção e o sujeito humano. Portanto, **a realidade tem regularidades que permitem que ela seja estudada e conhecida**. As pesquisas de ponta sobre a clonagem, por exemplo, só são possíveis em função da existência das regularidades da genética animal e humana: a ovelha Dolly serve de amostra para verificar as possibilidades e as conseqüências da clonagem em animais e humanos, logicamente levando em consideração as especificidades das espécies. Se cada existente singular, idiossincrático, não estivesse inscrito em um conjunto, ou seja, se cada um fosse isolado do restante, seria impossível o conhecimento científico.

Sartre destaca, portanto, a **relação intrínseca entre o singular e o universal**. Defende que não é preciso conhecer a totalidade da série, que sempre será infinita, para se conhecer objetivamente os fenômenos, que são singulares, finitos. Estes, no entanto, nos permitem alcançar, a partir de diferentes sínteses, a sua essência, isto é, a sua universalidade. Assim, pois, ao se investigar um elemento da série, obtém-se tanto o singular quanto o universal. Tal abordagem viabiliza o conhecimento objetivo e, portanto, científico, da realidade, e rompe com o “recurso ao infinito” no qual Husserl e a fenomenologia tinham incorrido. Além disso, nos auxilia a esclarecer a “condição epistemológica” do fazer científico (cf. EHRlich. In: BERTOLINO et al., 1998), ou seja, a necessidade de o sujeito da investigação recortar o seu objeto de estudo enquanto um elemento singular/universal, a partir de suas propriedades e regularidades materiais, sociais e existenciais (essas duas últimas mais especificamente no caso do homem). O primeiro passo da ciência é, portanto, a delimitação e definição do fenômeno

estudado. *‘Se a delimitação do objeto, diz EHRlich (Ibid.: 49), não for necessariamente o primeiro passo para a ciência, nos perdemos na descrição dos fatos, não ultrapassamos o empirismo e não damos o ponto de partida para a ciência’.*

Outro aspecto fundamental na definição da problemática em discussão é **a distinção entre ‘consciência’ e ‘conhecimento’, estabelecida por Sartre**. Para ele, a consciência é distinta do conhecimento: a primeira é indescartável da realidade, posto que é uma região ontológica, é o absoluto de subjetividade. Já o conhecimento é um produto humano, resultante da relação da consciência com a realidade. Portanto, a consciência é irreduzível ao conhecimento que dela se tenha e, por isso, é transfenomenal, assim como o “ser” o é. Na medida em que a consciência é o absoluto em relação ao qual todo fenômeno aparece, inclusive o conhecimento, é ela que é o “fundamento ontológico” deste.

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

Foi BACHELAR (1985), ao refletir sobre o “novo espírito científico” que o avanço das ciências veio solidificando, que postulou a necessidade da constituição de uma epistemologia pós-cartesiana. Diz ele:

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

Sartre parece ter seguido os conselhos de seu mestre, ao deixar de lado o pantanoso chão da metafísica e da epistemologia cartesiana, para seguir os passos daqueles que produzem conhecimentos objetivos – os cientistas - , redefinindo as bases ontológicas que, assim, ajudam a viabilizar uma nova epistemologia pós-cartesiana.

Portanto, esclarecidas essas novas bases, podemos partir para a compreensão da proposição para a ciência em Sartre e, mais especificamente, para a ciência da psicologia.

No *Esboço de uma Teoria das Emoções*, que, como já sabemos, foi o extrato do livro não terminado *La Psyché*, Sartre, em sua introdução, intitulada *‘Psicologia, Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica’*, traça sua perspectiva de ciência, ao realizar uma crítica à pretensão “pseudo-científica” da psicologia empírica. O empirismo surgido como modelo da ciência clássica, em torno do século XVII, em que um dos livros inaugurais foi o “Novo Organon” de Francis Bacon, marcava a necessidade da produção de conhecimentos a partir da “experiência”, e não mais de especulações racionais, além de estabelecer como recurso único os “fatos” e não mais o sujeito, como fazia o racionalismo, modelo ao qual se opunha. “*Já não bastava a depuração das idéias; os dados da observação, agora, eram tomados na conta de decisivos*” (BERTOLINO & SCHNEIDER, 1994: 12). O empirismo, na medida em que descobriu o valor da descrição dos fatos e dados, assumiu uma lógica classificatória, que o caracterizou. No entanto, a ciência moderna, a partir do século XIX, estabeleceu um processo de rompimento com o modelo empírico, ao realizar um corte epistemológico, como FOUCAULT (1987) exemplificou na ciência médica, em *O Nascimento da Clínica*<sup>42</sup>, instaurando, enfim, o modelo experimental.

O existencialista, influenciado pelas “Investigações” de Husserl, será um crítico ferrenho do empirismo e da psicologia empírica, disciplina que será objeto de seus estudos iniciais e alvo de suas críticas, como veremos logo adiante. A ênfase na investigação de fatos isolados, sistematizando uma coleção de “dados heteróclitos” acerca de seu objeto de estudo, inviabiliza a psicologia como ciência, diz o existencialista.

O que, então, Sartre entende por ciência?

*“As ciências da natureza não visam conhecer o mundo, mas sim as condições de possibilidade de certos fenômenos de ordem geral”* (1938: 13), afirma Sartre, demarcando a

---

<sup>42</sup> Texto que será discutido com mais detalhes no capítulo 4.1.

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

Em oposição ao empirismo e ao psicologismo, **a fenomenologia faz o estudo dos ‘fenômenos’, e não dos fatos**. Entende por fenômeno “*aquilo que se denuncia a si mesmo, aquilo cuja realidade é precisamente a aparência*” (Sartre, 1938: 22). Vale lembrar, como já vimos na descrição da ontologia sartriana, que o ser do existente não é algo por detrás da aparência; esta, na verdade, o revela, é o próprio ser. Existir, para Husserl, “*é aparecer a si próprio*” (Ibid.). Portanto, é a aparência, ou seja, o próprio fenômeno que deve ser descrito e interrogado. Os fenômenos, conforme esclarece SARTRE (1960) em seu *Questão de Método*, não são jamais aparições isoladas, produzem-se sempre em conjunto. É preciso, pois, como em Marx, fazer uso do “*espírito sintético*”, a fim de poder apreendê-los em seu contexto e em seu conjunto. Sendo assim, a ciência deve estudar “*a situação em particular no quadro de um sistema geral em evolução*”. Sua função é fornecer “*... a cada acontecimento, além de uma significação particular, um papel de revelação: (...) cada fato uma vez estabelecido é interrogado e decifrado como parte de um todo*” (Ibid.:27). Essa perspectiva revela a importância da concepção do dado como fenômeno singular-universal, conforme vimos na ontologia. Ainda no *Questão de Método*, o existencialista reforça que a ciência deve “situar” os fenômenos que investiga, ou seja, deve determinar o lugar real do fato no processo total em que

está inserido. Isso significa que o contexto que envolve o fenômeno é objeto primordial de análise.

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

Essas são as bases para a crítica de Sartre ao idealismo, que não satisfaz ao existencialismo porque não tira seus conceitos da observação direta da realidade, mas de um ‘a priori’, em que eles já vêm formados, como “*esquemas constitutivos*”, enquadrando-os em “*moldes pré-fabricados*”. Essa crítica ao idealismo é o fundamento de suas principais ressalvas à psicanálise e seu determinismo, bem como à psicologia do ajustamento. Sartre reafirma que é preciso ir às coisas mesmas, abandonar os pressupostos e preconceitos, como preconiza a fenomenologia. Aliás, em *A Imaginação*, ele marca a importância de que “*o método mesmo da fenomenologia possa servir de modelo aos psicólogos*” (SARTRE, 1987A: 97).

Sendo assim, a ciência depende do sujeito, na medida exata em que é preciso uma consciência constituinte para produzir o conhecimento, mas este, no entanto, não deve ser pautado sobre as “*idéias*” de quem pesquisa, mas deve ser rigorosamente sustentado no próprio fenômeno, ou seja, no objeto com suas propriedades materiais. Sartre põe em questão, assim, o papel do sujeito da pesquisa, assinalando que “*a única teoria do conhecimento que pode ser hoje em dia válida é aquela que funda sobre esta verdade da microfísica: o experimentador faz parte do sistema experimental. É a única que permite descartar toda a ilusão idealista, a única que mostra o homem real no meio do mundo real*” (SARTRE, 1960: 30) Significa, portanto, que não podemos esquecer a proximidade absoluta entre o inquiridor e o inquirido – como

Heidegger já havia chamado atenção— ou seja, é preciso levar em conta o fato privilegiado de que a realidade humana consiste em nós próprios. Esta tomada de consciência é pautada sobre o modo de ser compreensivo, que não é uma atitude exterior, mas é a própria maneira do homem existir.

Desta forma, para captar o sentido da conduta humana, diz Sartre, é preciso dispor daquilo que os psiquiatras e filósofos alemães, Jaspers e Heidegger, por exemplo, chamam de **compreensão**. “*Este conhecimento é simplesmente o movimento dialético que explica o ato por sua significação terminal a partir de suas condições de partida*” (SARTRE, 1960: 96). O processo de desenvolvimento dialético das investigações dos fenômenos deve resultar, portanto, na sua compreensão, ou seja, em uma “totalização” resultante de um **movimento sintético**, como acima já havíamos assinalado. A compreensão é originalmente progressiva (em direção ao resultado objetivo) para, logo em seguida, voltar a ser regressiva (retomada da situação original). Assim, a síntese compreensiva pauta-se na investigação do fenômeno em suas múltiplas dimensões, procurando alcançar o homem concreto, no mundo, como ser psicofísico. O fundamento para chegar à compreensão é a concepção de que o indivíduo se encontra inteiro em todas as suas manifestações, portanto, a partir de qualquer ato, de qualquer aspecto vivido pelo sujeito, é possível chegar a sua significação ou, ao seu projeto originário, como detalharemos mais adiante. A compreensão deve revelar, assim, “*a profundidade do vivido*” (Ibid.).

Fazer ciência é, portanto, conhecer as condições de possibilidade dos fenômenos, compreendendo-os em seu contexto. Com base nesse conhecimento, que é generalizável, já que pautado no aspecto singular/universal do objeto e na realização da síntese das diversas variáveis levantadas, criam-se condições para se interferir com segurança nas situações. **Esse é o objetivo maior da ciência: intervir com segurança na realidade, para poder alterá-la no que se fizer necessário**. O conhecimento objetivo deve nascer, portanto, da **práxis** e a ela retornar para esclarecê-la (cf. SARTRE, 1960). Assim, não deve haver teoria sem prática, nem prática sem teoria. Esse processo não se dá “*ao acaso e sem regras*”, mas como em todas as disciplinas, segue os princípios norteadores do fazer científico. Se assim não fora, argumenta SARTRE, “*a separação da teoria e da prática teria por resultado transformar esta em um empirismo sem princípio e, aquela, em um saber puro e fixo*” (Ibid.: 25). Portanto, não basta estudar o fenômeno, é preciso transformá-lo. A ciência não pode ficar somente na investigação, é preciso ir para a intervenção (cf. BERTOLINO, 2001A).

SARTRE (1960) assevera que a ciência deve ser ‘heurística’, ou seja, sua pesquisa, seus princípios e seu saber devem aparecer como reguladores na produção do conhecimento e na resolução de problemáticas.

O que seria preciso, portanto, para fazer ciência em psicologia e não cair no empirismo que a domina, questiona Sartre? Seria preciso **estudar as condições de possibilidades dos fenômenos psicológicos** (as emoções, por exemplo), “.. *ou seja, questionar-se se a própria estrutura da realidade humana torna possível as emoções e como é que as torna possíveis*. Tal perspectiva pareceria aos olhos dos psicólogos clássicos *‘uma inutilidade e um absurdo’*, acostumados que estão à ênfase na sistematização de dados esparsos, sem interrogá-los mais a fundo. (SARTRE, 1938: 14). A psicologia clássica sustenta-se em “pressupostos” fixos, por exemplo, adota uma *“noção de homem completamente empírica”*, sem questionar quem é este sujeito e qual é a realidade onde se encontra inserido. Discute os aspectos psicológicos em si mesmos, como se fossem traços ou entidades auto-sustentadas. A partir daí só lhe resta descrever um amontoado de fatos, mas sem nada poder compreender, pois não consegue realizar uma síntese. É preciso destacar que os fenômenos psicológicos têm sua essência, suas estruturas particulares, sua leis de aparição, seu significado; são uma forma organizada de existência humana e, portanto, não poderiam provir de fora da realidade humana, nem serem estruturas sustentadas em si mesmas. Sendo assim, é preciso primeiro questionar essa realidade humana, situá-la enquanto embasamento antropológico para o saber da psicologia, para então investigar os fenômenos psicológicos. Diz Sartre que *“.. a psicologia encarada como ciência de certos fatos humanos não pode ser um começo porque os fatos psíquicos que encontramos nunca são os primeiros”* (Ibid.:18); antes temos que definir, portanto, o que é a realidade (ontologia) e o que é o homem (antropologia), enquanto conceitos que lhe subjazem. O existencialismo, dessa forma, encontra-se em uma situação inversa à dos psicólogos clássicos, pois *“parte da totalidade sintética que é o homem e estabelece a essência deste, antes de ensaiar os primeiros passos na psicologia”* (Ibid.: 22). Não que Sartre confunda a tarefa da ontologia com a da ciência. Na verdade, delimita muito claramente suas diferentes funções. Afirma, no entanto, que uma ciência que não esclareça seus fundamentos não tem como ter segurança de suas realizações. Em *O Ser e o Nada*, no capítulo *Psicanálise Existencial*, onde Sartre propõe uma metodologia para a psicologia (portanto, faz uma proposta no campo da ciência), ele esclarece os limites da investigação ontológica:

*“A verdade humana da pessoa deve poder ser estabelecida, como nós temos tentado, por uma fenomenologia ontológica. (...) Que se possa submeter um homem qualquer a uma investigação, isto é uma possibilidade da realidade humana em geral ou, se se prefere, isto pode ser estabelecido por uma ontologia. Mas a investigação ela mesma e seus resultados são, por princípio, fora das possibilidades de uma ontologia”* (SARTRE,1943: 655)

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

O existencialista esclarece, ainda, como fez a fenomenologia husserliana, que se o estudioso começar suas investigações pelos fatos, nunca chegará às essências, pois aqueles são elementos isolados, dados singulares, que não permitem uma síntese compreensiva. O que afirma é que existe uma “*incomensurabilidade entre essências e fatos*” (Ibid.: 16). Acrescenta ainda que o método fenomenológico, “*sem renunciar à idéia de experiência (o princípio da fenomenologia é de ‘ir às coisas mesmas’ e a base de seu método é a intuição eidética), necessita flexibilizá-la e dar lugar à experiência das essências e dos valores*”. (Ibid.:17). Porém, esclarece MOUTINHO, com muita propriedade, que “*Sartre insiste em que uma interrogação fenomenológica do psíquico deve apenas preceder, e não substituir, uma psicologia experimental*” (1995: 100). Essa interrogação deve ser levada a cabo, já que o primeiro passo de uma ciência é, sempre, definir seu objeto, ou ainda, dissecar a sua “essência”, ou seja, detectar as características e os aspectos que fazem com que um fenômeno seja o que ele é, e não outra coisa. Uma imaginação, por exemplo, é um fenômeno distinto de uma reflexão; cada um deles tem características próprias. Um homem tem uma especificidade própria em relação à de um animal comum, assim como uma tempestade, sendo um fenômeno meteorológico, como um furacão, dele difere em suas características específicas. Saber definir e delimitar o fenômeno investigado, diferenciando-o de outros, é o primeiro passo primordial da ciência. E o que é definir um objeto? É recortá-lo em um conjunto singular/universal, inserir o específico num conjunto, organizá-lo em um universo, definir regularidades que levam às generalizações, para então poder estabelecer previsões e predições. Essa é a base para se realizarem intervenções sob controle. Sem isso, o conhecimento científico inviabiliza-se (cf. BERTOLINO, 2001A). Dessa forma, **o que a ciência deve realizar em primeiro lugar é a demarcação e a definição precisa de seu objeto**, pois, sem isso, anda às cegas.

Este é, justamente, um dos maiores problemas epistemológicos da psicologia: a indefinição de seu objeto, que leva à “dispersão do saber”, e a diversidade metodológica e



teórica que a caracterizam. A psicologia perde-se ao legitimar a ‘multiplicidade epistemológica’ como o seu maior trunfo e, assim, não seguir o princípio primeiro da ciência - a necessidade de definição e demarcação precisa do seu objeto. É o que podemos verificar, por exemplo, no caso do diagnóstico em psicologia clínica: por não ter bem definido o que é uma personalidade, nem quais as suas possibilidades de patologização, pautando-se geralmente em nosologias psiquiátricas que descrevem um infindável número de sintomas (fatos isolados), sem uma síntese eficiente acerca dos problemas psicológicos, acaba por não ter precisão nos diagnósticos. Há estudos que demonstram que se um mesmo cliente freqüentar diferentes psicólogos, receberá tantos diagnósticos quanto psicólogos consultar<sup>43</sup>.

Sartre esclarece que foi exatamente por reação às insuficiências da psicologia e do psicologismo que a fenomenologia se constituiu.

Esclarecida as bases da ciência para Sartre, bem como os fundamentos ontológicos para a ciência psicológica, temos condições de descrever e buscar o entendimento das críticas que o existencialista dirige para a psicologia empírica e para a psicanálise freudiana.

## **II**

### **A crítica sartriana à psicologia e alguns apontamentos para sua superação: o projeto**

Como já mencionado anteriormente, Sartre, desde o início de suas incursões filosóficas, interessou-se em propor uma nova ciência psicológica, que superasse os impasses da psicologia “analítica e empoeirada” predominante no início do século XX. Sendo assim, o ponto de partida de seus primeiros escritos caracterizou-se pela crítica à psicologia e à psicanálise que ele qualificava de empíricas, em razão das questões epistemológicas acima debatidas. Dessa forma, para que compreendamos a proposta sartriana para a psicologia, é importante conhecer, além de sua concepção de ciência, as críticas por ele formuladas.

Pudemos observar que a primeira fundamentação para tais críticas ele as encontrou em Husserl, filósofo de maior influência em seus primeiros escritos. Husserl tinha o propósito de dar consistência científica à filosofia e, assim, a todas as ciências, ao estabelecer-lhes

---

<sup>43</sup> Thomas SZASZ descreve estudos semelhantes sobre a imprecisão do “diagnóstico psiquiátrico” em seu livro “O Mito da Doença Mental” (op. cit).

fundamentos rigorosos (cf. FRAGATA: 1959). Na procura dessa fundamentação das ciências, deparou-se com a questão das conexões psicológicas do pensamento, em cujos conceitos não encontrava nenhuma clareza. Tornou-se, conseqüentemente, um crítico ferrenho do que chamou de “psicologismo”.

A primeira questão levantada por Husserl em relação à psicologia foi a da distinção entre ato e conteúdo do ato, para a qual já chamava a atenção o seu mestre Brentano. Os fenômenos psicológicos não são conteúdos mentais, que possam ser analisados a partir de seus elementos, mas sim atos, que devem ser compreendidos em sua totalidade, em seu conjunto. Critica, assim, o atomismo, presente nas escolas psicológicas predominantes em sua época, como o estruturalismo e a psicologia experimental. Husserl também é enfático na oposição ao empirismo na psicologia, como já vimos, dizendo que ele se baseia em uma “experiência presumida”, falsificada, na qual a verdadeira subjetividade é desconhecida. Considera, por exemplo, que a psicofísica, influenciada pelo naturalismo, faz uma análise indireta dos fatos psicológicos, eliminando toda a análise consistente da consciência.

Sob a influência dessas reflexões, acrescidas de suas próprias inquietações advindas de seus estudos da psicologia, a crítica sartriana se organiza.

Em seu *Esboço de uma Teoria das Emoções* discute as conseqüências que decorrem da pretensão da psicologia de ser “positiva”, quer dizer, de querer extrair seus constructos a partir, exclusivamente, da experiência. Essa perspectiva, que se caracteriza pelo empirismo, definirá os contornos da psicologia no início do século XX. O princípio essencial que unifica as várias correntes da psicologia é a pretensão de que **a investigação deve partir dos fatos**. Declara REUCHLIN (1965), um historiador da psicologia, de origem francesa: *“se é possível distinguir algumas tendências comuns sob a diversidade dos trabalhos que foram evocados, parece que uma das fundamentais seja aquela que conduz o psicólogo à escala dos fatos”*. E continua, referindo-se a Ribot, psicólogo francês, com grande influência na aplicação do método clínico e na divulgação da psicologia médica: *“(...) a psicologia deve separar-se da metafísica, deixando-lhe o estudo das ‘causas primeiras’ e limitar-se à observação científica de fatos”* (62).

Tais citações corroboram as reflexões de Sartre e explicitam o cenário da psicologia francesa à qual dirige sua crítica. Sartre concordaria que é preciso separar-se da metafísica, mas chama atenção para o fato de que a psicologia, ao isolar-se como disciplina, fragiliza-se na apreensão dos seus fundamentos ontológicos e antropológicos, na medida em que não pretende

nem definir, nem limitar seu objeto anteriormente aos fatos que pesquisa, aceitando, com isso, uma concepção de homem completamente empírica:

*‘Há pelo mundo afora um certo número de criaturas que apresentam caracteres análogos à experiência. De resto existem outras ciências, como a sociologia e a fisiologia, que nos ensinam a existência de laços objetivos entre essas criaturas. Isso basta para que o psicólogo, com prudência e a título de simples hipótese de trabalho, aceite a limitação provisória das suas investigações a esse grupo de criaturas’* (SARTRE, 1938: 09).

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

Trabalhando a partir do empírico, com fatos isolados, o psicólogo tratará a emoção, por exemplo, como um fator a mais a ser estudado no ser humano. Ela será um dos capítulos de um tratado de psicologia, ao lado de outros tantos como a atenção, a memória, a percepção, etc. A emoção acontece, é um fato, o psicólogo a constata. Compete a ele explicá-la. Pretende que o entendimento desse fato se dê por si mesmo, isto é, a emoção deve descortinar suas próprias razões. A psicologia empírica agarra-se à crença de que os fatos agrupar-se-ão por si próprios, na medida em que se os pesquise e desvele. Não lhe interessa saber as condições de possibilidade de uma emoção, não se preocupará em postular interrogações acerca da realidade humana, acerca daquilo que possibilita a existência de um ser emocionado. Essas questões são por demais filosóficas, longe da *“cientificidade”* que almeja.

Uma vez isolada a emoção, o psicólogo partirá para o estudo dos fatores ou elementos que a determinaram: as reações fisiológicas, os estados de consciência, as condutas, as reações frente a situações adversas. As diversas teorias psicológicas diferirão na ordem dos fatores que determinam o processo emotivo: a teoria periférica, de W. James (segunda a qual as alterações fisiológicas é que levam à emoção), por exemplo, discordará da teoria intelectualista, de P. Janet

(na qual a emoção é que acarreta as alterações fisiológicas), mas ambas não se diferenciarão em seus métodos. Interessam-se por compreender a “estrutura” da psique. Para o psicólogo empírico não é relevante, portanto, o significado do estado psíquico que pesquisa.

São esses descaminhos da “ciência” psicológica que a fenomenologia pretende denunciar. “*Sem renunciar à idéia de experiência*”, como vimos antes, é necessário antes “*dar lugar à experiência das essências e dos valores*” (SARTRE, *ibid.*: 17). São as essências que permitem classificar os atos. É preciso, portanto, compreender que a emoção (nosso exemplo) é um modo de ser da realidade humana, um modo de o homem se relacionar com o mundo. Antes de tudo, devemos, então, esclarecer o que é o mundo e o que é o homem. Não podemos tomá-los como simples conceitos empíricos, como fazem os psicólogos. Há de se esclarecer rigorosamente a antropologia e a ontologia que são bases de sustentação da psicologia<sup>44</sup>.

Para estudar a emoção, a partir de uma abordagem da fenomenologia, é preciso demarcá-la enquanto *fenômeno* específico, ao mesmo tempo que compreendê-la enquanto um aspecto fundamental do homem-no-mundo. Ou ainda, para conhecer como e por que certo paciente se emociona frente a uma dada situação é preciso descrever os aspectos particulares dessa experiência de ser, mas antes é preciso conhecer o que é uma emoção enquanto uma possibilidade de o homem se relacionar com o mundo..

Sendo assim, o **significado** da emoção é **fundamental** ao fenomenologista. Nessa perspectiva, todo fenômeno humano é significativo, e para desvelar a essência da realidade humana há de se descortinar os seus significados.

*‘Dessa forma, o fenomenologista interrogará a emoção sobre a consciência ou sobre o homem, perguntando-lhe não só o que ela é, mas ainda o que tem para nos ensinar sobre um ser no qual uma das características é justamente a capacidade de estar emocionado. E, inversamente, interrogará a consciência, a realidade humana, sobre a emoção: o que deve ser pois a consciência para que a emoção seja possível, talvez mesmo para que seja necessária?’* (SARTRE, *ibid.*: 23).

A emoção não é o somatória de fatos, a simples intersecção de fatores de diferentes ordens, é sim uma totalidade significativa. Ela é a própria realidade humana realizando-se como emoção. Logicamente que tem suas estruturas próprias, sua lógica de surgimento, de

---

<sup>44</sup> Por isso, como vimos, Sartre fez o caminho da investigação da psicologia, em seus primeiros estudos, para a investigação da ontologia (O Ser e o Nada) e antropologia (Questão de Método e Crítica da Razão Dialética), voltando à psicologia, já com suas bases revisadas, em seus estudos biográficos: *Baudelaire, Saint Genet e O Idiota da Família*.

significação, que devem ser pesquisadas. Mas é nesse conjunto que deve ser compreendida, é o homem em situação que deve ser estudado. Já para a psicologia que se pauta pelo empirismo e positivismo, como foi o caso da escola estruturalista e sua psicofísica, da escola associacionista e, um pouco mais recentemente, do behaviorismo, o significado dos fenômenos psicológicos pouco lhes interessa, pois o importante é conhecer sua estrutura, seus elementos, seus condicionantes.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre retoma as críticas à psicologia empírica, mais especificamente em seu capítulo ‘Psicanálise Existencial’.

Concorda com a afirmação da psicologia e da psicanálise de que *‘um homem em particular, se define por seus desejos’* (SARTRE, 1943: 643). Porém, assinala que é preciso se precaver contra dois equívocos que podem estar pressupostos nessa afirmação: o primeiro, quando essa ciência pauta-se naquilo que Sartre denomina de ‘ilusão substancialista’, ou seja, quando a psicologia *“encara o desejo como existente no homem a título de ‘ conteúdo’ de sua consciência, e supõe que o sentido do desejo é inerente ao próprio desejo. Evita, assim, tudo o que poderia evocar a idéia de uma transcendência”* (Ibid.: 643). Sob esse enfoque, os desejos tornam-se “entidades em-si”, “traços psicológicos” localizáveis na consciência. Os fenômenos psicológicos são tomados a título de coisas, levando à “coisificação do psíquico”, na medida em que a consciência adquire substância, opacidade, pois é preenchida por conteúdos internos. *“Ora, espacializar a consciência, pensá-la como um ‘ lugar’, significa trazer para o ‘ interior’ dela a inércia, a passividade, a receptividade próprias do ser espacial”* (MOUTINHO, 1995: 90). O existencialismo nega-se a cair nessa ilusão, instaurada na modernidade por filósofos como Descartes e sua concepção do “eu” como “res cogita”, ou Hume com a dissolução do psíquico ao buscar a objetivação do conhecimento. Sartre considera que os desejos não são “conteúdos”, mas são a própria consciência, enquanto relação transcendente com o mundo (*“toda consciência é sempre consciência de alguma coisa”*), como veremos melhor mais adiante<sup>45</sup>.

O segundo erro, já por ele demarcado no *Esboço de uma Teoria das Emoções*, é definir o homem como “um feixe de tendências” e dar por concluída a investigação psicológica *“.. uma vez alcançado o conjunto concreto dos desejos empíricos”* (Sartre, 1943: 643). A psicologia se

---

<sup>45</sup> Veremos a importância da concepção do ego enquanto transcendente quando discutirmos a psicologia subjacente ao *Saint Genet*, na terceira parte deste trabalho.

empenharia, nessa perspectiva, em definir os desejos básicos, os dados primários, os “traços” que delineariam a personalidade: a pessoa deveria ser conhecida por "suas inclinações"; a complexidade dos comportamentos, dos sentimentos, dos valores, seriam definidos pela constante atualização de alguns "traços comuns". Pretenderia explicar os diversos dados levantados a partir de “leis universais”, as quais desvelariam o "comportamento humano". Sartre argumenta que, dessa forma, *"o abstrato é, pois, por hipótese, anterior ao concreto, e o concreto é apenas uma organização de qualidades abstratas; o individual é somente a intersecção de esquemas universais"* (Ibid.: 644). Ou seja, dissolve-se o homem real em estruturas gerais, em esquemas universalizantes, e o sujeito concreto inserido em situações reais desaparece. Tudo se reduz a esquemas gerais e se enquadra em leis “científicas”.

Sartre critica certas biografias que pretendem explicar a vida de um homem através dos *“grandes ídolos explicativos de nossa época - hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica”* (Ibid.: 645). A psicologia deve romper com as concepções deterministas, que interpretam os fenômenos psicológicos como sendo da ordem dos “mecanismos”, sejam eles fisiológicos, psicológicos ou sociais. As explicações dadas não passam de conexões genéricas, que não captam a realidade concreta dos biografados. É o que também faz a psiquiatria, quando, por exemplo, *“se satisfaz em esclarecer as estruturas genéricas dos delírios e não busca compreender o conteúdo individual e concreto das psicoses”* (Ibid.: 646).

Sendo assim, as análises psicológicas acabam por ser simples descrições de relações de concomitância, ou de sucessão de fatos ou, ainda, uma simples classificação de comportamentos ou de quadros nosológicos. Perde-se, com isso, o sujeito concreto. *“E, tal como aquelas classificações botânicas, esta classificação psicológica não logra explicar o enriquecimento concreto que a tendência abstrata por ele considerada experimenta a cada etapa”* (Ibid.: 648).

Sartre passa, então, a explicitar, para uma psicologia que seja fenomenológico-existencialista e, portanto, científica, como devem ser entendidos os aspectos psicológicos do homem. Eles não são conteúdos ou propriedade de uma consciência. Outrossim, nem a hereditariedade, nem a condição social, nem a educação, nem a fisiologia podem explicá-los por si mesmos. Os aspectos psicológicos são fenômenos, portanto, têm uma dimensão singular/universal. São defrontados com sua contingência, isto é, não são necessários em si mesmos, mas são acontecimentos no mundo que indicam alguma coisa, são significativos. O desejo, a conduta, as emoções, etc, se fazem no mundo, quer dizer que... *"para-além de uma*

*ambição (por exemplo), poderíamos captar algo mais, algo como uma decisão radical, a qual, sem deixar de ser contingente, consistiria num verdadeiro irreduzível psíquico"* (Ibid.: 647).

Sartre terá como objetivo maior chegar a esse ‘irreduzível psíquico’, que é o fundo sobre o qual se estabelece todo ato de significação, ou seja, o projeto fundamental de ser do sujeito. O ‘irreduzível’ a ser elucidado, que permitiria compreender o ser do homem é, portanto, uma totalização ou uma unidade, experimentada enquanto **livre unificação**. *"Ser, para Flaubert, como para todo sujeito de ' biografia' é unificar-se no mundo"*(Ibid.: 648). Deve-se compreender **a pessoa como uma totalização**: em cada ato, em cada gesto, em cada emoção, em cada escolha, em cada palavra, o sujeito se mostra integralmente, ainda que em perspectivas diferentes. Devemos buscar neles (atos, gestos, emoções,...) uma significação que os transcenda, que os totalize, e que demonstre, assim, a relação global da pessoa com o mundo, através da qual ela se reconheça. Cada escolha singular exprime a *"escolha original em circunstâncias particulares; não é mais do que a escolha de si mesmo como totalidade em cada circunstância"* (Ibid.: 650). Sartre considera, portanto, que essa totalização, essa unificação, que nada mais é do que o **projeto original**, *"deve revelar-se a nós como um absoluto não substancial"* (Ibid.: 648).

Nesse caminho, deixa muito claro a sua rejeição às concepções deterministas, que funcionam sob uma lógica causalista e indica como estas devem ser superadas:

*‘Esta exigência não deriva desta incessante perseguição da causa, desta regressão ao infinito que se costuma descrever como constitutiva da investigação racional e, por conseguinte, longe de ser específica da pesquisa psicológica, encontrar-se-ia em todas as disciplinas e em todos os problemas. Não se trata da indagação ingênua de um ' porque' que não permitisse nenhum ' por que?' - mas, ao contrário, é uma exigência fundamentada em uma compreensão pré-ontológica da realidade humana e na recusa, vinculada a tal compreensão, de considerar o homem como sendo analisável e redutível a dados primordiais, a desejos (ou tendências) determinados, suportados pelo sujeito tal como as propriedades o são por um objeto”* (Ibid.: 647).

Sendo assim, o autor francês aponta a necessidade de um outro método para compreender a realidade humana, que não o da pura descrição analítica ou empírica. Defende que o método de investigação de uma psicologia fenomenológico-existencialista deve pesquisar, a partir de aspectos específicos, singulares do sujeito, *“à verdadeira concretude, a qual só pode consistir na totalidade de seu impulso rumo ao ser e de sua relação original consigo mesmo, com o mundo e com o outro, na unidade das relações internas e de um projeto fundamental”* (Ibid.: 649-50). Esse método será a **psicanálise existencial**.

Essas são as principais críticas à psicologia empírica assinaladas por Sartre, bem como alguns apontamentos na direção da superação dos equívocos por ela realizados, concretizando novas possibilidades para a ciência psicológica.

Veremos, agora, as críticas que dirige à psicanálise.

### III

## A crítica sartriana à psicanálise e alguns apontamentos para a sua superação: a má-fé

Sartre assinala que a psicanálise foi a primeira abordagem da área da psicologia a destacar o *significado* dos fatos psíquicos, quer dizer, a demonstrar que o psiquismo não se encerra em si mesmo, que ele indica um além dele próprio. Portanto, o francês considera fundamental a contribuição dessa teoria para as ciências humanas.

No entanto, ele questiona “*o próprio princípio das explicações psicanalíticas*” (SARTRE, 1938: 61). A sua principal crítica é sobre a **noção de consciência** na psicanálise. Assinala que nela o fenômeno consciente é tido como uma realização simbólica de um desejo recalcado pela censura. Porém, ao invés de a consciência produzir essa significação como sua, ela a recebe do exterior, do inconsciente; o significado, portanto, fica cortado do significante. Este se liga àquele por uma relação de causalidade, por uma relação externa, sendo que o significado fica passivo nessa relação causal.

Sartre acrescenta que ao fazer a distinção entre *id* e *ego*, Freud cindiu o psiquismo em dois, sendo que nele o ego não tem posição privilegiada. Eu recebo passivamente as minhas experiências psicológicas, sua significação é imposta a mim por um psiquismo inconsciente, que se constitui como um “saber que não se sabe”, como diria Lacan. Questiona SARTRE (1943: 91), “*seria possível conceber um saber ignorante de si mesmo? Saber é saber que se sabe, dizia Alain. Melhor dito: todo saber é consciente de saber*”. Ao rejeitar a unidade consciente do psíquico, a psicanálise teve de pressupor, por todos os ângulos, uma unidade mágica fazendo a ligação entre os fenômenos, realizando-a à distância, às voltas com seus obstáculos. A psicanálise cria uma “mística” para a explicação dos fatos psíquicos, cujo conteúdo manifesto é pura aparência, pois o verdadeiro sentido se encontra latente, escondido por detrás, nas obscuras



engrenagens inconscientes que o determinam. “O ‘*trieb*’, por exemplo, *que é inconsciente, é afetado pelo caráter do ‘reprimido’ ou ‘maldito’ que por ele se estende, o colore e que provoca magicamente suas simbolizações. Igualmente o fenômeno consciente é todo colorido por seu sentido simbólico*” (Ibid.: 92).

Existe uma verdade nos meus atos inconscientes; no entanto, eu não a detenho, ela me escapa. Será necessária a intervenção de um terceiro para que essa verdade possa ser decifrada. Assim, o psicanalista torna-se o mediador entre meu inconsciente e minha vida consciente. Ele detém esse código mágico, e somente esse outro está capacitado a decifrar a relação entre meu inconsciente e meus atos, meus desejos e meu eu.

A psicanálise existencial rejeita, peremptoriamente, o postulado do inconsciente. Todo acontecimento psíquico é consciente, até mesmo porque, como vimos na ontologia, não existe consciência ignorante de si mesma, toda consciência é consciência de ser consciência. No entanto, isso não significa que todas as experiências vividas pelo sujeito sejam inteiramente conhecidas por ele. Aqui, o francês volta a marcar a diferença fundamental, por ele apontada, entre consciência e conhecimento. Uma coisa é a pessoa ser consciente de seus atos, vontades, emoções, etc, e ela nunca deixa de sê-lo; outra coisa é conhecer o que a leva a realizar tais atos, ter certas vontades, etc, que muitas vezes lhe escapa.

A fim de explicar melhor essa experiência cotidiana das pessoas realizarem atos, viverem emoções, etc, sem terem completo conhecimento do que se passa, fenômeno atribuído ao inconsciente pela psicanálise, é que Sartre construiu o conceito de **má-fé**. Com ele, pretende compreender todas as situações que os psicanalistas atribuem, normalmente, ao inconsciente (Cf. BEAUVOIR, 1960).

Inicialmente, é preciso compreender que a má-fé em Sartre é uma questão ontológica; não podemos circunscrevê-la simplesmente ao plano moral ou psicológico. A consciência é transparente para si mesma, sabemos disto. Lembremos que toda consciência é consciência (de) si. Portanto, há uma impossibilidade da consciência ser opaca para si mesma. A dimensão inconsciente, portanto, não existe. No entanto, sabemos que o homem pode tomar atitudes negativas em relação a si mesmo, pode, por exemplo, buscar enganar-se, sem ter clareza do que faz, adotando, então, atitudes que Sartre chama de má-fé.

O homem, enquanto liberdade, ou seja, enquanto ser lançado para seus possíveis e seu devir, é criador dos valores que o cercam e o constroem. Ele defronta-se, assim, a todo momento, com a sua responsabilidade, levando-o à angústia. Explica :

*‘Minha liberdade é o único fundamento dos valores e nada, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores’* (SARTRE, 1943: 76).

Dessa forma, “*a angústia, é a captação reflexiva da liberdade por ela mesma.*”. Ela se opõe ao “*espírito de seriedade*”; que transforma os valores em entidades, coisas em-si, negando a dialética entre a realidade e a liberdade. O homem sério é aquele que busca coincidir consigo mesmo e, portanto, seguir cegamente os princípios e normas morais, como se eles existissem “*a priori*”, fossem “*invariáveis*”, inscritos num céu inteligível. Foge, assim, da sua responsabilidade de construtor da realidade que o cerca e, portanto, da liberdade e sua inevitável angústia. O espírito de seriedade caracteriza-se, portanto, como uma fuga da angústia. Este é um dos muitos procedimentos de evasão frente a ela, que podem ser de várias ordens: insegurança frente ao futuro, negando-o e acomodando-se na espontaneidade presente; fuga da ameaça de um certo passado, dissimulando-se enquanto ser histórico; etc. Portanto, o homem tem sempre a possibilidade de mascarar a angústia. Busca, na realidade, encobrir-se de si mesmo, para, assim, encobrir-se para os outros, não quer enxergar certo aspecto de seu ser (seu passado – quem eu sou, seu futuro – quem eu serei, a necessidade de uma ação próxima, etc). Tenta coincidir consigo mesmo, ser ao modo do “*em-si*”, como uma coisa, o que se sabe ser uma impossibilidade ontológica; tudo isso, só para não precisar encarar sua liberdade. Assinala SARTRE (Ibid.: 82) que, por fim, *‘fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia’*. São esses procedimentos que são chamados de má-fé.

A má-fé é, portanto, uma forma de tentar enganar a si mesmo. A mentira comum implica que o mentiroso conheça a verdade que esconde, sua intenção é enganar a um outro. Nesse sentido, a mentira abrange o binômio enganador/enganado. A má-fé tem a mesma estrutura da mentira, só que nela, de quem eu escondo a verdade é de mim mesmo. Não existe, nesse caso, a dualidade enganador/enganado. Através da má-fé eu nego qualidades que possuo (não admito que sou covarde, por exemplo), ou tento me constituir como sendo o que não sou (considerar-me corajoso, não o sendo). Dessa forma, o objetivo da má-fé é “*fazer com que eu seja o que sou, à*

maneira de ‘não ser o que se é’, ou não ser o que sou, a maneira de ‘ser o que não se é’ (SARTRE, 1943: 106). Defrontamo-nos aqui com o que Sartre designa de ‘jogo de espelhos’<sup>46</sup>, onde há um ‘perpétuo trânsito entre o ser que é o que é e ao ser que não é o que é,— e, inversamente, do ser que não é o que é ao ser que é o que é’ (Ibid.: 106). Assim, eu oscilo entre ser e não ser o que sou.

Esclarece o filósofo que “a condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na infra-estrutura do ‘cogito pré-reflexivo’, seja o que não é e não seja o que é” (Ibid.: 115). Se o princípio de identidade regesse o homem, quer dizer, se ele se movesse segundo o princípio “é o que é”, a má-fé seria impossível. Só é viável nos enganarmos a nós mesmos e, também, aos outros porque não coincidimos com nós mesmo, somos um ser ambíguo, um vir-a-ser. As morais tentaram forjar um homem sério, que devia ser o que é, corresponder a si mesmo, que significaria corresponder aos princípios morais internalizados, visão que a psicanálise acaba por corroborar com sua estrutura psíquica, com destaque ao superego. No entanto, diz Sartre, ao contrário do que as morais pregam, se a realidade humana não fosse eivada de contradições, não fosse dialética, ela não evoluiria, não seria aberta a modificações, não seria histórica; o homem não seria liberdade, mas sim um objeto, uma coisa qualquer.

Foi por não compreender essa condição humana que a psicanálise, influenciada pela filosofia racionalista, desde Descartes, Spinoza, até Schopenhauer e outros, forjou o conceito de inconsciente. Para a psicanálise é insuportável a idéia de se mentir para si mesmo, na medida em que sua exigência (e de toda filosofia metafísica) é a de que o sujeito tenha de coincidir comigo mesmo; basta verificar o entendimento da clínica como auto-conhecimento. Negam, assim, a dialética da realidade humana e o entendimento do homem enquanto ser aberto, que vive no seio de contradições. Sendo assim, ela substitui a “má-fé” pelo conceito de uma mentira sem mentiroso. Eu não minto a mim, mas *sou mentido*. Quem me engana não sou eu mesma, mas um processo inconsciente, ao qual eu não tenho acesso, e que, por mecanismos de censura, de jogos de repressão e recalçamento, definem meus atos, sem que eu seja responsável por isso. Assim, a psicanálise reinstaura a dualidade enganador/enganado, típica da mentira, traduzindo-a pela dualidade *id* e *ego*. O *id* é o enganador, o que tenta burlar as normas e leis, e o *ego* é o enganado,

---

<sup>46</sup> Atentemos para os conceitos de má-fé e ‘jogo de espelhos’, porque ajudam a elucidar o movimento de Jean Genet no mundo, conforme descreveremos na segunda parte deste trabalho.

vítima das tramas do inconsciente. Freud introduz, dessa forma, uma ‘mitologia coisificante’ para explicar a realidade humana.

Sartre explica que a má-fé é um comportamento de ‘fé’ e não uma mentira cínica. Isto significa que ela é um fenômeno de crença. A crença é uma adesão do ser ao seu objeto; quem crê está mergulhado na situação, sem conseguir tomar distância. Por exemplo, os súditos de “Ala” estão aderidos ao seu ser, à sua crença, não tomam distância dos seus princípios religiosos, por isso mesmo não os põem em questão. Da mesma forma os católicos fervorosos, que acreditam que “Deus” está neles, não se questionam, nem questionam seu credo, pois não mantêm distância para tanto. A má-fé é, portanto, uma crença. **Ela não é, assim, uma decisão reflexiva do sujeito (do tipo ‘quero me enganar’), mas uma experiência espontânea de nosso ser, na qual estamos inteiramente mergulhados.** Enquanto a vivenciamos, estamos ‘grudados’ a ela, sem distância para poder questioná-la. A má-fé não é, portanto, um *estado* de ser, mas sim um processo através do qual a consciência se afeta a si mesma de má-fé. Através dela o sujeito busca fugir do que não pode fugir, ou seja fugir do que é.

Com essas noções, Sartre pretendeu explicar como é possível eu agir sem me dar conta do que faço, dos meus motivos, ainda que me mantenha consciente e responsável pelo que sou. Busca, assim, superar o determinismo racionalista, presente na psicanálise, que necessita sempre manter a dualidade entre a aparência (que nos engana) e a essência (a verdadeira realidade), ou ainda, a dualidade entre meu ato (manifesto) e meu desejo (latente). Para Sartre, como já explicitado na descrição de sua ontologia, a aparência não oculta a essência, mas sim a revela. Ele rompe com os liames metafísicos da filosofia e, conseqüentemente, pode construir uma nova psicologia.

Sendo assim, o existencialista recusa a lógica determinista presente nos princípios psicanalíticos, que levam a um entendimento do psiquismo a partir de **causações mecânicas**. A dinâmica psicológica, traduzida no jogo de forças psíquicas, que se explicita em noções como censura, sublimação, pulsão de vida e de morte, etc, são consideradas como uma herança metafísica da psicanálise. Da mesma forma, a interpretação genérica dos atos humanos, a partir de um simbolismo “à priori”, é totalmente descartada pela psicanálise existencial.

Sartre ainda chama atenção para a noção de temporalidade na psicanálise freudiana, bastante influenciada por uma inteligibilidade determinista. Destaca que a psicanálise procura o significado dos atos humanos no passado, só ele lhe interessa investigar. Tal ênfase é devida a

sua “démarche” causalista. Freud instituiu o que chamará de “causalidade psíquica”, ao considerar que nenhuma atividade psíquica é gratuita, mas tem por trás causas inconscientes, sustentadas em situações ou traumas recalcados no passado. Sendo assim, o futuro, o devir, não interessa para a teoria psicanalítica. O sujeito é determinado, enredado pelas engrenagens de sua história, sem poder transcendê-la. Na psicanálise ficamos, portanto, presos a uma reconstrução determinista da vida psíquica. Muito ao contrário do que concebe o existencialismo, para o qual o futuro, o projeto, o transcender-se, é que são fundamentais para se compreender o significado da realidade humana.

*“Tudo isto conduz a uma diferença de metodologia entre a psicanálise existencial e o freudismo. Através da análise regressiva, Freud não introduz senão a primeira metade do método. Ele acredita na possibilidade de descobrir na infância as fontes do comportamento adulto. Ele reconhece que seu método deve permanecer analítico mais do que sintético: ele pode reconstruir o passado, mas não pode predizer o futuro” (CANNON, 1993: 29).*

A autora ainda segue argumentando que a psicanálise existencial quer utilizar tanto a análise quanto a síntese em seu método progressivo-regressivo, realizando, por um lado, a investigação do passado para compreender o projeto de ser e, portanto, o futuro, e por outro, partir do esclarecimento do futuro, do projeto, para resignificar o passado. É necessário, portanto, uma abordagem dialética da história e da temporalidade, como veremos melhor mais adiante.

Sartre considera uma contradição profunda o fato da psicanálise, na elaboração de sua teoria, estabelecer relações de causalidade e, ao mesmo tempo, em sua prática clínica, pautar-se por relações de compreensão. Alega que esses dois tipos de ligação são incompatíveis:

*“Por isso, o teórico da psicanálise estabelece laços transcendentais de causalidade rígida entre os fatos estudados (no sonho, uma pregadeira de alfinetes ‘significa’ sempre seios de mulher e entrar numa carruagem ‘significa’ praticar o ato sexual), enquanto o prático assegura os êxitos estudando os fatos de consciência em compreensão, isto é, procurando com flexibilidade a relação intraconsciente entre simbolização e símbolo.*

*Pela nossa parte, não repelimos os resultados da psicanálise quando estes são obtidos através da compreensão. Limitamo-nos a negar todo o valor e toda a inteligibilidade à sua teoria subjacente da causalidade psíquica” (SARTRE, 1938: 65-6)*

Portanto, Sartre se deixará influenciar pela rica experiência clínica da psicanálise, buscando, a partir de seu exemplo, construir um novo método de investigação e intervenção na

realidade humana – a psicanálise existencial, mas que rejeita, peremptoriamente a metapsicologia psicanalítica.

Eis aí uma síntese das críticas sartrianas à psicanálise de Freud. Certamente poderíamos estabelecer com maior profundidade as diferenças entre uma teoria e outra, levando em consideração os substratos ontológicos e antropológicos radicalmente distintos que as fundamentam. Não é nossa tarefa, porém, neste trabalho. No entanto, gostaríamos que na conclusão desta tese ficasse clara a possibilidade de realização de uma psicologia e de sua clínica em moldes totalmente diversos daqueles que sustentam as teorias e práticas no horizonte da cultura ocidental e da respectiva inteligibilidade metafísica que lhe dá sustentação, portanto, distante da psicanálise e de outras escolas psicológicas.

## **IV Concluindo**

Vimos, nesta primeira parte, o horizonte do pensamento sartriano, ao percorrer os caminhos por ele trilhados na direção da consolidação de sua proposta de uma psicologia fenomenológico-existencialista.

Descrevemos, brevemente, sua trajetória existencial, bem como seus caminhos filosóficos e teóricos, que tinham como mote principal a construção de uma ciência psicológica que se colocasse em outros moldes que não os da filosofia e da psicologia vigentes no início do século XX, que considerava evadas de equívocos ontológicos, epistemológicos e, também, psicológicos.

Sendo assim, ao final desta primeira parte, destacamos a proposta de ciência em Sartre, bem como suas críticas à psicologia e à psicanálise empíricas, na medida em que sua posição epistemológica e as críticas dirigidas aos outros métodos são importantes para que compreendamos a direção em que se dá a construção de Sartre de uma nova psicologia.

Para tanto, elaboramos, primeiramente, uma síntese das principais proposições sartrianas em direção a uma nova ontologia fenomenológica, a fim de situar o leitor nas bases do seu pensamento e no horizonte onde se situa a sua construção da psicologia e, mais especificamente,

a realização de seus empreendimentos biográficos, em especial, *Saint Genet*, com a compreensão psicológica nele subjacente, objeto específico de nosso estudo.

Estamos, agora, em condições de enfrentar mais diretamente nossa temática principal. Vamos, então, à exposição sistemática da obra *Saint Genet, comédien et martyr*.

**PARTE 2**  
**SAINT GENET, COMÉDIEN ET MARTYR:**  
**SUJEITOS E NARRATIVAS À LUZ DA COMPREENSÃO**  
**FENOMENOLÓGICO-EXISTENCIALISTA**



## CAPÍTULO 2.1

### **Psicanálise Existencial e Questão de Método: textos sobre psicologia e metodologia que fornecem embasamentos à biografia *Saint Genet: comédien et martyr***

#### I

#### **O método de investigação da realidade humana**

No capítulo *Psicanálise Existencial* de sua obra *O Ser e o Nada*, Sartre começa por descrever os equívocos cometidos pela psicologia empírica, que predominava no início do século, debatendo como ela compreendeu o ser do homem sob bases questionáveis, conforme já vimos na parte anterior.

Passa, então, a discutir como deveria ser um método que pretendesse investigar o homem sob parâmetros totalmente diversos daqueles por ele criticados e que propiciasse à antropologia e à psicologia novas perspectivas de conhecimento e de intervenção na realidade humana. Cabe a essas disciplinas propor a compreensão da "finalidade" dos empreendimentos humanos, ou seja, a elucidação do "projeto de ser" do sujeito, já que aí se encontram as raízes da vida social. Descreve :

*‘É por isso que um método especial deve ter por objetivo destacar esta significação fundamental que o projeto comporta e que não poderia ser senão o segredo individual de seu ser-no-mundo. Portanto, é sobretudo por uma ‘ comparação’ entre as diversas tendências empíricas de um sujeito que iremos tentar descobrir e destacar o projeto fundamental comum a todas - e não por uma simples soma ou recomposição dessas tendências: em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza’* (SARTRE, 1943: 651).

Assim, não basta descrever os desejos empíricos; é preciso saber decifrá-los, interrogá-los. Essa tarefa está além da competência de uma **ontologia**: a esta cabe estabelecer as condições de possibilidade de realizarmos uma investigação rigorosa da realidade humana e, portanto, do homem, ao esclarecer, com rigor, o que é a realidade e o que é o humano, mas não é de sua competência "empreender" essa investigação. Para implementá-la, Sartre entende ser necessário criar um método para a psicologia que denominará de "**psicanálise existencial**".

Propõe que o **princípio** dessa sua psicanálise consista na concepção de que *“o homem é uma totalidade e não uma coleção (de desejos, de comportamentos); em conseqüência, ele se*

*exprime inteiro na mais insignificante e mais superficial das condutas*” (Ibid.: 656). Vislumbra-se aí, claramente, a sua perspectiva psicológica.

O **objetivo** de seu método *“é decifrar os comportamentos empíricos do homem”*. Para tanto, deve chegar à "escolha original" do sujeito. Deve viabilizar, assim, que ele chegue ao conhecimento de seu "projeto de ser", possibilitando que ele "toque" e veja o que ele mesmo é.

O **ponto de partida** é a experiência. Deve-se descrever o homem no mundo, no conjunto de suas relações, sempre em situação; buscar, assim, uma atitude fundamental que não se compreenda por definições lógicas, nem por explicações racionais, mas por experiências que são anteriores à lógica. A reflexão, portanto, não é a base da psicanálise existencial. Ela *“..fornece materiais em bruto acerca dos quais o psicanalista deverá tomar a atitude objetiva”* (Ibid.: 658).

O seu **método** é comparativo, estabelecendo relações entre os diversos desejos, condutas, emoções, buscando chegar à "revelação única" que todos exprimem, cada um à sua maneira.

Sartre fundamentará parte de sua metodologia na psicanálise de Freud, devido a importância que essa disciplina tem para as ciências do homem, já que ela postula que os atos humanos têm um sentido além de si mesmos, são significativos, além de remarcar a importância da história e da infância do sujeito. Além disso, a psicanálise era o modelo clínico predominante no cenário da época, aspecto que chamava o interesse do existencialista.

Ele esclarece o que o seu método tem em comum com o freudismo (SARTRE, 1943: 654):

1º - as duas psicanálises consideram que os aspectos da vida psíquica são sustentados por "relações de simbolização", que explicitam as estruturas "fundamentais e globais que constituem propriamente a pessoa"; ou seja, os atos humanos, as emoções, o imaginário, etc, são aspectos cujo sentido não se esgotam em si mesmos, mas remetem a uma estrutura fundante, a um irreduzível psíquico: no caso da psicanálise, à estrutura intrapsíquica e, no existencialismo, ao projeto de ser;

2º - ambas partem do pressuposto da inexistência de "dados primordiais - inclinações hereditárias, caráter, etc."; quer dizer, não aceita a noção de que o "homem vêm pronto", seja pela hereditariedade, seja por um determinismo constitucional, mas considera fundamental o processo histórico do sujeito, suas relações concretas,

3º - assim, tanto uma, quanto a outra, consideram o homem como "uma historialização perpétua", procurando ressaltar o sentido e as metamorfoses dessa história;

4º - as duas partem da consideração do homem no mundo, questionando-o a partir de "sua situação";

5º - ambas consideram que o sujeito "não está em posição privilegiada para proceder à investigação sobre si mesmo"; ou seja, o paciente necessita de um mediador para compreender seus impasses psicológicos, pois sozinho acaba "cúmplice" de suas dinâmicas psíquicas.

Essas são as semelhanças, que fazem Sartre designar seu método de "psicanálise". Porém, elas não vão além destas. As diferenças entre as duas são grandes o suficiente para situá-las em perspectivas opostas no campo da psicologia e das humanidades. Tais diferenças devem-se, principalmente, ao embasamento ontológico e antropológico diferenciado, fazendo com que a psicanálise freudiana seja duramente criticada por Sartre, por considerá-la vítima da "ilusão substancialista" (ao tornar a consciência uma substância, uma coisa, concebendo os fenômenos psíquicos como *conteúdos* da consciência ou da inconsciência) e, portanto, mantenedora da posição "mentalista" (ao fixar o psíquico em termos de estrutura mental). Outrossim, condena-a por ficar presa à uma inteligibilidade "mecanicista" (com suas teorias da energia psíquica, por exemplo). O francês expressa seu questionamento afirmando que...

*“a libido ou a vontade de poder constituem, de fato, um resíduo psicobiológico que não é evidente por si mesmo e não nos surge como devendo ser o termo irreduzível da investigação. Em última instância, a experiência estabelece que o fundamento dos complexos é esta libido ou esta vontade de poder, e tais resultados da investigação empírica são completamente contingentes e não chegam a convencer: nada nos impede de conceber ‘a priori’ uma ‘realidade humana’ que não se expresse pela vontade de poder e cuja libido não constituísse o projeto originário e indiferenciado”* (SARTRE, 1943: 699).

A psicanálise sartriana rejeita todas as causalidades mecânicas, bem como todas as "interpretações genéricas", que se sustentem em uma "simbólica universal", como já discutimos anteriormente. Considera que nessas concepções subtrai-se o sujeito concreto, como Sartre havia assinalado anteriormente em relação à psicologia empírica e à psiquiatria, bastante influenciadas pela psicanálise.

O existencialista afirma que a sua psicanálise rejeita o postulado do inconsciente que, "por princípio, furta-se à intuição do sujeito", como também já visto. O fato psíquico é, na verdade, co-extensivo à consciência. Porém, ressalta que o projeto fundamental, mesmo sendo

plenamente vivido pelo sujeito e, portanto, consciente, não implica, necessariamente, que ele seja inteiramente conhecido (o que é muito diferente de considerá-lo inconsciente). Sartre lembra, aqui, da distinção que faz entre consciência e conhecimento, aspecto central da sua ontologia e que a distingue das filosofias e psicologias substancialistas, propondo a noção de má-fé para superar tais equívocos. Cabe ao seu método, portanto, viabilizar que o sujeito possa conhecer aquilo que ele já experimenta, quer dizer, aquilo de que já é consciente.

*"Nesse caso, como vimos anteriormente, a interpretação psicanalítica não o faz tomar consciência daquilo que ele é: faz, sim, com que tome conhecimento de seu ser. Portanto, cabe à psicanálise existencial reivindicar como decisiva a intuição final do sujeito" (SARTRE, 1943: 662).*

O francês declara que o existencialismo concebe todo ato como um fenômeno *compreensível*, e não cabe nele o "acaso determinista" presente em Freud. Aqui é fundamental a influência de Jaspers, que questiona o modelo causal das ciências naturais e da psiquiatria clássica, que embasaram, sobremaneira, a perspectiva freudiana, e sustentam sua lógica analítica, substituindo-o pelo modelo compreensivo, ou seja, pela "*intuição do psíquico adquirindo por dentro*", processo que segue uma lógica sintética, levando em consideração os diferentes níveis e aspectos que compõe o fenômeno, que é dessa maneira, multideterminado.

Sartre afirma ainda que se aceitarmos o método da psicanálise, devemos aplicá-lo no sentido inverso: em lugar de compreender a situação considerada a partir do passado, devemos conceber o ato compreensivo como um retorno do futuro rumo ao presente. Aqui é fundamental a ênfase do existencialista no devir, sustentado na noção de projeto, novamente rompendo com o determinismo causal.

O objetivo de sua investigação deve ser "*a descoberta de uma escolha, e não de um estado*" (Ibid. 661), ou seja, a descoberta da determinação livre e consciente. Pretende elucidar, com isso, de uma forma ... "*rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é*". Busca, assim, definir uma "escolha de ser". Dessa forma, as relações fundamentais que pretende alcançar não são da ordem da "sexualidade" ou da "vontade de poder", mas sim, da ordem de "ser". Com isso, o que eu sou não é definido pela minha sexualidade, mas ao contrário, a minha sexualidade é definida pelo que eu sou. "*A sexualidade é somente uma maneira de viver a totalidade de nossa condição*".

Sartre ainda esclarece que os comportamentos a serem estudados através do seu método não serão somente... “*os sonhos, os atos falhos, as obsessões e as neuroses, mas também, e sobretudo, os pensamentos despertos, os atos realizados e adaptados, o estilo, etc.*” (Ibid.: 663). Aqui temos outra diferença importante da psicanálise de Sartre: ela descreve a realidade cotidiana, o modo do sujeito ser e se lançar no mundo, muito mais do que simplesmente a descrição das dimensões ‘intrapíquicas’.

Fecha o capítulo da "Psicanálise Existencial" afirmando:

*“esta psicanálise ainda não encontrou o seu Freud; quando muito, pode-se encontrar seus prenúncios em certas biografias particularmente bem sucedidas. Esperamos poder tentar alhures dois exemplos, acerca de Flaubert e de Dostoievski. Mas aqui pouco importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível”* (Sartre, 1943: 663 – grifo nosso).

Essa reflexão demonstra a clara intenção de Sartre de levar a sua psicanálise às vias clínicas, argumentando que sua viabilização já se encontra em seus empreendimentos biográficos, mas que deve e pode ir além, no caminho de uma prática psicoterapêutica, como veremos nos últimos capítulos.

## II

### **A necessidade de uma compreensão progressivo-regressiva**

Em seu livro *Questão de Método*, Sartre manterá as concepções elaboradas anteriormente no *Transcendência do Ego* e no *O Ser e o Nada*, entre elas, a da distinção entre consciência e conhecimento, entre consciência e psíquico, bem como a perspectiva do sujeito como ser-no-mundo e, portanto, a do ego como transcendente e objeto mundano, e, ainda, a questão do homem nada mais ser do que seu projeto-de-ser. Aprofundará, além disso, aspectos fundamentais da constituição histórico-dialética do ser do homem.

Discutirá o fato da compreensão histórico-dialética implicar na necessidade de um novo método, bem como de uma nova relação entre o pensamento e seu objeto. Aproximar-se-á, assim, do marxismo, sobre o qual faz uma reflexão crítica, assinalando seus postulados irrevogáveis e, ao mesmo tempo, seus limites que devem ser superados.

Seu objetivo é fundar uma “*antropologia estrutural e histórica*”, que deveria ser estabelecida no “... *interior da filosofia marxista, porque considera o marxismo como a filosofia insuperável de nosso tempo*”, bem como do Existencialismo, pois o considera ... “*um território encravado no próprio marxismo, que o engendra e o recusa ao mesmo tempo*” (SARTRE, 1960: 09).

Marx, criticando o idealismo hegeliano, assinala **a prioridade da práxis ou da ação sobre o conhecimento ou o saber**. Os fenômenos humanos são irreduzíveis ao conhecimento; eles devem ser experienciados, produzidos. Isto quer dizer que não basta conhecer a realidade humana, é preciso vivê-la, produzi-la, modificá-la. Sartre buscará aplicar esse postulado para estabelecer a sua antropologia. Para compreender um homem é preciso ir além daquilo que ele fala ou reflete sobre si, é preciso descrever suas ações, sua práxis cotidiana, o contexto no qual está inserido. Portanto, não podemos nos limitar ao discurso, ou à linguagem, como faz a psicanálise. É preciso fazer como Marx, destacar a especificidade da existência humana (escapando às idealidades), ao mesmo tempo, tomar o homem concreto na sua realidade objetiva, material, social (escapando, portanto, a um subjetivismo).

Além disso, o marxismo considera que **os fatos nunca são fenômenos isolados; eles se dão em conjunto, são tecidos uns nos outros; alterando um, modifica-se o outro, e vice-versa; tecem-se na unidade de um todo**. É esse entrelaçamento, esse significado comum que deve ser perseguido, a fim de elucidar a realidade humana. Tal concepção assinala, outrossim, que o concreto é a história e que a ação é sempre dialética. Portanto, devemos buscar elucidar o entrelaçamento dos fatos em uma perspectiva histórica e dialética, para, assim, conseguirmos melhor compreender a vida de um homem e de uma coletividade. Mas, de que forma estabelecer essa compreensão?

O marxismo descreve a realidade a partir de categorias universais (economia, modo de produção, classe social), realizando a descrição do contexto material em que está inserida, perspectiva fundamental para sua elucidação histórica e dialética. No entanto, segundo a crítica de Sartre, o marxismo, acaba por ficar preso a análises gerais, perdendo de vista o sujeito, a práxis cotidiana, o concreto. Esse é o tema básico de seu *Questão de Método*: **reconquistar o sujeito no seio do Marxismo**, estabelecendo-lhe uma antropologia coerente com sua perspectiva histórica e dialética. Declara que o Existencialismo “... *pretende, sem ser infiel às teses marxistas, encontrar as mediações que permitem engendrar o concreto singular, a vida, a*

*luta real e datada, a pessoa a partir das contradições gerais das forças produtivas e das relações de produção” (SARTRE, 1960: 45).*

O francês discorda, assim, da perspectiva do marxismo clássico acerca da subjetividade. Ao descrever a passagem de Engels: “*que um tal homem e precisamente aquele, se eleve em tal época determinada e em tal país dado, é naturalmente um puro acaso. Na falta de Napoleão, outro teria preenchido o seu lugar...*” (Ibid.: 44), Sartre argumenta que o acaso não existe, pois são os sujeitos concretos que fazem a história, mesmo que em condições dadas. É preciso, por isso, compreender a concretude da vida. Dessa forma, argumenta que a história de uma pessoa, desde sua infância, é fundamental para se entender o sistema social. Nesse ponto, defende a **psicanálise**, como o método que permite estudar o processo no qual uma criança vai chegar a desempenhar o papel social que lhe foi imposto, assimilando-o, sufocando-se nele, ou rejeitando-o. Assinala que “*...o existencialismo acredita, ao contrário (do marxismo) poder integrar este método (a psicanálise) porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe, isto é, a família singular como mediação entre a classe universal e o indivíduo*” (Ibid.: 47). Faz-se necessário pôr em relevo a ação que a **infância** tem sobre nossa vida de adulto, perspectiva fundamental para compreender o entrelaçamento da realidade humana. Portanto, não podemos fazer como o marxismo, que rejeita a atenção ao sujeito individual e a sua história idiossincrática, pois é justamente a partir dela que se dá a tessitura da vida coletiva.

É preciso, também, refletir acerca da **relação indivíduo/grupo**. Como vimos, o suporte dos coletivos, dos grupos, são as atividades concretas dos indivíduos. O grupo, é assim, uma multiplicidade de relações concretas; não é nunca uma totalidade fechada, ou um hiperorganismo, como querem alguns sociólogos positivistas, mas sim uma totalidade nunca terminada, uma “totalidade destotalizada”. Isto quer dizer que está em constante processo de construção dialética, determinado pelos indivíduos, ao mesmo que os determina. Assim descreve Sartre:

*‘Produto de seu produto, modelado pelo seu trabalho e pelas condições sociais da produção, o homem existe ao mesmo tempo no meio de seus produtos e fornece a substância dos ‘coletivos’ que o corrompem; a cada nível da vida, um curto-circuito se estabelece, uma experiência horizontal que contribui para modificá-lo sobre a base de suas condições materiais de partida: a criança não vive somente na sua família, ela vive também - em parte através dela, em parte sozinha - a paisagem coletiva que a circunda; e é ainda a generalidade de sua classe que lhe é revelada nesta experiência singular’ (SARTRE, 1960: 56).*

Sendo assim, o homem faz a história, ao mesmo tempo que é feito por ela. Eis o processo dialético que engendra a realidade sócio-cultural. No entanto, é preciso assinalar que a história não está em meu poder, ela me escapa, e “.. *isto não decorre do fato de que não a faço: decorre do fato que o outro também a faz*” (Ibid.: 69). O homem se objetiva na história e nela se aliena. Ela lhe aparece como uma força estranha, na medida em que não consegue reconhecer, muitas vezes, o sentido de sua ação no seu resultado final. Isto se deve ao fato de que o resultado é uma objetivação no mundo que, portanto, o extrapola, posto que se torna coletivo. A história é, assim, “*uma realidade provida de significação e alguma coisa que ninguém possa reconhecer-se inteiramente, enfim, uma obra humana sem autor*” (Ibid.: 67 - grifo nosso).

A ação humana, sustentada nas condições dadas, por mais alienada que seja, sempre transforma o mundo. Isto porque o que caracteriza o homem é a sua transcendência, pois ele “*sempre faz alguma coisa daquilo que fizeram dele*”, mesmo que ele não se reconheça na sua ação. Ainda que alienados, somos sujeitos de nossa história<sup>47</sup>. Essa transcendência, que faz o sujeito ir além daquilo que lhe é determinado pela materialidade, pela sociedade, é o que Sartre denomina de **projeto**.

O projeto é circunscrito pelo “campo dos possíveis”, quer dizer, pelas condições materiais, sociais, históricas que definem a existência concreta de um homem, bem como pela direção à qual o indivíduo transcende em sua situação objetiva (dever), perfazendo as possibilidades concretas do sujeito. Os possíveis sociais são, assim, apropriados pelos sujeitos, definindo os contornos das escolhas individuais. Por isso, é o homem um sujeito social. “*O subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo*” (SARTRE, 1960: 67). As condições materiais só adquirem realidade quando vividas na particularidade de uma situação. **O projeto é uma apropriação subjetiva da objetividade**, cujo sentido é, por sua vez, objetivar-se, em atos, sentimentos, paixões, ideologias. Ele é, portanto, uma “**subjetividade objetivada**”. Dessa forma, no existencialismo a ação de um sujeito não pode ser julgada pela intenção, mas sim por sua realização concreta no mundo.

Esse projeto é engendrado historicamente, quer dizer, desde a mais tenra infância, o sujeito vive em direção a um certo futuro, que vai sendo, aos poucos, definido: os gestos, a vivência dos papéis sociais, os sentimentos, são constituídos, desde cedo, dentro da perspectiva de um dever. Sendo assim, tal projeto vai aparecer de diferentes maneiras em vários momentos

---

<sup>47</sup> Faremos uma discussão mais aprofundada sobre a relação liberdade/alienação no capítulo 3.3.



da vida de uma pessoa, sendo retomado, reconfigurado, mas sempre presente. Essa perspectiva leva Sartre a conceber que **a vida se desenvolve em espirais**: *“ela volta a passar sempre pelos mesmos pontos mas em níveis diferentes de integração e complexidade”* (Ibid.: 71). Essa concepção de "espiral" deve estar presente na tentativa de inteligibilidade da vida de um homem; é por isso que ela está presente nas várias biografias elaboradas pelo autor.

Isso significa que o homem deve ser encontrado inteiro em todas as suas manifestações. O modo de vida, os trajes, a postura política e moral, a fala, etc, remetem sempre ao projeto do indivíduo, que, como vimos, é fruto das condições materiais, sociais históricas em que ele está inscrito (objetivo) e da sua apropriação ativa por parte do sujeito (subjetivo). A compreensão da realidade humana passa, portanto, pelo movimento dialético de compreensão entre o objetivo e o subjetivo. É o que Sartre vai chamar de **método progressivo-regressivo**:

*‘Nosso método é heurístico, ele nos ensina coisas novas porque é regressivo e progressivo ao mesmo tempo. Seu primeiro cuidado é, como o do marxista, recolocar o homem no seu quadro. Pedimos à história geral que nos restitua as estruturas da sociedade contemporânea. (...) Assim, temos de início um conhecimento totalizante do momento considerado, mas em relação ao objeto de nosso estudo, este conhecimento permanece abstrato. (...) De outro lado, temos certo conhecimento fragmentário de nosso objeto, por exemplo, conhecemos já a biografia de Robespierre na medida em que (...) é uma sucessão de fatos bem estabelecidos. Tais fatos parecem concretos porque são conhecidos pormenorizadamente, mas faltam-lhes a realidade, uma vez que não podemos ainda vinculá-los ao movimento totalizador. (...) O método existencialista (...) não terá outro meio senão o ‘vaivém’: determinará progressivamente a biografia (por exemplo), aprofundando a época, e a época, aprofundando a biografia’* (SARTRE, 1960: 86-7).

Pretende-se chegar, com isso, à singularidade contextual e histórica do objeto, no nosso caso, do sujeito humano. Para tanto, deve-se partir das **significações** das diversas situações que são engendradas nessa relação entre o objetivo e o subjetivo e que se expressam através do projeto.

Necessita-se utilizar aí, como ferramenta auxiliar, o que os psiquiatras alemães, como Jaspers, denominam de "**compreensão**", quer dizer o movimento sintético que pretende explicar o ato pela sua significação, partindo de suas condições iniciais.

*‘A compreensão nada mais é do que minha vida real, isto é, o movimento totalizador que ajunta a meu próximo, a mim mesmo e ao ambiente na unidade sintética de uma objetivação em curso’* (Ibid.: 97).

Sartre conclui seu livro dizendo que o marxismo acabará fundando uma antropologia inumana se não reintegrar em si o homem mesmo como seu fundamento. Afirma, destarte, que o princípio mesmo da antropologia deve ser “*ò próprio homem*”, e que, neste momento, é o existencialismo que tem condições de melhor elucidar a realidade humana. Por isso, acha que o existencialismo deve ser a base antropológica do marxismo, até que este tenha condições de recolocar o homem no seu lugar devido.

### **III Concluindo**

Acima estão, pois, esboçadas o horizonte teórico-metodológicas que subsidiou Sartre a elaborar biografias. Ele estudara, em seu curso de filosofia, a psicologia em voga na França, nas décadas de 1920 e 30, tornando-a objeto constante de suas preocupações filosóficas. Tinha convicção de que a Psicologia era uma das ciências que melhor elucidava a realidade humana, sendo necessário, no entanto, recolocar-lhe sobre outras bases. A síntese das reflexões contidas na "Psicanálise Existencial", de 1943, com a análise empreendida na "Questão de Método", de 1960, definem a perspectiva sartriana para a compreensão objetiva da vida de um homem, empreendida no conjunto de sua obra. Essa perspectiva delineou a sua elaboração das biografias sobre Baudelaire, Jean Genet e Flaubert, nas quais busca comprovar a viabilidade de novos caminhos para a ciência da psicologia, que viriam a colocar as ciências humanas em um novo patamar de inteligibilidade e intervenção na realidade humana.

Ressaltaremos aqui os aspectos metodológicos, bem como teóricos da proposta sartriana, pois o objetivo é estabelecer as condições de realização desses empreendimentos biográficos, refletindo acerca de sua importância para a **psicologia clínica**, enquanto método de compreensão psicológica ou psicoterapêutica, pautada na história de relações do sujeito.

Sabemos que tais perspectivas técnicas se encontram inscritas no horizonte da proposição de Sartre de uma nova psicologia, cujos postulados já podemos vislumbrar na descrição acima realizada, mas que se encontram compreendidos no conjunto da obra filosófica e psicológica desse autor, objeto detalhado da próxima parte desta tese.

Veremos agora, a partir do estudo da obra *Saint Genet: comédien et martyr*, a aplicação realizada por Sartre das reflexões teórico-metodológicas acima esboçadas.

## CAPÍTULO 2.2

### Jean Genet: uma vida instigante

*‘Nasci em Paris no dia 19 de dezembro de 1910. Órfão aos cuidados do Estado, foi-me impossível conhecer qualquer outra coisa a respeito do meu estado civil. Quando fiz vinte e um anos consegui uma certidão de nascimento. Minha mãe chamava-se Gabrielle Genet. Meu pai permaneceu desconhecido’* (GENET, 1983: 41).

É dessa forma que Jean Genet narra seu nascimento no livro intitulado *Journal du Voleur*<sup>48</sup>, editado em 1949. Pupilo da assistência pública desde o nascimento, assim permaneceu até seus vinte e um anos. Nota-se, claramente, o incômodo de Genet com sua situação de enjeitado. Várias passagens de seus livros narram sua experiência de ser filho de ninguém e da conseqüente solidão em que tal situação o lançou, a ponto de o acompanhar por toda a vida. Essa experiência será marcante para a definição do ser de Genet, como veremos adiante.

Aos sete anos<sup>49</sup> foi adotado por uma família do interior da França, em Alligny-en-Morvan, cujos valores eram fortemente ligados à cultura camponesa e religiosa, na qual a posse das terras era muito valorizada e o comportamento devoto e dentro das regras morais era a exigência, aspectos que marcaram o horizonte de racionalidade do menino. Genet, por sua condição de bastardo, já se encontrava fora dos padrões requeridos. Desde cedo ele preferia o isolamento à inserção nos grupos, passava muitas horas brincando sozinho nos quartos que existiam no exterior da casa de seus pais (cf. WHITE, 1993). Era fascinado pelas hierarquias (da igreja, e mais tarde, do exército, da prisão, do mundo do crime), pelas confrarias estritamente masculinas, que marcavam o “espírito feudal” ainda incrustado no mundo rural da França de então. Segundo alguns relatos, Genet era uma criança de “alma” religiosa. Sua mãe adotiva, Eugénie, desejava que Genet se tornasse padre.

Tímido, estudioso e inteligente, gostava muito de ler e de escrever e suas redações eram admiradas na escola. Desde cedo, “*a língua era seu domínio*”. Genet foi o primeiro lugar de sua comunidade no “certificado de estudos”. Na apresentação da edição brasileira de “O Balcão” aparece a descrição do seguinte episódio:

---

<sup>48</sup> No Brasil editado pela Nova Fronteira, com o título *Diário de um Ladrão*. Nós utilizaremos a edição de 1983.

<sup>49</sup> Alguns biógrafos dizem que Genet foi adotado logo após o nascimento (WHITE, 1993), mas a maioria aponta a idade de sete anos, sendo que Sartre trabalha com esse dado.

*‘Uma delas (redação), ‘Descreva Seu Lar’, trouxe-lhe o primeiro prêmio num concurso – e a consciência de sua singularidade: ele, um enjeitado que nunca tivera um lar verdadeiro e vivia com pais adotivos, fora premiado por haver escrito uma redação falsa. Genet percebeu então que o mundo era uma farsa, e que para ser aceito ele deveria anular sua individualidade e assumir os falsos papéis que os outros haviam preparado para ele’.* (In: GENET, 1986: vi)

Vivia, na verdade, uma contradição de ser, pois sua família, apesar de austera, lhe tratava bem, incentivava seus estudos, não lhe impunha trabalhos forçados, como acontecia com outros adotados por famílias camponesas. No entanto, não se sentia pertencendo àquele ambiente, era sempre o estrangeiro na casa. *“O terrível sentimento de privação que Genet trazia não refletia diretamente a triste história de um menino abandonado”* (WHITE, 1993: 33). Essa situação ambígua nutria-o de sentimentos de ressentimento e hostilidade pelo lugar em que vivia. Acabava por praticar pequenos furtos, como forma de se apoderar de certos objetos para se sentir proprietário e pertencente a este meio hostil. Seus colegas de classe lembram-se dele como uma criança solitária, que não brincava junto com os outros e que roubava pequenas bobagens. Um deles declara que *“ele pegava pequenas quantias de sua mãe para comprar balas, coisa que qualquer criança já o fez”*. Outro lembra que...*“quando algo sumia da sala de aula todos já sabiam quem tinha dado o golpe”* (cf. Ibid.: 42). O próprio Genet declara:

*‘Quando eu era criança eu roubava meus pais adotivos. (...) Aos dez anos, eu não provava nenhum remorso de roubar as pessoas que eu amava e que eu sabia que eram pobres. Eu fui descoberto. Eu creio que a palavra ‘ladrão’ me fere profundamente. Profundamente, quer dizer suficientemente para me fazer desejar, deliberadamente, ser isto que os outros me fazem enrubescer por sê-lo, de querer ser com orgulho, apesar dos outros’* (Genet, apud: Ibid.: 40).

Genet fez essa declaração em 1946, seis anos antes de Sartre escrever sua biografia. É ele, portanto, o responsável pela versão de que *“ele escolheu ser aquilo que o crime fez dele”*.

Esse flagrante, aos dez anos de idade, marcará a história de Genet, que desmascarado e acusado de ladrão, passa a se sentir humilhado e assume este veredicto. Rapidamente toda a comunidade onde morava fica sabendo do acontecido. Seu comportamento passa a ser vigiado por todos. Aos poucos vai assumindo o papel de “marginal” que sua comunidade lhe outorgava.

Quando sua mãe adotiva morre, Genet tem 11 anos, passa aos cuidados da sua irmã mais velha e seu marido, que mudam de atitude com o garoto, querendo forçá-lo a trabalhar nos campos de cultivo, ao que resistirá obstinadamente. Aos 13 anos, como era praxe na Assistência

pública, teve de deixar sua família adotiva e ir para um centro de aprendizagem. É enviado à École d'Alembert, na região de Seine-et-Marne, da qual foge duas semanas depois de instalado. Foi confiado, então, aos serviços de um compositor de canções populares, René de Buxeuil, com quem começa a conhecer a arte da poesia (cf. WHITE, 1993). Foi, por fim, acusado de ter roubado dinheiro, pelo músico, que o entrega às autoridades competentes. É este roubo que o transforma em delinqüente, ao ser enviado a um reformatório, entrando na rota sem fim da criminalidade.

Aos dezesseis anos é enviado para Mettray, uma colônia penal para menores, onde começa sua carreira no mundo do crime, da marginalidade e da homossexualidade. Assume esse mundo como se fosse seu destino.

*‘Não foi numa época precisa da minha vida que decidi ser ladrão. A minha preguiça e a mania de sonhar me haviam levado à casa de detenção para menores de Mettray, onde eu devia ficar até ‘os vinte e um’; fugi e alistei-me por cinco anos a fim de receber um prêmio de alistamento. No fim de poucos dias desertei levando comigo malas que pertenciam a oficiais negros. Por algum tempo vivi do roubo, mas a prostituição agradava mais à minha indolência. Tinha vinte anos’.* (GENET, 1983: 43)

Por dez anos, entre 1930 e 1940, viveu como marginal itinerante. Visitou diversos países da Europa, passando fraudulentamente por suas fronteiras. Dedicou-se à mendicância, aos pequenos roubos e à prostituição. Foi preso muitas vezes, conhecendo o cárcere em quase todos os países por que passou. Foi deportado diversas vezes, vivendo na miséria, passando fome e humilhação.

Genet vivia tudo o que lhe acontecia com muita intensidade, inclusive o contexto social de sua época: a Europa, nesse período, passava por uma grande turbulência, a Guerra Civil Espanhola e a gestação da Segunda Guerra Mundial, o que causava nas pessoas muita insegurança, desilusão e medo. Genet envolveu-se profundamente com esse ambiente político-cultural, vivendo o seu submundo. Dessa experiência retirará a matéria-prima de várias de suas futuras obras.

Assumiu a criminalidade, a mendicância e a homossexualidade como seus bens maiores, fazendo de sua escolha pelo “mal” e de seu desprezo pela “sociedade dos justos” o seu baluarte.

*‘Negando as virtudes do mundo de vocês, os criminosos desesperadamente aceitam organizar um universo proibido. Aceitam viver nele. O seu ar é nauseabundo: eles sabem respirá-lo. Mas – os criminosos estão longe de vocês – como no amor eles se afastam e me afastam do mundo e das suas leis. O deles fede a suor, esperma e sangue. Enfim, à minha alma sedenta e*

*ao meu corpo ele propõe a dedicação. É porque ele possui essas condições de erotismo que me empenhei no mal”* (Ibid.: 08)

Genet viverá sua vida na solidão; sua relação com o mundo da criminalidade era de uso e de vantagens, não tinha ali, efetivamente, tecimento, amigos. Da mesma forma, suas relações amorosas eram passageiras e sem compromisso. Quanto à sociedade mais geral era um marginal, um excluído. Para Genet só interessava seu mundo particular, individual.

Genet volta à França durante a ocupação alemã. Encontra as cadeias lotadas de intelectuais e políticos contrários ao regime nazista. Chega a argumentar que as prisões desse período, carregadas de inocentes, não tinham mais o brilho de antigamente, quando eram dominadas pelos marginais com sua virilidade e beleza agressiva. Bem, mas é por influência desses intelectuais que retoma o contato com o mundo da literatura. Através da leitura de alguns autores, como Proust, redescobre algo que já o fascinava na infância e que passará a ser fundamental pelo resto da vida: o poder da palavra, sua ação sobre o mundo.

Em 1942, com 32 anos, Genet escreverá seu primeiro poema, intitulado *Le Condamné à Mort*<sup>50</sup>, em homenagem a um amigo guilhotinado alguns anos antes, inaugurando sua entrada na literatura. O poema circulou clandestinamente, até que na mãos de alguns intelectuais conseguiu ser publicado.

Nesse mesmo ano escreverá seu primeiro romance, o *Notre-Dame des Fleurs*<sup>51</sup>. Esse livro, carregado de erotismo, magnifica a vida das prisões, dos criminosos, do homossexualismo. Por isso mesmo, causará um impacto na sociedade francesa ao explicitar e tornar belos aspectos da realidade social normalmente menosprezados, pouco ditos e excluídos da visibilidade coletiva. Daí em diante sua carreira de escritor se tornará cada vez mais sólida, ganhando fama como “poeta maldito”.

Escreveu **romances** (cuja temática será, incansavelmente, a mesma):

- Notre-Dame des Fleurs (1942), Le Miracle de la Rose (1943)<sup>52</sup>, Querelle, de Brest (1946)<sup>53</sup>, Pompe Funèbres (1947)<sup>54</sup>, Journal du Voleur (1949), Un Captif Amoureux (1986).

---

<sup>50</sup> *O Condenado à Morte*, tradução em português.

<sup>51</sup> *Nossa Senhora das Flores*, foi editado no Brasil pela Nova Fronteira e pelo Círculo do Livro, do qual utilizaremos a edição de 1988.

<sup>52</sup> *O Milagre da Rosa*, editado no Brasil pela Nova Fronteira. Utilizaremos a edição de 1984.

<sup>53</sup> Edição brasileira da Nova Fronteira, intitulado *Querelle*. Utilizaremos a edição de 1986.

<sup>54</sup> *Pompas Fúnebres*, edição no Brasil da Record. A edição utilizada por nós é de 1968.

Também escreveu **poemas**:

- Chants Secrets, La Galère, Le Funambule, La Parade, Le Pêcheur du Suquet, Marche Funèbre, Un Chant d'Amour .

Suas **peças teatrais** se tornaram muito conhecidas:

- Elle, Frolic's, Haute Surveillance, Le Balcon, Les Bonnes, Les Nègres, Les Paravents, Splendid's.

Ainda escreveu um texto para **balé**:

- 'Adame Miroir ;

Por fim, redigiu vários **ensaios, cenários e textos diversos**.

Sua obra é, em grande parte, autobiográfica, consistindo na descrição de sua experiência com a marginalidade, a mendicância, as prisões, os roubos, tendo como elemento de ligação seus amores homossexuais. São narrativas feitas, geralmente, na primeira pessoa e, mesmo quando não fala diretamente de si, Genet explicita sua identificação com o personagem, como é o caso de Divine do *Nossa Senhora das Flores*. Sendo assim, seus livros são excelentes elementos para análise de sua vida e de sua personalidade. *'Sua biografia torna-se a história de um homem que se elaborou a si próprio ao elaborar sua obra'* (In: GENET, 1986: v).

Será sua obra a base para a elaboração de sua biografia mais famosa, realizada por Sartre, em 1952, e intitulada *Saint Genet: comédien et martyr*, na qual dissecou a personalidade de nosso poeta, à luz de sua perspectiva existencialista, utilizando-se da fenomenologia e da dialética como métodos.

É o próprio Genet que fala do impacto que tal biografia causou em si mesmo, ao ser perguntado em uma entrevista para a revista Playboy, em 1964, sobre sua impressão acerca da *'inigualável análise psicológica'* que Sartre fez dele:

*'Me encheu de uma espécie de repugnância porque me vi desnudado: desnudado por alguém que não era eu. Me desnudo em todos meus livros, porém ao mesmo tempo me disfarço com palavras, com atitudes, com certas eleições mediante certo tipo de magia. Mas as projeto para não sair tão mal. Porém Sartre me desnudou sem cerimônia. Meu primeiro impulso foi queimar o livro; Sartre havia me dado o manuscrito para que eu o lesse. Deixei que o publicasse porque minha preocupação fundamental foi sempre a de ser responsável por meus atos. Levei algum tempo para superar a leitura do livro. Foi-me quase impossível retomar a escrita. (...) O livro de Sartre criou um vazio que me produziu uma espécie de deterioração psicológica.(...) Seis anos permaneci nesse abominável estado; seis anos de imbecilidade (...). Porém essa deterioração me conduziu a uma meditação*

*que finalmente me levou ao teatro. (Extraído da entrevista na Revista Playboy, abril de 1964, adquirida no site: [www.jornada.unam.mx/1996/may96/960505/sem-genet.html](http://www.jornada.unam.mx/1996/may96/960505/sem-genet.html))*

Segundo o que White, outro de seus biógrafos conhecidos, narra na apresentação do livro de Genet intitulado *'Fragments'*, acerca do discurso de Genet para a revista Playboy, é que este não foi mais do que uma justificativa de Genet para seu momento de acomodação literária e sua falta de criatividade:

*'Genet se encarregou de promover a lenda segundo a qual o livro de Sartre o teria enterrado vivo, cortando seu 'élan' criador. (...) Em realidade, o fluxo criador de Genet estava secando já haviam cinco anos e 'Saint Genet' pareceu servir como uma desculpa simples e cômoda à perda angustiante de seus poderes. Sartre talvez tenha, é verdade, provocado certos problemas em Genet ao lhe aconselhar a procurar novas vias de escritura'* (White, in: GENET, 1990).

Poderíamos refletir sobre o efeito que a compreensão psicológica, poderíamos dizer até, que a compreensão terapêutica, realizada por Sartre em seu *Saint Genet* (que teremos oportunidade de conhecer em breve), tenha causado no nosso poeta, que por um lado, se viu desnudado perante si mesmo, não podendo mais fugir a certas verdades de sua trajetória de vida e, portanto, verdades de seu ser; e, por outro, viu-se mostrado pelo avesso para toda a intelectualidade da época, para todo e qualquer outro que quisesse ler o livro. Sartre não tinha intenção de realizar um "processo psicoterapêutico" com Genet, pelo menos nos moldes que conhecemos, portanto, não realizou o acompanhamento terapêutico necessário após o conhecimento do diagnóstico e da compreensão por parte do paciente. Daí que Genet teve de enfrentar sozinho a postulação da questão de seu ser, o que pode não ter sido fácil.

Ainda que tenha publicado livros que o tornaram rico e famoso, Genet continuou, por um certo tempo, a praticar roubos, que o levaram novamente à prisão. Em 1948, é condenado à prisão perpétua, dessa vez, por um crime que não cometeu, mas que assumiu por um amigo morto, Jean Decarmin, a fim de lhe manter a honra. Vários intelectuais franceses assumem a causa de sua libertação, entre eles Jean Cocteau e Sartre, solicitando ao Presidente da República Francesa a suspensão de sua pena, ato finalmente consentido no final desse mesmo ano.

Genet, que havia parado de escrever em 1947, retoma a literatura em 1955, escrevendo, a partir desse momento, importantes peças teatrais e seus melhores ensaios.

Genet será sempre um rebelde, recusar-se-á, por exemplo, a tomar parte no seletivo grupo da intelectualidade francesa (por mais que seja considerado um de seus principais escritores).



Ainda que se relacione com os intelectuais, não se sente pertencente a essa comunidade. Continuará a se relacionar com os marginais, a frequentar seus bares, seus ambientes, por mais que deles se distinga radicalmente, justamente por essa sua outra faceta. Transitará entre esses dois mundos com uma certa facilidade, justamente, ressalta ele, por não pertencer a nenhum dos dois. Declara ainda que a “legalidade” não o fez mais feliz.

No final da década de sessenta, já com cinquenta e poucos anos, Genet tomará a frente de muitas causas sociais, como a luta contra a discriminação racial e sexual, adotando uma atitude de engajamento. Em 1969, sua entrada será barrada nos EUA, justamente por sua postura de confronto ao “establishment”, por dar apoio aos “panteras negros”, organização militante negra, de embasamento marxista. Para quem antes não se interessava pelas questões humanas, vivia isolado em seu próprio mundo, essas participações significam uma mudança significativa em sua perspectiva existencial.

Genet morreu em 1986, em Paris, de câncer.

## **CAPÍTULO 2.3**

### ***Saint Genet: comédien et martyr***

### **descrição da obra e da metodologia utilizada**

Sartre escreve o livro *Saint Genet: comédien et martyr* no início dos anos 50, por ocasião de uma encomenda da editora Gallimard para que realizasse uma introdução às obras completas do escritor e poeta Jean Genet, ainda vivo e no auge da fama. O filósofo, que já vinha no percurso de elaboração de sua psicanálise existencial, vê aqui uma boa oportunidade de colocar em prática suas concepções de uma nova compreensão do sujeito humano, principalmente em suas dimensões histórica e psicológica, como já havia realizado antes na biografia de Baudelaire, editada em 1947. Os livros de Genet são um material muito rico para análises psicológicas, na medida em que são autobiográficos, escritos nos quais o autor despe-se na frente dos leitores, descrevendo suas experiências concretas, bem como a sensibilidade com que as viveu. Além de analisar suas obras e algumas correspondências, Sartre teve com Genet uma série de conversas<sup>55</sup>, nas quais procurava esclarecer os aspectos que permaneceram obscuros nos seus livros.

As intenções com *Saint Genet* Sartre as expressa no seu capítulo de conclusão:

*"Mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista e que somente a liberdade pode dar conta de uma pessoa em sua totalidade; fazer ver esta liberdade enredada com o destino, no princípio esmagada por suas fatalidades e, logo, voltando-se sobre elas para digeri-las pouco a pouco; demonstrar que o gênio não é um dom, mas sim a solução que se inventa em casos desesperados; encontrar a eleição que um escritor faz de si mesmo, de sua vida e do sentido do universo, chegando às características formais de seu estilo e de sua composição, até às estruturas de suas imagens e à particularidade de seus gostos; expor detalhadamente a história de uma libertação: isso é o que eu pretendi fazer; o leitor é quem me dirá se o consegui"* (SARTRE,1952: 537).

Deixa claro, portanto, sua pretensão de elaborar uma compreensão fenomenológico-existencialista de uma personalidade, que apesar de se utilizar dos modelos propostos pela psicanálise e pelo marxismo, deles se diferenciaria, assinalando seus limites de compreensão do humano. Constitui-se, dessa forma, num rico material para analisar as elaborações de Sartre em direção a uma nova psicologia e as possibilidades de a mesma ser utilizada na prática clínica.

---

<sup>55</sup> Apesar de Sartre marcar que realizou estas entrevistas, pelo jeito realizadas de maneira informal, nas pesquisas que realizamos na França não encontramos nenhum registro sobre esses acontecimentos: nem data, nem frequência, nem local.

Além de descrevermos minuciosamente a narrativa contida no *Saint Genet*, destacaremos os aspectos metodológicos que marcaram a elaboração da biografia em foco: a abordagem dada em relação aos aspectos históricos, sociológicos, psicológicos, éticos, presentes na vida de Jean Genet; a ordem seqüencial dos aspectos abordados, etc. Quer dizer, buscaremos refletir sobre os caminhos adotados por Sartre para realizar o intento acima expresso.

Sartre descreve que Genet nasceu em Paris, em 1910, e foi abandonado por sua mãe ainda bebê, tendo sido criado em orfanatos. Até os sete anos, quando foi adotado por uma família camponesa do interior da França – Alligny-en-Morvan ele não passava de um número na burocracia administrativa. Filho ilegítimo, sob a proteção do Estado, Genet não tinha identidade própria: não tinha casa, nem pertences, nem familiares; era fruto de uma obrigação estatal. Genet fala com freqüência dessa situação em seus livros. Sentia-se incomodado com esse abandono. Diz que o fato de desconhecer suas origens lhe permitia interpretá-la a seu bel-prazer. E assim o fará, em seu imaginário: revestirá sua ilegitimidade de uma aura mística. Essa experiência de abandono e, conseqüentemente, de solidão, marcará os rumos existenciais de Genet, como vemos na narrativa do poeta:

*‘Sem me crer nascido magnificamente, a indecisão da minha origem me permitia interpretá-la. A ela acrescentava a singularidade de minhas misérias. Abandonado por minha família, já me parecia natural agravar isso pelo amor dos rapazes e por esse amor ao roubo.(...) Essa precipitação quase alegre em direção às situações mais humilhantes talvez ainda tire a sua necessidade da minha imaginação de criança, que inventava, para que neles pudesse passear a pessoa miúda e altiva de um garotinho abandonado, castelos, parques, povoados de guardas mais do que de estátuas, vestidos de noivas, lutos, bodas’* (GENET, 1983: 83)

Sua família adotiva era regida por valores camponeses, bastante rígidos. Seus pais, ele artesão em uma pequena cidade numa região rural da França, ela dona de casa, por mais que lhe dessem carinho, eram por demais sérios e formais. Viveu, nos seus primeiros anos em Morvan, em “uma doce confusão com o mundo”: era uma criança inocente, vivendo muito próximo à natureza e, destacadamente, vivendo numa solidão absoluta, pois não havia pessoas por quem ele tivesse a mínima afeição. Será Deus que preencherá o lugar dessas ausências. Genet tornar-se-á uma “alma” religiosa, como forma de preencher a falta de mediações existenciais. Não se sentirá pertencendo, portanto, à casa paterna, nem à comunidade camponesa, apesar de ter adquirido seus valores morais e estéticos.

Quanto às coisas que lhe eram dadas, quando pequeno, como doces, pequenos presentes, pareciam-lhe sempre doações em relação às quais se sentia endividado. Não as tomava como realmente suas. Sentia-se despossuído de tudo. É que sua condição de pupilo da Assistência Pública sempre foi muito marcante em sua comunidade e para ele mesmo. Era um hábito dos camponeses dessa região adotar órfãos ou crianças abandonadas, pois recebiam um soldo mensal do Estado para delas tomar conta, bem como poderiam utilizar sua mão-de-obra na lavoura. Essas crianças eram estigmatizadas pelos filhos dos habitantes locais, sendo motivo de chacota na escola e nas brincadeiras de grupo. Além do que, aos treze anos eles eram obrigados a abandonar a família adotiva para ir a um centro de aprendizagem do Estado. Sendo assim, Genet não conseguia se sentir incluído, por mais que em sua família não o forçassem a trabalhar, tendo espaço para viver sua vida de criança.

Em suas brincadeiras, Genet realizava, sob o manto de sua ingenuidade infantil, o furto de pequenos objetos. Eram brincadeiras espontâneas, solitárias, das quais não se dava conta, nem de seu sentido, nem de suas conseqüências. Era uma forma de apropriar-se, na fantasia, de um mundo que sentia que não lhe pertencia, compensando a sua incapacidade de ‘ter’. Vivia, através desses pequenos roubos, a experiência imaginária de ser proprietário.

Mas eis que um dia, em torno de seus dez anos, foi surpreendido em ‘flagrante’. Estava na cozinha de sua casa, pegava alguns objetos e os escondia, quando alguém entrou subitamente, surpreendendo-o em sua brincadeira, declarando publicamente, em alto e bom tom: *‘tu és ladrão’*. Essa frase é vivida por Genet como uma sentença fatal. Em pouco tempo toda a aldeia sabe do acontecido. O menino vive o despertar de sua ingenuidade: abre os olhos e se dá conta de que rouba. Volta-se para si mesmo, talvez pela primeira vez. Descobre que é um ladrão e de que é culpável. Sartre afirma que pouco importa, para compreender o ser de Genet, se essa situação foi real ou imaginada, pois as conseqüências serão as mesmas<sup>56</sup>:

*“Isso se sucedeu assim ou de outro modo. O mais verossímil é que tenha havido culpas e castigos, juramentos solenes e recaídas. Pouco importa: o que conta é que Genet viveu e não deixa de reviver esse período de sua vida como se só houvesse durado um instante”* (SARTRE, 1952: 23).

Foi o momento de sua **metamorfose**: ele que nada era, que vivia isolado em sua solidão, agora **adquire um “ser”**. Vive como se sempre já o tivesse sido, como se ser ladrão fosse uma **fatalidade**. *“A vergonha do pequeno Genet o descobre até a eternidade: é ladrão de nascimento*

---

<sup>56</sup> LAING (1982: 50) também descreve com detalhes essa passagem narrada por Sartre.

*e seguirá sendo até sua morte*”(Ibid.: 24). É um ladrão: esta é a “sua verdade”, a sua “essência eterna”. Tal veredicto tomará conta de todo seu ser; sua má índole estará presente sempre, em todos os lugares, em todos os momentos; não só quando rouba, “...*senão também quando come, quando dorme, quando beija sua mãe adotiva; cada um de seus gestos o traem, manifestam sua índole infecta*”.(Ibid.: 24) Essa é sua inteligibilidade, que poderíamos classificar de fatalista ou determinista. Genet, de dentro de sua vivência, experimenta-se como sempre tendo sido mau. É como se um monstro habitasse dentro dele e só estivesse à espreita do melhor momento para agir, independente de sua vontade. Experimenta-se passivo frente à sua determinação. Sua única saída, dentro dessa inteligibilidade, é entregar-se ao seu destino.

Para Sartre, conforme explicita no *Questão de Método*, a “coloração” do projeto de uma pessoa, quer dizer, o seu sabor (dimensão subjetiva), o seu estilo (dimensão objetiva), concretizados através dos gestos, das posturas, dos papéis sociais cumpridos, da forma de se expressar de cada um, nada mais são do que a superação de acontecimentos essenciais na história das pessoas, dos “*hossos desvios originais*” . Sartre compreende, conforme assinalado antes, que a vida de um homem se desenvolve em espirais, pois “.. *ela volta sempre a passar pelos mesmos pontos mas em níveis diferentes de integração e de complexidade*” (SARTRE, 1960: 71). Se queremos compreender quem é uma pessoa hoje, devemos remontar à sua história e à sua eleição original, conferindo-lhes uma descrição fenomenológica.

São essas as razões que o levaram a começar seu *Saint Genet* descrevendo esse acontecimento central ocorrido na vida do futuro poeta, vivido por ele como “fatal” e que produziu um “corte” em sua existência, ainda menino, marcando seu desenrolar histórico. Certamente, esse momento foi resultante de todo um processo que já vinha se desenrolando há muito tempo, na medida em que pudemos avaliar o quanto Genet era uma criança solitária, que não conseguia se tecer à sua família adotiva, aos seus colegas, à sua comunidade. Elementos concretos do preconceito em relação à sua situação de bastardo, advindos de um meio social rígido e moralista, somados à sensibilidade de Genet, foram encaminhando-o a uma situação de insegurança ontológica e de divisão de ser, pois, se por um lado, era o menino bonzinho, estudioso, inteligente, religioso, por outro, era o tímido, o que se isolava, o que pratica pequenos furtos escondidos, levando-o a experimentar-se excluído. Por isso, o veredicto foi tão fatal, porque, na verdade, é como se os outros tivessem desmascarado seu lado oculto, tivessem

revelado a verdade de seu ser, fazendo-o desvalorizar todas as outras experiências que tinha vivido de inclusão social.

A espiral da vida de Genet se desenvolverá em torno dessa "crise original". Sartre considera esse episódio como o "eixo fundamental" em torno do qual girará a existência de Genet. Diz Sartre na primeira página da obra:

*‘Conheceu o paraíso e o perdeu, era criança e o expulsaram de sua infância. Sem dúvida este ' corte' não é muito fácil de localizar: ocorreu ao sabor de seus humores e de seus mitos, entre seus dez ou quinze anos. Porém não importa: existe e crê nele; sua vida se divide em duas partes heterogêneas: antes e depois do drama sagrado. Não é raro, com efeito, que uma memória condense em um só momento mítico as contingências e as repetições de uma história individual. O que importa é que Genet viveu e não deixa de reviver esse período de sua vida como se só houvesse durado um instante’* (SARTRE, 1952: 09).

Portanto, esta ocorrência foi mitificada por Genet, apropriou-se da situação de uma forma fatalista, intuiu seu ser como determinado por um destino que se desvelou naquele instante. Este acontecimento será o solo no qual germinará a sua história, com seus diferentes rumos e desenvolvimentos. Sua vida teve como contorno o medo de que se repetisse a "crise original". Sua biografia será marcada por essa experiência de "terror".

Sartre passa a analisar, então, os aspectos sociológicos e psicológicos envolvidos no episódio narrado e na seqüência dos fatos da vida do poeta. Começa discutindo a temática da relação eu/outro, já por ele desenvolvida em termos teóricos em "O Ser e o Nada" e, mais aprofundadamente, na "Questão de Método" e na "Crítica da Razão Dialética".

Argumenta que o "mal" foi ditado a Genet pelos outros (dimensão sociológica) e que Genet assumiu a identidade a ele imposta (dimensão psicológica), explicitando, assim, a dialética entre objetividade e subjetividade. A brincadeira de furtar pequenos objetos, que era realizada por Genet como expressão espontânea de sua subjetividade, de súbito se transforma no objetivo, e ele se experimenta como objeto para o outro. As pessoas catalogam e rotulam os outros e isto influi decisivamente no saber de ser do sujeito, como fizeram com Genet, aos dez anos, rotulando-o de ladrão. Diz Sartre que Genet foi uma criança que, no mais profundo de si mesma, foi convencida de que é "outro", distinto de si, posto que tem que encarnar o "mal" e este é sempre um "outro", o componente da alteridade, que impede qualquer reciprocidade possível. Genet não está junto com os outros, já que ele é o "outro", aquele que ameaça, que é desprezível, que é diferente de "nós". A vida do futuro poeta será marcada pelas tentativas de

discernir esse "outro" em si e de fixá-lo de frente, ou seja, de buscar uma *‘intuição imediata e subjetiva’* de sua maldade, para sentir-se malvado, ou para fugir dessa verdade.

*‘A sociedade o encarregou de que encarne o Malvado, quer dizer o Outro. Ora, como vimos, o Mal é um conceito para uso externo. Ninguém dirá de si mesmo, antes de ser reconhecido culpável: "quero o Mal". Originalmente o mal, nascido do temor que sente o homem honrado frente a sua liberdade, é uma projeção e uma ‘catarses’. Por conseguinte, é sempre ‘objeto’. Além disso, como vimos, se tentássemos instalá-lo em nós mesmos, os termos contraditórios que o compõe se repeliriam violentamente e cairiam cada um para seu lado. Porém não nos importa, porque precisamente o percebemos nos outros’* (SARTRE, 1952: 39).

Dispomos para nos conhecer de duas fontes de informação: nosso sentido íntimo, que nos fornece uma série de dados (sou feliz, gosto de fulano, odeio sicrano...) e as informações advindas das pessoas que nos rodeiam, que nos fornecem outros tantos dados. Muitas vezes essas informações se complementam, às vezes se contradizem. Quando tudo vai bem, sabemos distinguir nosso ser-para-si de nosso ser-para-o-outro. Sabemos, por exemplo, que as intuições de nossa consciência são quase sempre certas e que as informações que nos proporcionam os demais são somente prováveis. Porém, ocorre muitas vezes, dependendo da situação em que nos encontramos, que as informações nos são comunicadas de tal forma que atribuímos mais realidade ao que nos mostram os demais do que ao que poderíamos aprender com nós mesmos.

*‘Por submissão, por respeito, tomamos um informe que não é, em todo caso, mais que provável, por uma certeza incondicional; às informações de nossa consciência, pelo contrário, sentimos a tentação de considerá-las duvidosas e obscuras. Isto significa que demos mais primazia ao objeto que somos para os outros do que para o sujeito que somos para nós mesmos’* (Ibid.: 37).

A pessoa corre o risco, assim, de se alienar no objeto que é para os outros. É uma alienação muito comum e cotidiana, que a maioria de nós já experimentou. Na maior parte das vezes ela é parcial e temporária. Porém, quando se oprime insistentemente uma criança ainda pequena, ou quando ela é objeto de uma representação coletiva, acompanhada de valores e proibições sociais, como aconteceu com Genet, quando ela se torna constantemente observada, vigiada, ocorre que esta alienação se torna total e absoluta. É o que geralmente acontece em casos de loucura, em casos de discriminação social.

Essa situação de opressão sofrida por Genet fará com que ele se vivencie como **objeto para o outro**. Objeto em todos os momentos, em todas as situações, sempre em poder dos outros, sempre "o outro", vivendo cotidianamente na alteridade. **Esse é o sentido do ser de**

**Genet, vivido durante anos**, até que, finalmente, consiga reverter a situação: através de seus poemas e livros tornar-se-á um entre outros, adquirirá reciprocidade. Mas isso demorará um longo tempo; sua biografia ainda está para ser desvelada.

É possível perceber o caminho adotado por Sartre, cujo objetivo é fazer saltar aos olhos do leitor, pouco a pouco, o sentido da existência de um homem e os rumos adotados em função das contingências concretas de sua vida. Acompanhando a seqüência de fatos, significados, experiências narrados por Sartre, buscamos, junto com ele, compreender o desenrolar da vida do "indivíduo Genet". O biógrafo ressalta que... *“é possível retratar, com uma certa fidelidade, as etapas pelas quais Genet se transforma lentamente para ele mesmo num estranho. E veremos que não se trata senão de uma interiorização progressiva da sentença dos adultos”*(SARTRE, 1952: 41).<sup>57</sup>

O olhar acusador dos adultos foi o "poder constituinte", que transformou Genet em uma "natureza constituída". Sartre, nesse momento, descreve as sutilezas da relação eu/outro e seu poder constitutivo do ser da pessoa: a vigilância constante dos adultos, devido à pouca confiabilidade que sentiam em Genet, fazia com que o roubo fosse para ele uma presença constante. Estava no ar, no silêncio das pessoas mais velhas, na severidade de seus gestos, nos olhares que trocavam, na volta dupla da chave que fechava a gaveta. Genet queria esquecê-lo, sumir em suas brincadeiras e atividades, mas eis que sua mãe adotiva, que havia se afastado sem fazer barulho, voltava bruscamente para surpreendê-lo. “Que estás fazendo?” O que podia fazer Genet? Não conseguia escapar de sua sentença, o roubo esquecido voltava a estar ali, ressuscitado, vertiginoso. A desconfiança projetava seus atos passados para o futuro. Parecia que qualquer coisa que fizesse o remetia à sua predestinação: estava condenado até a eternidade a ser o ladrão. Essa é a experiência de ser que vivem as pessoas submetidas a uma situação de insegurança e desconfiança. Vivenciam a sentença alheia, por ela estar constantemente presente, como se fosse a sua “verdade”.

Genet era muito jovem quando aconteceu aquela forte situação; era, na época, uma criança tímida, respeitosa e imbuída de uma forte moral religiosa (tanto que em seus sonhos almejava a santidade<sup>58</sup>, e não o prestígio e a riqueza, como acontece com a maioria das crianças). Os adultos eram deuses para essa “alma religiosa”. Assume integralmente o veredicto que lhe é

---

<sup>57</sup> LAING (1982: 51) também cita essa passagem de Sartre .

<sup>58</sup> Veremos esse sonho de Genet, com mais detalhes, um pouco mais adiante.



ditado, sem nem mesmo questionar. Talvez se fosse um pouco mais velho, com dezessete ou dezoito anos, e se se encontrasse em um momento em que, normalmente, os jovens passam a questionar os valores familiares, buscando outras mediações sociais, pudesse ter reagido de outra forma, com ódio e negação da sentença, quem sabe até poderia rir da situação. Mas o que é certo é que Genet, com a idade que tinha, ao enfrentar esse desafio, somado ao fato de se mover sob valores camponeses e religiosos, não fez outra coisa que assumir o papel de marginal que lhe era imputado.

Mas aqui, a compreensão existencialista de Sartre faz a diferença. Poder-se-ia, facilmente cair em um determinismo e conceber que, “pobre Genet”, não tinha outra alternativa, foi vítima da situação. A superação do determinismo está exatamente na concepção de que **o fundamental é o que Genet fez dessa situação**. Com pouco mais de dez anos teve que decidir os rumos de sua existência: Genet elegeu viver sob as condições que lhe eram impostas, dizendo contra todos: "eu serei o ladrão". Ele mesmo declara: “*decidi ser o que o delito fez de mim*”(Genet, apud: SARTRE, 1952: 55).

Em seu livro *Diário de um Ladrão* Genet descreve a estratégia psicológica que elaborou para enfrentar o desprezo e o estigma dos outros, explicitando a inteligibilidade à luz da qual constituiu seu ser, delineando sua dinâmica psicológica:

*‘A fim de sobreviver à minha desolação, quando minha atitude era mais recolhida, eu elaborava, sem me dar conta uma rigorosa disciplina. O seu mecanismo era mais ou menos o seguinte (a partir daquela época eu o utilizarei): a cada acusação feita contra mim, até mesmo injusta, do fundo do coração, responderei sim. Mal tinha pronunciado esta palavra – ou a frase que a significava – dentro de mim eu sentia a necessidade de me tornar o que tinham me acusado de ser. Tinha dezesseis anos. Já me entenderam: em meu coração, eu não conservava lugar nenhum onde se pudesse localizar o sentimento da minha inocência. Eu me reconhecia o covarde, o traidor, o ladrão, o veado que viam em mim. (...) Dentro de mim, com um pouco de paciência, com a reflexão, eu descobria as razões bastantes para que me dessem esses nomes. E me espantava por me descobrir coberto de imundícies. Tornei-me abjeto. Pouco a pouco acostumei-me com esse estado. (...) Dois anos mais tarde, eu era forte. Aquele treinamento, igual aos exercícios espirituais – me ajudará a erigir em virtude a pobreza. Todavia obtive o triunfo apenas sobre mim. Mesmo quando enfrentava o desprezo das crianças ou dos homens, era só a mim que eu tinha de vencer pois tratava-se não de modificar os outros mas a mim mesmo’ (GENET, 1983: 167-8).*

Este incrível depoimento expõe a luta de um sujeito para se manter íntegro frente aos mecanismos da exclusão social e demonstra as saídas existenciais e psicológicas encontradas pelas pessoas em situações de rejeição, opressão, discriminação. Era preciso ela agir sobre si próprio, negar-se enquanto sujeito, assumir o que os outros ditavam a ele, como se fosse o que ele tinha de ser, para conseguir sobreviver à situação.

O que Sartre busca salientar, no caso de Genet, é a facticidade da liberdade humana, pois mesmo em situações difíceis, de grande pressão social, onde aparentemente não há saídas, as pessoas têm de fazer escolhas, achar alternativas de ser, surgindo daí conseqüências ontológicas (de ser) que definirão seus rumos existenciais e sociais. A loucura é, por exemplo, uma das saídas encontradas por pessoas em circunstâncias de opressão e desespero. Logicamente, uma saída que acaba não sendo uma “saída”, pois faz com que a pessoa entre cada vez mais fundo na situação desesperadora, colocando-se ainda mais em poder dos outros, por dar margem à desqualificação ontológica. Genet esteve muito próximo da loucura. Ele era, no entanto, demasiadamente realista, voluntarioso, para se conformar com evasões imaginárias. A loucura, para Genet, não resolveria nada. Ele opta pela marginalidade.

Dessa forma, Sartre, ao se referir a essa experiência precoce de liberdade, escreve uma das suas frases lapidares:

*‘Não somos torrões de argila e o importante não é o que fazem de nós, mas sim aquilo que nós mesmos fazemos do que fizeram de nós. Com a decisão que tomaram acerca de seu ser as pessoas honradas colocaram uma criança frente à necessidade de decidir, prematuramente, sobre si mesmo; vislumbra-se que esta decisão será capital. Sim: ele precisou decidir; matar-se era também decidir. Ele escolheu viver, ele disse contra todos: eu serei o Ladrão. Eu admiro profundamente a esta criança que se quis sem desfalecimento, em uma idade em que nós só nos ocupávamos em brincar servilmente para divertir-nos. Uma vontade de sobreviver tão feroz, uma coragem tão pura, uma confiança tão louca em pleno desespero darão seu fruto: desta resolução absurda nascerá vinte anos depois o poeta Jean Genet’* (SARTRE, 1952: 55 – grifo nosso).

Nem sujeito, nem objeto absoluto, somos essa dialética entre subjetividade e objetividade, entre ação e reação. Não estamos inteiramente nas mãos dos outros, pois somos liberdade, mas somos obrigados a escolher alguma coisa frente ao que os outros escolhem para nós e, ao mesmo tempo, os outros são objetos para nós, pois pensamos e agimos buscando definir o seu comportamento, frente ao que reagem. Segundo Marx, o homem é objeto para o homem. Isto é certo, diz Sartre, mas também é verdade que sou meu próprio sujeito, na medida

em que o meu próximo é objeto para mim. Não somos homogêneos; a reciprocidade absoluta não existe. Só podemos formar parte de um conjunto sob os olhos de um terceiro, que nos percebe juntos.

Genet, não podendo escapar da fatalidade, tornou-se a sua própria fatalidade. Decidiu viver o destino que lhe foi traçado como se ele mesmo o tivesse criado. Tentará amar seu destino, assim como amará os que o condenam.

Na continuidade da fenomenologia de Genet e utilizando-se do método progressivo-regressivo, Sartre ressalta a dimensão epocal (histórica), bem como espaço-temporal (região geográfica onde mora, cultura da qual faz parte) para compreender o ser de Genet. Começa sua reflexão destacando que uma das características marcantes da sociedade contemporânea é o fato de estar composta por grupos heterogêneos, com diferentes sistemas éticos, muitas vezes incompatíveis entre si. Diz ele:

*“Os mesmos indivíduos pertencem, ao mesmo tempo, a grupos muito diversos e que se referenciam, ao mesmo tempo, em sistemas simbólicos de tipos muito diferentes, com frequência inclusive incomunicáveis: são conhecidos os desgarramentos, as sínteses aberrantes, as revoltas, que essas pertinências contraditórias provocam nas consciências individuais”*  
(SARTRE, 1952: 57).

A loucura, os desvios de comportamento, o alcoolismo e as drogas, muitas vezes, encontram-se ligados aos conflitos gerados pelas contradições éticas, morais, às quais as pessoas estão submetidas, que as levam a experimentar uma contradição de ser. Os acontecimentos com Genet são resultantes, sem dúvida, dessa tensão entre grupos e sistemas éticos incompatíveis.

Sua “crise original” só pode ser compreendida no seio de uma sociedade campesina. Só uma comunidade desse tipo reagiria com escândalo, com repressão tão forte, ao furto de uma criança de dez anos, ocorrido dentro de sua própria casa. Nesse ambiente tudo era pessoal. Genet, mais tarde, desterrado da aldeia, ficará desconcertado frente à cultura citadina, às massas urbanas, marcadas pela impessoalidade e indiferença. A burguesia liberal, urbana, não será tão severa com seu delito, deixando-o confuso em relação à moral pueril, religiosa, que trazia consigo. É uma outra cultura, uma outra ética. Serão a cidade, a moral burguesa, a burocracia que viabilizarão sua libertação. Provavelmente, se permanecesse em uma sociedade rural estaria perdido, condenado, sem saída. Seu desterramento representou a sua salvação. O conflito entre esses diferentes sistemas de valores marcará sua existência, aparecerá em suas obras:

*‘Reproduz, portanto, em si mesmo, o conflito secular da cidade e das campanhas francesas e tornaremos a encontrar, inclusive em sus obras, uma mitologia primitiva, quase arcaica, cujos temas são unidos e elaborados por uma lógica refinada, por uma sofística de cidadão’*(SARTRE, 1952: 58).

Por outro lado, Genet é realista. Não quer mudar nada, aceita todas as coisas como são: as instituições, as normas sociais, etc. “Ama a sociedade francesa como os negros amam os Estados Unidos: com um amor rancoroso e desesperado; quanto à ordem social que o exclui, fará todo o possível para perpetuá-la: é necessário um perfeito rigor para que Genet possa alcançar a perfeição no mal ”(Ibid.: 60). Quer ser o que fizeram dele; mais do que isso, deseja esse querer.

Só que essa atitude reforça o seu contraponto - a perspectiva idealista- pois, com ela, Genet assume o juízo dos seus opressores. Sua maldade é vivida como uma fatalidade, como um determinismo. Ele está sempre em conflito com o monstro que o habita e que determina seus atos; ele é passivo frente a este ser que toma conta dele. Sua agressividade não deve nos enganar, diz Sartre, pois é puramente defensiva, é o desafio da impotência: Genet rouba porque o crêem ladrão. O biógrafo descreverá detalhadamente a sua mudança de um realismo absoluto para um idealismo absoluto, pois ela nos permitirá compreender “.. *porque esta vida de malvado que se fez ativa, lúcida, eficaz, se transforma pouco a pouco em um sonhar desperto*”(Ibid.: 63).

Até aqui Sartre pretendeu ter descrito os **fatores objetivos da sensibilidade de Genet**, através da relação com os aspectos sociais, culturais, regionais, éticos, do contexto onde o poeta estava inserido.

No próximo momento, Sartre passará a refletir acerca do que significou a decisão de Genet para ele mesmo, ou seja, a sua **dimensão subjetiva**. Questionará, assim, a estrutura intencional dos atos do nosso poeta que implicaram na constituição de seu ser.

A frase dita por Genet: *‘decidi ser o que o delito fez de mim’* demonstra os seus esforços em tentar coincidir com seu próprio ser. SARTRE questiona:

*‘Como poderá Genet querer ser o malvado se acredita já ser malvado por natureza e não conta com os meios nem para impedir nem para fazer com que sua essência seja? Sem dúvida, a palavra ‘ser’ adquire em sua pluma um valor ativo, transitivo. Ser, na frase que citei, é arrojarse em seu ser para coincidir com ele. Esta palavra exige um compromisso entre a coincidência tranqüila de um objeto com sua essência e o porvir tempestuoso pelo qual o homem se realiza’*(Ibid.: 64).

Para Sartre, a **duplicidade do projeto de Genet** (ser objeto para o outro, assumindo o ser que lhe é impingido, e, ao mesmo tempo, se fazer sujeito, no sentido de que ele assume criticamente esse ser imposto, pois que o escolhe livremente) provém da ambigüidade da condição do ser humano: *“somos seres cujo ser está perpetuamente em questão. Ou se se prefere, nossa maneira de ser consiste em colocar em questão o nosso ser”*, conforme Heidegger define o *dasein* (SARTRE, 1952: 64)

Genet quer ser inteiramente objeto, mas justamente por "querê-lo" escapa à condição de objeto. O seu ser está em questão para seu ser; é ele que escolhe fazer do seu ser um objeto para os outros. Essa ambigüidade será a marca do ser de Genet. Mover-se-á, assim, segundo **dois sistemas de valores**, produto simultâneo do "substancialismo ingênuo" das comunidades rurais e do "racionalismo" das cidades:

<b>Categorias de Ser</b>	<b>Categorias do Fazer</b>
Objeto	Sujeito, consciência
Ele mesmo como Outro	Ele mesmo como ele mesmo
Essência que se revela não essencial	Não essencial que se revela essencial
Fatalidade	Liberdade, vontade
Tragédia	Comédia
Morte, desvanecimento	Vida, vontade de viver
Herói	Santo
Criminoso	Traidor
Amado	Amante
Princípio-Macho	Princípio-Fêmea

Nesse momento, Sartre entende ser necessário, **como recurso metodológico, examinar separadamente a intenção de "ser" e a de "fazer" de Genet**. Fará uma descrição que define como "**estática**": tomará a metamorfose de Genet em sua origem e fará um corte nas duas intenções divergentes, para examiná-las em sua superfície e no instante de seu surgimento. Tratará de seguir a evolução dessa dupla decisão, examinando, separadamente, a dialética de seus componentes. Mais tarde, realizará o movimento de síntese, buscando estabelecer a relação que une essas duas intenções de Genet, para, assim, estabelecer uma compreensão viva do poeta maldito. Descreve o método de análise que adotará:

*“Aí novamente estaria mais de acordo com a realidade estudar esta pseudo-totalidade em seu conjunto sintético; porém no entrelaçamento da dialética do fazer e do ser, as quais, desde fora, se influenciam e reagem mutuamente, tornaria nossa exposição ininteligível; teremos que expô-las separadamente, segui-las uma depois da outra em seu desenvolvimento temporal durante a década que segue à conversão e a determinar em que medida cada uma delas contribui para ‘fazer a história’ de Genet. (...) Familiarizados com a dupla postulação, buscaremos confrontar estas análises parciais e reconstruir, mediante o estudo das ações recíprocas do fazer e do ser, a totalidade concreta desta experiência interior” (SARTRE, 1952: 76).*

Vamos, então, à descrição estática.

Sartre afirma que a vida de Genet não foi mais do que uma *“aventura ontológica”*, no sentido de que ele queria possuir a intuição de seu próprio ser, queria determinar a si mesmo, fazendo-se objeto absoluto. Basta observar como Genet, no desafio que impôs a si próprio no momento de sua crise, declarou que *seria o ladrão* e não que *roubaria*. Portanto, não definiu simplesmente seus atos, mas sim seu ser. No entanto, vive esse ser como determinado "a priori", como já o tendo sempre sido, como uma *“natureza”*, uma *“fatalidade”*. Determinou, assim, como tarefa para si mesmo realizar essa substância que o definia. Porém, todo seu esforço fracassa. *“A alma está preparada para a visita, porém o anjo não vem. Nunca vem: não é senão uma ausência”* (Ibid.: 69). Não resta senão o vazio. Dessa forma, o *ser deixa lugar ao fazer...*

Passamos, por isso, ao outro extremo: Genet agora não quer mais realizar uma "natureza", quer sim a autonomia de sua vontade, quer **fazer-se** diferente daquilo que lhe querem impor. Porém, a única maneira de se recolocar como sujeito da sua vida é desejá-la tal como ela é. *“Genet, para recuperar sua própria existência, vai fazer desse fracasso o produto de sua*

*vontade. (...) Joga o ganha/perde; de fato, esta derrota, preparada, meditada, levada ao extremo, se converterá de religião esotérica do Ladrão, na mais bela das vitórias”.*(Ibid.:71)

Genet oscilará entre as duas atitudes, indo do ser ao fazer, do gesto ao ato, da natureza à liberdade, sem nunca parar. Elas irão transformar-se ao longo de sua história, terão sua dialética própria, mas estarão sempre presentes. A busca do ser conduzirá nosso poeta à homossexualidade e a uma solidão muito próxima da loucura; a vontade de querer, ou seja, o seu “fazer” leva-lo-á a adotar a traição e o conduzirá a uma solidão ainda pior, que ele próprio designará de “santidade”. São essas duas atitudes que serão estudadas daqui para a frente, até que a síntese se faça necessária para a compreensão viva de Genet.

No capítulo intitulado *O Eterno Par do Criminoso e da Santa* Sartre relata os caminhos de Genet em busca de seu **ser**. Em um primeiro momento, Genet espia sua vida interior e descobre que quem espia é o mesmo que é espiado. Surge daí a importância do “jogo de espelhos”, que aparece com frequência em seus livros. Genet olha-se no espelho porque está em busca de seu segredo, quer devorar sua imagem para descobrir-se. No entanto, percebe que ele e a imagem não são a mesma coisa; seria preciso ele ser toda a imagem e a imagem ser toda ele, para que pudesse coincidir consigo mesmo, o que é impossível. Vive, assim, o fracasso de sua empresa ontológica. Genet acabará por descobrir que o espelho é uma mediação ilusória entre ele e ele mesmo.

Será preciso buscar mediações verdadeiras que o levem a conhecer a si mesmo. Ele irá procurá-las nas relações afetivas. Aparece, dessa forma, na história de Genet, a busca de si através do amor. Veremos até que ponto conseguirá encontrar aí suas mediações. Portanto, é a entrada de Genet na homossexualidade e o conseqüente sentido ontológico dessa escolha que Sartre passará a descrever nesse momento.

Genet tinha quinze anos, já havia realizado seu intento de ser o ladrão, assim era conhecido na sua comunidade e era isso o que tinha se tornado. Parecia tudo realizado. Eis, então, que o prendem e o enviam à Colônia Penal de Mettray. A sentença está feita, os dados estão lançados... Até aquele momento seu desgarramento era apenas moral; a partir dessa prisão está efetivamente desterrado, isolado da comunidade campesina onde foi criado, excluído fisicamente da “sociedade dos justos”. Entra em uma nova sociedade, que será a sua daí em diante, e que viverá, na sua inteligibilidade fatalista, como sendo o seu destino. Em um primeiro momento, foi o horror que o dominou ao contemplar esse novo mundo. Acumulou vergonhas:

seu cabelo foi raspado, sua roupa retirada, obrigado a vestir um uniforme, insultado e violentado sexualmente pelos detentos. Seus hábitos burgueses, que não abandonará por completo, faziam-no sentir-se ainda mais humilhado. Genet era muito sensível e consciente de sua situação. Desde então declara que se tornou abjeto.

Estava só e miserável, por isso mesmo sentia uma grande necessidade de receber ajuda, receber amor; entretanto antevia que não o mereceria; quem iria amá-lo, um ser tão nojento? Sabia muito bem que não era amorável. Dessa forma, tomou sua decisão: já que não podia receber amor, decidiu dá-lo. Será o amante. Foi, aos poucos, utilizando seu “mecanismo de adaptação” às circunstâncias que o oprimiam (reproduzido um pouco acima, segundo palavras do próprio Genet) e logo estará “dominando” esse novo universo.

Portanto, por ser abjeto, desprezível, aquele que não vale nada, assume, definitivamente, que é o “outro”. Para manter-se na alteridade, *‘faz de sua objetividade para os demais o essencial e de sua realidade para si mesmo o inessencial’* (Ibid.: 83). Deixa-se ser usado pelos outros. Esta atitude o conduzirá à **homossexualidade**. Assumiu a posição de passividade sexual, tornou-se o amante dos “duros” e, dessa forma, conseguiu realizar plenamente sua intuição de ser objeto para o outro. Essa sua experiência de ser o amante dos bandidos, dos malandros, aquele que se submete às vontades dos valentões, é largamente narrada em seus livros, aliás, é sua temática central. O *Nossa Senhora das Flores*, por exemplo, é um romance onde a personagem principal, o travesti Divine, com o qual Genet declara sua identificação, passa sua vida em busca do amor dos malandros, submetendo-se a seus jogos e suas exigências.

As primeiras experiências homossexuais de Genet foram ensaios para descobrir, à margem de sua decisão fundamental, uma saída de emergência. A homossexualidade inicial foi vivida com uma espécie de inocência. Como vimos antes, disse Genet: *‘Eu me reconhecia... o veado que viam em mim... Dentro de mim, com um pouco de paciência, com a reflexão, eu descobria razões bastantes para que me dessem esses nomes’* (GENET, 1983: 168). Até então, nunca havia se reconhecido como invertido. Mettray será o palco de suas primeiras experiências e de sua definição sexual. *‘A Colônia agia então sobre o homem que eu seria. É assim que se deve entender a ‘má influência’ de que falam os professores, veneno lento, semente com retardador cuja floração é inesperada’* (GENET, 1984: 261). Essas primeiras experiência foram de violação. Genet foi uma criança violentada. Sua primeira violação foi o olhar do outro, que o surpreendeu, penetrou e o transformou para sempre em objeto. Sentiu-se, desde sua crise



original, rasgado pelo olhar do outro, que penetrava em suas entranhas. Suas primeiras experiências sexuais foram de violação de fato e, ao mesmo tempo, foram violações simbólicas. A homossexualidade tornou-se, assim, mais uma forma de reviver sua crise original, de recolocar sua submissão ao outro.

A homossexualidade tornou-se o eixo central da vida de Genet. Sua existência passou a nela se fundamentar. O que aconteceu, explica Sartre, foi que a saída que era de emergência acabou por se transformar na saída principal: tornou-se o mesmo querer ser o ladrão do que decidir ser o pederasta. Genet viveu a homossexualidade com o mesmo fatalismo que viveu sua maldade. É como se já tivesse nascido homossexual, como se fosse algo que habitasse dentro dele e o consumisse. A sua vivência era a de ser determinado. Genet declara: *‘Realmente o meu gosto e a minha atividade de ladrão estavam relacionados com a minha homossexualidade, saíam dela que já me separava numa solidão inabitual’* (GENET, 1983: 233).

Sartre argumenta que não devemos nos deixar levar pela perspectiva de Genet. Ele fala de dentro de sua vivência, a partir de seu horizonte fatalista. É preciso buscar o sentido ontológico de sua homossexualidade, quer dizer, o significado de sua escolha sexual no cerne da questão de ser, posta por Genet. É preciso compreender que a homossexualidade é mais uma estratégia existencial utilizada por Genet para “resolver” sua crise original, que o levou a se escolher como objeto para os outros. Portanto, a homossexualidade não é a gênese de seu ser, como quer acreditar Genet, mas sim um desdobramento de sua escolha original. Pode ser que quando adulto, em função do que Genet fez de sua história, a pederastia tenha se tornado o “locus” de onde tudo emana. Mas essa não é a verdade para o processo de constituição de Genet. Sartre ressalta que, geralmente, é mais tarde, quando o sujeito já definiu suas escolhas, que, ao olhar para o passado, ocorre a “ilusão retrospectiva”, fazendo com que ele descubra em sua história “sinais” precursores de suas escolhas. Assim Genet, por exemplo, valorizou sobremaneira sua proximidade com meninos, considerando que este “desejo” ocorria desde muito cedo, como se já tivesse nascido com ele.

Sartre explica:

*‘Não se nasce homossexual ou normal: cada um chega a ser uma coisa ou outra segundo os acidentes de sua história e de sua própria reação frente a esses acidentes. Eu sustento que a inversão não é o efeito de uma eleição pré-natal, nem de um vício de conformação endócrino, nem sequer o resultado passivo e determinado de complexos; é uma saída que uma criança descobre em um momento de sufocação’* (SARTRE, 1952: 80).

Portanto, a homossexualidade não nasceu com Genet, mas foi uma saída inventada por ele para enfrentar a sua violentação pelos outros, assim, foi uma escolha, ainda que alienada. É preciso buscar, em cada caso particular, o sentido ontológico da sexualidade (seja ela homo ou heterossexual).

No capítulo intitulado "Eu sou o Outro" Sartre descreve uma nova mudança na estratégia de ser de Genet. Tinha uns dezoito ou vinte anos, vagabundeava por toda a Europa, já estivera trancafiado em diversas prisões em diferentes países, conhecia a miséria, a fome, o frio, os piolhos, ... vivia no "submundo". Não evitava nada, acolhia qualquer desdita que lhe aparecia de cabeça erguida. Aparece, aqui, o seu "orgulho". Diz o poeta:

*‘Por algum tempo vivi do roubo, mas a prostituição agradava mais à minha indolência. Tinha vinte anos. Já conhecera, pois, o exército quando vim para a Espanha. (...) A minha vida de miséria, na Espanha, era uma espécie de degradação, de queda com vergonha. Eu havia caído. Não porque durante minha passagem pelo Exército eu tivesse sido um puro soldado, comandado pelas rigorosas virtudes que criam castas (...), mas porque ainda prosseguia em minha alma um trabalho secreto que um dia aflorou. Talvez seja a sua solidão moral (...). Esse gosto pela solidão é a prova do meu orgulho, e o orgulho a manifestação da minha força, sua utilização e a prova dessa força. Pois eu terei cortado os laços mais sólidos do mundo: os laços do amor’* (GENET,1993: 43).

Esse sentimento é uma forma de *‘manter uma aparência de iniciativa em uma situação onde tudo é imposto’* (SARTRE, 1952: 136). São os desgostos de Genet que formam o seu gosto.

Como uma forma de se prevenir das constantes surpresas e violências que sofre, desenvolve sua atenção ao extremo. Tudo adquire um sentido, todas as coisas trazem por detrás segundas intenções que ele tem que decifrar: *“esses piolhos, uma mão os depositou em seu cabelo, o frio que o morde não é a relação contingente e imediata do universo com seu corpo senão o efeito calculado de uma sentença de morte”* (Ibid.: 136). O poeta declara em seu livro *O Milagre da Rosa*:

*‘Vivo nem universo tão bem fechado, de atmosfera densa, visto pelas minhas recordações de prisões, meus sonhos com galés, e pela presença dos detentos: assassinos, arrombadores, bandidos, que não tenho comunicação com o mundo habitual ou, quando o percebo, o que nele vejo é deformado pela espessura deste acolchoamento em que me desloco com dificuldade. Cada objeto do mundo de vocês tem para mim um sentido diferente do que tem para vocês. **Associo tudo ao meu sistema onde as coisas têm um significado infernal**’* (GENET, 1984: 92 - grifo nosso).

Todos os sofrimentos são provações para sua intenção de sobreviver contra tudo e todos. Sente-se privilegiado por uma providência ao inverso, uma providência do mal. Sente-se o “**eleito**”; eleito para sofrer, para odiar-se e para fazer o mal. Dessa forma, modifica o olhar dos outros que o condenavam, invocando um outro olhar, agora divino, metafísico. Nada mudou efetivamente, somente que Genet, graças a um jogo imaginário, se faz objeto de um olhar invisível, que o toca como uma varinha mágica e confere à sua miséria uma dimensão sagrada, fazendo com que desvalorize o olhar concreto dos outros.

Realmente Genet é “eleito” para o mal, diz Sartre, porém seu engano consiste em atribuir essa eleição a um ser metafísico e não à sociedade que, efetivamente, o excluiu e o encaminhou para o crime. É que nosso ladrão foi educado religiosamente e traz consigo a cultura campesina, com sua moral pueril. Genet, em seu desterro, leva consigo a idéia de Deus, atribuindo seu destino à implacável justiça social e à bondade divina.

Com um golpe genial, inverte seu projeto. Movendo-se sob essa moral religiosa, Genet faz com que seu Deus passe a ser Genet mesmo. Haviam-no convencido de que ele tinha uma índole pernicioso, uma vontade do Mal. Durante anos tratou de enxergá-la, de assumir essa imposição, fazendo de seu “caráter abjeto” um objeto para os outros. Agora inverte a jogada, faz-se objeto de sua própria índole e de seu caráter. Não é ele que elegeu o Mal, mas sim foi o “eleito” do Mal. É ele quem tem o poder, agora, de definir o Bem e o Mal.

Sartre faz, nesse momento, uma reflexão sobre o movimento dialético de Genet, compreendido até aqui. O primeiro momento do processo dialético foi o da alienação: *‘Genet é ele mesmo um Outro; sua consciência estabelece o ser do Outro como essencial e considera a si mesmo como inessencial: é o Amor’* (SARTRE, 1952: 142). Sua servidão era vivida através de uma consciência não tética de si mesmo.

Em um segundo momento Genet faz a inversão clássica, quando o inessencial passa a ser o essencial e vice-versa. O outro era a mediação entre Genet e seu ser; agora é Genet que passa a ser a mediação entre o outro e seu ser. Esse momento consiste, portanto, na contradição da primeira intenção de Genet: ele queria se fazer objeto e acaba por se fazer sujeito, mesmo sem querer. Mas é, entretanto, um sujeito eleito, escolhido por forças extemporâneas. Sacrifica-se ao ser, precipita-se na fatalidade. Esta essência constituída se converte em sujeito constituinte; ele dá o tom de sua própria liberdade, de sua lucidez, e *‘se converte no Demônio por detrás de sua cabeça, o vê e esse olhar onipotente empasta sua consciência com uma objetividade*

*secreta*” (Ibid.: 143). Pensar, falar, agir, serão render culto a esse demônio. Portanto, sua libertação não é mais do que um momento do processo dialético, a passagem de uma alienação à outra. Acaba fechando-se em um movimento circular, preso a um círculo vicioso (que adiante será melhor explicado). Foge de sua maldição original ou persegue seu ser? As duas coisas ao mesmo tempo.

Compreendemos, então, que o jovem Genet, por meio de mecanismo de compensação, converteu-se em seu próprio deus. Tornou-se, assim, a fonte do ‘Bem’ e do ‘Mal’. Havia partido de uma moral objetiva e de uma relação objetiva com os homens; acaba chegando a um solipsismo moral. Genet se fez “causa de si mesmo”.

Sartre passa, então, a analisar, no capítulo *‘Um trabalho cotidiano, longo e enganoso’*, como essa “conversão” levou-o à categoria do “fazer”, já que havia tomado, simultaneamente, a decisão de *ser* o malvado e de *fazer* o mal. O biógrafo faz a descrição estática desse outro aspecto da atitude de Genet.

A sociedade dos justos define que o Mal ideal é o mal gratuito, sem motivos contingentes: rouba-se por roubar, mata-se por matar, deve-se querer o Mal pelo Mal. Genet quer purificar-se por meio do delito; dessa forma, fará do Mal o instrumento do seu próprio suplício. O choque que recebeu aos dez anos fixou nele a idéia do Bem absoluto e, assim, Genet conservará para sempre a marca inapagável de uma condenação ditada em nome de uma moral divina, fazendo com que mantenha, em sua revolta, a necessidade de desejar o Mal. A fim de conservar o horror de si mesmo que lhe foi fundado pela crise original deve exagerar o Mal e levá-lo ao extremo – o Mal absoluto. A vida de Genet é um fracasso consentido, e o Mal, destruição de tudo, deve, como consequência, levá-lo à destruição de si mesmo. Chegamos, assim, à sua famosa atitude de traição, que lhe valerá tantos inimigos.

Genet decide: será traidor. A traição é o mal que faz mal a si mesmo; é um crime parasitário, pois deve-se inserir em um outro crime; é um crime de segundo grau. A traição é a antípoda da inserção social; o traidor delata seus comparsas e amigos, negando-lhes a possibilidade de qualquer reciprocidade. Genet trai a sociedade dos ladrões, aqueles que, por sua proximidade, poderiam ser suas únicas mediações. Escolhe a solidão absoluta. Refugia-se no plano da consciência reflexiva e nunca estará inteiramente com seus companheiros, nunca estará completamente comprometido com suas atividades e paixões: ele os contempla e se vê contemplando-os, fala-lhes, e se vê falando-lhes. A traição é só um desdobramento de sua

distância absoluta em relação aos outros, de seu enclausuramento em si mesmo. Escutemos a voz do próprio poeta:

*“A palavra mata, envenena, mutila, deforma, suja. Eu não lamentaria disso se houvesse tomado partido de aceitar para mim mesmo a lealdade, mas, desejando-me fora de um mundo social e moral, cuja regra de honra me parecia impor a retidão, a polidez, enfim, estes preceitos ensinados nas escolas, foi erguendo à altura de virtude, para meu próprio uso, o oposto destas virtudes comuns, que acreditei obter uma solidão moral onde não seria encontrado. Quis-me **traidor**, ladrão, saqueador, delator, odiento, destruidor, desdenhoso, covarde. A golpe de machado e de gritos, cortava as cordas que me retinham no mundo da moral habitual, por vezes desfazia metodicamente os nós. De maneira monstruosa, afastei-me de vós, de vosso mundo, de vossas cidades, de vossas instituições. Após haver conhecido vossa extradição, vossas prisões, vosso desterro, descobri regiões mais desertas onde o meu **orgulho** se sentia mais à vontade (GENET, 1968: 157 - grifo nosso).*

Não há igualmente reciprocidade possível com “os justos”, pois também ela não é possível no universo do Mal; entre os criminosos há cumplicidade, mas não há uma troca efetiva; há relações de vassalagem, uma hierarquia social do Mal, mas não há companheirismo; a sociedade dos bandidos está unida somente em aparência. Genet está só; importa-se muito pouco pela consciência dos outros, para interessar-se pelos sofrimentos que possa causar; por isso escolhe a traição, aquele ato que afeta diretamente o vínculo social, a essência íntima de uma coletividade. O seu personagem Querelle, do livro de mesmo nome, é o retrato dessa absoluta solidão, indiferente aos outros, expressa em atos de maldade, sedução e traição.

Não se pode trair a não ser a quem se ama. Genet quer mesmo praticar sacrilégio, não se importa com nada. Seus atos não querem mudar a ordem do mundo, mas sim conferir-lhe um ser. Genet perdeu sua fé em um Deus cristão, mas não perdeu o sentimento de religiosidade: é necessário que o mundo siga sendo sagrado para que seus atos adquiram o caráter de sacrilégio.

Ele, que aparentemente havia escolhido uma ética da ação, onde o seu “eu” não se distinguiria de suas possibilidades e projetos, revelando-se através de seus atos, acaba voltando ao seu projeto original, dando prioridade a uma moral ontológica. O existencialista explica:

*“A reivindicação da liberdade não foi mais do que um momento. Genet não a desejava por ela mesma. Seu outro projeto, mais antigo, mais mágico, está aí, muito perto: quer ser, quer dever seu ser a ele mesmo e deve todos seus atos a seu ser. A presença deste sistema ontológico influi à distância em seu livre projeto de existir e o altera em sua origem. Voltamos a encontrar a subordinação do fazer ao ser” (SARTRE, 1952: 178).*

Quando o Mal era possível, fazia o mal para ser o malvado; agora que o mal está por Genet questionado, fará o mal para ser **santo**. É o que Sartre passa a analisar no capítulo intitulado *‘Para chegar a ser tudo o que queria tinha de não ser nada de nada’* (Ibid.: 184).

Genet, quando era criança tinha o sonho de se elevar acima dos homens. Esse sonho nunca o abandonou. Bastardo e ladrão, desde sua infância Genet imaginava que era sagrado. Sua moral religiosa conferia tal sentido a seus atos. Genet assim se expressa na entrevista concedida à Revista Playboy, em abril de 1964:

*‘Quando era criança era difícil imaginar-me presidente da República, general ou qualquer outra coisa do tipo, ao menos, é claro, que houvesse um elemento de vontade ou determinação. Fui filho ilegítimo. Estava fora da ordem da sociedade. O que eu poderia desejar senão um destino especial? Se queria utilizar o máximo de minha liberdade, de minhas possibilidades, de minhas faculdades (ainda não percebia o meu talento literário), o único que me restava era converter-me em santo, só isso; em outras palavras, na negação do homem’* (GENET, 1964).

Na medida em que desejava sua própria desdita, que desejava o fracasso de suas atividades, que se impunha repugnâncias, sua atitude frente a si mesmo parecia a do anacoreta que se martiriza. Essa será talvez a representação mais profunda e primitiva que tem de seu destino. Para ele o sofrimento tem uma causalidade sagrada. Sobre essa base vai edificar a inteligibilidade de sua “santidade”, tema constante de seus romances.

Sartre discute, primeiramente, o sentido social da santidade. Mostra como Genet exercia um papel de “sacerdote” no seio da aristocracia marginal à qual pertencia: era o único que sabia ler, era o mais inteligente. A única forma de Genet conservar alguma dignidade era fazendo-se “santo bandido”. Foi o mártir do crime, em um duplo sentido de vítima e de testemunha. Diz ele: *‘a vida que levo requer as condições de abandono das coisas terrenas que a Igreja exige de seus santos. (...) E a santidade se reconhece também por isto: conduz ao Céu pela via do pecado’* (GENET, 1984: 51).

Logo em seguida Sartre analisa a santidade como determinação subjetiva. Prestemos atenção às palavras abaixo: “aquele que é verdadeiramente humilde deve sentir o desejo sincero de ser desprezado, perseguido e condenado sem motivo inclusive em coisas graves. Senhor, dá-me o desejo sincero de ser desprezada por todas as criaturas” (SARTRE, 1952: 194). Tais palavras, que se parecem à fala de Genet, são, na verdade, de Santa Teresa. Na santidade, trata-se de destruir a singularidade para atingir o universal, a mesma tentativa de Genet ao decidir ser seu próprio deus. Só que a ascese de Genet, na verdade, é um descenso. O santo assume os atos

de que o acusam, por mais que não os tenha cometido. Parecerá, a princípio, um sinal de humildade, quando na verdade é um frenesi de orgulho, como o poeta nos faz ver: “mas principalmente quero ser um santo porque a palavra indica a mais alta atitude humana, e farei tudo para consegui-lo. Empregarei o meu orgulho e o sacrificarei” (GENET, 1983: 200).

A busca da Santidade é antes de tudo uma defesa de Genet contra as traições do Mal. Os dois momentos de transformação de Genet correspondem a dois momentos de autodefesa: o ladrão poético se acredita “príncipe do Mal”; o vagabundo se converte em “santo”. Sartre explica:

*“Em resumo, há um tempo para a maldade, o da práxis, e um tempo para a santidade, o da reflexão sobre a práxis, da interpretação retrospectiva de sua atividade. Antes: ‘Eu, Genet, faço o Mal porque essa é minha vontade. Do roubo não se pode sacar nem uma moral nem uma filosofia’. Depois: ‘Irmãos, temos que sofrer’. A ilusão retrospectiva transforma o projeto demoníaco em religião sofredora” (SARTRE, 1952: 223).*

Notemos bem como as amarras da inteligibilidade de nosso poeta seguem a lógica dominante em nossa cultura, que é cartesiana. Como Descartes<sup>59</sup>, que substancializou o pensamento (“penso, logo sou: sou substância pensante”), ao acreditar que Deus, um ser mais perfeito do que ele, o iluminava, tornando-o instrumento desse absoluto, a fim de definir o verdadeiro e o falso, Genet também se substancializaria (“eu faço o Mal, logo sou; sou uma substância maléfica”), fazendo-se objeto do Mal. É o eleito, como Descartes também o fora. Sua santidade é ser essa substância maléfica. Há, presente em Genet, uma dúvida metódica: põe tudo em questão, menos que é um instrumento do Mal; como Descartes, duvida de tudo, menos da Razão absoluta, da qual era um instrumento. Elabora um *cogito* do Mal, que o conduz ao substancialismo acima mencionado.

Sartre conclui esse capítulo ressaltando como constitutivo do ser de Genet essa dialética do ser e do fazer, da maldade e da santidade, do quietismo e do ativismo que compõem essa “alma” dividida, cujas contradições ontológicas são comparáveis aos conflitos latentes que comporta a coletividade religiosa (maniqueísmo). A originalidade de Genet consiste em querer ser, e realmente ser, a unidade não sintética de suas próprias contradições.

Até aqui Sartre fez a **“análise química desta alma dividida”**. Foi um **recurso metodológico** utilizado para melhor compreender as duas dialéticas à luz das quais Genet se lança no mundo. **Agora, trata-se de fazer a síntese:**

*‘Háviamos suposto que havia ordem na riqueza confusa desta alma e tratado de examinar separadamente as duas dialéticas que a disputavam. Agora é necessário voltar à desordem: posto que o sincretismo é próprio de uma ‘natureza religiosa’, é em seu sincretismo onde temos que estudar a consciência de Genet; temos que encontrar a indiferenciação do vivido, a ação recíproca dos sistemas contraditórios’”(SARTRE, 1952: 234).*

No capítulo intitulado “*Caín*” começará a elaborar tal síntese, iniciando pela descrição “desde o interior”, quer dizer, pela descrição da **dimensão subjetiva**, ou seja, pela forma como Genet aparecia frente a si mesmo no “*debut*” de sua maturidade.

O primeiro aspecto a ser estudado é o que Sartre chamou de “*clima afetivo*”.

Genet, que desde a tenra idade passou por diversas agruras, não se deixa aquebrantar, pois sempre acreditou que **nada valia mais do que a vida**. Enxerga-a, não de uma perspectiva orgânica, pois não se importa com o corpo, nem mesmo com passar fome; adquirir doenças é algo que não o atinge, ter piolhos não o incomoda. O que mais lhe interessa, na verdade, é a presença frente a ele mesmo, é sua consciência e as possibilidades por ela criadas. Seu valor absoluto é ele mesmo. Está dedicado por inteiro à pesada tarefa de sobreviver e sua principal arma é sua consciência. Colocou-se no plano da reflexão para guiar-se, para compreender-se e certamente, também, para elevar-se o mais alto que possa acima da maré de horror que o atinge.

Dessa forma, é possível compreender que todos os seus sentimentos são de natureza reflexiva. Não se deixa arrebatado por paixões, levar-se na torrente dos acontecimentos; está sempre alerta, um sentinela de seus próprios passos. Sente-se responsável por si mesmo e pelo mundo.

Passemos a analisar, então, sua relação com o “*mundo exterior*”:

Genet é indiferente ao que o rodeia: não vê a paisagem que o cerca, por mais bela que seja, não se insere em um grupo de jovens, por mais divertido que seja. *‘Frio, cortês, secreto, cerimonioso, se faz suspeito para todos e se compraz em desagradar tanto quanto em seduzir: seu sacerdócio o isola’* (Ibid.: 241).

A realidade não escapa a Genet, no entanto ela não o toca, não tem para ele significado. **As coisas, os utensílios** têm um fim último que é o de estabelecer a mediação com o humano, com a cultura; são, portanto, significativos para os homens, lhes dizem coisas. Para Genet os instrumentos significam, na verdade, sua exclusão do gênero humano; eles não lhes dizem nada, portanto, não lhes deve “*obediência*”. Um tapete na frente da porta, um cinzeiro na mesa,

---

<sup>59</sup> Descartes (1987) na 4ª parte do Discurso do Método.



indicam o sentido que os atos humanos devem tomar. Para Genet, porém, nada significam: por que ele haveria de limpar os sapatos antes de entrar em uma casa que vai roubar? Por que jogaria as cinzas onde dizem que deve jogar? O que lhe importa se o local onde estiver ficar sujo? Para Genet, que vive para burlar as regras sociais, as coisas acabam se convertendo no “suporte inerte do olhar dos outros”. A finalidade dos objetos o acusa e o expulsa do seio da normalidade, já que se nega a se integrar na empresa humana. Genet quer agir sobre o mundo, mas como não age dentro das normas, acaba atuando por meio da destruição: roubará, violará, quebrará os objetos, a fim de arrancar todos esses olhares de cima de si.

Expulso da sociedade, Genet, também é expulso da **Natureza**. Sendo um subproduto da química social, passando a vida completamente só diante de todos, Genet nunca se sentiu “natural”. Segue desterrado; o espaço físico nega-se a contê-lo: não está em parte alguma, não pertence a nenhum canto. A natureza é propriedade dos outros. Acredita que pode se transformar em proprietário por meio da negação de toda propriedade.

Há acontecimentos e espetáculos cuja função é assinalar o desamparo dos homens, seu desterro, o limite de suas possibilidades. Genet está cercado deles. Porém, descobre neles uma finalidade que escapa aos demais porque estão destinados unicamente a ele, o eleito: chama-os de **milagres**. Há os milagres de horror, como sua visita ao Consulado da França em Barcelona, quando é expulso por estar fedendo demais, sua detenção na Espanha, quando o tubo de vaselina é descoberto pelos policiais, e se torna objeto de chacota. São situações que o retiram de sua ausência e lhe revelam seu destino. Esses acontecimentos lhe permitem viver em um instante toda a vida ao mesmo tempo: deixam entrever o tempo sagrado da repetição (da crise original) e da fatalidade (seu destino de sofrimento e fracasso).

Mas Genet conhece também alegrias. Muitas vezes depara-se com situações que o fazem sentir a “gloria eterna”. Seus fracassos são, muitas vezes, seus triunfos. É o que Genet chama de milagres poéticos. Eles manifestam o aspecto engraçado e positivo de sua predestinação.

Outro aspecto a ser analisado é sua relação com a **linguagem**. Genet foi condenado ao silêncio: um culpado não fala. Os justos o aconselham que se cale, para toda vida. Quando está preso, os policiais exigem que guarde silêncio até o interrogatório; neste, só pode responder ao que lhe é inquirido, não pode perguntar nada; se faz uma negação, apanha; quando está em sua cela deve manter silêncio. Foram cinco, dez anos de silêncio. Só conseguia estabelecer comunicações furtivas, em voz baixa, através de sinais, escondido dos policiais. Ele descreve

com precisão essa comunicação em seu livro *O Milagre da Rosa*, onde relata, pormenorizadamente, sua vida na prisão. Genet tem a sensação de que rouba, também, a linguagem. Sua fala se converte em linguagem dos outros. Mutilado até em seu monólogo interior, Genet é um ladrão roubado: ele rouba a linguagem e, em troca, lhe roubam o pensamento. Expulso da linguagem e do mundo social dos instrumentos, utiliza o lado contrário das palavras e dos instrumentos: usa da mentira e da destruição.

Genet não consegue inserir-se em nenhum dos universos lingüísticos que conhece, nem na linguagem comum, nem na linguagem da marginalidade, nem no dialeto dos homossexuais; pior, cada um deles é um obstáculo para o outro. Diga o que disser, esteja onde estiver, rouba as palavras. A ausência da reciprocidade assassina a linguagem.

Ao ser surpreendido roubando, quando criança, a palavra “ladrão” o atravessou como um raio: imediatamente sentiu-se preso na ordem inacessível e social da linguagem. Na fase presente, quando pronuncia palavras de improviso, estas lhe causam a mesma sensação de vértigo e sente-se tomado pela emoção: é o que chamará de emoção poética. A palavra poética o faz reviver a crise original, lhe revela a existência do outro, do olhar fixo em sua pessoa. Só que agora esse “outro” é Genet mesmo. A poesia se torna, assim, o antídoto da condenação original; significará, mais tarde, a sua libertação. As palavras prestigiosas, sagradas, deslumbrantes, converter-se-ão em adornos para os ladrões, os presidiários. Sua poesia não será uma arte literária, mas sim um meio de salvação, uma maneira de sobreviver. Graças à linguagem, Genet pode permanecer no domínio das sombras, pode realizar seu propósito ambicioso de fazer o Mal.

Nessa medida, Genet sente-se transparente: devido ao fato em que se crê um monstro e em que a consciência de sua abjeção nunca o abandona, parece que a qualquer momento as pessoas que o cercam podem descobrir quem ele realmente é. Entre as pessoas que não o conhecem e que lhe dirigem a palavra nunca está à vontade, sente-se encurralado, pois podem vir a desmascará-lo de um momento para o outro. O verdadeiro e o falso se mesclam. É exatamente a transparência que foi experimentada quando flagrado roubando, que desvelou seu ser. Essa situação o faz se sentir inseguro quando está no meio dos outros. É exatamente essa insegurança, espelhada pela sensação de transparência, que é um dos aspectos psicológicos importantes na constituição das paranóias e de outros quadros psicopatológicos.

O ser de Genet é marcado pela visibilidade: existe porque é visto. O mundo é um olhar que o arranca do nada, o envolve e o condena. Para defender-se, retrocede, olha ser olhado: uma consciência reflexiva se insere entre ele e o mundo.

Uma outra característica essencial desse adolescente é que **ele não tem história**, justamente em decorrência das particularidades anteriores. Explica SARTRE:

*‘Para que um homem tenha uma história é necessário que evolua, que o curso do mundo o mude ao mudar-se e que ele mude ao mudar o mundo, que sua vida dependa de todos e dele somente, que descubra-se nela, no momento de morrer um produto vulgar da época e a obra singular de sua vontade. Uma vida histórica está cheia de aventuras, de encontros: encontramos o futuro cunhado em um acampamento de prisioneiros, a tal mulher, pela qual se pensa em morrer de amor, durante uma viagem. O futuro é incerto, somos nosso próprio risco, o mundo é nosso perigo: não poderíamos existir em nenhum momento para nós mesmos como uma totalidade’*(SARTRE, 1952: 289).

Acontece que Genet é uma totalidade para si mesmo; busca coincidir consigo, não abre espaço para mudanças, transformações. Está eternizado em seu destino sagrado. Nada pode influenciar na sua empresa. Sua única possibilidade é atuar sobre ele mesmo ao nível da reflexão, para viver plenamente o destino terrível em que o lançaram. O passado não é mais do que a prefiguração do futuro, e o futuro, a repetição do passado. Nenhum acontecimento é reversível e nenhuma transformação é possível.

Muitas aventuras acontecem na vida de Genet, mais do que na da maioria das pessoas; no entanto, nada lhe acontece. Os acontecimentos passam por ele, não o marcam, nada significam. As situações variam; porém, o comportamento ritual de Genet é imutável, tudo se repete. Uma das características mais singulares dessa personalidade superdeterminada é que nunca lhe acontece nada; Genet nunca encontra ninguém. Seus amores não têm história, ficam reduzidos à repetição indefinida de gestos já realizados, são relações estereotipadas. A lembrança de seus amantes permanece no anonimato, não são fulano ou beltrano, mas sim o “objeto X”, o “objeto Y”, puros suportes de situações eróticas. Suas relações partem dele mesmo e a ele retornam, não há reciprocidade.

Sartre descreve:

*‘Entre os quinze e os vinte e cinco anos a vida de Genet está assombrosamente cheia de acontecimentos: colocam-no como aprendiz, consegue escapar e o detêm; empregado na casa de uns burgueses, rouba-os e o enviam à Mettray; torna a fugir, mendiga, corre toda a França, alista-se na Legião, deserta, foge para Barcelona, vive da mendicância e da*

*prostituição no Bairro Chinês, segue roubando, abandona a Espanha e vai para todas as partes, à Itália, à Polônia, à Checoslováquia, à Alemanha, roubando e cruzando fraudulentamente as fronteiras. Suas aventuras proporcionariam o tema de vinte novelas pitorescas; ama, tem ciúmes, é desprezado ou escravizado, rejeitado. Entretanto, nada o marca nem o transforma, aos vinte e cinco anos encontra-se como era aos quinze”*(SARTRE, 1952: 305).

O encadeamento de seus estados, de seus sentimentos e vontades são circulares. Genet não é histórico, nega as mudanças, as evoluções, o novo; converteu-se em um sistema rígido e autônomo, anda em círculos. Este aspecto é fundamental para se compreender seus impasses psicológicos. Até esse momento, Genet é um homem inviabilizado, pois seu projeto é um projeto de fracasso, querer se fazer sujeito, fazendo-se objeto, colocando-se a serviço dos outros; e isto transparece, exatamente, ao negar sua história, pois então não interessa o que ele foi, ou melhor, o que ele é, já que vive o imediatismo das situações, deixa-se “levar pelas marés”, assim não viabilizando um futuro.

O futuro poeta referencia-se em dois sistemas de valores opostos (objeto/sujeito; criminoso/santo; ser/fazer), negando-se a eleger um ou outro. Gira de um lado ao outro, sem nunca se deter. Não lhe basta querer uma ou outra dialética, é preciso que queira sua simultaneidade. Nota-se a partir de uma de suas frases: *“Jean Genet, é o mais débil de todos e o mais forte”*(Ibid.: 306), que ele é essa ambigüidade.

Seu **pensamento** é, dessa forma, **circular**. Genet se dedica a desregrar a razão. Imprime às suas reflexões um movimento cada vez mais rápido, e quando pensamos que ele está negando algo, ele o está, na verdade, afirmando. Constrói, assim, o que Sartre chamou de **“torniquetes”**. Através deles, Genet consegue expressar todas as contradições, marcando que “quer o que não quer e não quer o que quer”. A sua vontade, como fenômeno subjetivo, se vê obrigada a afirmar o “um” quando quer afirmar o “outro”. São as categorias bipolares do herói e do santo, do homossexual ativo e do passivo, do ser objeto e do ser sujeito, do ser outro e do ser ele mesmo, que constituem as ambigüidades à luz das quais Genet se move.

A sua última contradição marcante é **viver entre o sonho e a realidade**. Genet, prisioneiro de sua solidão, ao realizar a tarefa que se impôs (e que lhe foi imposta) de dar conta sozinho de si mesmo, acaba por “abandonar a terra e se fundir nas nuvens”. Miserável, admira o luxo; depreciado, imagina-se coberto de generosidades; bastardo, cria fantasias de sua

descendência de uma grande família; preso, faz de sua cela seu castelo luxuoso. Abandona-se aos seus sonhos, porque o despertar é tão mais doloroso quanto mais coloridos eles o foram.

Diz ele: *‘Durante dez anos vivi em um sonho’*. Nosso poeta narra com precisão:

*‘O desespero faz a gente sair de si (sopeso minhas palavras). O desespero era tão profundo que, para viver (continuar a viver era o grande negócio), a minha imaginação de início, primeiro, organizou um refúgio para mim na minha própria queda, e criou-me uma vida belíssima. Como a imaginação vai depressa, isso aconteceu rapidamente. Rodeou-me de uma multidão de aventuras destinadas talvez a suavizar o meu encontro com o fundo do precipício – pois eu acreditava que ele tivesse um fundo, mas o desespero não tem -, e à medida que eu caía, a velocidade da queda acelerava-me a atividade cerebral, a minha imaginação incansável tecia. Tecia outras aventuras e mais novas e sempre mais rápido. Por fim, transportada, exaltada pela violência, pareceu-me em diversas ocasiões que ela já não era imaginação, mas outra faculdade, mais alta, mais salvadora. Todas as aventuras inventadas e esplêndidas adquiriam cada vez mais uma espécie de consistência no mundo físico. Pertenciam ao mundo da matéria, não a este em todo o caso, mas eu pressentia que existia em algum lugar. Não era eu quem as vivia. Elas viviam em outro lugar e sem mim’* (GENET, 1984: 224).

Vemos, portanto, que Genet apela ao imaginário como estratégia de sobrevivência em um mundo estéril e pouco hospitaleiro. No entanto, esse sonhador é extremamente prático: como poderia sobreviver se não estivesse atento aos acontecimentos, às situações que o cercam? Coloca-se, ao mesmo tempo, no plano mágico e no plano técnico. Só que essa contradição o joga num torvelinho. De todos os torniquetes, esse é o mais atordoante, o que o lança com mais facilidade na circularidade; e justamente, é o que não foi construído por Genet. Ele foi gerado espontaneamente pela situação em que se encontra. Talvez seja isso que o assuste.

Genet se entregou, obstinadamente, ao projeto de chegar a ser o que ele já era e de destruir aquilo que não pôde impedir que existisse, só que sua vontade tornou-se imaginária e, agora, suas destruições e realizações têm um lugar simbólico. Na realidade, Genet rouba porque é ladrão e não tem outro meio de vida; porém, no seu imaginário, rouba para fazer-se ladrão.

O que o nosso ladrão quer é irrealizar-se em um personagem que não é outro se não ele mesmo. Está, novamente, muito próximo da loucura, apelando para a queda no imaginário como um recurso de sobrevivência. Acontece que ele é por demais racional e prático para perder completamente o contato com a realidade.

Sartre descreve sua queda no imaginário:

*“Assim o irreal se multiplica por si mesmo. Primeiro grau de irrealização: Genet interpreta seu ser para si mesmo; segundo grau: transforma o ser em aparência e interpreta para o público; terceiro grau: como a aparência exige que mostre e o delito que se oculte, Genet, só no apartamento que rouba, interpreta a comédia do roubo para um público fictício.( ...) Porém não perderá nada com isso: de comediante imaginário se converte em comediante verdadeiro”* (SARTRE, 1952: 325-6).

Será justamente essa nova contradição que irá salvá-lo. O choque libertador ocorre quando se dá conta de que sonha, quando se pergunta perplexo como seu realismo se transformou em poesia, quando se espanta com a possibilidade de afundar-se no imaginário. Toma, então, sua segunda decisão radical: será poeta. Será o ladrão convertido em poeta. No fundo, não modifica sua eleição original, muda somente radicalmente de estratégia.

Entretanto, como veremos, sua decisão de ser o poeta não o conduziu, inicialmente, ao ato de escrever, mas sim ao culto da beleza.

Sartre, a partir desse momento, deixa a descrição da perspectiva subjetiva, quer dizer, da forma como Genet aparecia a si mesmo e **passa a seguir os longos passos que nosso poeta traça em direção à literatura.**

Primeiramente, descreve a situação em que Genet se depara com o “*O Estranho Inferno da Beleza*”; fazendo com que saia de uma ética do Mal em direção a uma estética marginal. Sua segunda metamorfose realiza-se sem que ele se dê conta. Aos quinze anos só pensava em fazer dano; quando encontrou a beleza teve uma evidência tardia, um fruto final de estação.

Aos poucos, o sonhador vai se transformando em **esteta**. Genet, agora, traduz tudo em gestos, as formas começam a lhe chamar a atenção. A beleza lhe aparece de repente: em certas situações, quando em sua cela, ou no Pátio dos Milagres, não importa aonde, a disposição dos objetos mais vulgares o impressiona. Genet submerge na emoção, a aparência se descortina sobre ele - a sensação da beleza toma conta de seu ser. Assume como sua a tarefa de transmitir essa sensação ao mundo, de transformar a miséria em luxo imaginário, de construir adornos principescos para os mais miseráveis e desprezíveis, de fazer dos excrementos jóias adoráveis, quer dizer, de metamorfosear uma matéria abjeta em produto de luxo. Genet quer que sua armadilha seja completa – pois só se trata de enganar os outros – pretendendo que seu estratagema da beleza sacuda o Ser em suas bases, que faça a todos perderem o chão, sentirem-se a ponto de se evadir do real.

Com isso, Genet fará da beleza marginal, que relata, a arma ofensiva que lhe permitirá derrotar os justos em seu próprio terreno: o do valor. A poesia de Genet é, dessa forma, um potente trabalho de erosão, pretendendo destruir as forças repulsivas por meio da ‘possessão poética’. Sartre argumenta:

*“ora a empresa de Genet indigna: quer aviltar a Beleza, dar-nos sua caricatura; ora nos ‘faz viajar’: se admiramos ao artista que sabe trabalhar as matérias mais suntuosas, quanto mais àquele que não utiliza mais do que os dejetos”*(SARTRE, 1952.: 361).

A palavra adquirirá, aos poucos, um poder especial. Comunicará a beleza marginal, enganará os justos. Genet transformará, com o poder das palavras, sua vida de pária em uma “aventura original”. Tudo está preparado para que escreva, o dispositivo está pronto, a técnica, o vocabulário, o estilo já existem. Mas será necessário que saia do sonho: *“escrever é um ato, não um gesto, e se faz com palavras verdadeiras”* (Ibid.: 371).

Sartre passa a descrever, então, o último passo de Genet antes da sua entrada na literatura.

Aos vinte e seis anos, depois de ter já vagabundado por toda a Europa, Genet volta a Paris e se envolve com um profissional em assaltos com arrombamento. Ficou surpreendido: *“tive a revelação do roubo. (...) Rumei para o roubo como para uma libertação, para a luz”* (GENET, 1984: 133). Assim explica Genet:

*“Durante aqueles anos de fraqueza, quando minha personalidade tomava todo tipo de forma, qualquer homem podia com suas paredes cerrar-me os flancos, conter-me. Minha substância moral (e física...) era despida de nitidez, de contorno. (...) Quis ser eu mesmo, e fui eu mesmo quando me revelei arrombador. (...) Do peso do pé-de-cabra, de sua matéria, de seu calibre, enfim de sua função emanava uma autoridade que me fez homem”* (Ibid.: 33).

Mas o que o deixou extasiado frente a essa sua nova possibilidade? Acontece que passou a correr riscos mais graves, mais visíveis. Também, agora age sozinho, rouba para ele mesmo. O roubo adquire um sentido de trabalho, diferente da mendicância e da prostituição. Agora tem de planejar o assalto, preparar-se para ele, aprender as leis que regem os materiais (fechaduras, portas, vidros, grades, ...).

*“Aprendizagem, trabalho: o arrombamento é um ofício maldito, porém é um ofício. Genet muda de categoria social: era gatuno, falso rufião, mendigo, escravo; no mundo negro formava parte de um proletariado ‘não qualificado’; como assaltante torna-se especialista, ingressa numa corporação que tem regras e honra profissional; pela primeira vez tem*

*direito a dizer 'nós'. Na verdade, não fez a experiência de uma solidariedade profissional: os assaltantes são solitários. Porém estão unidos pelo mesmo orgulho e pelos mesmos privilégios” (SARTRE, 1952: 374).*

Sua nova atividade profissional o arranca do quietismo. Os objetos da sua época de sonhador lhe parecem todos insólitos, posto que agora sabe utilizá-los. Sente-se virilizar ao agir sobre o mundo.

Tais modificações irão atingir sua vivência da sexualidade. Por um lado, a prática do assalto, ao virilizá-lo, lhe deu a possibilidade de amar como um varão; por outro, dissipou suas fantasias sexuais. Relata: *“a visão que fez de mim um homem (...) correspondia a isto: minha feminilidade ou ambigüidade e a fluidez de meus desejos masculinos pareciam cessar. (...) Ou, para ser mais exato, assim que me tornei macho – os malandros perderam seu prestígio”* (GENET, 1984: 32).

Na verdade, Genet pensava que, ao se tornar “homem”, iria superar uma dada situação de passividade, mas eis que, na verdade, acabou por representar uma comédia: tinha de assumir o papel de macho, sabendo que o representava mal, que este não era o seu papel. O imperativo sexual estende suas exigências ao coito. Agora é necessário que Genet “tome”, quando seu desejo mais profundo é “deixar-se tomar”. Em função disso, Genet acaba não se aproximando do real nessa sua nova vivência, muito pelo contrário, sua sexualidade se perverte por completo. Funde-se cada vez mais no imaginário. Como poderia ser de outro modo, já que sua situação original não se modificou? Ainda se experencia transpassado pelo olhar do outro, violentado pelos demais e por suas regras; portanto, as raízes de sua vida imaginária subsistem.

Algo, porém, mudou; o recurso à práxis não foi de todo inútil. Toda essa nova situação está a lhe exigir que dê conta de seu “estado”: sente-se impelido a buscar um ponto de vista reflexivo sobre seus sonhos. Uma vez mais Genet se encontra frente a uma situação desesperada e é obrigado a uma nova escolha: passa, assim, ao plano reflexivo.

Genet quer realizar o imaginário, mas agora, sob o ponto de vista reflexivo, o que significa inscrever o imaginário na realidade, conservando-lhe o caráter de imaginário; unificar em um mesmo plano sua intenção realista e sua intenção irrealizante. Como poderia efetuar tal façanha? É quando **descobre a escrita**. Só ela poderá realizar seu imaginário, conferindo-lhe, no entanto, o caráter de realidade.

Ao estender-se a todos os domínios, a virilização de Genet, a sua “falsa” transformação sexual, fará com que ele passe de uma atitude estética (o culto da beleza) para a execução da



arte. Como esteta, era vítima de gestos irrealizantes; como artista, inventa atos que realizam gestos.

Genet será o protagonista único de seus livros. Dessa forma, conseguirá entrar inteiramente no imaginário, será o imaginário em pessoa. No entanto, já agora inserido no plano reflexivo, sustenta uma consciência lúcida, liberada de todos os sonhos. Os sonhos passam a ser objeto para ele. A liberdade de artista já não conhece o Bem e o Mal, pois faz deles objetos de sua arte: eis que **Genet se liberta**.

Sartre segue os passos dessa libertação, a passagem do gesto à palavra. É um longo caminho, cheio de emboscadas. Vamos à descrição desta sua *“Terceira Metamorfose: o Escritor”* (SARTRE, 1952: 392).

Genet, aos vinte e oito anos, é prisioneiro do verbo roubado, truncado, posto que não tem um pensamento que possa compartilhar com os outros. Continua enclausurado em sua solidão. Para que chegue ao projeto de “fazer-se compreender”, torna-se necessária uma mudança radical de sua atitude em relação aos outros. Além disso, deverá aprender a falar.

Tomou essa decisão fundamental quando escreveu e leu em público seu primeiro poema. O próprio Genet narra esse episódio:

*‘Me colocaram em uma cela em que se achavam já muitos presos com roupas de rua. A mim, ainda que apelasse, me haviam obrigado, por erro, a colocar a roupa dos condenados. Este enfeite insólito parecia de mau augúrio; desprezavam-me; por conseguinte, custou-me muito remontar a corrente. Ora, estava entre eles um preso que escrevia poemas para sua irmã, poemas idiotas e chorosos que eles admiravam muito. Por fim, irritado, declarei que eu era capaz de fazer outro melhor. Aceitaram o desafio e escrevi o ‘Condenado à Morte’; li o poema um dia e eles não fizeram outra coisa senão depreciar-me; terminei a leitura em meio de insultos e de piadas e um preso me disse: ‘versos como esses eu os faço todas as manhãs’. Quando sai da prisão me dediquei muito particularmente em terminar esse poema que me era tanto mais caro quanto mais o haviam depreciado’* (Genet, apud: Ibid.: 397).

Genet fecha-se cada vez mais em seu isolamento e dele se orgulha: procura e rechaça a reciprocidade. Ele, uma vez mais, é o “outro”, aquele que causa escândalo, que é desprezível. Uma vez mais o desterro o cerca e se destaca como trama central. Aquilo que para outro seria uma humilhação passageira, Genet assume como absoluta e vê nela sinais de sua culpabilidade original. Entra, então, em cena, um de seus temas centrais: a fatalidade. O esquema é sempre o mesmo: passa da humilhação à afirmação de si mesmo.

O poema depreciado adquire um brilho especial com o desdém dos outros, revelando, somente para ele, sua beleza. Seu público se reduz ao seu autor. Genet não escreve para os outros. A vontade profunda de desprezar a comunicação acaba obrigando-o a se comunicar. Nasce, assim o escritor.

Sartre deixa claro a perspectiva que imprime à compreensão dessa metamorfose de Genet, expressando sua posição frente à psicologia e às ciências humanas:

*‘Eu não concebo, por minha parte, que um ato tenha causas e me dou por satisfeito quando encontro nele, não seus ‘fatores’, senão os temas gerais que ele organiza, pois nossas decisões reúnem em sínteses novas e em ocasiões novas o ‘leitmotive’ que dirige nossa vida. Neste comportamento – o último dos gestos de Genet ou o primeiro de seus atos poéticos – o leitor decifrárá facilmente os temas que se entrelaçam e se complementam’*(Ibid.: 397).

Essa é a tarefa que Sartre se propõe aqui para frente: descrever os temas gerais que envolvem a escrita de Genet e o seu significado ontológico.

Genet não é um escritor intuitivo, que vai descrevendo paisagens e emoções conforme lhe vão surgindo; é um escritor discursivo; sua peça é armada, fruto de uma reflexão. Será com seu primeiro romance, *Notre-Dame des Fleurs*, considerada sua obra-prima, que Genet sentirá necessidade de se dirigir a um leitor, que não ele mesmo. Tudo muda: agora se dirige a um público. Mas é preciso tomar cuidado, pois pretende envolver o leitor em uma armadilha, sem que este se dê conta.

*Notre-Dame* é uma espécie de desintoxicação, de conversão de Genet. Ele se desintoxica de si mesmo e se volta para os outros. É o outro quem confere à palavra uma objetividade verdadeira, escutando-a. Antes dessa obra, Genet era um esteta, depois dela torna-se um artista.

Mas quem são esses outros? Seus companheiros de cárcere? Os vagabundos que encontrava pelas ruas da Europa? Não! Seu público são os justos. É para eles que escreve, é a eles que quer provocar, escandalizar e se fazer condenar. Vítima e produto do “homem honrado” desde sua infância, Genet pode, por fim, vingar-se. Obrigará, através de sua prosa poética, o “índice” leitor a descobrir o Outro em si mesmo, a reconhecer como sendo seus os pensamentos mais desonestos do Outro, a fazer, horrorizado, a experiência de sua própria maldade. Sentir-se-á obrigado a se enxergar nela, sem poder negar tal sensação. A sua armadilha é um livro: objeto inerte e, a princípio, inofensivo. É esperto demais para atacar de frente ao homem honrado, para desafiar sua “vítima” com teorias. O leitor cativado começa seguindo sua

narrativa e, logo, vê a si mesmo afirmando o contrário do que pensa e negando o que sempre afirmou. Para prender a atenção indócil de seus leitores será necessário que a obra seja bela”.

Tudo isso Genet sabe muito bem. Ele devolve, golpe por golpe, as situações que lhe foram impostas; obriga o leitor a realizar em si mesmo o divórcio do bem e do mal que o havia transformado em um marginal; sem deixar de ser ele mesmo, o “justo” já é Outro. Uma leitora de Genet afirma: *‘Quando a gente se sacode de sua prosa já é demasiado tarde: já fomos picado pelo anzol do mal’* (SARTRE, 1952: 460). Ler Genet é fazer-se pensar através do “espírito do mal”, em cumplicidade com ele, é fazer um pacto com o diabo.

Como Genet poderia sonhar com uma reintegração mais completa em seus direitos de cidadão do que perceber que o “Justo” que o lê, com uma paixão singular, perde-se para que Genet exista? Não se trata, somente, de fazer com que os leitores se percam, é preciso fazer com que eles o salvem ao se perderem. Quer que reconheçam sua santidade, que afirmem que “este ladrão é mesmo especial, é um santo”.

Em seus livros ele não fala *de* ladrões e homossexuais, mas *como* ladrão e homossexual. É pouco chamá-lo de autor, pois é, ele mesmo, o poema. Genet procura salvar-se por meio da linguagem. Diz ele: *‘minha vitória é verbal e eu a devo à suntuosidade dos termos’* (GENET, 1983: 55).

Sujeito único de todos os seus livros, Genet irrealiza-se a si mesmo. Em cada uma de suas obras encontram-se todos os temas diretores de seu pensamento e de sua vida: o desterro, a fatalidade, as ambigüidades, a humilhação e o sacrifício, a homossexualidade, a afirmação de si mesmo, a busca da santidade. Cada personagem é uma modulação diferente do tema original. Genet afirma: *‘me recuso a viver para outro fim que não seja aquele mesmo que eu acreditava conter a primeira infelicidade: que a minha vida deve ser lenda, isto é legível, e sua leitura dar vida a uma nova emoção que chamo de poesia. Sou apenas o pretexto’* (Ibid.: 113). Consegue, por fim, sua irrealização: Genet vai desaparecer por detrás de sua obra. Consolida seu propósito, ao dissolver sua história em uma lenda, ao desgastar seu corpo com as palavras que o expressam, ao suprimir-se como criatura vivente para encontrar-se nos olhos dos outros como um herói legendário.

*‘Esta composição não é a consequência de um capricho de esteta: ela é Genet mesmo, Genet presente em sua obra, não somente sob os aspectos diversos de seus personagens, senão também e sobre tudo como ‘estrutura interna da obra’, pois este contraponto do reflexo-reflexionante e do reflexo-refletido define o movimento interior do ladrão em busca de seu ser.*

*Genet ganhou: colocou-se por inteiro em sua obra; seu livro é ele. (...) Compor, para ele, é recriar-se*” (SARTRE, 1952: 500) .

Genet existe, enfim, frente a si mesmo. Esvaziou-se literalmente: sua verdade está fora dele, já não é mais do que uma pura consciência que contempla sua aparência.

Ao contagiar-nos com seu mal, Genet se livra dele. Sartre conclui que *“cada um de seus livros é uma crise de possessão catártica, um psicodrama”* (Ibid.: 501). Em cada livro que vai escrevendo Genet se torna, pouco a pouco, mais dono do demônio que o possui. *“São dez anos de literatura que valem **uma cura psicanalítica**”* (Ibid.: 501 - grifo nosso). Isto não significa que Genet tenha se enquadrado, finalmente, à sociedade dos justos. Ele não quer se adaptar à sociedade que sempre rejeitou: isto, sim, seria acabar com sua singularidade. Ele quer ser aceito (e “enfia goela abaixo” sua aceitação) por ser o diferente, por ser ele mesmo. Ele se cura porque conseguiu que a peremptoriedade de sua “maldição” se atenuasse, que sua “crise original”, reproduzida em cada um de seus livros, se fizesse cada vez mais abstrata, mais estereotipada, menos sentida; em resumo, libertou-se dela por força da repetição.

Cada livro que escreve é como se fosse o último; despede-se após cada obra escrita. No *Diário de um Ladrão* expressa: *“Este livro é o último. (...) Faz cinco anos que escrevo livros: posso dizer que o fiz com prazer mas acabei. Escrevendo consegui o que procurava”* (1983: 196). Esta mania de se despedir é somente para nos enganar. Genet não suportaria se sujeitar, um dia atrás do outro, ao paciente trabalho de escritor; sua literatura se converteria em um ofício honrado. Na verdade, ele funcionava assim: quando, depois de alguns meses de ociosidade, sentia o desejo de escrever um livro, punha-se imediatamente na tarefa, sem parar, dia e noite. Só se detinha quando a julgava terminada.

A obra *Diário de um Ladrão* foi sua primeira tentativa de compreender a si mesmo. Seus primeiros livros (*Nossa Senhora das Flores, O Milagre da Rosa, Querelle, Pompas Fúnebres*) são o retrato de sonhos sobre sua vida, reflexões sobre seu passado. Escrevia sobre suas aventuras, seus amores e seus sofrimentos. No *Diário*, porém, escreve sobre seus escritos: trata-se de esclarecer quem é ele, onde está, para onde vai.

Segundo Sartre, Genet, durante esse processo de “cura”, compreendeu seu erro: queria fazer-se tal como os outros o haviam feito, quando, na verdade, deveria obrigar os outros a vê-lo tal como ele queria ser. Diz o filósofo: *“o meio pelo qual o homem pode e deve chegar a ser o que é, é a consciência dos outros”*(Ibid.: 505). Fazendo-se existir como objeto para os outros, Genet acreditava ser em-si. Nunca alcançaria a sua pretensão. O golpe genial, a iluminação que

descortina a solução é sua decisão de escrever. Construir-se-á ladrão em outro domínio e terá a possibilidade de instituir outro tipo de relação com as pessoas “honradas”. Surge um terceiro Genet, que não é nem o vagabundo miserável, nem o herói legendário, mas sim, a síntese que este faz daquele. Genet conseguiu o que se propunha: libertou-se do Bem e do Mal, conseguiu liquidar a idéia do Sagrado que o perseguia, já não acredita mais na santidade, nem na maldade. Com isso tudo, libertou-se de si mesmo.

A consciência, que havia se alienado, liberta-se. Livrando-se de seus fantasmas a que chama de “justos”, Genet percebe que “os homens, não são nem justos nem injustos, mas ao mesmo tempo, justos no mais profundo de sua injustiça e injustos na origem mesma de sua boa vontade”(Ibid.: 531). Entre os homens, Genet se descobre, não mais como ladrão ou como santo, senão como **um homem parecido com os outros e com ninguém: é, agora, um entre outros**. Declara na entrevista que concedeu à Playboy, em abril de 1964: “*A sociedade já não me interessa como inimiga. Há dez ou quinze anos atrás eu estava contra ela. Neste momento não estou nem a favor nem contra. Meu problema já não é mais opor-me a vocês, senão fazer algo em que estejamos envolvidos, a sociedade e eu, ao mesmo tempo*” (GENET, 1964).

Genet ganhou! O poeta maldito ganhou em todos os tabuleiros: evita a miséria, a prisão, o horror; as pessoas honradas o aplaudem, o buscam, o admiram; mesmo os que o censuram têm de aceitá-lo, pois povoou suas mentes com idéias obsessivas. Vai e vem, está em liberdade. Não voltou mais ao cárcere, tem dinheiro e amigos honrados. Frequenta, tanto os salões mais nobres, quanto as tabernas de ladrões e homossexuais. Sente-se cômodo em todas as partes, pois não pertence a nenhuma delas.

Porém, nem tudo é tranqüilo; afinal ele joga o ganha/perde. Ao ganhar o título de escritor e suas honras, perde a necessidade, o desejo, a ocasião e os meios de escrever. Já não sabe muito bem por que escreve. Deixa que publiquem suas obras completas, com um prólogo biográfico e crítico (no caso, a presente obra analisada). Parece querer liquidar o antigo Genet. O que será de dele? Sartre não tem essa resposta ao concluir sua biografia, mas, com certeza, aposta que, com sua inteligência admirável, saberá viver a nova condição que escolheu para sua vida.

Genet não nasceu com talento, nem com o dom literário; sua genialidade foi construída, resultante da forma como escolheu lançar-se na luta pela realização plena do seu ser, da forma como perseguiu seu desejo, ou seja, foi resultante de sua história e do que Genet fez dela. Sua

obra foi a fonte imaginária de sua vida, e seu “gênio” foi sua vontade inquebrantável de viver sua condição ao extremo.

## CAPÍTULO 2.4

### Breve reflexão sobre aspectos teórico-metodológicos em “*Saint Genet: comédien et martyr*”

Consideremos, a princípio, a relação dialética entre o singular e o universal, ou seja, o fato de cada sujeito ser único, singular, mas ao mesmo tempo, ser social, coletivo, universal. Em cada homem encontram-se, simultaneamente, as marcas da cultura, da classe social, do momento histórico em que vive, e da apropriação subjetiva que faz de todos esses determinantes, tornando-nos alguém específico. Isso quer dizer que, ao fazer um “estudo de caso”, o de um sujeito em particular, isto é, ao elaborar a sua “biografia”, estamos estudando sua singularidade, mas, também, a cultura onde está inserido, seu tempo, seus valores, sua classe, e as estruturas gerais de constituição de um indivíduo, ou seja, estamos estudando “qualquer” sujeito. Sendo assim, a biografia *Saint Genet* permite-nos compreender quem foi, como se constituiu, quais os principais aspectos que definiram o poeta Jean Genet, mas igualmente nos permite entender o ser de qualquer indivíduo, ao nos fornecer uma inteligibilidade antropológica e psicológica, comum a todos os homens. Essa obra foi veículo, ao mesmo tempo, para a apresentação de uma nova metodologia de pesquisa e compreensão da realidade humana.

Nela, Sartre afirma que, devido ao fato de a relação social ser ambígua e implicar sempre em uma parte de fracasso; de cada palavra aproximar-se do que expressa e isolar-se daquilo que cala; de um abismo separar a certeza subjetiva que temos de nós mesmos da verdade objetiva do que somos para os outros; de fracassarmos sem cessar em nosso desejo de nos comunicar, de amar, de nos fazer amar, fracasso que nos faz experimentar a solidão; de não podermos nos arrancar da objetividade que nos esmaga, nem nos despojarmos da subjetividade que nos desterra;... “*É que é preciso que escutemos a voz de Genet, nosso próximo, nosso irmão*” (SARTRE, 1952: 548). Isto porque qualquer um de nós, em diferentes momentos de nossa vida já enfrentou inseguranças, fracassos, alegrias, indefinições, como Genet as viveu. Descortinar a vida dele é, pois, estabelecer a possibilidade de desvelar a vida de qualquer homem, seus impasses e sua luta pela superação das dificuldades.

Sartre deixou bem claro seus objetivos com a realização dessa sua compreensão da vida de Jean Genet (conforme já havíamos destacado anteriormente):

*“Mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista e que somente a liberdade pode dar conta de uma pessoa em sua totalidade;*

*fazer ver esta liberdade enredada com o destino, no princípio esmagada por suas fatalidades e, logo, voltando-se sobre elas para digeri-las pouco a pouco; demonstrar que o gênio não é um dom, mas sim a solução que se inventa em casos desesperados; encontrar a eleição que um escritor faz de si mesmo, de sua vida e do sentido do universo, chegando às características formais de seu estilo e de sua composição, até às estruturas de suas imagens e à particularidade de seus gostos; expor detalhadamente a história de uma libertação: isso é o que eu pretendi fazer; o leitor é quem me dirá se o consegui” (SARTRE, 1952: 537).*

O texto de Sartre mostra o processo de personalização de Genet, sua construção enquanto ser, enquanto sujeito no mundo. Aos dez anos, Genet escolheu-se ladrão, isto é, escolheu-se excluído, aquele a quem nada no mundo pertence. Escolheu-se, porque intuiu como única possibilidade de seu ser o de existir na bastardia, na exclusão, na marginalidade. Um homem escolhe-se em uma dada estrutura de escolha; a escolha não é, portanto, gratuita, determinada unicamente por seu desejo de sujeito, mas é uma escolha a partir das possibilidades que se lhe apresentam e frente às quais ele não pode deixar de escolher. Qual foi, portanto, a estrutura de escolha com a qual se deparou Genet aos dez anos de idade? Foi a de um menino, que em uma dada situação, foi posto em cheque perante toda a sua possibilidade de ser e de futuro. Na sociedade campesina em que estava inserido as pessoas eram definidas em função das terras que herdavam. Ele como bastardo e como filho adotivo sempre esteve fora das condições de inclusão social em sua comunidade. Sua tentativa de integrar-se através de pequenos furtos, ou seja, de apoderar-se dos objetos que lhe eram vedados, de alguma maneira tentava se sentir alguém, e acabou por ser o “feitiço que virou contra o feiticeiro”, pois ao ser flagrado, terminou por ser definido pelos outros como ladrão. Qual a reflexão, a racionalidade que um menino poderia ter para iluminar sua estrutura de escolha? Genet, aos dez anos, vai escolher à luz de quê? De uma visão fatalista, advinda do ambiente religioso e campesino em que vivia. Sartre mostra, portanto, a função da reflexão não crítica, alienada, que ilumina a estrutura de escolha do sujeito, que acaba, assim, por escolher-se determinado ser. No caso de Genet, escolher-se como marginal, ou seja, quem está a margem da sociedade.

A liberdade é o homem inteiro, corpo/consciência no mundo, colocado em um contexto de escolha, onde são determinantes a cultura, o horizonte de racionalidade, na situação de escolher seu ser. O homem é condenado à liberdade, numa perspectiva **ontológica**, pois não pode deixar de escolher; no sentido **antropológico**, contudo, ele nunca é inteiramente livre, pois como diz Sartre no *Questão de Método*, “a alienação está no ápice e na base”, quer dizer, o



homem nunca será inteiramente desalienado, já que sua condição de ser-com-os-outros o coloca sempre em poder dos demais. De outra parte, o homem nunca será uma totalidade finalizada, por ser um ser em transformação permanente, é sempre um sujeito que se totaliza, destotaliza, retotaliza e, portanto, não pode existir um momento em que não haja alienação nenhuma. Há situações de maior e menor alienação, mas não existe a desalienação total. Podemos dizer que quanto mais a situação é alienante, menor a possibilidade de o sujeito ser autêntico ou, em outras palavras, quanto mais ele se faz sujeito, singularidade em busca de um projeto, menor a situação de alienação. Sabemos que a escolha de Genet foi alienada, no verdadeiro sentido do termo, foi equivocada, voltada contra ele mesmo, pois não foi iluminada por uma reflexão rigorosa da situação, como não era dado a um menino de dez anos, inserido em todo aquele contexto. Por isso foi uma situação cruel, o que torna Genet um “mártir”. O que se seguiu em sua vida foi consequência dessa escolha ontológica de Genet, a partir da qual ele “assume seu destino”, pois era assim que o experimentava, como um destino traçado, na medida em que o entendeu como sua única possibilidade de ser. A racionalidade daquele contexto não lhe oferecia outra possibilidade. Na situação, ocorreu uma inteligibilidade espontânea – a verdade de suas possibilidades de ser, enquanto ser na exclusão – se impôs a Genet e ele absolutizou essa inteligibilidade, escolhendo-se na revolta. Se ele não tivesse absolutizado esse cogito, poderia ter transcendido a contradição de ser que a situação lhe impunha; mas ele não teve condições de realizá-lo, na medida em que se manteve numa concepção maniqueísta, regida pela dicotomia entre bem e mal. O que Sartre quis mostrar foi um sujeito livre, porém equivocado, alienado; levado ao equívoco por toda uma situação social, um contexto cultural, uma exigência cruel feita a uma criança, dessas que se vê fazer rotineiramente, e que vão ajudar a constituir tantas pessoas alienadas, com sérias complicações psicológicas<sup>60</sup>.

Genet foi um mártir e um comediante: “mártir” porque, como já vimos, foi um sujeito levado ao sacrifício por um contexto sócio-cultural; “comediante” porque só o que conseguiu foi representar um papel nesse contexto, todo o seu movimento foi de representação. Foi alguém que, apesar de livre, não conseguiu encontrar espaço no mundo para ser, posto que se escolheu na exclusão, aquele que tem de tomar dos outros para ser e, assim, não consegue ser inteiro no seu ser, tem de se disfarçar frente ao outro, tem de viver numa eterna representação.

---

<sup>60</sup> Os conceitos de complicação psicológica, loucura, entre outros, serão esclarecidos no capítulo 4.1.

Genet só consegue livrar-se dessa dupla condição de ser, quando se torna escritor e, assim, ganha um espaço de ser no mundo entre os outros, supera seu martírio.

Na verdade, Genet não conseguiu se livrar inteiramente de sua comédia, pois mesmo escritor reconhecido, não se sentia “inteiro em seu ser” no meio dos intelectuais, assim como não o estava mais no meio dos ladrões. Continuou representando um papel para os outros, não superando totalmente a sua situação.

Sartre explica em uma das entrevistas que aparecem no *Situações IX*:

*‘Saint Genet é, quem sabe, o livro onde melhor expliquei o que eu entendo por liberdade. Mas, em um caso como o dele, a liberdade não foi feliz. Ela não foi um triunfo. Para Genet, a liberdade abriu simplesmente certos caminhos que não tinham sido lhe oferecidos de início’* (SARTRE, 1972: 102).

Genet, num certo sentido, foi um fracasso de ser, visto que alienado, um sujeito com um projeto inviabilizado. No entanto, mesmo nessa situação extrema, Genet nunca abriu mão de ser sujeito desse ser, em sua tenacidade de se fazer objeto para o outro, de sua liberdade, e o momento em que reverte o jogo, e faz dos outros seu objeto, justamente como Sartre descreve que se processam as relações sado-masoquistas em nossa sociedade alienante.

O processo de libertação desse homem é definido por Sartre como uma ‘psicanálise’, o momento em que esse sujeito toma a história em suas mãos, torna-se sujeito de seu ser, que é exatamente a conquista de Genet ao se tornar escritor. **Psicanálise, para Sartre, é exatamente a elucidação da questão de ser do sujeito, viabilizando um futuro, dialetizando-se na relação com os outros.** Antes, porém, haveria muita coisa para ser trabalhada na dinâmica psicológica de Genet para efetivamente ele se tornar inteiro no mundo, em suas relações.

Para chegarmos a essa compreensão, devemos voltar às reflexões teóricas e metodológicas que Sartre postulou em seu texto *Psicanálise Existencial*. Ao escrever a biografia de Genet à luz da perspectiva fenomenológico-existencialista, o filósofo francês procura demonstrar que para compreender os aspectos psicológicos da vida de um sujeito, o primeiro passo é entender que **a pessoa se mostra como uma totalidade** em cada um dos seus atos, gestos, emoções, escolhas, que os aspectos psicológicos são significantes, como nos demonstrou a psicanálise freudiana, quer dizer, contêm um sentido que aponta para a escolha fundamental de ser. Genet, ao assumir o ser que lhe foi imposto pela sociedade, acaba forjando como **eixo central de sua existência, o desejo de se fazer objeto para o outro**: é o que vai aparecer em

cada um dos seus gestos, palavras, pensamentos, escolhas, em cada ação. Os roubos, a falta de reciprocidade e, conseqüentemente, a solidão, a fuga para o imaginário, a vivência de sua homossexualidade, a prostituição, a mendicância, entre outros aspectos, são uma forma de realizar essa sua escolha, alienada, de se fazer objeto para o outro, de ser o inessencial frente a seu próximo.

Diz no Psicanálise Existencial:

*“Trata-se de recobrar, sob aspectos parciais e incompletos do sujeito, a verdadeira concretude, a qual só pode consistir na totalidade de seu impulso rumo ao ser e de sua relação original consigo mesmo, com o mundo e com o Outro, na unidade das relações internas e de um projeto fundamental”* (SARTRE, 1943: 650 - grifo nosso).

Na medida em que Genet vai mudando a inteligibilidade de seu ser, em sua segunda metamorfose, tornando-se o esteta, ele, ainda que não supere inteiramente sua primeira alienação, assume uma posição mais ativa no mundo, invertendo o jogo, fazendo, daí para diante, com que os outros o vejam como ele quer ser visto: transforma a sujeira, a miséria, em luxo, em beleza; torna-se um arrombador de casas, isto é, passa a ter um ofício. Apesar de maldito, planeja-o, é o sujeito de seus roubos; por fim, quer um destino especial, sonha em ser “santo”. Mesmo assim, ainda não consegue estabelecer reciprocidade; encontra-se cada vez mais na solidão, mas agora já age sobre o mundo, é o senhor soberano de sua própria moralidade. Notemos: ao ir modificando, aos poucos, seu projeto, vai alterando seus gostos e sua ação no mundo e, dialeticamente, o contrário também ocorre.

É, por fim, quando consegue superar sua “maldição original”, através de seus escritos autobiográficos, na busca de compreender-se, em um longo processo de “catarse existencial”, que Genet, em sua terceira metamorfose, constitui um outro projeto de ser, através do qual consegue estabelecer relações concretas com o mundo que o cerca, tornando-se um entre os outros. Alcança, portanto, a reciprocidade, deixando de acreditar na maldade e na santidade como entidades que o habitam. Torna-se um escritor. É o momento em que seus gestos, seus desejos, suas ações se concretizam em uma nova direção. Transita entre o mundo da marginalidade e da intelectualidade, sem se “perder” em nenhum dos dois. Tem autonomia, mas já não está mais só. Notamos isto, inclusive, em atitudes, como a de defender causas contra a discriminação racial e sexual, a favor do homossexualismo, adotadas muito depois de editado o *Saint Genet* (1952), o que demonstra que a compreensão feita por Sartre confere com a realidade vivida por Genet.

Tais transformações não querem dizer que Genet passe a negar sua história, tenha se tornado “outra pessoa”! Muito pelo contrário, ele, finalmente, consegue ser histórico, incorporar seu passado como sendo seu e vislumbrar um futuro possível, talvez diferente do que seria previsível até ali, já não mais, porém, uma eterna repetição da “crise original”, como acontecia antes. Genet mudou; é aquele que viveu todas as aventuras descritas e fantasiadas em seus livros, mas tem todo um devir aberto à sua frente. Novamente assinalamos que os dados de sua biografia, posteriores à publicação de *Saint Genet*, demonstram essa nova perspectiva: continua a escrever livros, peças teatrais, ensaios, mas estes já não são mais autobiográficos, falam do mundo, da realidade social. Logicamente falam a partir da perspectiva existencial de Genet, pois as temáticas permanecem próximas das anteriores – homossexualismo, criminalidade, costumes sociais, etc. Suas obras são uma crítica contumaz aos valores sociais, como nos demonstra sua mais famosa peça teatral, *O Balcão*. Essas mudanças ocorreram graças ao processo empreendido pelo próprio Genet, que Sartre denominou de sua “cura psicanalítica”.

Em *Saint Genet*, o existencialista consegue demonstrar que para compreender o ser do homem é preciso, de fato, superar os equívocos apontados no *Psicanálise Existencial* sobre a psicologia empírica, na qual o homem é visto como “um feixe de tendências”. Essa perspectiva impossibilitaria compreender Genet, pois ele não é a simples soma de seus desejos e modos de se lançar na vida. Poderíamos enumerar as características de Genet: ladrão, vagabundo, homossexual, mendigo, prostituto, sonhador, sedutor, etc, mas assim não chegaríamos a compreendê-lo. É preciso entender o que há de traços comuns nessas características, mas não enquanto uma “lei universal”, abstrata, despregada da realidade, mas, efetivamente, descobrir em função do que se engendraram, qual o sentido de cada uma e o que as torna comuns, como se processou a livre unificação de Genet em torno do projeto original. Diz o existencialista:

*‘É por isso que um método especial deve ter por objetivo destacar esta significação fundamental que o projeto comporta e que não poderia ser senão o segredo individual de seu ser-no-mundo. Portanto, é sobretudo por uma ‘comparação’ entre as diversas tendências empíricas de um sujeito que iremos tentar descobrir e destacar o projeto fundamental comum a todas - e não por uma simples soma ou recomposição dessas tendências: em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza’* (SARTRE, 1997: 690).

E ainda mais. Para compreender Genet é preciso superar as concepções que consideram a pessoa enquanto uma individualidade encerrada em si mesma: o “eu” não é uma “entidade psíquica”, uma caixa-preta a ser desvendada. Tampouco, a personalidade de Genet está contida

**em** sua consciência. Sartre demonstra que só poderemos compreender o ser de Genet, se o olharmos **circunscrito no mundo**. É a partir da relação com os outros, com a cultura que o cerca, com os valores sociais e religiosos, com a materialidade que ele tem disponível, que podemos entender o que se passou com Genet e o que engendrou seu ser. O fato de ser abandonado quando bebê, de ser despossuído de qualquer bem, a sua convivência com a cultura campesina francesa, a rejeição de seu comportamento pelos que o rodeavam quando ainda garoto, a convivência com o mundo da criminalidade, com as prisões, etc, são fatores essenciais para compreender como Genet se tornou a pessoa que foi. É o homem concreto, com suas relações com o corpo, com os outros, com os objetos, que definem as possibilidades de ser de alguém. “*Ser é unificar-se no mundo*”, diria o existencialista. A personalidade de Genet não está encerrada dentro dele, em sua consciência, inacessível para os outros e para ele mesmo. Não! Ela está no mundo, reconhecível em seus gestos, atos, palavras, pensamentos, em seus produtos, como seus livros. Tanto que Genet despe-se frente ao leitor e a Sartre, ajuda-os a desnudá-lo por completo. Isso só é possível porque estamos fora, no mundo. A possibilidade de compreensão rigorosa, objetiva, de uma personalidade só se efetiva sob essa perspectiva.

É importante destacar, também, como Sartre aponta no *Questão de Método*, que não devemos cair no erro, muitas vezes realizado pelo marxismo, de ficarmos amarrados em análises sociológicas gerais, totalizantes, que priorizam a determinação histórico-social do comportamento, sem fazer o movimento regressivo, de volta à subjetividade. Em outras palavras, é fundamental a conjuntura econômica, política e cultural em que os fenômenos humanos se desenvolvem, no entanto, é primordial compreender-se que estes são realizados por pessoas concretas, sujeitos que se apropriam de sua situação, fazem algo dela, e que, portanto, a dimensão subjetiva deve também ser considerada como variável determinante da realidade. Dessa forma, também é fundamental conhecer a sensibilidade de Genet, a forma como vivenciava suas emoções, o que se dizia das situações em que estava submetido, o que intuía do seu ser a partir das postulações dos outros. Sartre chama atenção, portanto, para que não percamos de vista a dimensão dialética entre objetividade e subjetividade, pois nela está o cerne da realidade humana, o que exige a adoção de um método que estabeleça o movimento progressivo-regressivo, que faça aflorar à compreensão os dados constitutivos dessa realidade múltipla, cultural, social, mas sem dúvida, singular, individual.

Nos parágrafos acima estão contidos alguns princípios da psicologia fenomenológico-existencialista. É preciso entendê-los e esta será a tarefa que nos ocupará daqui para frente, já que Sartre colocou sua compreensão psicológica em moldes totalmente diversos dos que tinham sido aceitos pela psicologia e a psicanálise até então. Ele põe em cheque: 1) a perspectiva subjetivista, na qual tudo se resolve ‘no mundo interno do sujeito’; 2) a mentalista, que entende esse mundo interno com uma estrutura dada, fixa, com uma dinâmica interna própria, que independe da realidade externa; 3). põe em cheque, também, a concepção mecanicista do psiquismo, como vemos aparecer em alguns conceitos da metapsicologia freudiana e nas perspectivas comportamental. Ele traz a dialética definitivamente para o corpo da psicologia, sem perder de vista a subjetividade e o sujeito.

Sartre nos possibilita, portanto, pensarmos efetivamente **o homem como ser-no-mundo**, ao afirmar que não estamos fechados dentro de nós mesmos, nos recônditos de um inconsciente, ou nas amarras de uma consciência. ‘Somos objeto do mundo’. A partir desses pressupostos, podemos chegar à compreensão da **personalidade como uma construção humana**, empreendida a partir das relações concretas do sujeito com o mundo. Genet, portanto, não nasceu com índole má, nem nasceu homossexual, nem mesmo com o dom literário. A sua maldade, assim como sua homossexualidade e sua genialidade foram aspectos constituídos dialeticamente na relação entre o mundo (cultura, classe social, momento histórico, relações concretas, materialidade, etc) e Genet mesmo. Elas são expressões do sentido de ser de Genet, ou melhor, são estratégias existenciais eleitas por Genet para realizar seu projeto original. As noções de **mediação e reciprocidade**, trabalhadas por Sartre em *O Ser e o Nada* e no *Crítica da Razão Dialética* são fundamentais para compreender a constituição do ser do homem e, portanto, para elucidar *Saint Genet*, colocando, destarte, sua psicologia em novos moldes.

Vislumbramos, assim, que na psicologia fenomenológico-existencialista de Sartre, a noção de ‘doença mental’ não tem lugar. O francês não trabalhará, nem com a noção de ‘patologia’ (que implica uma noção de entidade mórbida), nem com a noção de ‘mental’ (que pressupõe uma concepção de ‘aparelho mental’, substancializando o psicológico). Em conseqüência, por exemplo, será outra a sua compreensão dos processos de loucura, já que outra é a sua noção de consciência, de mundo e de personalidade, como teremos oportunidade de discutir mais adiante, no capítulo sobre psicopatologia.

Enfim, *Saint Genet: comédien et martyr* nos fornece uma nova perspectiva de compreensão da realidade humana, alicerçada em outras bases que não a que estavam até então estabelecidas na área da psicologia. Construir uma nova psicologia, mostrar a sua viabilidade clínica, passando pela compreensão rigorosa da vida de um homem, sustentando-se em uma perspectiva dialética, onde a noção de liberdade e, portanto, da condução da história (individual e coletiva) pela mão humana, foi o que pretendeu Sartre, conforme expressou no final do *Psicanálise Existencial* e também nos objetivos de *Saint Genet*.

Isto posto, cabe-nos, agora, a tarefa de descrever a compreensão psicológica presente em *Saint Genet* e, portanto, discutir o arcabouço teórico que lhe dá sustentação, a fim de que possamos nos encaminhar na direção de elucidar a questão – objetivo principal deste trabalho – da possibilidade clínica de uma psicologia fenomenológico-existencialista, nos moldes formulados por Sartre.

**PARTE 3**  
**A PSICOLOGIA EM JEAN-PAUL SARTRE:**  
**Substratos Teóricos do Livro**  
***“Saint Genet, Comédien et Martyr”***



# INTRODUÇÃO

Uma das grandes metas de Sartre, no conjunto de sua obra, foi fazer valer sua definição do homem como **liberdade** - entendendo por isso que ele é o sujeito de sua própria história (engendrando aquilo que designou como compromisso ontológico<sup>61</sup>), ao mesmo tempo que é também sujeito da história da humanidade (desdobrando-se no compromisso político<sup>62</sup>), constituindo-se, dessa forma, no produtor da realidade social, da qual, dialeticamente, é também produto. Em *Saint Genet* pretendeu, de acordo com seu objetivo maior, descrever a história de um homem e de sua libertação das amarras sociais.

Agora que já conhecemos *Saint Genet*, podemos refletir acerca das proposições nele contidas. Esta biografia é considerada a primeira obra de Sartre de cunho marcadamente antipsiquiátrico. Nessa obra, Sartre buscou esclarecer, demarcar, temáticas fundamentais à sua proposição de uma nova psicologia, construída em moldes totalmente diferentes daqueles até então vigentes e por ele criticados, da psicologia empírica, da psicanálise freudiana e da psiquiatria clássica.

Realizou seu intento ao elaborar a compreensão psicológica de Genet, ressaltando nela sua perspectiva antropológica. Quer dizer, tratou de delinear o ser de Genet, de desvelar o projeto fundamental do poeta, através da descrição dos entornos necessários à compreensão de um sujeito concreto, em movimento no mundo, demarcando, através dele, sua compreensão de homem. A psicologia e a antropologia subjacentes ao *Saint Genet* pressupõem, pois, um conjunto de formulações teóricas que Sartre foi construindo ao longo de sua trajetória filosófica. As temáticas fundamentais da sua proposição de uma psicologia fenomenológico-existencialista e de uma antropologia estrutural e histórica estão delineadas nesse livro, além de esboçar o

---

<sup>61</sup> Compromisso ontológico entendido como compromisso de ser, quer dizer, a pessoa encontra seu ser comprometido, tecido, imbricado com o dos outros, com a materialidade que a cerca, com sua história. Opõe-se àquelas pessoas que vivem na espontaneidade, na dispersão, sem conseguir tecer-se efetivamente com os outros, com seu tempo, que negam seu passado e/ou seu futuro; vivem no aqui e agora, sem implicar seu ser em nenhum compromisso com a realidade que as cerca.

<sup>62</sup> Compromisso político entendido como o desdobramento do compromisso ontológico, no sentido de que nosso ser está tecido ao dos outros e que ao escolhermos para nós mesmos, estamos abrindo, necessariamente, uma possibilidade para qualquer homem fazer o mesmo. Portanto, as nossas escolhas individuais implicam a humanidade toda, derramam o “sangue dos outros” (parodiando Simone de Beauvoir), constroem a história humana. Nossa práxis nos remete à escolha de uma certa sociedade em que acreditamos e a qual realizamos; portanto, somos seres políticos. Há pessoas que fogem do compromisso ontológico e, mais acentuadamente ainda, do político. Mas, mesmo que não admitam, estão comprometidas com um certo tipo de sociedade. (cf. Sartre, 1987A).

primeiro momento fundamental de todo processo clínico em psicologia - o da compreensão psicológica ou psicoterapêutica.

Nas diferentes temáticas pretendemos realizar o seguinte processo de reflexão: partiremos das bases ontológicas do pensamento sartriano, narrando o horizonte onde o tema específico se enquadra, para então delimitarmos os constructos antropológicos e psicológicos daí decorrentes.

Ao final, teremos todas as condições de possibilidades colocadas para enfrentar, na próxima parte, a discussão da concepção de uma psicopatologia à luz da teoria sartriana, que juntamente com sua psicologia, servem de embasamento para uma nova perspectiva clínica na área.

## **CAPÍTULO 3.1**

### ***Francês, Abandonado, Faminto...***

### ***como Genet se tornou alguém no meio dessas contingências?***

## **O HOMEM COMO SER-NO-MUNDO**

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

A base dessa concepção de ser-em-relação encontra-se, para Sartre, dessa forma, na noção de consciência, que é sempre consciência de alguma coisa, quer dizer, relação a algo, à exterioridade, ao em-si, ou seja, é intencionalidade. É constitutivo dela ser transcendência, não se encerrar em si mesma, ser sempre relação a..., diferente do em-si. A consciência, portanto, não contém o mundo, que lhe é exterior, ainda que seja relativo a ela; as coisas, pois, não são seu conteúdo; são, sim, a realidade com a qual ela se relaciona. Essa perspectiva rompe com a filosofia idealista e racionalista predominante na nossa cultura, e ainda hoje embasamento da psicologia e da psicanálise freudiana.

Não existe mundo sem homem, nem homem sem mundo. O mundo só se constitui, se organiza, através do homem. Se não existisse o homem, teríamos, somente, a realidade bruta, indiferenciada. Só há mundo porque o homem transcende o “dado” e estabelece para ele significações, ordenamentos; organiza, assim, a realidade, tornando-a humana. Da mesma forma, o homem só se humaniza por estar inserido em um mundo que lhe possibilita contornos existenciais. Não existe nenhum indivíduo que não esteja situado em um certo local, em um dado tempo, em uma certa sociedade.

Verifiquemos melhor, então, o que significa o homem como um ser-no-mundo, e quais as contribuições que esses conceitos trazem para a construção de uma nova psicologia.

# I

## O homem inserido em um processo de relações

Atentemos para a narrativa de Sartre em *Saint Genet*. Verificamos que desde o início da descrição da vida de Genet, na proposta de elaborar sua compreensão psicológica, o filósofo toma, como ponto de partida de seu relato, o mundo em que Genet está circunscrito: seu abandono, sua criação por um instituto do estado, sua adoção, sua inclusão em uma comunidade camponesa e religiosa, o contato afetivo com sua família adotiva, o ambiente familiar, sua internação em uma colônia para “menores”, sua inserção no mundo do crime e da marginalidade, sua vivência de relações homossexuais, seu contato com intelectuais, etc. Descreve, primeiramente, as contingências, as condições objetivas, os valores sociais que o cercam, que lhe impõem uma certa estrutura de escolha. Sartre, portanto, não parte da vivência subjetiva de Genet, mas sim dos contornos objetivos de sua vida. Mas o que o leva a tomar esse ponto de partida?

É que no existencialismo o subjetivo é um momento do processo objetivo. A subjetividade não é uma entidade em si, uma estrutura mental; ela é um **processo dialético** de apropriação da objetividade, de interiorização da exterioridade. A subjetividade só existe como **subjetividade objetivada**. Quer dizer, o sujeito encontra-se inserido em condições materiais, sociais, familiares, existenciais concretas e é no processo de apropriação dessas condições que constitui sua subjetividade, que imediatamente se objetiva, através de seus atos (sua práxis), seus pensamentos, suas emoções. Mas o que significa esse “processo de apropriação”?

O homem, antes de mais nada, está inserido em um processo de relações. Já falamos que a condição para a ocorrência desse fenômeno é o fato de o homem ser, inelutavelmente, corpo/consciência. O corpo é seu primeiro contato com o mundo, a consciência é sua condição, inevitável, de estabelecer relações. Dessa forma, o sujeito é um conjunto de relações: com a materialidade que o cerca, com seu corpo, com os outros, com a sociedade, com o tempo.

**A relação com a materialidade que nos cerca** é a primeira condição de existência de alguém. Todos nascemos inseridos em uma dada sociedade, em um certo momento histórico, incluídos em um certo conjunto de relações sociais, que nos remetem, necessariamente, às condições materiais que nos cercam. Genet, por exemplo, nasceu na França, no início do século

XX, foi abandonado ainda bebê, assumido pela instituição de Bem-Estar do Estado, adotado por uma família camponesa, etc. Essas situações definem as condições materiais da vida de Genet e a sua relação com as coisas (roupas, dinheiro, aparelhos, instrumentos, livros, etc). Nascer na França, em termos de estrutura produtiva, econômica, social, cultural é muito diferente do que nascer no Brasil, por exemplo. Viver no início do século XX implica em outra materialidade do que a que será no início do século XXI, ou ainda, da que foi no século XV. São possibilidades materiais, logo, existenciais, diferentes. Ter sido abandonado bebê é um fator decisivo em termos de condições materiais e, conseqüentemente, existenciais, para o nosso futuro poeta. Teria sido completamente diferente a estrutura de escolha de Genet se ele tivesse sido filho de uma família burguesa, criado nela até a maturidade. Da mesma forma, o fato de ter sido adotado por uma família camponesa e ter vivido sua infância e adolescência no campo ofereceu-lhe condições materiais, bem como morais, religiosas, diferentes das que teria se tivesse vivido em Paris toda a sua vida.

Essas condições, em um primeiro momento, não são por nós escolhidas, nascemos no meio delas. Mas, no entanto, devemos nos apropriar delas, já que essas questões objetivas são aspectos definidores de nossa subjetividade. Os sujeitos se apropriam dessas condições de uma maneira singular, particular. A maneira de se processar essa apropriação tem a ver com a história, com o projeto de cada um. **É essa apropriação singular que deve ser esclarecida pela psicanálise existencial, na busca de encontrar o ser do sujeito.** Genet, desde pequenino se sentia excluído, preferia brincar sozinho a inserir-se nos grupos, não suportava as brincadeiras sobre o fato de ser um bastardo adotado, etc; dessa forma, mais adiante irá assumir radicalmente sua condição de miserável e buscar magnificá-la, mitificá-la. Vive sua abjeção a ponto de se sentir santo. Essa apropriação particular da miserabilidade ajuda a definir os contornos do ser de Genet. Declara Sartre, em seu *Questão de Método*:

*‘O acaso não existe, ou, pelo menos, não como se acredita: a criança torna-se esta ou aquela porque vive o universal como particular. Este (no caso, Flaubert) viveu no ‘particular’ o conflito entre as pompas religiosas de um regime monárquico, que pretendia renascer, e a irreligião de seu pai, pequeno-burguês intelectual e filho da Revolução Francesa’* (SARTRE, 1960: 45).

Cada sujeito é um singular/universal, o que quer dizer que é um indivíduo idiossincrático, mas também é o fruto de seu tempo, das relações sociais que o engendram, é um universal. Buscar compreender, por exemplo, a homossexualidade de Genet é verificar, ao

mesmo tempo, como o indivíduo Genet lidou com seu corpo, com sua sexualidade, com os outros concretos, e como eram os valores culturais, sociais a respeito da sexualidade em sua época que ajudaram a conformar sua experiência. Assim, ao entender a sexualidade de Genet ou de outro sujeito de seu tempo, fornecemos subsídios para se entender qual o papel da (homos)sexualidade no cenário dos anos 1930, 40, 50.

O existencialista tece, aqui, críticas contra o marxismo, acusando-o de reduzir sua análise do sujeito às infra-estruturas da sociedade. Dizer que Flaubert é um escritor pequeno-burguês, ou que Genet é um escritor contra os valores burgueses, não quer dizer muita coisa. São fatos incontestáveis, mas não ajudam a compreender quem foram, efetivamente, Flaubert e Genet. O existencialismo pretende, assim, *“sem ser infiel às teses marxistas, encontrar as mediações que permitem engendrar o concreto singular, a vida, a luta real e datada, a pessoa a partir das contradições gerais”* da família, do local onde vive, enfim, da sociedade. (Ibid.: 44).

Sartre afirma, ainda, que o homem está mediado pelas coisas na medida exata em que as coisas estão mediadas pelo homem. Ou seja, a materialidade que me cerca, os objetos do meu mundo são fundamentais para ajudarem a definir meu ser, da mesma forma que eles só adquirem sentido porque me relaciono com eles (já sabemos, pela ontologia, que o ser das coisas só adquire significado pela presença do homem). O ser de Genet é fixado pelos objetos que o cercam: sua pouca roupa, sua falta de posses, sua cela, seus cigarros, etc, definem as possibilidades existenciais do nosso poeta e seu perfil psicológico. Para ele, por exemplo, pouco importa adquirir bens; mesmo depois do sucesso literário, já com acesso a muito dinheiro, ainda continua sem interesse de ser proprietário, pois não tem interesse nenhum em ser um cidadão comum, que se adapte ao seu meio social. Este é seu modo de ser, diferente, autônomo, engendrado em função da apropriação que fez da materialidade que estava à sua disposição, bem como dos aspectos sociais, existenciais, psicológicos, que nela estavam implícitos.

Para entender melhor a mediação das coisas para o sujeito, mais especificamente com relação à sua dinâmica psicológica, vamos utilizar um exemplo retirado de um psiquiatra fenomenológico, que, apesar de longo, é muito bonito e nos ajudará a elucidar a nossa temática:

*‘É inverno. A noite está caindo e eu me levanto para acender a luz. Olhando para fora vejo que começou a nevar. Tudo está coberto pela neve brilhante, que está caindo silenciosamente do céu encoberto. (...) Esfrego as mãos e aguardo a noite com satisfação, pois, faz alguns dias, telefonei a um amigo convidando-o a vir ter comigo esta noite. Dentro de uma hora estará batendo à minha porta. (...) Ontem comprei um boa garrafa de vinho, que*

*coloquei à distância apropriada do fogo. (...) Meia hora mais tarde toca o telefone. É o meu amigo, a dizer que não poderá vir. Trocamos algumas palavras e marcamos novo encontro para outro dia.. Quando torno a colocar o fone no gancho, o silêncio do meu quarto ficou mais profundo. As próximas horas se parecem mais longas e mais vazias.(...) Dentro de alguns momentos estou absorto num livro. O tempo passa lentamente. Ao levantar os olhos por um momento, para refletir sobre um trecho pouco claro, a garrafa, perto do fogo, chama a minha atenção. Percebo mais uma vez que o meu amigo não virá e volto à minha leitura” (VAN DEN BERG, 1981: 36).*

A expectativa em relação ao amigo, a solidão momentânea, todas essas experiências são mediadas pelos objetos. Enquanto espera o amigo, o quarto tem um contorno, quando fica sabendo que o amigo não vem o quarto adquire outro; antes era mais brilhante, mais acolhedor, agora é mais cinzento, mais frio. Basta olhar para a garrafa de vinho que ali se encontra, naquele objeto, personificada, a ausência do amigo. Um psicólogo empírico diria que estas afirmações são pura poesia, que o personagem descrito teria contaminado a percepção do objeto ao projetar nele a sua decepção ou desilusão. Pergunta Van Den Berg: *“se fosse minha projeção que eu estava vendo, não teria eu observado minha solidão mais distintamente, menos adulterada, com mais realidade e mais diretamente, se eu tivesse perguntado como me sentia, não à garrafa mas a mim mesmo?”* (Ibid.: 37). Sabemos que a resposta é não. Percebemos a dimensão da decepção experimentada quando olhamos para aquela garrafa, e ela nos incomoda, ou quando percebemos que o frio está grande demais. Quando perguntamos sobre nós mesmos, a resposta está no mundo que nos cerca. Diz o autor referenciado: *“cada esforço que faço para concentrar-me no meu puro íntimo, resulta na tomada de consciência do meu ambiente: o quarto, o fogo, a garrafa e, dentro de tudo isso, o meu amigo ausente”* (Ibid.: 37). Quer dizer que na busca da definição de quem somos, não chegaremos a lugar algum se olharmos para “dentro de nós mesmos”; devemos, sim, olhar para a realidade circundante, para o significado que atribuímos às coisas, para o nosso conjunto de relações. O tubo de vaselina de Genet descoberto pelos policiais quando faziam nele a revista, fez com que o menino virasse motivo de gozação. O tubo de vaselina representava para os outros a sua homossexualidade, para Genet passou a ser meio de humilhação; bastava olhar para o tubo para experimentar-se como objeto para os outros.

Sendo assim, as coisas adquirem significado conforme a situação em que estamos inseridos e a experiência existencial que nela estabelecemos; ou ainda, conforme o nosso modo de ser. Esse significado diz, então, sobre quem somos e sobre como vivemos determinada

situação. Vimos anteriormente que as coisas, os utensílios, não tinham valor para Genet, não o impressionavam, na medida em que se sentia excluído do gênero humano. Assim, não precisava obedecer ao determinismo dos instrumentos, não limpava os pés no tapete, não jogava as cinzas no cinzeiro. Agia por meio da destruição: roubava, quebrava, violava os objetos. Quer dizer, entender o desprezo de Genet pelos utensílios, pelos instrumentos, pelos objetos é compreender um pouco sobre o ser do nosso poeta.

**A relação com o corpo** é outra condição existencial primordial. Já vimos anteriormente que o homem é, inelutavelmente, corpo/consciência; é, portanto, uma totalização dessas duas dimensões de seu ser.

Na narrativa sobre a vida de Genet vemos aparecer várias vezes o corpo como mediador entre Genet e seu próprio ser, entre ele e o mundo: em passagens como “.. *minha imaginação de criança, que inventava, para que nela pudesse passear a pessoa miúda e ativa de um garotinho abandonado*” (GENET, 1983: 83); ou, ainda, ao descrever sua *vergonha* quando cortaram seu cabelo, tiraram sua roupa, violentaram-no, assim que entrou no reformatório de Mettray. São exemplos da aparição do corpo como mediador essencial na relação do sujeito com o mundo. Como entender essa relação do homem com seu corpo?

Sartre demonstra que há duas ordens diferentes de conhecimento sobre o corpo, que são incompatíveis e que levam a concepções diversas: uma é partir da experiência daquilo que os médicos ou que os outros fazem do meu corpo. É o que nosso já conhecido VAN DEN BERG (1981) chamaria de “**o corpo que tenho**”. É o corpo tomado em abstrato, reflexivamente, fora de seu contexto, de sua vivência; um corpo composto por diversos órgãos, revestido por uma pele. Outra coisa é descrever a experiência do corpo para mim, corpo que vivencio todo o dia, que é meu instrumento no mundo. É o “**o corpo que sou**”. É o corpo concreto, com que me experencio no mundo cotidianamente, pré-reflexivo. Sartre alerta que é preciso não confundir esses diferentes níveis; portanto, devemos examinar separadamente o corpo como ser-para-si e o corpo como ser-para-o-outro. Assinala, ainda, que...

*‘o para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser ‘unido’ a um corpo. Similarmente o ser-para-o-outro é todo inteiro corpo; não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos a um corpo; nada há detrás do corpo. Mas o corpo é inteiro ‘psíquico’*” (SARTRE, 1943: 368).



Podemos compreender, portanto, por que o dualismo cartesiano é uma falsa solução dada a uma questão real. Quando adoto em relação ao corpo uma postura reflexiva, quando penso sobre sua beleza, ou sobre seus defeitos, estou tomando uma distância do corpo, tomando-o em abstrato. Dessa forma, ele aparece como sendo outra coisa que eu mesma, como se eu fosse um outro me olhando. Não que ele seja, de fato, outra coisa que eu, mas é o ponto de vista abstrato que adoto sobre ele. Descartes, nesse aspecto, transformou uma questão de possibilidade de relação com o corpo (abstrato/concreto), em uma definição de sua estrutura ontológica, quer dizer, em uma definição do que *são* o corpo e a alma e a relação entre eles. Deduziu que o corpo é uma coisa (substância extensa), separada, diferente do meu ser, ou do meu eu, ou ainda, da alma, que é minha essência (mas que também é substância, pensante). É preciso estar atento ao fato de que, quando Descartes chega ao *cogito*, na quarta parte do *Discurso do Método*, ele estava adotando um ponto de vista reflexivo, ao duvidar das coisas que o cercavam (atitude reflexiva) e, daí, deduzir (atitude reflexiva) seu *‘penso, logo sou’*. A próxima dedução é desdobramento dessa atitude e dessa confusão de níveis ontológicos: *“..compreendi por aí que era uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas no pensar e, que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material. De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo”* (DESCARTES, 1987: 47). O filósofo racionalista ficou o resto dos seus dias debatendo-se para explicar as experiências concretas com o corpo, a vivência do “corpo que sou” (basta ler *As paixões da Alma*), preocupado em estabelecer a relação entre corpo e psique, o que buscou realizar de uma forma “mecânica”, através da glândula pineal.

Voltando a Sartre, depois dessa breve digressão, passamos a descrever o **corpo como ser-para-si**. Sabemos que o para-si é-no-mundo, sendo o corpo nossa relação primeira com esse mundo. Dizer que entrei no mundo, que vim ao mundo ou que há um mundo e dizer que sou um corpo é uma só e mesma coisa. O corpo é o instrumento e a meta de nossas ações. Genet, por exemplo, para ser ladrão, praticar seus roubos, precisava ser ágil, ter mão leve, ser habilidoso. Ser ladrão e ser ágil, para ele, era uma e mesma coisa. Não “empregamos este instrumento”-corpo - nós o somos. Não é uma relação de uso, é uma experiência de ser. O corpo está presente em todas as nossas ações, é a sua condição, só que é vivido pré-reflexivamente e, assim, não é visto. Quando acelero meu carro, quando escrevo, quando penso, há um pé que acelera, uma mão que escreve, neurônios que funcionam. Se estamos absorvidos no que estamos fazendo, não

tomamos distância de nosso corpo. Quando ajo no mundo, eu e meu corpo somos uma e a mesma coisa. Não somos primeiro dotados de um corpo, para depois captar o mundo, ele não é uma tela entre nós e as coisas. Não! O corpo é nossa relação originária com as coisas, é a revelação de nossa relação com o mundo; tanto que a homossexualidade de Genet transparecia em seus gestos, em seus movimentos.

Sendo assim, o corpo é a perpétua condição de possibilidade da psique. Todos os fenômenos da psique são psicofísicos. O exemplo mais claro são as emoções: quando estamos com raiva, ou com uma alegria intensa, somos essa raiva, essa alegria como corpo e consciência - uma pessoa com raiva fica tensa, ruborizada, a fisionomia fica ‘carregada’; uma pessoa alegre fica saltitante, ruborizada também, a fisionomia fica leve, sorridente. As qualidades psicológicas são condição do corpo. A pessoa tímida não gesticula, não se movimenta, como faz uma pessoa expansiva; uma pessoa autoritária geralmente tem uma voz forte, agressiva, e assim por diante. Sartre descreve essa experiência psicofísica de ser em seu livro *A Náusea*, onde seu personagem Roquetin, jovem sem raízes, solitário, que vive o tédio da existência cotidiana, banal, experimenta frequentemente uma violenta sensação de náusea, que toma conta dele em diferentes situações, e que nada mais é do que a expressão de sua relação insípida com o mundo. Diz o existencialista:

*‘É o corpo que aparece logo que designamos o psíquico; é o corpo que se acha na base do mecanismo e do quimismo metafóricos a que recorremos para classificar e explicar os acontecimentos da psique; é o corpo que visamos e informamos nas imagens (consciências imaginantes) que produzimos a fim de visar e presentificar sentimentos ausentes; é o corpo, por último, que motiva e, em certa medida, justifica teorias psicológicas como a do inconsciente e problemas como o da conservação das lembranças’* (SARTRE, 1943: 404).

Mas meu corpo não existe só para mim, existe também para o outro, é o **corpo-para-outro**. O outro é que me aparece sempre como corpo em situação. Quer dizer, sempre vejo o outro, ou o outro me vê, como inseridos em um contexto, como o corpo de alguém em uma certa situação. Dessa forma, o corpo do amante de Genet não são somente os seus braços fortes, ou seu peito largo, mas um corpo vivo, de uma pessoa com sua idiossincrasia no mundo. Basta ler seus livros para mergulhar no universo dos amores homossexuais. Por mais que tentemos reduzir o corpo do outro a um órgão (como a famosa ‘bundinha’ brasileira), ainda assim o outro aparece inteiro, definindo os contornos desse objeto de desejo (a garota que rebola na frente da televisão, por exemplo). Isso indica que o corpo do outro é sempre significante, remete a um sentido que o

transcende, indica o ser de alguém. O corpo do amante de Genet não se distingue do seu ser. Não existe um corpo como puro em-si; se assim fosse não passaria de um cadáver. O cadáver não está em situação, é pura coisa.

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

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

*‘Sentir-se enrubescer, ‘sentir-se transpirando’, etc, são expressões impróprias que o tímido usa para explicar o seu estado: o que ele quer dizer com isso é que tem consciência viva e constante de seu corpo tal como é, não para si mesmo, mas para o outro. Esse constante mal-estar, que é a captação da alienação de meu corpo como irremediável, pode determinar psicoses como a ereutofobia; tais psicoses nada mais são do que a captação metafísica e horrorizada da existência de meu corpo para o outro’* (SARTRE, 1943: 421).

Isso acontece porque atribuímos muito mais valor ao corpo-para-outro do que ao corpo-para-nós. Genet é um típico exemplo de alguém que ficou preso nas estruturas de alienação (até conseguir sua libertação). Sente-se transparente, qualquer um o vê e o enxerga na verdade de seu ser; é marcado pela visibilidade, sente-se atravessado pelo olhar do outro. Assim, experimenta

seu corpo como abjeto, nojento, pautado no “saber de ser” que intui de sua relação com os outros.

Essa discussão da alienação nos remete à relação com os outros e através dela, com a sociedade.

Devido à importância dessa relação para a compreensão de *Saint Genet* e da psicologia em Sartre, ela será tema de um capítulo exclusivo. Passemos, então a discutir a temporalidade.

**A temporalidade** é outra relação fundamental do homem com o mundo.

As coisas, o em-si, não são temporais. Uma cadeira em-si mesma não está presente no tempo; é para o homem que a cadeira será velha ou nova, moderna ou clássica. Uma roupa em-si mesma não é moderna, não está na moda ou é “*démodé*”, é na relação com os padrões estéticos estabelecidos por uma certa lógica de consumo, por uma dada sociedade, que se define a pertinência da roupa para certas ocasiões, sua modernidade. Portanto, quem dita a temporalidade das coisas é o homem, já que é através dele que a temporalidade vem ao mundo.

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

Sendo assim, a humanidade do sujeito constrói-se pela sua historicidade. O homem só existe para o homem em circunstâncias e em condições sociais dadas, isto significa que toda a relação humana é demarcada temporalmente, é histórica. O ser de Genet só é compreensível se o localizarmos em termos históricos: é francês, nasceu em 1910, viveu plenamente o século XX. Escreveu o que escreveu, experienciou o que experienciou, porque estava inserido no seu tempo, relacionando-se com a marginalidade européia característica da metade daquele século, conhecendo certos intelectuais do seu tempo. Os seus leitores gostam ou menosprezam sua obra porque, também, vivem o seu tempo. Por isso, a relação de seus contemporâneos com sua obra foi impactante, provocou escândalo, mexeu com os valores sociais; daqui a cem anos, provavelmente, a obra de Genet terá outro impacto, outro significado, pois a compreensão do

conteúdo de sua obra dar-se-á sob a égide de outros valores, das práticas típicas do momento histórico em que for analisada.

Sartre concorda com Marx quando este afirma que “*o homem faz a história na exata medida em que esta o faz*”. O existencialista, no entanto, chama atenção dos marxistas, que acabaram por valorizar sobremaneira o papel da história, em detrimento do papel do homem. Essa frase só tem valor, diz ele, se, realmente, a compreendermos dialeticamente (cf. SARTRE 1960). O homem, com sua práxis individual, cotidiana, é que faz com que os acontecimentos se dêem em certa direção, engendrando a história. Genet, por exemplo, foi um autor que expôs, sem subterfúgios, a experiência homossexual, numa Europa ainda conservadora (década de 40). Seus livros foram considerados malditos, execrados ou amados, mas de qualquer maneira, contribuíram para a desmitificação do homossexualismo, para sua maior aceitação social. Eis o papel do sujeito histórico. Mesmo que ele não os tivesse escrito, só o fato de viver certas experiências, lançar-se nelas, faria com que as colocasse como situações possíveis para o homem. A relação sado-masoquista, por exemplo, só se mantém enquanto prática social porque indivíduos concretos a utilizam, adotam posturas sádicas ou masoquistas em relação uns aos outros, compram objetos de uso sádico, fazem filmes enfocando a temática, escrevem livros sobre ela, etc. Sendo assim, definem um certo perfil para a experiência sexual, existencial, de nossos tempos. Ao mesmo tempo, é o conjunto de determinações históricas (relações de produção capitalista, que engendram lógicas culturais onde o individualismo, a falta de reciprocidade são marcantes, por exemplo) que fazem com que indivíduos adotem o sado-masiquismo, ou que levam, como a Genet, a experimentar sua homossexualidade da forma como ele o fez. Portanto, a dialética histórica não pode ser deixada de lado. Definimos, assim, a dimensão antropológica da temporalidade. Mas como se dá a dinâmica temporal?

Vamos, antes, precisar alguns conceitos.

A temporalidade não é um todo caótico, ao contrário, é uma estrutura organizada nos três elementos ek-státicos do tempo: passado, presente, futuro, que não existem isolados, não se dão como uma soma de dados, mas sim como momentos de uma síntese original. É preciso compreender, portanto, o que são esses três elementos e como se produz essa síntese. Vejamos como Sartre descreve a temporalidade em *O Ser e o Nada* (1943).

**O passado** versa sobre os fatos já acontecidos, que devem ser apropriados e significados. Sendo assim, só têm passado seres de tal ordem que, em seu ser esteja em questão seu ser, ou

seja, seres que passam pôr em questão seu passado. Portanto, só o homem tem passado. O passado já “foi”, o que indica um modo de ser: eu era assim ou assado, eu fiz isto ou aquilo. É preciso compreender que na experiência cotidiana eu não *tenho* passado, mas sim, *sou* meu passado. Ele me impregna de todos os lados, eu o vivencio permanentemente de maneira irrefletida. Ele não é, portanto, uma “representação” que faço da minha história, não está na ordem das idéias; ele sou eu, não se desgruda de mim. Sendo assim, nós temos-de-ser-nosso-passado.

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

Não posso modificar o conteúdo do passado, posto que ele é o que é, é dado; no entanto, posso modificar o significado desse passado. Alterando o significado, modifico a inteligibilidade<sup>63</sup> que tenho de mim mesmo, já que a forma como compreendo a mim mesmo passa pelo significado que atribuo ao meu passado. Aqui reside uma das condições para o processo psicoterapêutico tenha eficácia: é preciso descrever com detalhes as situações passadas como elas se deram, em sua dimensão material, relacional e psicológica, para, em constatando o que efetivamente aconteceu, possa construir novos significados em relação ao meu projeto.

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

Da mesma forma que o passado, o em-si não tem presente, pois ele é o que é, não se transforma de algo que já era em algo que será, pois está fora do tempo. O presente é, também, uma característica do para-si, ou ainda, do homem.

O presente tem o caráter de *presença*, conceito tipicamente heideggeriano, o que significa que o para-si existe fora de si junto às coisas, faz-se presente junto ao mundo.

---

<sup>63</sup> Quando falamos de inteligibilidade não estamos falando de “representação” de mim mesmo, estamos descrevendo o saber de ser que tenho de mim mesmo, portanto, não se distingue do que sou. Esse conceito será precisado mais adiante.

A psicologia existencialista de Sartre, por compreender o presente como uma passagem, não o toma como eixo central de sua análise, como ocorre em outras psicologias de base fenomenológica (como a Gestalt e o Psicodrama) que trabalham com a noção do “aqui e agora”, ou seja, com a noção de que o essencial é o passado recolocado pelo presente. Na primeira dessas psicologias, trata-se de descrever o passado como ele foi, por entendê-lo como fundamental na definição do que sou; faz-se necessário, portanto, remontar o passado, diferenciando, aí, o que aconteceu de fato e o significado por mim atribuído na época do ocorrido e no presente, buscando totalizar sua compreensão. Além disso, o papel do futuro é fundamental no entendimento da realidade humana.

O **futuro**, bem como o passado e o presente, não pertence ao em-si, mesmo que este seja o que é. A lua cheia não é o futuro da lua crescente, o gelo não é o futuro da água colocado no congelador; essas são só transformações das propriedades materiais da realidade dos objetos, que quando apreendidas por uma consciência-testemunho, adquirem temporalidade. Sendo assim, o futuro é uma peculiaridade do ser do homem, na sua característica específica de ser o ser que põe em questão o seu ser.

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

No entanto, ocorre uma decepção ontológica cada vez que a realidade humana desemboca no futuro, pois ele não se deixa alcançar; quando nele chegamos já é passado. É o fracasso ontológico do homem, sua paixão inútil. *“Todo futuro do para-si presente cai no passado como futuro, justamente com esse mesmo para-si. Será futuro passado de certo para-si, ou futuro anterior. Esse futuro não se realiza. O que se realiza é um para-si ‘designado’ pelo futuro e que se constitui em conexão com esse futuro”* (SARTRE, 1943: 173- grifo nosso). Isto

quer dizer que o homem não se totaliza, não se completa, ele é sempre uma totalização em curso, uma busca incessante de realização, um vir-a-ser. Isto mostra que o ser do homem é uma infinidade de possibilidades.

O homem e, mais especificamente sua dimensão psicológica, caracteriza-se por ser resultante da síntese das três dimensões ek-státicas da temporalidade. Assim, sou meu passado (que é o que é) e meu futuro (que não é ainda) enquanto presença no mundo. A **dinâmica temporal** desenvolve-se como processo de totalização perpétua da minha experiência nessas três dimensões. Vejamos melhor: o passado é incrustado de futuro, na medida em que quando lá, em outro momento da minha história, eu já desejava ser alguém assim ou assado, já tinha um projeto definido ou em constituição. Da mesma forma, o futuro é encravado no passado, pois quando desejo certa coisa x ou y, remeto-me ao passado para verificar como antes eu a queria, o que modificou, o que permaneceu; quer dizer, o meu futuro, ou ainda melhor, o meu projeto é construído ao longo da minha história. Sendo assim, a minha experiência cotidiana sustenta-se em antecipações (futuro) e recordações (passado), bem como em antecipações baseadas em recordações (meu futuro como era vivido no passado) e em recordações baseadas em antecipações (meu passado visto a partir da perspectiva de meu futuro), para usar expressões caras ao psiquiatra fenomenológico americano, Ernest Keen. Afirma o autor:

*‘Em contraste com objetos, que não experimentam, o modo como sou-no-mundo dá forma à minha história. Quando estou lamentando coisas passadas, certos aspectos de minha história emergem para me definir; a partir da coleção inteira de fragmentos recordados, alguns formam a ‘Gestalt’ do self, enquanto outros caem no esquecimento. Quando estou tecendo reminiscências, em contraste, certos outros aspectos de minha história se tornam salientes e sustentam meu ser assim, pois me fornecem um self diferente para ser’* (KEEN, 1975: 71).

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

*“.. para que um homem tenha uma história é necessário que evolua, que o curso do mundo o mude ao mudar-se e que ele mude ao mudar o mundo, que sua vida dependa de todos e dele somente, que descubra-se nela. (...) Uma vida histórica está cheia de aventuras, de encontros. (...) O futuro é*



*incerto, somos nosso próprio risco, o mundo é nosso perigo: não poderíamos existir em nenhum momento para nós mesmos como uma totalidade” (SARTRE, 1952: 305).*

Genet negava-se a ser histórico, viveu milhares de aventuras, mas estas não o atingiam, não o modificavam. Genet era uma totalidade para si mesmo, estava encerrado em seu destino. Movia-se no mundo procurando fugir de sua maldição original, ou seja, da situação que vivenciou quando ainda era criança e da qual se apropriou como sendo sua fatalidade, seu destino, a definição de seu ser: ele era ladrão, maldito, já desde sempre, como bem explicou Sartre em seu *Saint Genet*. Resolveu assumir o seu ser abjeto frente a tudo e a todos. Essa sua escolha, logicamente alienada, tomada quando devia ter uns dez anos, aparecerá marcando sua história e seu futuro. Frente às mais diversas situações, ele revivia a “cena original”: quando os policiais pegaram o seu tubo de vaselina e ele se viu motivo de chacota, quando os presos riram e zombaram de seu primeiro poema, Genet reviveu a sua condição fatal de indigno, de maldito, logo adotando posturas de radicalização de sua abjeção. Tinha de coincidir consigo mesmo, devia realizar o destino que havia sido traçado para ele, era rígido consigo mesmo. Assim sendo, permanecia na alienação e na conseqüente solidão.

É importante ressaltar uma noção que já apareceu várias vezes em nossas reflexões e que é central na psicologia de Sartre: o **projeto**. Ele se caracteriza por essa busca do sujeito em realizar plenamente o seu ser, já que o homem está sempre indo em direção ao seu futuro. Não existe indivíduo sem projeto. Mesmo não ter projeto é ainda um projeto; quer dizer, o homem, ao lançar-se no mundo, persegue um fim, mesmo que não tenha clareza de qual é ele. Em cada posicionamento, em cada comportamento do sujeito existe uma significação que o transcende; cada escolha concreta e empírica designa uma escolha fundamental, ou seja, a realização do projeto de ser. Exemplifica : *‘tais ciúmes datados e singulares, nos quais o sujeito se historicariza em relação a determinada mulher, significam, para quem souber interpretá-los, a relação global com o mundo, pela qual o sujeito se constitui um si-mesmo” (SARTRE, 1943: 650)*. Cada ato exprime uma escolha original em circunstâncias particulares. Mas é preciso destacar que cada escolha particular é já a própria escolha fundamental, quer dizer, a definição do ser passa por escolher isto ou aquilo. Não adianta pretender ser corajoso, mas realizar uma miríade de atos, de atitudes de covardia; através deles o indivíduo está se constituindo em um ser covarde. Assim, o que define o ser de cada um são as escolhas cotidianas, que concretizam essa escolha fundamental. O homem se constitui, dessa forma, em uma livre unificação das diversas

escolhas empíricas em direção a um projeto fundamental. O projeto se caracteriza, assim, pela totalização em curso que é o homem. Sartre procurou destacar dos diversos atos, posicionamentos, pensamentos, escolhas de Genet, aquilo que seria sua escolha originária (esse é o objetivo maior de sua psicanálise existencial – compreender o projeto fundamental do sujeito). Entendeu que a escolha de Genet em ser ladrão, em manter-se na ausência de reciprocidade e, portanto, em permanecer na solidão, em ser homossexual, em prostituir-se e mendigar, entre outros aspectos da experiência narrada pelo poeta, foram expressões do seu projeto de se anular enquanto sujeito, fazendo-se “objeto para o outro” – identificado por Sartre como o projeto fundamental de Genet. Lançava-se nessa objetificação por intuir seu ser como predestinado, com um futuro traçado “à priori”, como uma totalidade fechada, ou ainda como um ser que deveria coincidir consigo mesmo, com seu destino; para ele não havia possibilidade de mudança. Mais adiante, Genet modificará suas *estratégias existenciais*, ao assumir uma posição mais ativa no mundo: como esteta, transformará a miséria em luxo; como arrombador de casas, será sujeito de seus roubos; como santo, quer ser glorificado. Continuava na solidão, pois na verdade não havia transcendido ainda seu projeto fundamental de se fazer através dos outros. Só que nesse momento realizava-se pela negação do outro, fazendo esse outro “engolir” a sua posição. Por fim, através de sua arte, Genet transcende seu projeto primeiro, de buscar realizar a ambigüidade de ser ora objeto, ora sujeito, ficando preso na busca da absolutização das relações, para, enfim, desejar a reciprocidade, saber que será sujeito/objeto ao mesmo tempo. Insere-se no mundo social, sem se mutilar. Antes, ou estava excluído, ou se mutilava. Sartre pretendeu esclarecer em seu *Saint Genet* o desejo de ser de nosso poeta, ao longo de sua história.

O projeto, portanto, é realizado pelo **desejo de ser**. Todo homem vivencia seu projeto fundamental através de seu desejo de ser. É esse desejo de ser que o move, que o lança em direção ao mundo em suas características particulares. O desejo de ser é o “combustível” da dinâmica psicológica. Sendo expressão concreta do projeto, o desejo de ser também não é um “à priori” da realidade humana, mas sim se constitui na própria escolha cotidiana. Argumenta:

*‘Não há primeiro um desejo de ser e depois milhares de sentimentos particulares, mas sim que o desejo de ser só existe e se manifesta no e pelo ciúme, pela avareza, pelo amor à arte, pela covardia, pela coragem, as milhares de expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade humana jamais nos apareça a não ser manifestada por tal homem em particular, por uma pessoa singular’* (SARTRE, 1943: 652).

Sartre elabora a noção de “desejo”, essencial na filosofia e na psicologia moderna - na medida em que é considerado aquilo que move o homem - em termos radicalmente distintos dos até então elaborados. O desejo não é um atributo inconsciente; nem mesmo é inacessível; não é uma força que move o homem sem que ele o saiba, quando seria, então, definido por um *saber que não se sabe*; também não se reduz a ser da ordem da sexualidade, daí projetando-se a outras esferas. Não! O desejo de ser é constituído pelo homem na sua práxis cotidiana; realiza-se em cada experiência relacional, emocional, intelectual, etc; define o homem na justa medida em que o homem se define. Genet não é primeiro desejo de ser objeto para o outro, para depois escolher viver na prostituição e na mendicância; mas sim, ao escolher essas atividades como forma de sobrevivência, escolhe-se objeto para os outros, realiza seu desejo de submissão. O desejo é, antes de mais nada, desejo de *ser*, para então especificar-se em diferentes desejos empíricos, concretos. Sendo assim, a **sexualidade** é somente mais uma de suas inúmeras possibilidades, é uma das formas de se realizar o desejo de ser, mas não é o que o define. Vimos, com Sartre, o sentido ontológico da homossexualidade de Genet, quer dizer, o sentido de sua escolha sexual que apontava para seu desejo fundamental, que era fazer-se objeto para o outro. A sua sexualidade é a concretização de seu projeto de ser, e não o contrário, como acabou por entender o próprio Genet, ao experimentar sua homossexualidade como definidora de seu ser.

Tentemos compreender o que levou Genet a experimentar-se como definido por sua homossexualidade, como se ela fosse uma fatalidade em sua vida. Já vimos que Genet compreendia a si mesmo como um ser determinado “*a priori*”, um ser que “desde sempre” havia sido homossexual, assim como sempre fora, um ser maldoso e abjeto, independente de sua vontade. É que nosso poeta carregava consigo uma inteligibilidade fatalista de mundo. Essa inteligibilidade de Genet nos faz chegar a duas conclusões: primeiro, demonstra que nós somos resultado da dialética entre o que os outros fazem de nós e o que nós fazemos do que os outros fazem de nós, ou seja, o meu “eu” é estruturado por fatores objetivos e subjetivos, amarrados pela inteligibilidade com que me sustento, que também é constituída nesse processo dialético. Genet tem uma visão fatalista porque adquiriu esses valores em sua comunidade, apropriando-se deles de uma maneira peculiar<sup>64</sup>. Segundo, aponta as diferentes formas de se relacionar com a realidade que a pessoa pode empreender ou, dizendo de outro modo, as diferentes formas de

---

<sup>64</sup> Abordaremos a temática da relação eu/outro no próximo capítulo.

consciência que o sujeito pode adotar. Na situação narrada acima, porém, Genet fala de *dentro* de sua vivência. Escutemos o que diz na entrevista concedida à Revista Playboy, em 1964:

*‘Quanto a ser homossexual, não poderia dizê-lo porque o sou. Não sei nada acerca disso. Acaso alguém sabe porque é homossexual? (...) A homossexualidade, para dizê-lo de alguma maneira, é algo que me foi dado, como a cor dos meus olhos, ou o tamanho dos meus pés. (...) Para dizê-lo de modo mais claro: tive de suportá-lo, aceitá-lo, ainda que soubesse que estava condenado pela sociedade’* (GENET, 1964).

Genet experimentava-se com seu ser determinado “*a priori*”, como já tendo nascido mau, homossexual. É que ele estava totalmente absorvido na experiência em que estava mergulhado, falava de dentro dela, a ponto de não conseguir tomar-lhe distância; estava em uma consciência não posicional-de-si, consciência de primeiro grau, conceito que explicaremos melhor logo adiante. Desse ponto de vista “*cúmplice*” não tinha como não sentir esse determinismo. Seria preciso adotar uma consciência posicional-de-si, consciência de segundo grau (discutiremos o conceito adiante) para tomar distância, sair de dentro da vivência e enxergar os fatores que o levaram a constituir àquela maneira seu ser. Ou ainda, como fez Sartre, seria preciso adotar um ponto de vista externo, coisa que Genet não fez, o que, no entanto, lhe possibilitaria enxergar o “*processo de construção*” de suas qualidades de ser de ser Genet. Logicamente, esse entendimento de Sartre só foi possível por sua compreensão fenomenológica e dialética da psicologia. Se ele mantivesse uma concepção determinista, provavelmente iria corroborar com a visão fatalista de Genet.

A discussão sobre a inteligibilidade fatalista nos remete à reflexão acerca do modo como a homossexualidade é experimentada em nossa cultura, sendo Genet um exemplo claro dessa perspectiva. Geralmente, os homossexuais vivem a sua sexualidade, não como fruto de uma escolha (bem verdade que os heterossexuais também assim vivem a sua), mas como a imposição de um desejo mais forte do que eles, com o qual já nasceram<sup>65</sup>. Essa visão determinista é a mais pregnante, porque a pessoa, como já explicamos, fala de “*dentro*” de sua experiência, quando está em uma perspectiva não posicional-de-si. A grande questão é que a sociedade, bem como as ciências responsáveis por compreender esses fenômenos, como a psiquiatria e a psicologia, movem-se, também, em uma inteligibilidade determinista e fatalista, vindo a corroborar com

---

<sup>65</sup> Aprofundo a temática acerca da inteligibilidade fatalista da homossexualidade em meu artigo “*Reflexões acerca de aspectos psicológicos envolvidos no homossexualismo*”, editado em 1997. (op. cit.)

essa experiência-de-si. É porque não sabem distinguir, como Sartre bem assinalou, entre as diferentes possibilidades de o homem experimentar a realidade, entre as diversas formas de consciência, acabando por dar um *excessivo valor para a vivência* do sujeito, como se ela fosse o único ponto de vista que é válido as ciências humanas postularem. A psicologia existencialista condena uma investigação sobre a realidade humana que se baseie somente na ‘vivência dos sujeitos’<sup>66</sup>, pois na maioria das vezes não conseguimos tomar distância de nós mesmos, somos nossos próprios cúmplices. É preciso descrever os fenômenos, as situações, levando em consideração o conjunto de variáveis que os compõem, entre as quais a vivência de cada um. Uma tal psicologia pode contribuir, certamente, para a superação das dificuldades de compreensão e vivência da sexualidade, presentes na nossa cultura.

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

## II

### O ‘eu’ como um ser do mundo

*‘Para a maior parte dos filósofos o Ego é um ‘habitante’ da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no seio das ‘Erlebniss’, como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos em sua maioria – pensam descobrir sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento de nossa vida psíquica. Gostaríamos de mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: está fora, no mundo; é um ser do mundo, como o Ego do outro’* (SARTRE, 1965: 13).

Este é o parágrafo inicial do livro *A Transcendência do Ego*, de Sartre, no qual aponta equívocos da filosofia e da psicologia metafísicas, que acabaram por inviabilizar a ciência

---

<sup>66</sup> A ‘vivência do sujeito’ é o ponto de partida da maioria das psicologias fenomenológicas, como a Gestalt, o Psicodrama, entre outras.

psicológica. O existencialista, a fim de superar os impasses por ele criticados, faz questão de assinalar a necessária distinção entre a “consciência” e o “êgo” ou “eu”, considerando, em consequência, este último, como um habitante do mundo. Vamos buscar compreender no que consistiu a sua proposição e qual foi sua importância para a psicologia.

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

Mas, o que produz a consciência? O que a unifica às diversas consciências? A procura dessa resposta levou filósofos e psicólogos a conceberem o “eu” como produtor e pólo unificador da consciência, ao considerarem-no como uma presença formal (Kant, ou ainda Husserl, com seu “eu transcendental”), ou como uma presença material (La Rochefoucauld, por exemplo) na consciência. Sendo assim, haveria um “eu” por detrás da consciência, dirigindo suas ações, governando sua existência. Sartre discorda dessas respostas, mostra como elas se sustentam em um idealismo. Afirma que a fenomenologia não recorre a essas entidades metafísicas, porque entende a consciência não necessita de um “proprietário”, de algo que a governe de fora (no caso o “eu”), na justa medida em que a consciência é um absoluto não substancial, uma espontaneidade pura, que se “põe” e se “afirma” a si mesma. Sendo assim, a consciência não está limitada a não ser por ela mesma; é, pois, uma totalidade sintética e individual. Essa sua tese é de fundamental importância para romper com o racionalismo, o qual reduz a realidade à manifestação de uma razão “a priori” ditada pelo eu. A autonomia da consciência em relação ao eu permite compreender a realidade dialética entre subjetividade e objetividade, sem cair no subjetivismo e no solipsismo presentes nas filosofias e psicologias metafísicas.

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

*‘Com efeito, a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela se transcende a si mesma, unifica-se escapando. A unidade das mil consciências ativas pelas quais eu somei, sou e somarei dois e dois para fazer quatro, é o objeto transcendente “dois e dois são quatro”. Sem a permanência desta verdade irrevogável seria impossível*

*conceber uma unidade real, e haveriam tantas operações irreduzíveis como consciências operatórias” (SARTRE, 1965: 21).*

Sendo assim, o “eu” não cabe na consciência, nem a título de pólo emanador, nem a título de conteúdo, pois como já vimos, a consciência dirige a si mesma e não tem conteúdo algum, é pura transparência. É ela, pelo contrário, que torna possível a unidade ou personalidade de meu eu. O eu é *objeto para a consciência*, produto dela. Vemos aqui, portanto, que não podem ser considerados sinônimos, como propõem muitas psicologias (a psicanálise, por exemplo), segundo as quais o ego é equiparado à consciência. Eles são distintos e, contrariando as concepções correntes na maioria das filosofias e psicologias, Sartre discute que não é a consciência que brota do eu, mas o eu que decorre da consciência.

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

Existem diferentes **tipos de consciência**, que implicam em modos diferentes do homem estabelecer relação com a realidade. Primeiro, recordemos que consciência não é sinônimo, nem de conhecimento, nem de reflexão. Há consciências, portanto, que são pré-reflexivas, quer dizer, são anteriores à reflexão, têm em relação a ela primazia ontológica<sup>67</sup>. Elas são a percepção e a imaginação. Somadas à reflexão, formam os três tipos de consciência possíveis. Senão vejamos:

1) Já vimos que, por ser intencionalidade, toda consciência é **posicional do objeto**. Quer dizer, ela é sempre consciência de ser consciência de alguma coisa, sabe quem é seu objeto e o vê de uma maneira específica, conforme a relação que este objeto estabelece com o mundo. Sendo assim, a **percepção** é um tipo de consciência que **é relação a um objeto existente, presente**. Este objeto é tomado na sua concretude, ou seja, como ele se dá e aparece, no seu próprio contexto. O objeto se destaca como uma forma sobre o fundo, conforme as descrições feitas pela Gestalt. As propriedades materiais dos objetos definem suas possibilidades de percepção. Um cubo, por exemplo, quando percebido, e portanto, tomado a partir de certo ponto de vista, só pode ser olhado em três faces ao mesmo tempo, é uma exigência da realidade, sustentada nas

---

<sup>67</sup> Quando nos referimos a primazia ontológica, estamos querendo dizer que, em termos de estrutura de ser, de estrutura da realidade, as consciências pré-reflexivas são as primeiras a acontecer, são anteriores à reflexão. O que não significa que no cotidiano, no momento de estabelecer uma relação com o mundo, a pessoa necessite primeiro perceber ou imaginar para depois pensar. Não! Elas são consciências autônomas. No dia-a-dia, uma não necessita da outra para acontecer.

propriedades materiais daquele objeto, e a percepção a respeita. Na percepção o objeto se dá por perfis, ou seja, somos obrigados a tomá-lo a partir de um certo ponto de vista; inserimo-nos em um mundo governado pela materialidade e suas propriedades, em um **mundo natural** (cf. BERTOLINO et al., 1996). Já na **imaginação**, a consciência estabelece **relação a um objeto ausente, inexistente ou existente em outra parte**. Ela toma seu objeto também no concreto, no entanto, segue uma outra ordem de relação com a realidade, por não obedecer às suas propriedades materiais, e situar-se em uma ordem mágica. O objeto imaginário não é nada mais do que a consciência que se tem dele, não se pode observá-lo em suas propriedades materiais, pois tudo o que ele é foi posto nele pela consciência. É por isso que ele é considerado, por Sartre, um fenômeno de *quase*-observação, pois, por mais vivo e natural que ele possa parecer, não está sustentado no mundo natural. Sendo assim, quando estou sonhando, imaginando, posso tomar o cubo do jeito que aprover à minha consciência, vê-lo com as seis faces ao mesmo tempo, vê-lo todo distorcido, como se fosse uma obra de Salvador Dali, etc; da mesma forma como Genet transformava a prisão onde se encontrava em um palácio onde era o rei. Mas se o objeto imaginário aparece a mim dessa forma, é porque não tomo distância dele. É, por isso, por se dar concretamente, que uma pessoa pode se apavorar porque está vendo uma assombração aproximando-se dela. Se ela não se desse como um todo, em ato, a pessoa poderia tomar distância e colocá-la no devido lugar, pensando “isso é coisa da minha cabeça”. Porém, na imaginação, nos inserimos em um mundo que não é governado pelo determinismo, mas dirigido por relações mágicas. Já na **reflexão**, a consciência estabelece **relação a um objeto existente ou inexistente, presente ou ausente**, mas, no entanto, **tomado em abstrato**<sup>68</sup>; quer dizer, apreendido fora de sua realidade concreta, abstraído. Podemos pensar sobre um cubo existente, presente, inexistente, ou ausente, mas estaremos sempre, tomando-o à distância, abstratamente. Poderemos pensar em cada uma das suas seis faces separadamente, ou pensar em como seria possível visualizá-las ao mesmo tempo, etc. Se fosse pensar sobre a assombração poderia verificar que ela não é real, que não pode ser tão assustadora, etc. Os conceitos, ou o processo reflexivo, diz SARTRE (1940), colocam os objetos em relação às suas “naturezas”, quer dizer, às suas essências universais, indiferentes à existência material dos objetos; por isso, pensar é abstrair. Na reflexão, estamos em um **mundo racional**.

---

<sup>68</sup> Abstrair significa, conforme SILVEIRA BUENO (1985), separar, apartar, considerar isoladamente coisas que se acham unidas, alhear.



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

3) Falamos acima em consciências de primeiro grau e de segundo grau. O que significará isto? Sartre descreve no *A Transcendência do Ego* os diversos *níveis* em que a consciência se apresenta. Há consciências que se absorvem no seu objeto e são, assim, não-posicionais-de-si e não-posicionais-do-eu. Essas são as consciências que se dão de imediato, *de primeiro grau*. Ele

as classifica de *irrefletidas*, isto porque elas não tomam a si mesmas como objeto, não são judicativas de si mesmas, não são posicionais do eu. Essas consciências podem ser, como já vimos, pré-reflexivas ou reflexivas espontâneas. Elas é que serão objeto para uma consciência *de segundo grau*, essa necessariamente reflexiva. Essas consciências de segundo grau, por tomarem outra consciência (irrefletida) como objeto, Sartre as denomina de *reflexionantes*. Essa consciência de segundo grau é também não-posicional-de-si, apesar de ser posicional do eu.

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

*Devemos concluir: não há Eu no plano irrefletido. Quando corro para pegar um trem, quando olho a hora, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há Eu. Há consciência de trem-devendo-ser-alcançado, etc., e consciência não-posicional da consciência. Com efeito, eu estou mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam providos de valores, de qualidades atrativas e repulsivas, porém eu (moi) desapareci, aniquilei-me (anéanti). Não há lugar para mim nesse nível, e isto não provém do azar, de uma falta de atenção momentânea, mas da estrutura mesma da consciência (Sartre, 1965: 32).*

Isso não quer dizer que essas consciências não são minhas, mas sim que no momento em que as tenho não estou posicionado frente a mim mesmo, estou completamente absorvido no mundo que me cerca. O psicoterapeuta, exemplo citado acima, quando está dentro da sessão não está colocando seu *eu* em questão, está cumprindo sua função espontaneamente. Isto não quer dizer que não seja ele que esteja ali atuando, com suas características próprias, suas reflexões e posturas idiossincráticas, mas que o seu *eu* só aparece no horizonte, como se estivesse em suspenso. Portanto, ele não é objeto para ele mesmo nesse momento, a situação é experimentada sem a presença posicional do eu. Sendo assim, a reflexão espontânea é não posicional do eu para ele mesmo. Já o psicoterapeuta iniciante, justamente porque ele próprio está em questão, seu aprendizado, sua competência, não consegue absorver-se totalmente na situação, o que faz com que sua relação com o mundo naquele momento, com o seu cliente, seja mediada pelo seu próprio eu.

5) Podemos agora, compreender melhor porque Genet concebe que seu homossexualismo não foi fruto de uma escolha sua, mas uma fatalidade em sua vida, na medida em que experimenta que sua sexualidade é mais forte do que ele mesmo, que não pode negá-la, pois é como se fosse uma “entidade” que nele habita. É porque, como já vimos antes, Genet fala de “dentro” de sua experimentação de ser, ou seja, refere-se às situações nas quais está totalmente absorvido pelo mundo da sexualidade, pelas experiências da atração, do desejo, do prazer (todas elas espontâneas). Realiza-se, pois, sob a perspectiva de consciências de primeiro grau, consciências espontâneas, não-posicionais-de-si, não posicionais do eu, onde se experimenta como sendo levado pelo mundo, não sendo ele o produtor de suas experiências. Portanto, intelege que a homossexualidade toma conta dele. Da mesma forma que um alcoólatra experimenta que a bebida é mais forte do que ele, pois, geralmente, lança-se para as situações de forma espontânea, experimentando-se completamente mergulhado no mundo da bebida (bares, festas, etc, são ambientes que nos lançam para a espontaneidade), fatalmente atraído pelo álcool. Também ele está adotando consciências de primeiro grau, consciências espontâneas, não-posicionais-de-si, sem a presença do *eu*. Nessas circunstâncias, age conforme as exigências do mundo, vai aonde não deve, fala o que não pode, bate em quem não quer, só porque o desafiam, ou porque o desprezam, ou algo assim. Mais tarde, quando adotar uma consciência de segundo grau, ou seja, quando refletir sobre o que aconteceu, seu *eu* entrará em questão; não poderá fugir do fato que foi ele que foi onde não devia, que falou o que não podia, que bateu sem razão. Vem o arrependimento; mas por quê? Porque ao *refletir* sobre sua experiência anterior, não pode fugir ao posicionamento do seu eu; a menos que retorne novamente ao espontâneo, isto é, que volte a beber. Eis aqui a lógica do círculo vicioso em que se encontra o alcoólatra.

6) Sendo assim, o *eu* só aparece como objeto nas consciências de segundo grau, ou nas consciências reflexivas críticas. Sartre demonstra que Husserl foi o primeiro a reconhecer que o pensamento irreflexivo suporta uma modificação radical ao converter-se em reflexivo. Mas aquele filósofo não soube explicar o que provocava essa alteração. O existencialista mostra que o essencial da mudança é a aparição do *eu*. Sendo assim, o eu aparece sempre na ocasião de um ato reflexivo; é preciso saber diferenciar consciências irreflexivas das reflexivas. Sartre aqui assinala uma diferença essencial entre sua psicologia e as demais psicologias, que acabaram ficando presas ao racionalismo: “esta tese interessa na medida em que põe de relevo um erro muito freqüente nos psicólogos: a confusão da estrutura essencial dos atos reflexivos com a dos

atos irreflexivos. Ignoram que há sempre duas formas possíveis de existência para uma consciência; e cada vez que as consciências observadas se dão como irreflexivas lhes superpõe uma estrutura reflexiva, a qual pretendem, aturdidamente, que permaneça inconsciente” (Sartre, 1965: 39).

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

7) Atentemos, no entanto, para o fato de que o *eu* não é sinônimo de reflexão. Ele aparece com a consciência reflexiva, é seu objeto, mas não é ela, é distinto dela. Esse foi o engano de Descartes, demonstra Sartre: ao deduzir o *cogito* (penso, logo eu existo) ele propõe o *eu* e o *penso* sob o mesmo plano - com isso passando do *cogito* para a substância pensante. Logo, o eu tornou-se sinônimo de consciência e a descoberta fundamental do *cogito* – a transparência da consciência para si mesma – ficou engessada pelo seu substancialismo racionalista. As psicologias, em sua maioria sustentadas em Descartes, ficaram presas na engrenagem racionalista, “apelando”, facilmente, para a noção de inconsciente. A fim de superar esses equívocos, Sartre, como desdobramento de sua ontologia, descreve o *eu* como um existente concreto, distinto da consciência, um habitante do mundo, diferente, sem dúvida, dos seres espaço-temporais, porém não menos real. Portanto, o eu está muito além da consciência. O primeiro (eu) é a dimensão do sujeito, enquanto a consciência é a dimensão da subjetividade. Assim, *subjetividade e sujeito são aspectos distintos em Sartre*. Discutiremos essas proposições com mais detalhes adiante.

8) Assim, quando estamos descrevendo a realidade humana, ou o ser do homem, temos que recordar que ele é, inelutavelmente, corpo/consciência, ou seja, uma totalização em curso. Portanto, é enquanto ser psicofísico, que experimenta as consciências de primeiro e segundo grau.<sup>69</sup>

Busquemos compreender melhor o que é o eu, ego, psique ou personalidade, depois de já termos esclarecido a noção de consciência e seus níveis. Diz o existencialista:

*‘Por Psique entendemos o Ego, seus estados, qualidades e atos. O Ego, sob a dupla forma gramatical do Eu (Je) e do Mim (Moi), representa nossa*

---

<sup>69</sup> Ao final do trabalho, como anexo, esboçamos um esquema para podermos visualizar, com mais facilidade, os diferentes tipos e níveis de consciência existentes.

*'pessoa', enquanto unidade psíquica transcendente. (...) É enquanto Ego que somos sujeitos de fato e de direito, ativos e passivos, agentes voluntários, possíveis objetos de um juízo de valor e responsabilidade"* (SARTRE, 1943 :209).

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

Genet é invadido por emoções que decorrem da vivência do que ele chama, por exemplo, de "milagres". Há os milagres de horror, como quando foi expulso da embaixada da França por estar sujo e malcheiroso, ou quando seu tubo de vaselina foi descoberto, virando motivo de chacota. No mesmo momento foi tomado pela emoção: sentiu muita vergonha, para, logo em seguida, transformá-la em motivo de "orgulho", por se sentir o diferente, aquele que ameaça a ordem. Essa consciência espontânea, irrefletida, de vergonha e, logo em seguida, de orgulho, não se limitaram àquele instante, tiveram uma duração, comprometeram o porvir. Constituíam, assim, um **estado psicológico** de Genet, pois quando situações semelhantes ocorriam, Genet reagia da mesma maneira. Era seu modo de lidar com as situações de humilhação, nas quais se sentia exposto, desnudado em sua miséria, ajudando a delinear o ser de Genet. É o que acontece quando, por exemplo, odiamos alguém, que em qualquer ato, até mesmo a voz, ou os gestos da pessoa odiada nos irritam. Igualmente, quando amamos - e a paixão não é só uma experiência momentânea - ela nos compromete com o futuro. Os *estados* não são emoções momentâneas, mas têm permanência, transcendem uma situação específica em direção ao devir. Definem como eu me lanço, como me experimento em determinadas ocasiões, frente a certas pessoas e situações. A depressão, por exemplo, pode ser o estado de uma pessoa que frente a qualquer desafio esmorece, que não tem vontade de enfrentar nada de novo, para quem o mundo é insípido mesmo em um dia de sol, em um dia de festa. Esse estado depressivo é constitutivo do ser da pessoa, o que é diferente de uma pessoa que tem uma emoção de tristeza passiva (deprime) frente a determinada situação de sofrimento, mas depois de um certo tempo, volta a sentir o mundo vivo, com cores, a ter vontade de fazer as coisas.

Os estados se consolidam a partir de experiências espontâneas, irrefletidas. Em determinado momento sentimos atração ou repulsa por alguém, vergonha ou êxtase em dada situação, mas as vivemos de forma espontânea, não-posicionais-de-si, ou seja, sem passar pelo *eu*. Mas eis que certas situações foram muito fortes, ou se repetiram com frequência, caso em que retomamos o que acabamos de experimentar, refletimos sobre a situação, adotamos uma

consciência de segundo grau. Quando nos apropriamos reflexivamente de uma emoção espontânea, postulando-a como tendo sido vivida por *mim*, comprometendo o meu ser, torna-se um ‘estado’. Este é constituído, portanto, pela apropriação reflexiva de consciências espontâneas significativas.

As **ações** são outro aspecto constituinte do ego. Escrever, fazer exercícios, arrumar um motor, etc, são ações concretas no mundo, portanto, transcendentas. Da mesma forma, “... *as ações puramente psíquicas como duvidar, raciocinar, meditar, fazer hipóteses, devem ser concebidas como transcendentas*” (SARTRE, 1965: 52). Portanto, mesmo as atividades psíquicas são ações concretas no mundo, participam dele, transformam-no. Para Sartre, a práxis é fundamental na definição da realidade humana. O homem é aquilo que ele se faz. Definimos nosso ser pelas nossas ações. Não adianta pensar que somos corajosos, se agimos como covardes. A estrutura de nosso ser, de nossas escolhas, aquilo que os outros fazem de nós, está sustentado em nossos atos. Sendo assim, a nossa ação nos compromete; os outros, bem como nós mesmos, reconhecemos que estamos indo em dada direção, somos um ser assim ou assado, conforme agimos no mundo. Genet foi pego roubando, quando ainda garoto; aquela sua ação, considerando a maneira como os outros lidaram com ela e o que ele mesmo fez da experiência, o comprometeu pelo devir afora. Mas Genet só se reconhecia ladrão porque continuava praticando roubos; eram esses atos que iam conformando esse seu perfil. Quando começou a escrever, ganhar a vida como poeta, sua ação sobre o mundo modificou-se, o que fez com que entrasse em conflito consigo mesmo: afinal, quem era realmente Jean Genet? A sua trajetória, suas ações concretas em direção à literatura, respondem ao conflito - escolheu ser escritor<sup>70</sup>.

Por fim, Sartre destaca as **qualidades** como outro aspecto importante da constituição da personalidade. Explica o filósofo:

*‘Quando sentimos várias vezes ódio frente a diferentes pessoas, ou rancores persistentes ou longas cóleras, unificamos essas diferentes manifestações intencionando uma disposição psíquica de produzi-las. Esta disposição psíquica (sou muito rancoroso, sou capaz de odiar violentamente, sou colérico) naturalmente é algo mais e outra coisa que um simples meio. É um objeto transcendente’* (SARTRE, 1965: 53).

As qualidades são a unidade dos estados. Quando sou tomada pela mesma emoção muito freqüentemente, quando reajo a certas situações sempre da mesma forma, esses estados

---

<sup>70</sup> Uma pessoa pode ter variados perfis ao mesmo tempo, muitas vezes contraditórios, pois, como diz Sartre, a ambigüidade é uma característica dos sujeitos em nossa sociedade moderna.

constitutivos do meu ser acabam por se tornar minhas qualidades objetivas. Ser solitário, ser racional, eram, por exemplo, qualidades do ser de Genet. Ele experienciou uma série de situações de exclusão, e, por isso, não conseguia estabelecer reciprocidade com os outros; em decorrência, foi se tornando alguém que não se tecia com os que o cercavam, só estabelecendo relações de superficialidade. O nosso poeta não conseguia se entregar inteiro às suas relações, não se deixava comprometer. Esse era seu jeito de ser, uma qualidade psicológica. Da mesma forma, Genet elaborou, como estratégia de sobrevivência em um mundo inóspito, a racionalização de todas as situações: não se deixava levar por sentimentos e emoções. Ser racional era uma outra qualidade de seu ser. A depressão, por exemplo, pode ser a qualidade de ser de uma pessoa que abdicou da luta pela vida bem vivida.

O ego (eu, personalidade) é, assim, **a unificação, sempre em curso, dos estados, ações e qualidades de um sujeito**. Essa totalização, que é o ego, é como se fosse uma melodia, onde a música é muito mais do que a simples soma de suas notas. Explica que sua *“unidade surge da indissolubilidade absoluta dos elementos que não podem ser concebidos separados, salvo por abstração”* (Ibid.: 57). O ego não é, dessa maneira, anterior aos estados, ações e qualidades, muito menos o seu suporte “à priori”, mas sim a resultante desse processo de totalização. Ele realiza, com isso, a síntese permanente do psíquico Superficialmente, poderíamos compreender que “o nosso poeta rouba, porque é Genet”; “é típico dele roubar”. Ou seja, tudo emana da sua personalidade, dada “à priori”. Mas essa não é a verdade da realidade humana. Nela a constituição do ser do sujeito, ou seja, do seu eu, é que se desdobra de suas relações com o mundo, do que ele sente, faz, pensa. Assim, o certo seria afirmar que “Genet é Genet na medida em que rouba, que ama varões, que escreve poesias”. É a síntese desses vários perfis que define o ser de Genet, a sua personalidade, a sua psique. Somos, assim, uma totalização em curso, um vir-a-ser. A relação do ego com os estados, ações e qualidades é uma relação de produção poética, uma verdadeira recriação contínua, afirma o existencialista. O ego acaba comprometido pelo que produz, por essa totalização. Dessa forma, Genet sentia-se violado pelo outro, um puro objeto alheio. Isto porque experimentou uma série de situações que o levaram a elaborar um saber de ser que o definiam como objeto para o outro: a situação em quando foi pego roubando, ainda menino, quando os outros o acusaram de ser ladrão, e toda a aldeia ficou sabendo de seu segredo e passou a vigiá-lo; quando foi enviado ao reformatório, onde sofreu várias humilhações. Essas e outras situações, sustentadas em seus atos (roubos, mendicância, etc),

estados (vergonha, orgulho, etc) e qualidades (ser racional, não se tecer aos outros), fizeram-no inteligir e desejar ser objeto para os outros. Essa totalização foi duradoura, contradita, mas permaneceu com ele enquanto produziu o seu ser através de suas emoções, de sua vergonha, de seu orgulho, de seus roubos, da prostituição, da solidão.

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

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

*“A tese comumente aceita, segunda a qual nossos pensamentos brotariam de um inconsciente impessoal e se ‘personalizariam’ fazendo-se conscientes, nos parece uma interpretação grosseira de uma intuição certa. Foi sustentado pelos psicólogos que haviam compreendido bastante bem que a consciência não ‘saía’ do eu, porém, que não podiam aceitar a idéia de uma espontaneidade que se produzisse a si mesma. Esses psicólogos imaginaram, ingenuamente, que as consciências espontâneas ‘saíam’ do inconsciente, onde elas já existiam, sem se dar conta que não faziam mais do que retroceder o problema da existência, que é preciso terminar de formular” (SARTRE, 1965: 78).*

Portanto, a anterioridade da consciência ao eu é uma tese fundamental na ontologia que sustenta a psicologia sartriana.

2) Essas situações espontâneas, irrefletidas são experimentadas pelo meu ser como totalidade psicofísica. Assim, por mais que sejam vivências que são não-posicionais-de-si e, portanto, não posicionais do eu, o eu (moi) psicofísico está no horizonte da experiência. Quer dizer, essas experiências me tocam, me atingem, porque as vivencio enquanto totalidade corpo/consciência no mundo. O **Moi**, portanto, é o eu enquanto totalidade psicofísica de ser de alguém, presente em seu cotidiano concreto. Por outro lado, o **Je** é o eu tomado em seus diferentes perfis, a face ativa do ego. Dessa forma, quando apreendo reflexivamente meu ser, tomando-o em seus diferentes perfis (eu gosto disso, odeio aquilo, sou raivoso em certas situações, sou amoroso em outras,



etc), apreendo-o em sua face ativa (je). Já quando estou experimentando minhas situações cotidianas, mergulhado espontaneamente no mundo das relações, das emoções, da sexualidade, etc, sou uma totalidade psicofísica (moi), mesmo que não me aproprie dela, não a coloque como objeto. Mas, atentemos, o eu (je) e o eu (moi) não são dois “eus”, mas sim duas faces de um mesmo eu. Genet tinha a característica de ser racional; portanto, estava sempre se pondo em questão, refletindo sobre quem ele era. Porém, contraditoriamente, na maioria dos seus livros, consegue realizar a descrição de suas vivências cotidianas como elas ocorreram, mesmo que em seu imaginário; descreve, portanto, situações experimentadas por um eu (moi) concreto. É por isso que seus livros “tocam” tanto, pois não falam de ladrões e homossexuais, mas falam *como* ladrão e homossexual. Aí está a beleza de sua poesia, que atinge, no âmago, o leitor, porque, ao dividir a experiência vivida, possibilita que ele se sinta na situação. Já seu livro *‘Diário de um Ladrão’*, no qual Genet retoma sua história, reflete sobre ela, é uma narrativa na perspectiva de um eu ativo (je), que conhece seus perfis e os descreve abertamente, ou os esconde propositadamente.

3) O ego é uma unificação transcendente porque é uma experiência concreta, um objeto do mundo. O ego é a totalização das experiências singulares do sujeito, com a materialidade, com seu corpo, como o tempo, com os outros, enfim, com o mundo. Só por ser de ordem subjetiva, íntima, não quer dizer que não seja concreto e mundano. O projeto de ser de Genet, de se realizar como objeto para o outro, por exemplo, é perfeitamente objetivo. Podemos constatá-lo através de suas escolhas sexuais, sua ação no mundo (mendicância, prostituição), sua forma de experimentar as emoções, etc. Genet não está escondido dentro dele mesmo, está aí, em seus livros, seus amores, seus roubos, suas amizades, seus rancores e desafetos, etc. O eu não é interior, mas transcendente, objeto do mundo. A transcendência do ego é uma das propostas revolucionárias de Sartre para a ciência psicológica. Até então, quando se tratava de analisar um estado psicológico de alguém, parecia que não se poderia alcançá-lo, pois sua apreensão intuitiva pertencia somente àquela pessoa. Discute Sartre que:

*‘Desde este ponto de vista, meus sentimentos e meus estados, meu Ego mesmo, deixam de ser minha propriedade exclusiva. (...) Daí que, se Pedro e Paulo falam do amor de Pedro, por exemplo, não é certo que um fale cego e por analogia o que o outro compreende plenamente. Os dois falam da mesma coisa: o alcançam sem dúvida por processos diferentes, porém ambos são igualmente intuitivos’* (SARTRE, 1965: 75).

Ao propor o ego como um objeto do mundo, com características específicas, mas ainda assim mundano, Sartre abriu possibilidades da psicologia produzir conhecimento científico, objetivo, acerca de seu objeto de estudo - o ser do sujeito, a personalidade. Realizou seu intento ao demarcar uma concepção de subjetividade (consciência) que se diferencia da concepção de sujeito (eu), ao discutir o homem como ser-no-mundo, que permitiram compreender os fenômenos psicológicos sob um novo prisma, sustentado na descrição rigorosa da realidade humana, livre do subjetivismo, do solipsismo, do racionalismo que vinham desviando a psicologia de seus rumos. É este empreendimento que pretendeu realizar em seu estudo biográfico sobre Genet. Escutemos mais uma vez o que tem a concluir o existencialista:

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

### III

#### **As emoções como uma atitude do homem frente ao mundo**

Não poderíamos deixar de nos referir à concepção de Sartre sobre as emoções, por constituírem uma dimensão fundamental do psiquismo humano. São experiências concretas vividas pelos sujeitos, bastante indicativas da estruturação de suas personalidades.

A emoção, para Sartre, é um **fenômeno de consciência**. Já sabemos que toda consciência é sempre consciência de alguma coisa; logo, **a emoção é uma forma de estabelecermos relação com o mundo**. Genet, quando sente medo, não vive um sentimento vazio, tem medo de alguma coisa específica: teme, por exemplo, que a sua "situação original" volte a se repetir e a condenação dos outros se afirme até a eternidade. Por mais que Genet não tenha clareza do que sente medo, que o experimente como vago, ainda assim, são alguns aspectos desse mundo que o intimidam. Mesmo que uma pessoa esteja sofrendo um medo generalizado, ainda assim, é o mundo, com suas características específicas que a estão atemorizando. Essa relação com o mundo é própria de todas as emoções: a alegria é de alguma coisa, a raiva é de alguém, a paixão é por alguém ou por alguma causa, a vergonha é de uma certa situação frente a alguém, e assim por diante.

Mas que tipo de relação com o mundo estabelece a emoção? Quando vivemos uma emoção temos a sensação de que somos “tomados” por ela, de que a “sofremos”. É porque a emoção é uma **conduta irrefletida** (consciência de primeiro grau). Ela é uma experiência espontânea, posicional do objeto emocionador, mas não-posicional-de-si; portanto, é não posicional do eu. A pessoa não precisa abandonar o nível da irreflexão para viver a emoção. A experiência da pessoa, portanto, é que a emoção lhe “acontece”, toma conta do seu ser, mesmo que seja espontânea, vivida como se não fosse por ele produzida.

A emoção é uma transformação do mundo.

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

Entendamos melhor. O mundo nos aparece cotidianamente com seu coeficiente de adversidade, ou ainda, com suas propriedades materiais: para ir para a sala ao lado tenho que me levantar da cadeira, andar alguns metros, abrir uma porta, etc; para me alimentar devo comprar e preparar os alimentos, comê-los, etc; para trabalhar em um dado local tenho que dividir meu espaço com alguns colegas, relacionar-me com clientes; quer dizer, o mundo exige minha ação sobre ele, exige que eu tome atitudes, que utilize certos procedimentos. Estas exigências são típicas do mundo natural, da percepção, assim como também o são do mundo racional, da reflexão. O que a magia faz é reverter essas relações racionais ou deterministas. Pela magia faço objetos aparecerem onde não se encontram, chego onde não poderia chegar, ajo à distância, desconsidero relações que seriam inevitáveis. É como se me utilizasse de “bonecos de wudu”, nos quais espeto agulhas em alguns pontos determinados, a fim de atingir certa pessoa à distância. O mundo mágico não segue os determinismos da realidade, não obedece às regras do espaço e do tempo.

Sendo assim, quando estou emocionado não atuo efetivamente sobre o mundo, ou sobre o objeto, ajo à distância, como se com isso alterasse o mundo; adoto, portanto, comportamentos mágicos. Dessa forma, modifico a mim mesmo com a intenção de atingir o mundo, à distância, sem precisar agir diretamente sobre ele. Quando, por exemplo, alguém termina um relacionamento importante, o mundo torna-se difícil, sofrido: encontrar as pessoas que eram amigos em comum, freqüentar lugares aos quais costumavam ir juntos, passar os fins de semana

sem a pessoa, etc, são situações dolorosas. Assim, ao invés de enfrentar a dura realidade, a pessoa entra em depressão, tranca-se em seu quarto, chora o tempo todo, não tem mais vontade de sair, de encontrar os amigos. É que adotar comportamentos mais positivos significaria enfrentar as situações difíceis, o que seria muito doloroso. Assim, modificando-se a si mesmo, sofrendo alterações psicofísicas, a pessoa busca modificar a situação adversa, só que à distância, sem enfrentá-la cara a cara. A emoção é, portanto, uma atitude da pessoa frente ao mundo, só que nela age sobre si mesma, pretendendo modificar as situações favoráveis ou desfavoráveis.

Outros exemplos de condutas emotivas: 1) as pessoas que desmaiam em uma situação de perigo ou em uma situação com forte significado, estão adotando, na maioria das vezes, uma conduta de evasão; o desmaio é, assim, um refúgio. Eliminar o perigo como objeto de consciência só pode ser feito suprimindo a própria consciência; por isso, o desmaio. Não é preciso que se saia do plano irrefletido para se adotar espontaneamente um conduta mágica. 2) A alegria é o sentimento que é provocado pelo aparecimento do objeto de nossos desejos. Por exemplo: a chegada de uma pessoa de quem gostamos e que não vemos há algum tempo; a notícia de que ganhamos na loteria, etc. Esses objetos estão iminentes, mas ainda não nos “apropriamos” deles. A alegria é uma forma de tomar posse instantânea do objeto do desejo, já que temos a certeza de que cedo ou tarde dele nos apropriaremos. Adotamos, então, uma conduta mágica: cantamos, dançamos, “damos pulinhos” de alegria. São atos simbólicos de aproximação, de encantamento. Modificamos a nós mesmos, tornamos nosso corpo o intermediário dessa “posse” simbólica: suamos frio, ficamos vermelhos, o coração dispara.

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

*‘Mas a conduta emotiva não está no plano das outras condutas, não é efetiva. Não tem como finalidade atuar realmente sobre o objeto por intermédio de meios particulares. Sem modificar o objeto na sua estrutura real, procura conferir-lhe outra qualidade, uma existência menor ou uma presença menor (ou uma maior existência, etc). Numa palavra, na emoção, é o corpo que, dirigido pela consciência, altera as suas relações com o*

*mundo para que este mude as suas qualidades. Se a emoção é uma comédia, é uma comédia em que acreditamos” (SARTRE, 1938: 81).*

A emoção é, portanto, um fenômeno de crença; acreditamos nela, pois nela estamos mergulhados, não-posicionais-de-si. É uma consciência que se “degrada” frente ao mundo, que perde a posição de si, que se torna pura espontaneidade absorvida pelo seu objeto. Tanto que na emoção não conseguimos tomar distância do objeto emocionador. Quem tem realmente medo de barata, não consegue tomar distância suficiente para ver que é maior do que a barata, que basta pisar ou dar uma chinelada nela. Não! A barata, quando se está sob o medo, é como se fosse um monstro. Sendo assim, a emoção é *“vítima de sua própria armadilha; (...) fica cativa; (...) está prisioneira de si própria, no sentido de que não pode dominar essa crença, de que, pelo contrário, (...) se absorve em vivê-la”* (Ibid.: 101). Quanto mais uma pessoa que tem medo foge da situação ameaçadora, mais medo ela adquire. É o que aconteceu com Genet em relação ao medo que tinha de que sua “crise original” se repetisse; quanto mais a temia, mais enxergava seus sinais em qualquer atitude de desprezo dos outros, em qualquer fracasso, que, dessa forma, adquiriria um significado especial.

Vemos, assim, que a emoção se aproxima muito da descrição da consciência imaginária, mesmo porque a queda na emoção pressupõe a adoção de consciências imaginárias, pressupõe a entrada no imaginário (que descreveremos mais adiante). Além disso, quando ainda dentro da emoção, o sujeito busca se apropriar dela, geralmente adota uma reflexão cúmplice ou espontânea, ou seja, uma reflexão que se deixa levar pelo objeto, sem tomar distância dele. Assim, chega-se à conclusão, por exemplo, de que “tenho raiva de fulano porque ele é odioso mesmo, só adota posturas ruins”, etc.

Recordemos que Genet evita se “deixar levar” pelas emoções, não se permitia se apaixonar pelos homens de quem era amante, buscava neutralizar as emoções advindas das situações humilhantes pelas quais passava. É que sabia que se ele não ficasse sempre “alerta”, racional, se não estivesse sempre “posicional de si”, seria engolido por este mundo atroz e violento. Essa é uma qualidade marcante do ser de Genet, que, por isso, era considerado frio, cortês, distante de tudo e de todos.

Dessa forma, a emoção é sempre significativa, ou seja, ela indica a totalidade das reações do sujeito frente ao mundo que o cerca. A entrada (ou não) na emoção é uma modificação do “estar-no-mundo” da pessoa. Sendo assim, o significado da emoção é construído ao longo da história de relações do sujeito com o mundo. Os objetos se tornam emocionadores ou

indiferentes conforme as circunstâncias concretas da história de cada um, bem como dependentes das qualidades efetivas do mundo que nos cerca. Além disso, a emoção nos remete a um futuro, pois indica o significado que certas coisas ou pessoas conferem à nossa realidade cotidiana e ao porvir. Assinala Sartre: *“de repente, a emoção é arrancada a si própria, transcende-se e deixa de ser um episódio banal da nossa vida cotidiana para passar a constituir a intuição do absoluto”* (SARTRE, 1938.: 105).

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

Mas, não nos adiantemos. As reflexões sobre a viabilidade de uma psicologia clínica a partir das concepções da psicologia sartriana não têm lugar nesta altura de nosso estudo, pois serão o tema da quarta parte desta tese.

## **Capítulo 3.2**

### **Excluído, execrado, idolatrado...**

### **Genet é vítima ou cúmplice da sociedade que o rejeita e o adora?**

## **A DIALÉTICA DA RELAÇÃO EU/OUTRO**

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

É em função dessa centralidade, que a compreensão da vida de Genet, realizada por Sartre, é perpassada por discussões acerca do papel da relação eu/outro, da relação indivíduo/sociedade, assim como da relação do poeta com os outros concretos de sua vida, demarcando a importância desses aspectos na história de vida e na formação do projeto de ser de Genet.

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

### **I**

### **Relação Eu/Outro – dimensão ontológica**

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

Sartre discute que uma das modalidades da presença do outro a mim é a *objetividade*, que aparece na função do “olhar”. É na realidade cotidiana que o outro me aparece. Portanto, a cada instante, o outro me olha e/ou eu olho para o outro. Ser visto pelo outro, quer dizer, ser

objetificado pelo outro, ou olhar para o outro, quer dizer, o outro ser objeto para mim, são duas categorias possíveis da relação com outrem.

Quando o outro me olha, torno-me objeto aos seus olhos, pois sou visto ao modo do em-si, na medida em que o outro me confere qualidades objetivas. Deixo de ser transcendência, ou seja, um ser que é o que não é e não é o que é, para tornar-me o que sou, ser alguém definido. Torno-me, assim, uma **transcendência transcendida**. Sartre usa o exemplo do ‘buraco da fechadura’, que já vimos mais acima, para esclarecer a situação da minha objetificação para o outro (cf. SARTRE, 1943: 317). Estou espiando pelo buraco da fechadura uma cena que se passa dentro de outro quarto; encontro-me completamente absorvido na minha ‘espionagem’, tanto, que nem me dou conta que minhas pernas doem, que estou em uma posição ‘incômoda’. Estou em uma consciência não-posicional-de-si. Portanto, nem apareço como *eu* para mim mesmo, pois sou pura consciência da cena do quarto. Mas eis que ouço passos de alguém se aproximando. Imediatamente, meu objeto de consciência modifica, passo a prestar atenção em mim mesmo, na minha posição, nas dores na perna, no ‘papel’ que estou fazendo ao espiar o quarto. Fico ruborizado, pois a vergonha toma conta do meu ser. O que aconteceu? O aparecimento do outro me fez tomar posição-de-si, voltei-me para olhar para mim mesmo, refletir sobre meus atos, condenar minha atitude. O outro se tornou mediador entre mim e mim mesmo, objetificou meu ser. Sou aquele que estava espiando, que é curioso, que não é confiável, etc, ainda que o outro nada me diga. Mesmo que tenha sido ‘alarme falso’, que os passos que escutei não cheguem até onde eu estou, e eu retorne à espionagem da cena do quarto, já não será com a mesma espontaneidade anterior, o outro estará presente como um ‘fantasma’, rondando meu ser. Já não sou mais ‘dono da situação’, ela me escapa pela possível presença do outro; qualquer barulho, qualquer sensação diferente, já volto a prestar atenção em mim mesmo. O mundo ao meu redor modificou-se.

Assim, o olhar do outro me atinge através do mundo e não transforma somente a mim, mas metamorfoseia o mundo. Sou visto em um mundo visto. O mundo é mediador da minha relação com os outros, assim como os outros são mediadores entre mim e o mundo. Recordemos o exemplo de Van Den Berg da noite em que esperava a visita do amigo: o seu quarto tinha uma atmosfera enquanto esperava o amigo, outra, quando soube que ele não viria; a garrafa de vinho em cima da lareira o remetia, imediatamente, sem nem mesmo precisar refletir, à ausência do amigo. Há muitos outros exemplos da ligação interstícia entre eu/mundo/outros. Quando vamos



a certos lugares, lembramo-nos de determinadas pessoas, ou quando vemos alguém, lembramo-nos de certos objetos, certa situação, certo lugar.

É essa mediação entre o eu e o mundo que Genet experimentava quando se sentia olhado pelos outros. Ao ser pego roubando, com seus dez anos, o futuro poeta viveu uma situação semelhante à descrita no exemplo do ‘buraco da fechadura’. Estava realizando uma brincadeira espontânea, inocente a seus próprios olhos, estava absorvido em seus atos, quando foi flagrado e condenado (és um ladrão!). Experimenta, então, a exigência de ter de tomar posição-de-si, de refletir sobre seus atos até então inocentes e espontâneos. Seu ser se objetifica: é um ladrão. Na medida em que a revelação do seu ser é instantânea, mágica (pareceu tirada de uma cartola), sentiu como se seu ser tivesse sempre sido assim, foi como um ‘destino’ descoberto. Não experienciou a ‘construção’ do seu ser, posto que este lhe foi ‘dado’ repentinamente pelos outros. Genet ‘nasceu’ (para si mesmo) objetificado. Mas não foi só ele que apareceu, de repente, para si mesmo, através da condenação dos outros, mas todo o mundo que o cercava, que lhe apareceu como dado, mundo de um destino certo, vigiado por um lado, tentador por outro. Genet passou a viver, assim, em um mundo visto, ou seja, em um mundo modificado pela presença do outro. Os instrumentos e utensílios, por exemplo, não eram mais mediadores entre ele e os outros, pois passaram a significar, na verdade, a sua exclusão do gênero humano, converteram-se *‘ho suporte inerte do olhar dos outros’*, na sua condenação (cf. segunda parte). Genet também não se sentia pertencendo à ‘natureza’, ela era propriedade dos outros; sentiu-se desterrado, o espaço físico negava-se a contê-lo, não pertencia, pois, a nenhum lugar. Da mesma forma, Genet foi expulso da linguagem, não podia falar, a não ser por meio de meias-palavras, sussurros e mentiras. Os outros definiam, portanto, o contorno de sua realidade cotidiana.

Partindo desses exemplos, podemos compreender que o outro é, antes de tudo, o ser pelo qual adquire minha objetividade, ou seja, o outro está presente a mim onde quer que seja, como aquele pelo qual me torno objeto.

*‘E o outro, através do qual esse eu ‘me advém’, não é conhecimento nem categoria, mas o fato da presença de uma liberdade estranha. Na verdade meu desprendimento de mim e o surgimento da liberdade do outro constituem uma só coisa; só posso senti-los e vivê-los juntos; sequer posso tentar conceber um sem o outro. O fato do outro é incontestável e me alcança em meu âmago. Dele me dou conta pelo meu ‘mal-estar’; através dele estou perpetuamente em perigo em um mundo que é esse mundo e que no entanto só posso pressentir; e o outro não me aparece como um ser que fosse primeiro constituído para encontrar-se comigo depois, mas como um*

*ser que surge na relação originária de ser comigo, tão indubitável como minha própria consciência e com igual necessidade de fato” (SARTRE, 1943: 334).*

O outro, portanto, não é uma representação minha, mas uma experiência concreta no seio do mundo, que atinge meu ser psicofísico (*moi*).

Essa objetividade é experimentada por mim como **alienação**, quando meu ser escapa de mim e fica em poder dos outros. A alienação define o que Sartre vai designar no capítulo “As Relações Concretas com o Próximo” de *O Ser e o Nada*, a “**primeira atitude para com o outro**”. É quando o olhar do outro modela o meu corpo, o meu ser; sou possuído por ele, pois este detém o segredo do que sou. Nesse caso, o projeto de recuperação do meu ser é fundamentalmente projeto de reabsorção do outro enquanto outro. Deixo intacta a sua natureza, procurando realizar meu ser adotando para mim o ponto de vista do outro. É a atitude que, levada ao extremo, chegará no masoquismo, quando me recuso a ser mais do que objeto para o outro.

Genet foi uma pessoa que, nos primeiros momentos de sua existência, assumiu o projeto de se fazer objeto absoluto para os outros. Vimos o processo de construção dessa alienação de Genet: ele, desde criança, foi oprimido pela comunidade camponesa onde estava inserido, e mais especificamente por sua família adotiva que, com seus valores rígidos, condenava e vigiava constantemente seus atos, ao defini-lo como ladrão e como uma ameaça à comunidade. Desde cedo, ele foi aquele que encarnou o mal, o erro, portanto, o “excluído”. *“O olhar acusador dos adultos foi o poder constituinte que transformou Genet em uma natureza constituída”* (cf. segunda parte). Genet não fez mais do que assumir esse ser que lhe foi imposto. Essa opressão social, como ocorreu com Genet, é a fonte de muitos casos de loucura, quando as pessoas não suportam a pressão objetificante sobre seu ser e acabam por alienar-se completamente. É o caso de um paciente, que já descreveremos, que desde criança sempre foi muito exigido pelo pai, que dizia para ele, na frente de qualquer um, que ele “era um zero à esquerda”. Pois o rapaz, não suportando lidar com essa realidade opressora, foi aos poucos escorregando para um mundo imaginário, onde “habitavam” amigos, namoradas imaginários, e do qual algumas vezes, enviadas de Deus, lhe ordenaram que matasse o pai, ato que praticou e que o levou a ser interno de um manicômio judiciário.

Sartre descreve como as pessoas acabam por experimentar este “ser-objeto” na vergonha. Como conseqüência, elas querem e amam sua vergonha, signo profundo de sua objetividade. O

masoquismo é, desta forma, a assunção da culpabilidade, já que, por se sentirem culpadas frente a si mesmas, consentem em sua alienação absoluta. É exatamente esta a atitude de Genet, que se orgulha de sua abjeção, de ser menosprezado pelos outros, assumindo tudo de que o acusam.

Sartre descreve, então, a **segunda atitude para com o outro**<sup>71</sup>, quando ocorre a objetivação do outro para mim. Sou eu que, nesse caso, pela minha livre espontaneidade, faço com que haja um outro, faço do outro um objeto para mim.

A verdade da realidade humana é que o outro só é objeto para mim na justa medida em que posso ser objeto para ele. Essa reversibilidade da condição humana é que permite sua dialética. Sartre argumenta que só os mortos podem ser perpetuamente objetos, sem converter-se jamais em sujeitos, porque morrer é perder toda a possibilidade de revelar-se como sujeito, é ser absoluta objetividade.

Assim, a objetivação do outro é uma defesa do meu ser, que me liberta do meu ser-para-outro e me confere o outro como ser-para-mim. O outro surge diante de mim com suas significações particulares: ele é tímido, orgulhoso, sedutor, simpático, triste, etc. Capto-o, assim, como um ser-em-situação, ou seja, como uma totalidade corpo/consciência circunscrita no mundo. Reconheço sua transcendência, porém, não a reconheço como transcendência transcendente, mas como transcendência transcendida.

Olhar o olhar do outro é colocar-se a si mesmo como liberdade. Ao afirmar minha liberdade, faço do outro uma liberdade alienada, uma transcendência transcendida. Essa atitude de tornar o outro objeto, como também o seu reverso, tem uma série de gradações, indo desde a indiferença até o sadismo, quando me afirmo absolutamente como sujeito e faço do outro um objeto absoluto; por isso, essa segunda atitude é o contraponto da primeira. Afirmar-me como sujeito pode ser meu projeto original, como também pode ser uma atitude adotada somente em certas ocasiões. Genet, em um segundo momento da sua trajetória inverte sua forma de se lançar no mundo, modificando sua atitude passiva, onde assumia ser objeto para o outro, para uma atitude solipsista, onde toda a verdade e realidade advinha de seu ser, era ditada por seu *eu*, quando passou a se ver como “o escolhido”. Porém, nessa inversão, Genet continuou na solidão, manteve-se na alienação, pois não conseguia se tecer com os outros; só mudou de posição segregadora.

---

<sup>71</sup> A ordem das atitudes não importa, pois uma contém a outra, quando uma surge, a outra desaparece. Portanto, a ordenação é puramente arbitrária.

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

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

O nós não é uma “consciência intersubjetiva”, como querem muitas psicologias, mas uma experiência concreta de ser no mundo, experimentada por uma consciência particular. A noção de “nós”, que se desdobrará na concepção sartriana de grupo, necessita da mediação de um terceiro para se constituir. Portanto, duas pessoas, mesmo quando sozinhas, precisam ser reconhecidas por um “terceiro”, frente ao qual elas tecem a identidade de suas ações, de seus projetos, para que se reconheçam como um “nós”. Um grupo de marginais precisa de uma sociedade de “justos” frente à qual adquire sua identidade, uma família precisa de outra família frente à qual define sua especificidade.

Ser-com-o-outro é compartilhar projetos, dividir situações, tomar decisões conjuntas. É o estabelecimento de uma transcendência comum e dirigida a um fim único- o projeto que somos em grupo . Assim, a experiência do nós não é uma atitude originária para com o outro, pois pressupõe o reconhecimento prévio do para-si enquanto liberdade e, do outro, enquanto sujeito. Por isso, esclarece Sartre, que o ser-com-os-outros, divergindo de Heidegger, não é uma estrutura ontológica da realidade, mas uma experiência psicológica. Não é por isso que ela é menos real, mas é “segunda”, constituída pelo projeto humano.

Genet não conseguia se tecer aos outros, sentir-se pertencendo a alguma comunidade. Mesmo entre os marginais sentia-se isolado, pois não permitia a reciprocidade, a troca com o outro. Seu solipsismo inviabilizava o seu estar-com-os-outros. Ora Genet fazia dos outros objetos para si, ora ele se fazia objeto para os outros; não havia intercambialidade possível: por isso, não havia o nós. A solidão foi a marca absoluta de sua história, situação que o levou a se sentir muito próximo da loucura, da qual escapou por sua extraordinária lucidez e por nunca ter abdicado de ser sujeito. Porém, sabemos que muitos não conseguem ter a mesma sorte, escapar

dos caminhos da loucura: quando a história de suas vidas impede a reciprocidade com os outros, lançam-se num processo irreversível de solidão.

Vimos, portanto, que a existência do meu próximo traz um limite de fato à minha liberdade, e ainda que o outro seja condição fática da minha presença no mundo, é o lado de fora, o exterior de minha situação. Na alienação, por exemplo, sou eu quem escolho me tornar algo que os outros escolheram para mim, ao imporem um contorno real à minha livre escolha. Vamos procurar compreender, então, qual é essa estrutura intersubjetiva da realidade humana.

## II

### **Relação Indivíduo/Sociedade – dimensão antropológica**

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

*‘Produto de seu produto, modelado por seu trabalho e pelas condições sociais da produção, o homem existe ao mesmo tempo no meio de seus produtos e fornece a substância dos ‘coletivos’ que o corrompem; a cada nível da vida, um curto-circuito se estabelece, uma experiência horizontal que contribui para modificá-lo sobre a base de suas condições materiais de partida: a criança ‘não vive somente’ sua família, ela vive também – em parte através dela, em parte sozinha – a paisagem coletiva que a circunda; e é ainda a generalidade de sua classe que lhe é revelada nessa experiência singular’* (SARTRE, 1960: 56).

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

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

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

Podemos compreender, portanto, a construção do ser do Genet a partir dessa dialética entre sociedade e indivíduo. Sartre nos mostra como o *‘mal’* foi ditado a Genet pelos outros, por uma sociedade com seus valores rígidos, com sua moral maquiavélica. Mas também mostra como Genet se apropriou desses valores sociais e de sua condenação imposta, resultando dessa dialética - entre o que os outros fizeram e o que ele fez do que os outros fizeram - o seu projeto fundamental. Os objetos, os lugares, as pessoas que o cercavam lhe diziam coisas, eram significativas; este significado, no entanto, era a expressão da realidade social apropriada por Genet em sua singularidade. Da mesma forma, é preciso destacar que Genet foi sujeito na construção da sociedade na qual viveu. Assumiu seus valores, realizou-os através da negação, mas colaborou na constituição do mundo no qual se inseriu, e que depois condenou através de seus escritos.

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

Portanto, a noção de **mediação** é fundamental para se compreender a realidade humana. Somos meios uns para os outros para realizar nosso ser; sem as mediações sociais não nos humanizaríamos, não superaríamos a condição de animais comuns. O sujeito humano é social por condição, ele não se essencializa, não constrói seu ser, se não for no meio de outros homens. É preciso compreender, então, que o outro é mediação para mim na medida exata em que sou mediação para ele. É o processo de **sociologização**, ou seja, o tecimento afetivo, existencial com os outros que me são significativos e que, por isso mesmo, ajudam a definir o contorno de meu ser (valores, religião, concepção de vida, de mundo), delineando meu projeto. Aqui é importante **distinguir meras relações sociais** (participar de certos grupos, relacionar-se com pessoas as mais diversas) **de relações de mediação**, que comprometem meu ser, definem meu espaço muito além do social, numa dimensão sociológica. As relações meramente sociais fazem parte de nosso cotidiano, mas não são definidoras de nosso ser, por exemplo, quem já não foi a um enterro somente para marcar presença e cumprir formalidade, o que é radicalmente diferente de

ir a um enterro de alguém significativo. Muitas famílias, esfaceladas internamente, vivem relações puramente formais: seus membros almoçam juntos todos os dias, dão-se presentes no Natal, conversam banalidades, mas não se colocam efetivamente como mediação, como viabilizadores do ser dos demais.

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

O existencialista demonstrou que os sujeitos nunca estão isolados, que mesmo uma pessoa sozinha está sempre inserida em uma rede de relações humanas, seja para se alimentar, para se vestir, para trabalhar, para pensar seu mundo, enfim, para ser. Genet é um exemplo de alguém que optava por ficar sozinho como forma de fugir da presença inevitável dos outros.

Por outro lado, nem toda reunião de pessoas significa, necessariamente, um grupo. Há diferentes estruturas nas quais ocorre o agregamento de indivíduos, sendo que estes diversos níveis de tecimento social vão consolidando as estruturas da sociedade.

Os coletivos, simples reunião de pessoas, constituirão o que Sartre designa de **série**. Ele utiliza o exemplo do ônibus para descrevê-los: um ônibus comporta um coletivo de pessoas, que a princípio têm o mesmo objetivo – chegar a algum destino contemplado pelo itinerário do ônibus. Só que essas pessoas de idades, sexos, classes sociais diferentes, não se conhecem, não se tecem entre si. Desse modo, a forma mais primária de agregamento humano implica em uma *pluralidade de solidões*, quer dizer, as pessoas não se preocupam umas com as outras, não se dirigem a palavra, nem mesmo se observam. Portanto, é um espaço onde cada um é cada um, os indivíduos tratam de perseguir seu objetivo de forma isolada, o projeto é individual, não há mediação; utilizam-se do mesmo meio de realizar o objetivo, mas não há uma troca entre eles, não há uma ação coletiva. O interesse é, portanto, comum (chegar a algum lugar), mas não há uma identidade entre as pessoas. Elas estão definidas por sua *intercambialidade*, quer dizer, cada um está unido ao seu vizinho de ônibus por ser idêntico a ele, pois cada um é definido pelo número de sua poltrona, por realizar os mesmos gestos para parar o ônibus, por pagar a passagem, etc. O ser da pessoa, portanto, está definido de fora, pelos gestos rituais que ele deve fazer, pelo número que ele ocupa, independente de sua história particular, que aqui não interessa. A marca da serialidade é, portanto, a *alteridade*, ou seja, cada um é o mesmo que os outros enquanto é



outro distinto de si; ou seja, como já vimos, cada um é cada um, sem tecer qualquer identidade coletiva, permanecendo na solidão. A racionalidade da alteridade acaba sendo a regra do campo social prático-inerte (no sentido das relações reificadas, que encontram sua unidade fora, determinadas pela exterioridade), na qual os indivíduos experimentam a sensação de impotência frente aos outros.

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

O que vai caracterizar um **grupo organizado**, diferente de uma série é, portanto, a superação da solidão dos participantes pelo tecimento entre seus membros. Este tecimento, aspecto fundamental dos grupos, se organiza em torno de um projeto comum, constituído a partir da troca entre os projetos individuais. Além disso, estabelece-se uma afetividade, posto que as pessoas passam a ser importantes umas para as outras. Cada um se torna o *terceiro* em relação aos outros, ou seja, torna-se o mediador entre o projeto individual do outro e o projeto coletivo, estabelecendo relações de “reciprocidade”. Portanto, para compreender a dialética da realidade humana é fundamental compreender o **papel de mediação que o grupo exerce em relação aos sujeitos concretos**. Pela mediação do grupo, o outro torna-se um meio para me realizar, assim como eu a ele. Esta estrutura nova, da reciprocidade mediada, se caracteriza pela experiência de compartilhar ações, pensamentos, sentimentos.

O grupo aos poucos busca instrumentos para evitar a sua volta à serialidade, à dispersão individual. Surge, assim, o que Sartre designa de *fraternidade/terror*. Fraternidade, porque no grupo existem obrigações recíprocas, baseadas na solidariedade de cada um com os outros, mas

ao mesmo tempo, existe o terror, que vem a ser a pressão para que as pessoas se dediquem ao grupo, não se dispersem, não o traiam, instaurando-se, dessa forma, um controle sobre o indivíduo, para que este permaneça comprometido com o projeto do grupo. A fim de realizar esse controle, o grupo institui o *juramento*, que nada mais é do que uma invenção prática para a sobrevivência do grupo frente ao perigo da dissolução. Pelo juramento, as pessoas reafirmam sua fidelidade ao projeto coletivo, ele é a postulação do direito de todos contra cada um, instalando o terror como algo encravado em cada sujeito. O juramento, no entanto, não é individual, mas social, também não é um discurso, nem é subjetivo, mas uma práxis coletiva, uma modificação real do grupo, é uma atividade coercitiva do grupo consigo mesmo, subjetivamente experimentada no concreto individual.<sup>72</sup>

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

*“A psicanálise é um método que se preocupa, antes de tudo, em estabelecer a maneira pela qual a criança vive suas relações familiares no interior de uma sociedade dada. (...) O existencialismo acredita poder integrar este método porque ele descobre o ponto de inserção do homem em sua classe, isto é, a família singular como mediação entre a classe universal e o indivíduo: a família, com efeito, é constituída no e pelo movimento geral da História e vivida, de outro lado, como um absoluto na profundidade e na opacidade da infância” (SARTRE, 1960: 47).*

Dessa forma, na psicologia sartriana, o papel mediador da família na estruturação do projeto de ser do sujeito é fundamental. Muitas vezes uma família, em função das relações estabelecidas entre seus membros, é corroída por uma serialidade interna, ou seja, seus membros não conseguem tecer seus projetos individuais em torno de um projeto coletivo, permanecendo uma pluralidade de solidões. A forma como nossa sociedade, nossa cultura ocidental, concebe as relações entre as pessoas, sustentando-se em concepções metafísicas, que as lançam em um solipsismo, em um subjetivismo, acabam por forjar estruturas familiares serializadas. O terror se instala em seu seio, na busca de escapar à dissolução; as relações reduzem-se a cobranças morais, a uma exigência de “falsa” unidade. Eis aqui uma das fontes da solidão social e, conseqüentemente, da produção da loucura: as pessoas sentem-se cada vez mais sozinhas, mais

---

<sup>72</sup> Poderíamos, aqui, continuar descrevendo com mais detalhes as várias possibilidades de agrupamento social discutidas por Sartre, refletindo sobre a organização, a instituição, a burocracia, etc. No entanto, esses temas fogem ao objetivo do presente trabalho, que pretende elucidar a psicologia subjacente ao *Saint Genet*.

desesperadas, pois desejam uma mediação que está impossibilitada de acontecer em função da maneira como se estabeleceram as relações no interior do seio familiar. Boa parte das famílias hodiernas não são grupos, mas séries. Uma família quando consegue ser um grupo, estabelece um projeto comum, e se torna um das principais mediações do projeto de ser dos sujeitos.

Portanto, nem vítimas, nem cúmplices da sociedade que nos acolhe e a qual escolhemos, somos a totalização destotalizada dessa engrenagem permanente de mediações sociais. Destacamos, assim, a importância da rede de tecimentos dialéticos entre os indivíduos e os grupos que, através dos processos de **mediações positivas** (quer dizer, mediações que viabilizam o ser da pessoa, que a incentivam a ser quem ela deseja ser) ou **negativas** (mediações que inviabilizam o desejo de ser do sujeito, que se pontuam pela condenação, pela opressão), constituem os alicerces da construção da personalidade dos sujeitos, consolidando a realidade humana<sup>73</sup>.

### III

## **A constituição da personalidade como resultante do processo de mediação social – dimensão psicológica<sup>74</sup>**

Vimos até aqui que a realidade humana é dialética; sendo assim, o processo de subjetivação (ou de personalização) também deve sê-lo. A apropriação ativa e singular da objetividade (da materialidade, do tempo, dos outros, dos valores sociais e culturais), ou seja, a ação de interiorização da exterioridade, resulta na constituição da personalidade ou do eu, que se consolida, assim, como uma subjetividade objetivada, quer dizer, uma subjetividade que é a

---

<sup>73</sup> Sartre não explicita exatamente dessa forma a sua noção de mediação (categorizando-a em positivas e negativas). Essa é uma reflexão particular da autora, baseada em discussões implementadas por Sartre.

<sup>74</sup> Sartre em *A Transcendência do Ego* realiza, como já vimos acima, uma ontologia do eu, ou seja, discute o “ser” do ego, sua estruturação, sua diferenciação da consciência, etc. Não descreve, no entanto, o ego em uma perspectiva psicológica, ou seja, na forma como ocorre o desenvolvimento da personalidade, sua experiência concreta. Sartre aponta, em diversos textos, sua compreensão dessa dimensão psicológica do eu, inclusive no próprio *Saint Genet*. O livro em que ele elabora de forma mais detalhada é no *L’Idiot de la Famille*, sua biografia sobre Flaubert. No entanto, em nenhum momento ele a descreve de forma sistematizada. Por isso, este subcapítulo será fruto de reflexões particulares da autora, sustentadas nas proposições que se encontram em diferentes obras de Sartre (algumas dessas reflexões já foram, inclusive, publicadas por mim - SCHNEIDER & CASTRO, 1998), bem como, em discussões empreendidas, no mesmo sentido, por BERTOLINO (1995; 1996A; 1996B).

totalização das relações que o sujeito estabeleceu com o mundo e que nele se objetiva através de seus estados, ações, emoções, reflexões, etc.

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

Em segundo lugar, **o indivíduo nasce inserido em um dado espaço social**. Não há nenhum ser humano que nasça sem amarras sociais; mesmo os bebês abandonados desde o nascimento, sem vínculos familiares, precisam ser cuidados por alguém, como foi o caso de Genet, cuidado pela Assistência Pública Francesa. Quer dizer, a criança sempre é inscrita em uma determinada situação social: nasce em um certo local, com sua cultura, seus valores específicos; em um certo tempo, com suas condições materiais, produtivas, ideológicas; em uma certa classe social, em uma certa família, rodeada de certas pessoas. Esta inscrição no social é a condição primeira para a personalização do sujeito. Uma criança afastada do convívio social não se personaliza, permanece ao nível de animal comum. É o caso dos “meninos selvagens”, que ilustra bem esta afirmação:

*“Tais crianças, criadas por animais, quando encontradas e trazidas para a convivência humana comportavam-se como animais, não indo além de suprir suas necessidades de sobrevivência, apesar de sua estrutura orgânica ser da espécie humana. Faltou a elas o aprendizado das características propriamente humanas, como a linguagem, a reflexão, os hábitos sociais de alimentação, vestuário, etc. Com isso, não conseguiam atribuir significado às coisas que vivenciavam e, assim, colocá-las a serviço de um projeto, de um desejo. A ausência de relação com outros homens impôs a essas crianças a condição de “animal comum”, não viabilizando a constituição de suas personalidades, que só começaram a se esboçar, adquirindo características humanas, a partir do momento em que foram trazidas para a*

*convivência com outros homens. Poderíamos esclarecer ainda melhor essa situação com as palavras de Leontiev: ‘O desenvolvimento mental da criança é qualitativamente diferente do desenvolvimento ontogênico do comportamento nos animais. Esta diferença provém, sobretudo, da ausência nos animais, de um processo essencial no desenvolvimento da criança: o processo de apropriação da experiência acumulada pela humanidade ao longo de sua história social’” (SCHNEIDER & CASTRO, 1998: 142).*

Portanto, somos seres sociais por excelência. Esse processo de construção, com já vimos, é dialético, quer dizer, essa estrutura social onde o indivíduo está inserido fornece o horizonte no qual encontrará os parâmetros para construir sua singularidade, apropriando-se ativamente desse conjunto de práticas sociais, de valores, de conhecimentos, de ideologias, de afetividades, histórica e culturalmente constituídas.

Essa inserção social é concretizada através da mediação das pessoas que são mais próximas à criança, as quais realizam a intersecção dos valores sociais e culturais mais gerais, com as necessidades mais imediatas e concretas do sujeito. Dessa forma, a criança é inserida no que poderíamos designar de “placenta social”<sup>75</sup>, quer dizer, um espaço existencial, sociológico, onde ela é “alimentada” com conhecimentos, valores, crenças, afetividade, que viabilizam a sua formação como sujeito humano. Esse espaço, na grande maioria dos casos, é o da família. As pessoas que cercam a criança, desde cedo vão forjando uma identidade para ela, ao efetivarem um conjunto de expectativas em seu entorno: consideram-na parecida com o pai em certos aspectos físicos e psicológicos, com a mãe em outros, com os avós nisso ou naquilo, e assim por diante; dizem que ela é muito quieta, ou muito agitada, que chora muito ou pouco, etc; querem que aja de determinada maneira, irritam-se quando ela age de outro, mostram como deve se comportar; constroem, aos poucos, uma maneira de lidar com ela, na afetividade e na racionalidade. É importante aqui compreender como se estabelece “o cuidado” com a criança, como a carregam no colo, o como é o banho, o amamentar, os carinhos, etc, elementos concretos, afetivos, que vão dando suporte para a criança consolidar o seu ser. Em sua biografia de Flaubert, Sartre descreve como a falta de empenho no cuidado materno quando ele era ainda bebê, que transparecia em sua falta de carinho, em sua indisponibilidade para carregá-lo, para acalmá-lo, etc, constituiu-se em variável essencial no “destino” que o levou a vivenciar uma “passividade de ser”, chegando ao ponto de alguns considerá-lo “idiota”, por sua letargia e falta de iniciativa.

---

<sup>75</sup> Termo que faz parte do arcabouço teórico do Psicodrama.

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

O processo das primeiras relações vão definindo os parâmetros para a construção da personalidade. São as nuances do relacionamento cotidiano com os outros que vão possibilitando ao sujeito forjar seu ser. Sartre descreve, por exemplo, o quão significativo foi para Genet a vigilância constante que sofreu dos adultos, pois esta falta de confiança, experimentada concretamente em cada olhar atravessado, em cada giro de chave, no silêncio carregado, foram dizendo para Genet quem os outros achavam que ele era (as expectativas sobre ele) e, portanto, quem ele estava destinado a ser – tinha nascido e estava condenado a ser o ladrão. Sartre ainda mostra que Genet era muito jovem para reagir de outra forma que não aceitar o veredicto. Se fosse um pouco mais velho, com dezessete ou dezoito anos, poderia ter se negado a assumir a exclusão que lhe foi imposta, mas com a idade que tinha, não teve condições existenciais de agir de outro modo.

Em outros termos, Sartre demonstra em sua biografia de Flaubert, por exemplo, que as estruturas da família, dos grupos primários a que pertence, são interiorizadas pela criança em atitudes, e reexternalizadas em práticas, pelas quais ela se faz ser aquilo que fizeram dela. Dessa forma, o que encontramos na infância são atitudes, ações, emoções que sempre **têm sua origem em uma ‘determinação interiorizada’**, passando por um processo de **totalização e destotalização** do ser da criança, no seio de suas relações fundamentais.

*‘De fato, a totalização perpétua surge como uma defesa contra nossa destotalização permanente que, mais do que uma simples diversidade, é uma unidade desmontada. Na realidade humana, com efeito, o múltiplo é sempre sustentado por um sonho ou uma lembrança de uma unidade sintética; assim, é a destotalização ela mesma que exige de ser retotalizada e a totalização não é um simples inventário seguido de uma constante totalitária, mas uma empresa intencional e orientada para a reunificação (...) Esta retotalização pode ser operada de uma infinidade de maneiras, dependendo dos indivíduos e, em cada indivíduo, dependendo da idade e da conjuntura” (SARTRE, 1971: 653-4)*

Sendo assim, a totalização em curso, que em todo momento se destotaliza e retotaliza, e que se objetiva pelas condutas, pelos atos, é o que Sartre considera de **personalização**, processo pelo qual o sujeito constitui sua idiossincrasia, através de uma constante interiorização/exteriorização do social. *“A personalização não é mais do que, no indivíduo, a superação e a conservação (assunção e negação íntima) no seio de um projeto totalizador daquilo que o mundo fez - e continua a fazer – dele”* (Ibid.: 657)

Essas reflexões nos mostram, portanto, que o processo de construção é vivido, em um primeiro momento, na alienação. O que queremos dizer com isso? É que uma criança pequena não nasce com a capacidade de refletir. No início de sua vida, ela somente estabelece relações espontâneas com o ambiente que a cerca, sustentadas em consciências de primeiro grau, pré-reflexivas. É só mais tarde, com o processo de relação com o mundo, mediado por outras pessoas, que aprenderá a refletir, a abstrair<sup>76</sup>. Sendo assim, não tem posição de si, pois ainda não tem um eu constituído, está no processo de formação da personalidade e, por isso, acaba por realizar o ser que é modelado pelos outros. Vive, nesse momento, seu ser como um *tem-que-ser*, o eu enquanto uma tarefa a realizar.

Todo esse processo de mediações (positivas e/ou negativas), na medida em que a criança vai adquirindo a capacidade de abstrair, vai sendo apropriado reflexivamente por ela, constituindo a **inteligibilidade** que terá de si mesma. Já vimos que para tomarmos posição de si, nos posicionarmos enquanto “sujeito” dos nossos atos, é necessário uma consciência de segundo grau, reflexiva; portanto, é através da reflexão que vamos estabelecendo um entendimento de como agimos e sentimos, de como pensamos sobre as coisas que nos cercam, enfim, de quem nós somos. Qualquer pessoa unifica o seu ser, sua personalidade com amarras reflexivas; é essa inteligibilidade, enquanto totalização reflexiva de nossas ações, estados e qualidades, que fornece os vínculos de sustentação da personalidade, de nosso eu psicofísico (moi). Vimos que Genet movia-se em uma inteligibilidade fatalista, construída a partir da convivência com uma cultura baseada em uma moral rígida e em valores dicotomizados (bem/mal, verdade/mentira, etc). Sendo assim, inteligia seu ser como definido “*a priori*”, como tendo nascido para o mal, com tendência homossexual, etc. À luz dessa compreensão de si lançava-se para as situações. Já que seu destino era ser ladrão e homossexual não podia deixar de realizar atos e pensamentos

---

<sup>76</sup> Piaget descreve com muito rigor as várias etapas da construção do pensamento da criança, que vão desde o que ele denomina de estágio sensório-motor até o estágio de operações formais, demonstrando que a capacidade de abstrair só é adquirida mais tarde.

que o conduzissem ao seu destino. Sartre fala da ilusão retrospectiva, quando Genet, já adulto, lembrava de situações infantis e deduzia que, desde pequenino, já sentia desejo por meninos, por exemplo. Suas emoções e sentimentos, portanto, eram viabilizados por essa inteligibilidade. Sentir prazer em roubar, em mendigar, sentir atração por homens era tão somente a concretização de seu destino. São essas vivências concretas que se consolidam como *a experiência de ser* dos sujeitos, no caso de Genet, sentindo o que sentia pelos roubos, pelos outros homens. Realizando ações nessas direções, experimentava-se como sendo (e era efetivamente) ladrão, homossexual. Seu projeto fundamental, que se concretizava nesses diferentes perfis, era o pano de fundo dessa inteligibilidade de si, fatalista: já que o queriam assim, assim o seria! Realizava-se, pois, como objeto para os outros.

A inteligibilidade é, portanto, construída pela apropriação singular que o sujeito faz dos valores, conhecimentos, crenças da sociedade, mediatizados pelas pessoas que o cercam. É essa dialética entre a subjetividade e a objetividade que determinará a personalização dos indivíduos.

Como vimos, esse processo, em um primeiro momento, é vivido de forma alienada, na medida em que o ser da pessoa está na mãos dos outros, pois uma criança pequena ainda não tem condições lógicas, nem psicológicas de ter autonomia, pois ainda não tem um eu constituído e as primeiras reflexões que vai estabelecendo são espontâneas. Mas aos poucos, a ampliação do seu leque de relações, que vai expandindo pouco a pouco, para além do ambiente familiar ou institucional, dialetizando os valores e a inteligibilidade social, também, vai contribuindo para a aquisição, por parte da criança, da capacidade de realizar reflexões críticas e, com isso, de relativizar o processo de mediações até então estabelecido, e de, enfim, tomar o seu ser em suas mãos. É o momento do chamado *nascimento existencial*<sup>77</sup>, que se viabiliza quando a criança “rompe” a placenta social e nasce para o mundo autônomo. Supera o dever-ser para situar-se no horizonte do *poder-ser*, quer dizer, não vive mais seu ser como tarefa, mas como um conjunto de possibilidades, cuja realização depende dela, bem como da situação em que estiver inserida. Genet viveu boa parte de sua vida na alienação, buscando fazer o que os outros tinham definido para ele e que ele havia assumido como sua tarefa, seu destino. Sua inserção na literatura, com seus escritos autobiográficos, bem como sua relação com os intelectuais da época e seu sucesso como escritor, corresponderam, segundo Sartre, a um processo de “cura psicanalítica”, porque, justamente, o poeta conseguiu livrar-se de sua inteligibilidade fatalista, de sua maldição,

---

<sup>77</sup> Termo também utilizado pelo Psicodrama.



conseguiu enxergar que não precisava mais fazer-se tal como os outros o queriam, mas sim, que devia fazer os outros aceitá-lo tal como queria ser. Além disso, Genet, finalmente, conseguiu ser um ser histórico, ao assumir para si mesmo o seu passado, acontecido de determinada maneira, e vislumbrar um futuro, que poderia ser diferente do que o previsto em sua inteligibilidade anterior. Genet saiu, assim, do círculo vicioso da eterna repetição, da prisão em seu “destino”. Esse processo representou para Genet o seu nascimento existencial. Passou a viver o seu ser como possibilidade, não se sentia mais “ò excluído” da sociedade, mas, ao mesmo tempo, não se ajustou a ela como queriam, integrava-se nela quando era do seu interesse, nem fora, nem dentro do social; passou a lidar dialeticamente com ele. Tornou-se um entre os outros, não perdeu sua identidade, sua idiossincrasia, mas não foi mais “ò desadaptado”, “ò excluído”. **Poderíamos vislumbrar aqui um dos objetivos centrais do que poderia vir a ser uma psicologia clínica baseada nas concepções sartrianas: processo que viabiliza o nascimento existencial das pessoas, para que tomem seu projeto nas próprias mãos, tornando-se “sujeitos de sua história”.**

É preciso atentarmos para o fato de que muitas vezes as pessoas não conseguem **nascer existencialmente**, ficam presas à placenta social, dependentes do “cordão umbilical” familiar ou institucional. São vários os fatores que levam a essa situação, entre eles a concepção lógica formal que sustenta nossa sociedade, que inviabiliza que as pessoas compreendam a si mesmas e às suas relações de uma forma dialética, em termos de possibilidades, de vir-a-ser (o homem é o ser que é o que não é, e não é o que é). Vivem dentro de um determinismo, de um dever-ser, seguindo à risca o “princípio de identidade” (o ser é o que é), devendo corresponder ao seu ser, definido “à priori”. Isso porque a racionalidade ocidental moderna é definida, sobretudo, pela concepção racionalista e cartesiana. Descartes instaura um subjetivismo sem recurso, quando define que a verdade, a realidade encontra-se no “eu”, uma *substância*<sup>78</sup> pensante, que existe independente do corpo e do mundo. Propõe, conseqüentemente, que para chegarmos às verdades indubitáveis, devemos duvidar dos nossos sentidos, dos nossos raciocínios, enfim, de nossa relação com o mundo. A verdade é dada ao eu por Deus, expressão da “Razão” que existe “*a priori*”. Essa racionalidade dominante faz com que as pessoas se encerrem em si mesmas, duvidem de sua relação com a realidade e procurem ser racionais em todas suas atitudes,

---

<sup>78</sup> Substância, segundo BRUGGER (1977: 396), “*..é o que tem seu ser, não em outro, mas em si ou por si. (...) Toda substância é, outrossim, princípio interno de atividade ou uma natureza*”.

entendendo por isso, que devem corresponder à Razão e, portanto, às regras morais. A máxima é, portanto, ajustar-se ao meio social, através do auto-conhecimento. Com isso, nossa cultura se faz alienadora e massificante. As pessoas vivem as contradições sociais, os desentendimentos cotidianos, sem poder enfrentá-los, sem dialetizá-los, pois entendem que os problemas não são do mundo e de sua relação com ele, mas de ordem interna. Inclusive devem duvidar daquilo que percebem ao seu redor, pois a fonte de sua verdade é o seu ‘interior’. Genet foi uma pessoa que viveu sob a lógica determinista da sociedade onde estava inserido, ao buscar coincidir consigo mesmo, realizando seu destino, experimentando-se como “o eleito para o mal”, consolidando-se em uma “substância maléfica”. Genet pretendeu realizar sua essência como se ela fosse dada “a priori”. Não soube diferenciar sua existência de sua essência, não enxergou que se foi “o eleito”, não o foi por uma eleição divina, mas pela eleição de uma sociedade que o excluiu ao considerá-lo “diferente”, “aquele que ameaçava a ordem e os bons costumes”. O poeta perdeu, assim, a dialética de sua relação com a realidade, com os outros; acabou por alienar-se e isolar-se cada vez mais.

Essa lógica formal, essa racionalidade cartesiana, “atravessa”, igualmente, as relações familiares, que acabam estabelecendo relações puramente morais, à luz das quais cada um dos seus membros encerra-se em si mesmo, buscando salvar-se, sem que efetivamente consigam realizar-se como mediadores uns para os outros. Constituem, assim, famílias serializadas, cujos membros, apesar de estarem juntos, não conseguem se tecer. As pessoas, geralmente, debatem-se desesperadamente para “salvar” sua família da dissolução, mas o fazem, no entanto, na perspectiva de salvar a “instituição” familiar, mantê-la íntegra frente aos olhos dos outros, como se fosse uma hipersubstância; essa atitude comprova que não compreendem a dialética das relações internas de um grupo. Esses ambientes familiares são, comumente, produtores de loucura.

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

## Capítulo 3.3

### De marginal a poeta... O que Genet fez de sua história? “O ESSENCIAL NÃO É AQUILO QUE SE FEZ DO HOMEM, MAS AQUILO QUE ELE FEZ DAQUILO QUE FIZERAM DELE”

Já vimos que Sartre tinha por objetivo em seu *Saint Genet* mostrar que. “...somente a **liberdade** pode dar conta de uma pessoa em sua totalidade; fazer ver essa liberdade enredada com seu destino, no princípio esmagada por suas fatalidades e, logo, voltando-se sobre elas para digerir-las pouco a pouco” (SARTRE, 1952: 537). Ou seja, o existencialista pretendeu mostrar como Genet integralizou seu projeto de ser na luta entre as determinações sociais e materiais e como foi feroz sua vontade de ser sujeito da própria vida, sendo um exemplo dos caminhos possíveis da liberdade humana. Ele afirma em uma de suas entrevistas que “*Saint Genet’ pode ter sido o livro onde eu melhor expliquei o que eu entendo por liberdade*” (SARTRE, 1972: 102).

Sartre demonstra, nessa obra, como o talento, o dom literário, a genialidade de seu biografado não foram ‘potencialidades que atualizou’, nem mesmo ‘traços de sua personalidade nascidos com ele’, mas sim, qualidades de seu ser provenientes de sua história e da maneira como Genet nela se lançou, quer dizer, qualidades decorrentes da forma aguerrida como perseguiu seu desejo de ser. Sendo assim, Genet construiu-se nessa dialética entre ele e os outros, ele e o mundo, ele e a materialidade e, portanto, sua vida e sua personalidade são um exemplo vivo do **processo constante de totalização-destotalização-retotalização** que define o ser de qualquer homem.

Vamos, neste capítulo, para encerrar as reflexões sobre a psicologia sartriana, aprofundar conceitos centrais e distintivos da teoria de Sartre, tais como o de **liberdade**, discutir o papel fundamental do **imaginário** na transposição da realidade dada em direção a um futuro, além de refletir, com base nas concepções fenomenológico-existencialistas, sobre **os caminhos que levam à loucura**, na medida em que esta é uma solução encontrada pelas pessoas em situação de alienação e solidão absolutas, como foi a vivida por Genet.

# I

## A liberdade enquanto aspecto essencial do homem

Sartre afirma que o homem é livre, isto porque ele não é um “si mesmo”, mas “presença a si”. Quer dizer, o ser que é em-si, que “é o que é”, que coincide consigo mesmo, não pode ser livre, já que está condenado ao determinismo de ser o que é. O homem, porém, mesmo que pretenda, não consegue coincidir consigo mesmo, posto que “é o que não é e não é o que é”, o que quer dizer que ele é obrigado a fazer-se, em vez de, simplesmente, ser. Ele é presença em um mundo que exige sua posição ou atuação constante. Portanto, irremediavelmente lançado na realidade concreta, o homem depara-se a todo instante com a necessidade de se escolher, de se diferenciar daquilo que não é, quer dizer, o homem é, a todo instante, liberdade de ser, que é, assim, “*a ruptura nadificadora com o mundo*” (SARTRE, 1943: 513).

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

condições de explorá-las. Preferiu o risco de ser criticado pelos amigos, do que enfrentar a empreitada<sup>79</sup>.

Escolhemos pois, o mundo que nos cerca ao escolhermos a nós mesmos e vice-versa: as roupas esfarrapadas e sujas, a falta de moradia, a peregrinação por várias cidades, sem ter um lugar seu, os amigos marginais, todos esses aspectos revelam a escolha de Genet, desvelam o seu ser. Ao escolhermos intencionamos um fim (o projeto de ser), que acaba por nos revelar o mundo tal qual o desejamos. Genet, ao pretender coincidir com aquilo que acreditava ser o seu “destino” (ser “b elemento do mal”), teceu escolhas que revelaram um mundo onde cabia esse projeto: roupas, amigos, lugares, foram a concretização de seu fim último de ser marginal, de ser um sujeito excluído da “sociedade dos justos”.

Sartre esclarece que é livre aquele ser que pode “realizar seus projetos”. No entanto, é preciso distinguir entre o fim projetado e a realização desse fim; não basta conceber, para realizar; é preciso agir no mundo em direção dessa realização. Se assim não fosse, não nos diferenciaríamos de nossos sonhos, nos quais o possível não se distingue do real. Portanto, a liberdade não é somente dizer que se quer algo, mas fazê-lo acontecer.

Mesmo que a escolha seja realizada com mau humor, contra a vontade, como fuga ou como má-fé, ainda assim, é escolha, e compromete nosso ser em determinada direção. Sartre alerta que não devemos confundir a necessidade que temos de nos escolher, com aquilo que se costuma chamar de “vontade de poder”, ou seja, com o desejo de se fazer o que bem entender, sem de nada prestar contas. A noção de liberdade, que tenha como símbolo o “livre vôo do pássaro”, não passa de um equívoco do senso comum. Um pássaro não é livre, no sentido filosófico de liberdade, pois ele segue o determinismo biológico de sua espécie: vai para o norte na época do frio e para o sul no verão, por exemplo, quando as correntes migratórias são guiadas pelos instintos naturais de sua espécie, ou seja, não são uma escolha. O homem é o único animal que rompe com o determinismo natural de sua espécie, é um ser totalmente desnaturado, justamente porque é o ser que põe em questão o seu ser, podendo fazer outra coisa do que o que lhe foi destinado.

É justamente por não fazer certas distinções essenciais, que o senso comum afirma que a liberdade humana não existe. Sartre assevera que o **argumento central do senso comum contra**

---

<sup>79</sup> Sartre fala da importância da definição de um método ( a psicanálise existencial) que revele as significações atribuídas ao mundo pelo sujeito, pois, dessa forma, podemos chegar à compreensão de seu projeto de ser.

**a liberdade é o da afirmação de nossa impotência:** devemos obedecer ao destino de nossa classe, de nossa família, de nosso país, pois somos impotentes frente a tantas determinações. Portanto, bem mais do que “fazer-se”, o homem parece “ser feito”, já que as circunstâncias o “condicionam”. Sartre condena essas acepções. A filosofia sempre trabalhou com a noção de liberdade no plano moral, alimentando os equívocos do senso comum. Aristóteles, por exemplo, em sua *‘Ética a Nicomano’*; define ato livre como aquele que o sujeito realiza sem nenhuma coação. Assim, é livre o ato gratuito, adotado sem nenhuma pressão, quando as circunstâncias permitem que o sujeito possa não praticá-lo, mas realiza-o por “livre e espontânea vontade”. É exatamente o inverso da liberdade em Sartre, para quem liberdade significa uma situação ontológica do homem, que é de tal ordem que ele não tem como não escolher-se, como não implicar-se. Ela não é uma “qualidade” de uma ação praticada pelo homem (ato livre X ato determinado), mas uma condição de ser do homem. Toda ação é livre, tomada em sentido filosófico; ainda que em situações extremas, de grande coação, o homem tem de escolher-se, posicionar-se frente a essa pressão. Portanto, a liberdade não é do plano moral, da escolha entre o “bem e o mal”, mas do plano ontológico, da escolha do ser, seja para que lado se dê essa escolha. A liberdade é constitutiva do ser do homem, tanto quanto seu corpo.

O existencialista posiciona-se, com firmeza, contra o senso comum e contra toda a filosofia anterior, ao afirmar que **“ser livre” não significa “obter o que se quer”**, mas sim “determinar-se a si mesmo a querer”. Esclarece:

*‘Em outros termos, o êxito não importa em absoluto à liberdade. A discussão que opõe senso comum aos filósofos provém de um mal-entendido: o conceito empírico e popular de ‘liberdade’, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equívale à ‘faculdade de obter os fins escolhidos’. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente: autonomia de escolha’* (SARTRE, 1943: 563 - grifo nosso).

Portanto, **liberdade de escolher** é muito **diferente** de **liberdade de obter**. Para Sartre, o primeiro conceito é o que define o ser do homem. Sendo assim, as discussões entre “querer” e “poder” não fazem sentido, argumenta. Cita o exemplo do presidiário que apesar de não ser “livre” para sair da prisão quando lhe aprouver, é sempre livre, no entanto, para tentar sua libertação; qualquer que seja sua situação, ele sempre pode projetar sua fuga e descobrir o valor desse projeto. Uma pessoa sob tortura, como ele descreve no conto *O Muro*, vive a angústia da liberdade em seu extremo, pois terá que decidir até quanto suportará a dor, se preferirá morrer,

sofrer ao extremo, ou contar ao torturador o que ele quer saber. Sartre ainda nos oferece mais um exemplo drástico:

*‘Quando dissemos que o escravo acorrentado é tão livre quanto seu amo, não queríamos nos referir a uma liberdade que permanecesse indeterminada. O escravo em seus grilhões é livre para ‘rompê-los’; significa que o próprio sentido de suas correntes lhe aparecerá à luz do fim que escolheu: continuar escravo ou arriscar o pior para livrar-se da servidão. Sem dúvida, o escravo não poderá obter as riquezas e o nível de vida de seu amo, mas tampouco são estes os objetos de seus desejos’* (Ibid.: 635).

É preciso cuidar com a tendência de identificar “atos livres” com “atos voluntários”. Segundo o senso comum, ajo livremente quando o que faço é fruto de minha vontade; já quando estou dominado pela paixão, sou arrastado pelo mundo, torno-me irracional e, portanto, determinado. O existencialista demonstra que existe de fato uma diferença entre os atos voluntários e os atos apaixonados. Os primeiros são frutos de uma posição de segundo grau, de uma consciência reflexiva, posicional-de-si. No ato voluntário, o mundo se organiza a partir de uma perspectiva técnica (os objetos têm uma ordem, há regras a serem seguidas, etc). A minha vontade é fruto de uma decisão reflexiva. Já os atos apaixonados, são atos de primeiro grau, tomados por uma consciência espontânea, não-posicional-de-si; neles o mundo se organiza a partir de uma perspectiva mágica. Estou preso no irreflexivo (o que é bem diferente de irracional!). Já detalhamos esses aspectos em capítulos anteriores. No entanto, tanto a vontade, quanto a paixão, são definidas a partir de um fim que as esclarece. O que me faz escolher entre uma perspectiva técnica e uma perspectiva mágica de mundo? Não é o mundo em si que me leva a essa escolha, pois diferentes pessoas agem de diferentes maneiras frente à mesma situação. O que me faz escolher entre ser voluntarioso ou racional, e lançar-me desenfreadamente na paixão, é meu livre projeto de ser. Portanto, tanto o ato voluntário, quanto o ato de paixão, são ambos livres, pois são escolhas do modo do para-si lançar-se no mundo. Logicamente - já descrevemos isto antes - **quando alguém está em uma consciência não-posicional-de-si, experimenta-se “determinado”**, posto que sua consciência espontânea o lança para ser levado pelas circunstâncias. Porém, se analisarmos a vivência imediata do sujeito, observando o conjunto de sua vida, saberemos que ele não é determinado, já que escolheu lançar-se numa situação que o “arrastará” para longe de si mesmo. Vimos como Genet experimentava-se determinado em sua maldade e em seu ser homossexual, porém já detalhamos exaustivamente o sentido ontológico dessas duas estratégias existenciais de Genet. Ao lançar-se espontaneamente para o crime e para

a homossexualidade, na verdade Genet estava concretizando seu projeto primordial de ser, fundamento do seu próprio ser, ao se fazer objeto para os outros. Ser marginal, maldoso, homossexual foram escolhas livres de Genet, por mais que ele se experimentasse determinado nessas suas facetas.

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

Sartre define que o para-si é inteiramente livre, mas isso não significa que ele seja seu próprio fundamento, pois se assim fosse, ele próprio decidiria se seria livre ou não. “*De fato, diz o existencialista, somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade, como dissemos atrás, arremessados na liberdade, ou, como diz Heidegger, “em derrelição”* (SARTRE, 1943: 565 - grifo nosso). Estar condenado à liberdade significa que não podemos deixar de escolher; mesmo não escolher é ainda escolher; neste caso, uma escolha alienada, quando o ser do sujeito está em poder dos outros é, mas ainda assim, uma escolha.

O fato de não poder não ser livre é a **facticidade** do homem; já o fato de não poder não existir é a sua **contingência**. Isso quer dizer que a liberdade não pode escapar ao mundo, de nele estar situada, de ter de se relacionar com o que está “dado”. Portanto, **toda liberdade é sempre em situação**. Esse é seu paradoxo! A liberdade é delimitada pela situação que, por sua vez, só ganha sentido por ser posta por uma liberdade (já vimos que o em-si não postula nada, simplesmente é). Explica o filósofo: “*a realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é*” (Ibid.: 569-70). Portanto, **a liberdade só existe em uma estrutura de escolha**, dada pela situação onde está inserida. Portanto, o indivíduo se escolhe dentro de determinadas condições: Genet, por exemplo, aos dez anos de idade, vivia em uma sociedade campesina, em um ambiente de cultura religiosa e de rigidez moral; quando lhe foi colocada a necessidade de escolher-se, naquele já nosso conhecido episódio do roubo flagrado, ele o fez a partir da estrutura de escolha que lhe era dada, através da qual ele pode intuir suas possibilidades de ser. Assim, Genet não foi livre naquele momento para escolher “o ser que bem entendesse”, não foi uma escolha voluntária, muito menos uma escolha gratuita. Ele foi livre



para escolher seu ser em uma situação de grande pressão social. Ainda que naquela situação tivesse se posicionado de forma diferente do que a que escolheu, que não tivesse assumido com “unhas e dentes” a sentença “*eu sou ladrão*”, ainda que ficasse passivo e deixasse que os outros fizessem dele o que bem entendessem, ainda sim estaria escolhendo o sujeito que queria ser.

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

1) Meu lugar - o lugar onde vivo (meu país, minha cidade, minha casa) define algumas possibilidades concretas para meu ser. Não posso, por exemplo, aprender a nadar no mar se vivo no interior, a menos que me desloque para o litoral, etc. Sou o meu lugar, sem escolha em um primeiro momento; sou aí. Mas, por outro lado, esse lugar é uma relação, ele é captado por mim, como o meu “*exílio*” ou minha “*querência*”, conforme a relação que com ele estabeleço. A facticidade do meu lugar é, portanto, revelada a mim pela minha livre escolha. Genet se sentia excluído de todos os lugares pelos quais passava, que efetivamente ora o prendiam, ora o extraditavam, mas essa situação ocorria por ele se mover a partir de seu projeto de marginalidade. Genet não buscava um lugar que o acolhesse, que pudesse ser o seu canto, o seu “*lar*”, já que os lugares apareciam para ele sempre a partir de seu potencial de vulnerabilidade, quer dizer eram bons na medida em que facilitavam seus roubos, sua prostituição, etc.

2) Meu passado – o passado é o que fui, é um em-si. Não posso alterar o conteúdo do passado. Ele diz quem eu sou na qualidade de ter sido. Foi em minha história que forjei meu projeto, portanto, é ela que o contém. Mas, por outro lado, sou eu que estabeleço o significado desse passado, sou eu que defino sua influência no presente. Portanto, é pelo meu livre projeto que retomo o passado, que me diz quem eu sou e ao qual permito, ou não, essa identificação. Genet não podia negar sua história, suas passagens pelas prisões, suas amizades no mundo do crime, suas experiências homossexuais, pois eram fatos incontestáveis; no entanto, por mais que esse passado fosse vivido como determinante, justamente por representar o seu destino, Genet buscava fugir da sua implicação histórica, ao se colocar como um “*prisioneiro da passagem*”, aquele que não se fixava em nenhum lugar, em nenhuma referência histórica. Ainda assim, a experiência de determinação não foi decisiva, uma vez que Genet conseguiu fazer outra coisa de sua história do que aquilo que estava “*previsto*” pelos caminhos previamente traçados.

3) Meus arredores – os arredores, o entorno, são definidos pelas coisas/utensílios que me circundam, com seus coeficientes próprios de “*adversidade*” e “*utilidade*”. Quer dizer, as

coisas me impõem dificuldades ou facilidades para utilizá-los e para estabelecer seu caráter mediador entre mim e o mundo. Mas, de igual forma, será a liberdade que definirá o significado dessas dificuldades ou facilidades. Para Genet, por exemplo, limpar os pés em um capacho não tinha sentido nenhum, pois ele não obedecia às normas convencionais do uso dos instrumentos, em função da maneira como se lançava no mundo. Por outro lado, arrombar uma porta, para alguém que tivesse esquecido a chave, seria um problema, já para Genet era um desafio instigante, que gostava de enfrentar, sentindo-se virilizar nesse ato; sem dúvida, o significado dessa ação e sua relação com a dificuldade apresentada pela porta advinha de seu projeto de ser.

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

*‘Eu, pessoalmente, falei da liberdade em meus livros de filosofia. Creio mesmo que essa liberdade é a noção capital de nosso mundo. Penso, entretanto, em uma liberdade alienada. Acho que, por ora, o homem é livre para ser alienado. Alienação e liberdade não são, em absoluto, conceitos contraditórios. Muito pelo contrário: se não fosses livres como poderia transformar-te em escravo? Não se escraviza um pedregulho ou uma máquina: só se escraviza e se aliena a um homem que, primeiramente, é livre. Há uma noção capital que é a dialética marxista não elucidou de modo suficiente, a saber: não há alienação a não ser de um homem livre’* (SARTRE, 1987B: 39).

Como conciliar, portanto, que o homem é condenado à liberdade se ele não escapa à alienação? É preciso distinguir diferentes níveis de realidade: a liberdade é ontológica, quer dizer, é da condição humana; já a alienação é antropológica, quer dizer depende do processo histórico, cultural que o homem vive, depende do homem enquanto sujeito histórico. Só uma “persona”, uma personalidade, um sujeito, no sentido existencialista do termo, pode ser alienado. A liberdade nunca se aliena, nem a consciência, posto que elas são a condição inelutável da realidade humana. Ao mesmo tempo, o homem não tem como escapar à alienação, uma vez que ela resulta do processo dialético da relação eu/outro, do fato do homem não ser fechado em si mesmo, mas um constante processo de totalização/ destotalização/ retotalização. Podemos passar de uma situação de maior para uma de menor alienação, como vimos no capítulo 2.4, mas nunca atingiremos uma desalienação absoluta, pois seria este seria o momento no qual o homem coincidiria consigo próprio, o que na visão de Sartre é impossível, é a perseguição de um ideal que acaba sendo um fracasso, posto que o homem é um ser ambíguo, é um vir-a-ser.

Genet escolheu seu ser na alienação, levado pela espontaneidade predominante na infância, mas ainda assim o escolheu e o fez de uma maneira tão radical, tão apaixonada, que mesmo em se fazendo objeto para o outro, buscou realizar essa entrega enquanto sujeito, enquanto liberdade. Vimos que essa ambigüidade (objeto/sujeito, ser/fazer) foi característica predominante do ser de Genet.

Sartre demonstra, com esses exemplos, o que vem a ser **liberdade em situação**, pois em tudo aquilo que a liberdade empreende há uma face não escolhida por ela, que lhe escapa, e com a qual deve-se haver. Portanto, a liberdade não é gratuita, arbitrária e caprichosa, ela é a escolha inelutável que tenho que fazer de mim mesmo, dentro de determinada situação, ou seja, dentro de uma estrutura de escolha - que me compromete com o futuro. Portanto, uma das características essenciais da liberdade é a do **compromisso ontológico**, que quer dizer que ao me escolher, ainda que de forma alienada, sob pressão das circunstâncias, eu escolho o **ser que eu sou e serei**. A escolha que faço compromete meu ser em um devir. Não adianta nada eu dizer que quero ser uma pessoa calma, se cada vez que me deparo com uma dificuldade perco o meu próprio controle, começo a roer as unhas, a brigar com as pessoas próximas, etc. Meus atos acabarão por me definir como uma pessoa nervosa e os outros me confirmarão nesse perfil que tento negar, em relação ao qual eu uso de má-fé, e que poderá me levar a uma “divisão de ser”<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Aspecto que discutiremos com detalhes no capítulo 4.1, sobre a psicopatologia.

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

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

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

Podemos agora compreender a amplitude da frase de Sartre: *‘o essencial não é aquilo que fizeram de nós, mas sim aquilo que nós mesmos fazemos do que fizeram de nós’*. É a expressão do homem enquanto “liberdade em situação”. Estamos cercados de determinações, mas, ainda assim, não somos seres passivos, condicionáveis, pois sempre fazemos algo do que fazem de nós, mesmo que seja exatamente corresponder à expectativa dos outros. O que fez com que Genet, um indivíduo “condenado” à marginalidade, por uma sociedade excludente, fizesse algo diferente do que tentaram fazer dele, se não exatamente sua liberdade? Acompanhamos a trajetória existencial de nosso poeta, desde pequenino, e o que pudemos observar foi a perpétua batalha de Genet frente ao que os outros tentaram determinar para seu ser. O existencialista nos fez ver, como ele mesmo declarou em seus objetivos, uma *‘liberdade enredada com o seu destino, no princípio esmagada por suas fatalidades e, logo, voltando-se sobre elas para digerilas pouco a pouco’* (SARTRE, 1952: 537). O existencialista narrou, portanto, a história de uma liberdade em direção à sua libertação mais completa, mais integral, quando, enfim, Genet “pegou sua história nas mãos”, tornando-se um *sujeito histórico*, crítico, ou seja, posicional

acerca de quem ele era e o que era o mundo. SARTRE (1972) assinala, que em seu caso a liberdade não foi um triunfo, não lhe trouxe felicidade, mas lhe permitiu abrir novos caminhos e dar uma reviravolta em sua condição de ser, ao tomar sua história em suas mãos.

É a liberdade, enquanto condição humana, que nos possibilita pensar em mudança, em transformação; é ela que nos permite ter esperança, caso contrário o homem não seria homem; a sociedade não seria humana, seria como uma colmeia de abelhas, um formigueiro, com sua organização determinada pelo biológico, pelo genético, desde sempre. Ou ainda, seria como Walden II, de Skinner, com o ambiente controlando tudo. Mas não! A sociedade, por mais desigual, injusta e excludente que seja, ainda assim, é humana, é política, é histórica. Portanto, sempre poderemos modificá-la. “Vivo e morrerei na esperança”, disse SARTRE, e acrescentou:

*‘É preciso tentar explicar porque o mundo de hoje, que é horrível, não é mais do que um momento no longo desenvolvimento histórico, que a esperança sempre foi uma das forças dominantes das revoluções e das insurreições. É como eu sinto profundamente ainda a esperança como minha concepção do futuro’ (in: LEVY, 1986: 77).*

Essa possibilidade de o homem sempre transcender sua situação em direção a um futuro, à esperança de uma vida diferente, em termos pessoais, e de um mundo diferente, em termos sociais, o sonho de ser diferente e de se lançar em novas perspectivas é viabilizada pela imaginação. Sendo assim, buscaremos compreender o papel da consciência imaginante na realidade humana.

## II

### A possibilidade de transcender a situação dada em direção a um futuro diferente- a função imaginária

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

#### Ontologia da imagem

Vimos anteriormente que a imaginação é uma consciência, um dos seus tipos possíveis; já descrevemos a diferenciação entre percepção, reflexão e imaginação<sup>81</sup>. Sabemos, portanto, que o objeto visado por essas consciências é o mesmo, porém que ela se relaciona com esse objeto de três modos diferentes. A imagem é, pois, um certo modo que a consciência tem de se dar a um objeto, ou ainda, um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência. Como se constitui esse objeto imaginário?

A imaginação, de início, assemelha-se à percepção, já que seu objeto parece se dar em perfis como na percepção; a diferença é que, ao contrário da percepção, a imagem não se prende às propriedades materiais dos objetos reais, não segue o determinismo do mundo natural. Ela se dá, imediatamente, pelo que ela é, inteira, desde seu surgimento. Perceber um cubo é apreendê-lo aos poucos, cada perfil de uma vez; quanto mais o observo, mais ele me revela suas características; imaginá-lo, no entanto, é vê-lo por inteiro, como uma totalidade, tudo o que ele é, dá a conhecer de uma vez (fenômeno da “quase-observação”). O objeto da percepção extrapola constantemente a consciência, pois tem sua realidade própria; o objeto em imagem é apenas o que a consciência cria para ele. A imagem, dessa forma, não gera conhecimento, portanto, não ensina nada, pois ela é, simplesmente, o que a consciência nela colocou. O existencialista exemplifica: *‘Se você quer se divertir fazendo girar no pensamento uma imagem de um cubo, se finge que ele lhe apresenta suas diversas faces, você não terá avançado em nada no fim da operação: não terá aprendido nada’* (SARTRE, 1940: 25). Posso reter pelo tempo que quiser uma imagem, só encontrarei nela o que nela tiver imaginado, ela se dá em bloco.

---

<sup>81</sup> Verificar capítulo 3.1 deste trabalho.

Sendo assim, há na imagem o que Sartre chama de uma “*pobreza essencial*” (Ibid.: 26), pois seus elementos não mantêm relação com o resto do mundo, ela só existe enquanto a imaginamos. Dessa forma, ela não pode produzir conhecimento, pois o saber não advém dela, mas lhe é constitutivo; a imagem já contém um “saber degradado”, que colabora na sua formação. Não aprendemos nada com a imagem que já não soubéssemos antes.

Já explicamos, anteriormente, que a imaginação é uma consciência de primeiro grau, isto é, é uma consciência irrefletida, posicional de seu objeto, mas não posicional de si. Ela é, dessa forma, uma consciência espontânea. Nela, trata-se de tornar presente um objeto *ausente* (por exemplo, um amigo que mora distante e de quem estou com saudades: posso imaginá-lo, para reviver o sentimento que sinto por ele), ou *inexistente* (imaginar um marciano, ou um mosquito gigante, etc).

O objeto em imagem é um irreal, isto quer dizer que ele não tem nenhuma característica dos seres que têm existência concreta: o espaço, nele, é um espaço irreal, específico: posso atravessar paredes, posso pular distâncias entre montanhas, etc; o tempo da imagem também é um irreal, pode comprimir-se, dilatar-se, não é irreversível como o tempo real: uma situação ocorrida em um sonho pode ser desfeita, ou pode durar um segundo, quando, na realidade, a situação real exigiria meses para se realizar (uma gravidez, por exemplo). Sendo assim, o objeto imaginativo está fora de alcance do sujeito pensante, que não pode tocá-lo, nem modificá-lo; ou melhor, pode, mas tem de fazê-lo irrealmente. É preciso que o sujeito que imagina se irrealize, para que possa acompanhar o objeto irreal, ou seja, que ele se absorva inteiramente nessa consciência, que perca a relação com as propriedades materiais do mundo, que ele mesmo se experimente enquanto personagem no imaginário.

A consciência imaginante é uma **espontaneidade criadora**, pois ela inventa seu objeto como lhe aprouver, a partir de uma **síntese de elementos afetivos** (o valor e o significado que as coisas têm para mim) e de **elementos meu saber** (conhecimentos, experiências que possuo sobre o objeto). Imaginar um objeto inexistente, por exemplo, um marciano, homenzinho verde, com antenas na cabeça, focinho de cachorro, com aspecto assustador, etc, é criar um objeto a partir da *degradação* de um certo saber, que já trazemos conosco (para criar um marciano, por exemplo, partimos de nossa experiência do que seja um homem, sabemos que antenas servem para se comunicar, que o focinho tem características animais que contribuirão para a experiência de

pavor que esperamos ter frente a seres extraterrestres). Ninguém consegue imaginar algo totalmente novo, sem se valer de nenhum elemento de realidade, sem nenhuma relação afetiva com o objeto (mesmo que de indiferença). Imaginar um amigo ausente é produzi-lo irrealmente, de uma maneira criativa, a partir da síntese do que conhecemos das suas características e da forma como ele nos afeta. As alucinações dos psicóticos vêm carregadas de elementos afetivos e de saberes degradados, como sabemos.

Esses elementos, que realizam a remissão a uma imagem, são designados por Sartre de *analogon*<sup>82</sup>. Muitas vezes estamos andando pela rua e sentimos um certo perfume que nos faz lembrar alguém conhecido; imediatamente a imagem da pessoa aparece em nossa frente. O perfume seria, nesse caso, o “analogon” que nos remeteu à lembrança daquele conhecido. E, assim, temos muitos outros exemplos, como o caso de uma paciente homossexual, em crise com sua escolha sexual, com diagnóstico de “síndrome do pânico”, que não conseguia mais sair às ruas alegando um medo generalizado, mas que, ao detalhar-se as circunstâncias desse medo, constatou-se que se apavorava de sair às ruas ao antecipar encontrar algum travesti ou homossexual mais “assumido”, que a remetesse a imaginar a si mesma nessa situação. O travesti, o homossexual tinham nela a função de analogon, e ela os evitava justamente para não entrar no imaginário e na emoção. Sartre explica que a imagem “*é um ato que visa em sua corporeidade um objeto ausente ou inexistente, através de um conteúdo físico ou psíquico que não se dá em si mesmo, mas a título de representante analógico do objeto visado*” (Ibid.: 37). Existem os *analogons* afetivos, que advêm dos elementos de afecção presentes na imagem, bem como os *analogons* cinestésicos, que advêm de elementos fisiológicos (por exemplo, quando fechamos os olhos frente a uma claridade e aparecem pontos luminosos em nossa visão, estes podem colaborar na formação de uma dada imagem), ou quando da captação de estímulos do ambiente (o barulho do despertador, por exemplo, se estamos em sono profundo, pode ser captado e transformado em um elemento específico dentro de um sonho que estejamos tendo). Sendo assim, a imagem tem uma **função simbólica**; remete a alguma coisa para além dela, que contribuiu na sua formação. A consciência imaginante *produz* seu objeto. Comporta, dessa forma, certo modo de julgar e sentir que apreendemos do objeto a ser irrealizado, portanto, a imagem se realiza como símbolo da situação que degrada.

---

<sup>82</sup> “Analogon” advém de analogia que, segundo SILVEIRA BUENO (1985), significa: *‘influência assimiladora de uma forma sobre outra, habitualmente associadas ou aproximadas’*.”



Devemos refletir, entretanto, em por que as imagens são tão significativas, tão marcantes para as pessoas? Sabemos que a imagem pode provocar reações, comportamentos: há pessoas que sentem medo do que imaginam, outras choram durante um sonho, alguns têm ereção com a evocação de cenas voluptuosas. Como podem acontecer essas reações, se estamos no domínio de condutas irrealis? Já vimos que a imagem é constituída por analogons afetivos, quer dizer, há um conjunto de cargas emocionais, de afetividades que auxiliam na constituição do objeto imaginado. É que o imaginário é uma certa forma do psiquismo se organizar. Já vimos que o psíquico se constitui como a relação corpo e consciência em direção a um fim. Sendo assim, na imagem, o corpo inteiro colabora na sua constituição. É preciso já estar perturbado, ou bem perto de o estar, para que a imaginação de cenas eróticas provoque uma ereção, exemplifica o existencialista, que conclui: *“de maneira geral, não é o objeto irreal que provoca essas manifestações: são as forças constituintes que se prolongam e se expandem além de sua função”* (SARTRE, 1940: 265). É por isso que os psicóticos ficam tão alterados com suas alucinações, pois além de todo conteúdo afetivo que a imagem carrega, ela se constitui pela fragilidade emocional e insegurança de ser da pessoa.

Podemos observar, portanto, que a atitude imaginante é uma atitude global e “*sui generis*” frente ao mundo e que tem um sentido e uma utilidade para a vida psíquica. São esse sentido e utilidade que passaremos a discutir, de agora em diante.

### A função imaginária na vida psíquica

Vimos em capítulos anteriores que o ato de imaginação é um ato mágico: é uma conduta de encantamento, destinado a fazer aparecer o objeto no qual pensamos, a coisa que desejamos, de modo que dela possamos tomar posse imediatamente. É uma maneira de “*encenarmos*” a satisfação frente a um objeto distante: se quero ver um amigo ausente faço com que apareça irrealmente. O mundo natural tem seus coeficientes de utilidade e adversidade, de distância e tempo reais. No mundo mágico, suprimimos esses coeficientes, recusamo-nos a enfrentar as dificuldades que se nos apresentam. O imaginário parece ser, assim, uma forma de escaparmos às “*forças deterministas*” de nosso estar-aí-no-mundo (caminhos a serem percorridos, pessoas a serem encontradas, discussões a serem enfrentadas, etc).

No entanto, a necessidade da consciência imaginante se irrealizar faz com que produza uma nadificação do mundo, pois ao colocar o objeto imaginado como fora do alcance, postula o

mundo como um *nada* em relação à imagem. Portanto, para que uma consciência possa imaginar, é necessário que ela escape ao mundo, que adote uma posição de recuo em relação a ele, ou seja, precisa ser livre, não se deixar submeter ao determinismo das coisas. Ao mesmo tempo, se a consciência é livre, ela deve ter como correlativo dessa liberdade o próprio mundo, que traz consigo a possibilidade de negação. Sendo assim, uma imagem, enquanto negação do mundo deve aparecer sobre o fundo de mundo que ela nega, em ligação com ele. Explica Sartre, *“ainda que pela produção de irreal a consciência possa parecer momentaneamente libertada de seu ‘estar-no-mundo’, é, ao contrário, esse ‘estar-no-mundo’ o que constitui a condição necessária da imaginação”* (Ibid.: 242). Daí, o mundo imaginário criado por Genet ser uma forma de ele lidar com sua situação no mundo, uma forma de enfrentar os coeficientes de adversidade de estar encarcerado, de ser humilhado, de ser violentado, etc.

Por isso, podemos dizer que a imaginação é uma atitude global do sujeito frente ao mundo, que adquire um sentido específico. Esse sentido é a possibilidade do sujeito negar e, com isso, transcender a sua condição atual, seu estar-no-mundo, em direção a um futuro, a algo que ele ainda não é. É o aparecimento do imaginário que lhe permite produzir uma nadificação da situação dada, do mundo que o cerca, realizar a ultrapassagem em direção a alguma outra coisa. *“O imaginário é essa ‘alguma coisa’ concreta em direção à qual o existente é ultrapassado”*, diz SARTRE (Ibid.: 243).

O existencialista destaca, assim, a função essencial da imaginação na vida do homem: **superar a situação em que está inserido em direção a algo novo, transcender sua facticidade em direção ao futuro.** A possibilidade de mudanças na vida, de transformação do mundo está dada pela nossa condição de fazer algo diferente daquilo que está definido ao nosso redor, através de nossa capacidade de imaginar algo diferente. O que seria do homem sem seus sonhos, suas fantasias, sua criatividade, sua possibilidade de fazer arte? Sem a condição de imaginar, o homem ficaria esmagado no mundo, enredado na existência, reificado, muito próximo de se tornar uma coisa (em-si). Essa imaginação é, porém, circunstancial na vida de um homem, é uma consciência espontânea, de primeiro grau, que o domina. Depois, essa consciência deve ser apropriada por outra de segundo grau, fazendo com que o conteúdo imaginado possa ser inserido na história do sujeito.

Aí encontra-se a importância central de “explorar” o imaginário dos pacientes em processo terapêutico. Um exemplo: em um processo psicoterapêutico com um grupo de

adolescentes marginalizados, advindos de uma instituição de assistência pública, que se experimentavam como sujeitos negados em sua condição de ser, em função de sua miséria, de seu lar ser uma instituição, e que em consequência dessas circunstâncias, tinham medo de encarar as pessoas comuns nas ruas, de conversar com os demais de igual para igual, prisioneiros no “aqui e agora”, amarrados em estratégias de sobrevivência imediata, sem conseguir vislumbrar-se no futuro, que lhes era negado. O trabalho de fazê-los imaginar um futuro, sonhar e expressar o sonho do que desejavam ser dali a dez, vinte anos, foi fundamental. Só o fato de discutirem as condições de possibilidade de realizar esse futuro, fez com que eles se encarassem como sujeitos, gente como os outros, com certas possibilidades, com dificuldades concretas, escapando um pouco ao imediatismo da sobrevivência e possibilitando-lhes encarar a luta por um devir diferente, ainda que em um mundo hostil, não muito acolhedor (cf. SCHNEIDER & ROESLER, 1999).

### Complicações psicológicas e imaginação

Por outro lado, recordemos que essa capacidade de transcendência da situação dada é ocasionada pela característica irrealizante da imaginação, ou seja, pela negação do real, pela escolha de estabelecer relações mágicas com o mundo. Portanto, o aspecto saudável da imaginação trazido pela criatividade, por sua condição de ultrapassamento do que está dado, tem seu reverso, seu lado patológico, quando o sujeito ao invés de usar sua capacidade imaginativa, fica prisioneiro dela. Ou seja, quando o sujeito não vai além de sua experiência imaginária para incluí-la em sua história, fica somente na imaginação. Devemos refletir, portanto, por que alguns indivíduos “preferem” lançar-se no imaginário, ficando aprisionados em seu mundo?

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

sentimentos de um sonhador mórbido, exemplifica Sartre, são solenes, cristalizados, dão-se sempre da mesma forma, nada o tira da rotina, sendo assim, só a pobreza essencial dos objetos em imagem pode satisfazer essa procura do insípido, sem jamais surpreendê-lo. É essa “previsibilidade” que o esquizofrênico procura, uma situação que não o exija, na qual ele não tenha que enfrentar as dificuldades que o atrapalham. Seu mundo é, assim, frio, metucioso, as cenas se repetem, há sempre o mesmo cerimonial. Reflete: *‘se o esquizofrênico imagina tantas cenas amorosas, não é apenas porque seu amor real foi frustrado; mas, antes de tudo, é porque não é mais capaz de amar’* (Ibid.: 195). O real é sempre novo e imprevisível, exige de nós permanente adaptação, exige julgamentos de fato e de valor, é comprometedor e envolvente, dessa forma, põe-nos constantemente em questão com nós mesmos.

*‘Domínio da liberdade, da iniciativa e do risco, o real exige muito mais. Porém, sua escolha nos proporciona a existência e a história como aventura interminável. Por outro lado, ao contrário do que se poderia pensar, o imaginário representa o domínio da servidão ou o inverso da liberdade. Nele não há futuro possível, impera uma verdadeira fatalidade. A consciência cativa não pode tomar distância, recuar e ganhar impulso para ultrapassar a situação: permanece sua própria vítima’* (BERTOLINO, 1979: 43).

Por isso, a pessoa prisioneira do irreal foge das exigências da realidade e se abriga na insipidez do mundo imaginário, que nada lhe exige. Certamente não é uma situação tranqüila, pois essa fuga não apaga as adversidades e exigências externas ao seu mundo isolado, e cada vez que volta à realidade sente-se oprimida pelas circunstâncias e pela solidão de seu estado. A esquizofrenia é uma renúncia ao real, para evitar o comportamento de adaptação às situações adversas. A pessoa foge daquilo que precisamente quer resolver: os conflitos e pressões das pessoas próximas, a realização de um futuro desejado.

Porém, como é possível que a pessoa, presa no imaginário, possa acreditar na realidade de uma imagem que se dá, por essência, como um irreal? É que, em primeiro lugar, a consciência imaginante é de primeiro grau, não-posicional-de-si, nem mesmo posicional do eu, portanto, a pessoa experimenta-se “tomada” pelas imagens, posto ser uma consciência espontânea, que absorve o sujeito nela. Em segundo lugar, a imagem se dá como um fenômeno de crença, justamente por a pessoa estar não-posicional; portanto, acredita nela, é por ela fascinada, por estar “possuída”. É, assim, que vai constituindo um sistema de vida onde a imaginação vai se tornando determinante, ao realizar sua mediação com o mundo. Enfrentar o real é muito difícil, muito desagregador, certas pessoas encaminham-se, por isso, para o

imaginário. No entanto, pela forma como este se estrutura, enquanto uma consciência fascinada e fascinante, a pessoa vai ficando “presa ao imaginário”, perdendo aos poucos o contato com a realidade.

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

Podemos compreender, agora, a importância do imaginário na história de Genet. Humilhado, degradado, sem vínculos ou mediações sociais, Genet vivia sozinho em um mundo que lhe era hostil, que o excluía. Desde pequeno ele será um grande sonhador, suas brincadeiras solitárias eram fábulas onde construía um mundo encantador, tornava-se um santo. “*Miserável, admirava o luxo; depreciado, imaginava-se coberto de generosidades; bastardo, criava fantasias de descendência de uma grande família; preso, fazia de sua cela seu castelo luxuoso. Abandona-se em seus sonhos, porque o despertar era tão mais doloroso quanto mais coloridos eles fossem*” (SARTRE, 1952). Dessa forma, imaginava-se coberto de glórias e honrarias, quando o que recebia eram humilhações e represálias. Era uma forma de enfrentar a dura realidade, de não sucumbir, de suportar a dureza de sua existência. A queda no imaginário era um recurso de sobrevivência. Genet acreditava em seus sonhos, mergulhava neles, sentia-se “tomado” por eles. Ao imergir em suas imagens e fantasias esteve muito próximo da loucura. No entanto, era racional demais para perder o contato com a realidade; nunca abdicou de ser sujeito

de seu ser, e essa atitude posicional-de-si salvou-o de ficar prisioneiro do irreal. Genet, finalmente, conseguiu descobrir uma fórmula de realizar seu imaginário sem se irrealizar completamente, de forma a manter-se íntegro: descobriu a escrita. Através dela conferiu ao seu imaginário um caráter de realidade, seus livros autobiográficos são uma forma de viver seus sonhos, realizar seu imaginário, mas à distância, sem nele submergir. Escrever livros, para Genet, era recriar-se. Foi sua escolha pela poesia, pela arte, que produziu sua libertação.

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

### III

#### **Alienação e solidão - caminhos tortuosos da loucura**

Sartre assinala, durante toda a narrativa do *Saint Genet*, que a história de vida de nosso poeta foi transpassada por situações em que Genet experimentou-se muito próximo da loucura. Mostra como as estratégias que ele elaborou para lidar com as situações de opressão, de rejeição em que se encontrava, lançou-o na alienação, assumindo-se como objeto absoluto para os outros. Genet sentia que a verdade de seu ser estava em poder dos demais, que deveria fazer o que esperavam dele: ser o marginal, o mau; os outros apenas expressavam o seu destino. Essa experiência de alienação, de remissão a um destino inexorável, sem saída, a não ser a de se submeter ao que lhe estava previsto, é uma experiência muito próxima da loucura, quando as pessoas têm seu ser esvaziado pela submissão em que se lançam ao se submeter às exigências afetivas, familiares, sociais.

Segundo Sartre, como vimos, a personalidade<sup>83</sup> não é uma “estrutura interna” do sujeito, nem uma “habitante da consciência”, muito menos nasce com o sujeito, mas é a síntese, objetiva, do processo de totalização/retotalização/destotalização da sua história de relações. A personalidade é, isto sim, um processo de construção do eu, resultante da apropriação subjetiva

que fazemos de nosso processo de mediações sociais e materiais. Portanto, para pensarmos sobre as “complicações”<sup>84</sup> que envolvem a personalidade ou, em processos mais grave, sobre a desestruturação da personalidade, o enlouquecimento, devemos levar em conta a personalidade enquanto processo dialético. Por isso, as complicações psicológicas e a loucura não são “problemas de ordem interna”, “disfunções neurológicas”, nem são a perda da “razão” (como se, ser racional, ou não sê-lo, fosse simplesmente um mecanismo interno, ou ainda, uma escolha moral entre adaptar-se ou não às normas vigentes). São, isso sim, resultantes do que fizemos de nossas relações sociais, de nossa história.

Outrossim, já verificamos anteriormente<sup>85</sup> que a unificação de nosso ser acontece pelas amarras reflexivas que estabelecemos. É a chamada “inteligibilidade” que temos acerca de nós mesmos. Ela se constitui, sabemos, pelo processo de apropriação singular que o sujeito faz do horizonte de racionalidade da sociedade: valores, conhecimentos, crenças, bem como da afetividade que o circunda. Nesse processo de personalização (assim como no de despersonalização) a inteligibilidade é um elemento essencial, por estabelecer a mediação entre nós e o mundo, entre nós e nós mesmos.

A partir disso, podemos falar, então, do que SZASZ (1978, 1979, 1980, 1994) chama de **“fabricação social da loucura”**.

Nossa sociedade é, de maneira geral, opressora e excludente. Absorve os que se encaixam em seu sistema, seja por sua condição sócio-econômica, ou por sua condição existencial, e exclui os inadaptados, os desajustados, tanto em termos sócio-econômicos, como existenciais. Em termos psicológicos, a exclusão acontece devido à forma como se estrutura nosso horizonte de racionalidade, que propõe uma visão de homem racionalista, subjetivista, e liberal, preso a uma lógica formal (seguindo o princípio de identidade), a uma moral “à priori”, o que só faz manter a todos na alienação. As pessoas são submetidas a relações sociais opressivas, a mediações inviabilizadoras, a famílias serializadas, fruto dessa racionalidade moralista e individualista. Dentro desse horizonte, as pessoas acabam por compreender sua história, seu jeito de ser, suas dificuldades e impasses psicológicos, não como questões da ordem das relações, resultantes da forma como se apropriaram das condições sociais, familiares, existenciais em que

---

<sup>83</sup> Cf. capítulo 3.1 e 3.2.

<sup>84</sup> Discutiremos as razões do uso do termo “complicação psicológica” e loucura no próximo capítulo sobre psicopatologia.

<sup>85</sup> Cf. capítulo 3.2

estavam inseridos, mas como questões individuais, da ordem dos “distúrbios internos”, ou ainda, como resultante de mecanismos inconscientes. Tomam como individuais, subjetivos, aspectos que são sociais, relacionais. Lançam, assim, as pessoas em um processo radical de solidão. Reflete o existencialista na conclusão de seu *Saint Genet* :

*‘Durante muito tempo acreditamos no atomismo social que nos chegou do século XVIII e que nos fazia acreditar que o homem era, por nascimento, uma entidade solitária, que posteriormente se relacionava com seus semelhantes. Assim, a solidão parecia nosso estado original. (...) Agora, sabemos, que esses eram ‘contos de velhas’. A verdade é que a ‘realidade humana’ está na ‘sociedade’, assim como está ‘no mundo’ e, também, que não é natureza, nem estado, senão que se faz. Na medida em que uma criança se conhece, ao princípio, como filho, neto, sobrinho, operário, burguês, francês, etc, e que define-se, pouco a pouco, por suas maneiras de se comportar, a solidão é certo aspecto de nossa relação com os outros e este aspecto manifesta-se por meio de certos comportamentos que adotamos na sociedade’* (SARTRE, 1952: 642 - grifo nosso).

As pessoas, quando já envolvidos em situações estressantes, em um processo de desqualificação de seu ser, de insegurança ontológica, muitas vezes vêem como saída o refúgio em uma vida imaginária, como vimos no item anterior. Trata-se de uma fuga da realidade e de suas exigências, da experiência de se sentir inviabilizado pelas situações cotidianas. Quando prisioneiro do imaginário, já não precisa mais prestar contas às situações cotidianas, reais, passando a se mover num mundo mágico, onde “é o que quer ser”. Perde, assim, pouco a pouco, o contato com a realidade. O caso de um paciente de um colega, que passou sua vida inteira escutando seu pai lhe exigir atitudes, esforços exagerados, nada do que fazia era bem feito, constantemente escutava de seu pai que ele “era um zero a esquerda”, que não servia para nada. Tinha grande dificuldade em fazer amigos, namorar, pois sabia que ele era “um bosta”, um cara que só fazia coisas erradas, e não conseguia se inserir nos grupos do colégio e do bairro. Foi escorregando cada vez mais para a solidão. Aos poucos, começou a construir amigos imaginários e a escutar vozes que lhe davam ordens. Eram tão reais para ele que se sentia na obrigação de obedecê-las. Até que um dia essas vozes lhe ordenaram que matasse seu pai. Até tentou contra argumentar com elas, mas elas foram categóricas: eram enviadas de Deus e sabiam o que pediam. Ele, então, matou efetivamente o pai, sendo levado para o manicômio judiciário. Tinha se livrado, enfim, de seu opressor, mas de uma forma que não resolveu sua situação, uma solução totalmente fora da realidade, que só o levou a sofrer mais.



Na verdade, a saída pela evasão imaginária não é, de fato, uma saída, pois não resolve a situação que incomoda o sujeito, que somente foge dela. A pessoa, querendo ou não, sabe que a fuga não é a solução. Logicamente, quando dentro da vivência irreal, ela não compreende sua situação, pois está absorvida em suas fantasias, presa na espontaneidade imaginária. Porém, nos momentos em que consegue sair do imaginário (consciência de primeiro grau, espontânea, não-posicional-de-si) e toma distância dele, ao refletir sobre suas experiências (consciência de segundo grau), compreende que estava imaginando e entra em desespero. Na loucura, a pessoa busca escapar de seu processo de desqualificação, de alienação frente aos outros, mas, por realizar sua luta através de uma fuga da situação, acaba por absolutizar sua alienação, ficando cada vez mais presa nas amarras sociais, que não suporta mais. Atentemos para o fato de que na psiquiatria o louco é designado como um “alienado”

Genet percorreu de perto os caminhos que levam à loucura, viveu sua alienação de maneira radical, lançou-se em processo profundo de solidão, apelou para saídas imaginárias, tornando sua vida um sonhar desperto. No entanto, mesmo quando se lançava na submissão radical aos outros, fazendo-se sujeito, senhor de seus desejos, tinha muito clareza do que queria, escapando, destarte, da loucura. Compreender a história do poeta, seu caminho de libertação da alienação, é meio eficaz para entender as possibilidades humanas de construir a personalidade, o projeto e desejo de ser, assim como possibilita compreender os possíveis caminhos da loucura.

Devemos procurar entender, portanto, o que leva as pessoas a se “complicarem psicologicamente” ou a “enlouquecerem”, pois a discussão da psicopatologia é fundamental não só para se compreender a dimensão psicológica do homem, mas também para se poder refletir sobre a função clínica em psicologia.

**PARTE 4**  
**Novas Perspectivas para a**  
**Psicologia Clínica**

# Capítulo 4.1

## As Concepções Sartrianas em torno da Psicopatologia<sup>86</sup>

### I

#### A inserção de Sartre no contexto da psicopatologia

Como já vimos no capítulo 1.2, Sartre esteve inserido no ambiente da psicanálise, psiquiatria e psicologia clínica francesa de seu tempo, a luz do qual forjou suas críticas e proposições para esses domínios. Portanto, para que possamos refletir sobre os desdobramentos das concepções sartrianas para a psicopatologia, devemos compreender, primeiramente, a inserção de nosso autor no pensamento psiquiátrico e psicopatológico de sua época e, assim, deslindar as raízes de suas reflexões e formulações para a temática em discussão.

Sartre, quando ainda estudante na École Normale Supérieure, nos anos 20, colaborou na **tradução, para o francês, do livro *Psicopatologia Geral*, de Karl Jaspers**, que muito o irá influenciar. Esse será seu primeiro contato com a fenomenologia, perspectiva que marcou sua trajetória filosófica e seu primeiro estudo sistemático da temática psicopatológica e psiquiátrica.

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

---

<sup>86</sup> Sartre não nos apresenta nenhum texto onde sistematize suas reflexões sobre as questões em torno da psicopatologia. Elas aparecem dispersas em suas diferentes obras, ensaios, entrevistas, prefácios a livros de outros autores, etc. Faremos aqui um trabalho de reflexão sobre o tema, a partir de suas variadas contribuições. Mas sabemos dos limites da tarefa que vamos enfrentar, já que precisamos respeitar os objetivos de nosso trabalho e uma sistematização cabal da questão seria obra para uma nova tese. Para empreendê-la teríamos que fazer a análise de toda sua obra filosófica e/ou psicológica, somada às suas obras romanescas e teatrais, nas quais muitos personagens apresentam perfis ou comportamentos psicopatológicos, além das outras fontes já citadas. Seria um belo trabalho... Quem sabe no futuro procuremos realizá-lo?!

que não fugia da lógica determinista e mecanicista, típica da psiquiatria, e por isso mesmo, por muitos questionada.

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

*‘A fim de evitar confusões, empregaremos sempre a expressão ‘compreender’ para indicar a intuição do psíquico adquirida por dentro. O conhecimento das conexões causais objetivas, que sempre são vistas de fora, nunca chamaremos de compreensão mas sempre de ‘explicação’ (JASPERS, 1979: 42).*

O psiquiatra enfatiza, quando descreve os conceitos fundamentais de sua psicopatologia, a necessidade de uma perspectiva de “totalidade” para se compreender os fenômenos psicológicos, conforme já chamavam atenção os teóricos da Gestalt, em oposição ao atomismo predominante na ciência da época. Criticava, também, a lógica da “infinidade”, ou, como Sartre definirá mais tarde, “o recurso ao infinito”, típico da ciência empírica, como é o caso da psiquiatria. Exemplifica Jaspers:

*‘Se, ao escrever o histórico de um paciente, se proceder segundo o princípio de não emitir juízo mas de descrever tudo possível, de anotar tudo, que ele disser, de recolher tudo que possa saber, caio facilmente – sobretudo quando guiado por uma conscienciosidade e cuidado formal- na exposição de histórias sem fim’ (Ibid.: 45).*

Trabalha com a noção, sustentada na fenomenologia, de que em toda a vida psíquica existe “o fenômeno originário, irreduzível de que um sujeito se opõe aos objetos” (Ibid.: 75). Destaca os fatos objetivos significativos em relação ao psicológico: a) a psique humana exprime-se no corpo; b) O homem vive em seu mundo; c) O homem objetiva-se na fala, no trabalho, nas idéias. Para compreender esses fatos objetivos é preciso buscar as conexões compreensivas da vida psíquica, com destaque para a noção de “situação” e de “realidade”, além do reconhecimento da “vida simbólica”. Afirma que o homem não está encerrado na cognoscibilidade, sendo, portanto, muito mais do que se sabe dele. Todas essas perspectivas levam-no a um entendimento da tensão dialética da vida psíquica, exemplificada por Jaspers na “compreensão psicopatológica” pela “dialética dos contrastes”.

Essa compreensão deve ser feita a partir da realização de uma ‘biografia’ do paciente (entendida como *“apresentação formativa de uma unidade individual no todo de uma existência”*- Ibid.: 681), considerada etapa fundamental para a inteligibilidade do caso, somada à sua história clínica. Discute que a vida psíquica é um “todo” com forma temporal. Portanto, *“toda história clínica correta vai dar na biografia. Enraizada no todo existencial, a doença psíquica não se pode, dele destacada, apreender”* (Ibid.: 811). A vida humana é uma abertura para o futuro, portanto ela não é fechada sobre si mesma; é sempre uma biografia incompleta e aberta, porque à espera das realizações futuras. Além disso, a biografia leva a uma perspectiva histórica mais ampla, que vê o homem inserido em um contexto “abrangente”: através da história pessoal deve-se chegar na história dos povos.

Ao realizar a discussão dos quadros nosológicos, insiste em que a questão essencial que o clínico deve se propor é: como é que todos os aspectos mórbidos e sadios se juntam em um caso individual? Os psiquiatras buscam a resposta em uma “unidade nosológica” em que se possa acomodar os diferentes tipos de psicoses, projeto fracassado até aqui. Explica Jaspers:

*“A idéia de unidade nosológica nunca pode se realizar em seja qual for caso particular, porque o conhecimento da regularidade com que coincidem as mesmas causas com as mesmas manifestações, curso, êxito, e achado cerebral pressupõe ‘conhecimento completo’ de todas as conexões particulares; conhecimento que se sedia em futuro infinitamente distante”* (Ibid.: 690).

Dessa forma, exemplifica, Kraepelin falhou ao tentar delimitar certas psicoses a partir de descrições exaustivas de sintomas. O objetivo desse modelo de psiquiatria é impossível de alcançar, visto cair na “infinitude”.

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

Acrescenta, ainda, que a psicopatologia se depara, constantemente, além do fato do homem enquanto “ente natural”, com ele enquanto “ente cultural”. Dessa forma, se o homem tem, de um lado, predisposições somáticas - a ‘herança’, é de outro lado, pela ‘tradição’, que ele adquire sua vida psíquica real, advinda pelo perimundo (conceito de mundo ampliado,

utilizado por Jaspers) social. O psiquiatra, assinala o alemão, deverá sempre realizar junto com a anamnese clínica tradicional, uma “anamnese social” de seus pacientes, descrevendo claramente as diferentes condições ambientais de onde provêm, para dar substrato para a compreensão de sua doença. Na ótica dessa relação indivíduo/sociedade, afirma ser importante para o psiquiatra buscar conhecer a significação da “situação sociológica da doença”, ou seja, a maneira como a cultura, o ambiente criam e interferem nas enfermidades. Cita o exemplo do ambiente civilizado moderno, cheio de estimulantes e drogas que influenciam a vida das pessoas. Ressalta a contribuição da psicanálise no reconhecimento do efeito marcante do contexto familiar, para o qual o psiquiatra deve estar sempre atento.

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

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

Dessa forma, a ruptura de Jaspers com a psicopatologia clássica e, podemos dizer, até com a psicopatologia psicanalítica, está no fato de não buscar entender o “homem” a partir da “doença”, mas, ao contrário, a “doença” é que é entendida a partir do “existir humano”. O psiquiatra alemão sugere que se reflita sobre as razões da inexistência de loucura entre os

animais, que ocorre somente entre os homens. São justamente os homens que têm a abertura do existir, são um “vir-a-ser”, e, por isso mesmo, devem conquistar sua realização pessoal, através da qual transcendem seus instintos e sua condição animal. É somente nesse processo que o adoecer psíquico é possível, posto que é um “acidente” no percurso humano. Jaspers rompe, assim, com a lógica determinista do adoecer, seja ele fruto de mecanismos neurofisiológicos, ou de distúrbios mentais que dominam o homem sem ele se dar conta. A patologia é uma produção do homem, em seu mundo, e em suas relações sociais.

Podemos compreender, agora que já conhecemos boa parte da obra sartriana e de seu projeto de construção de uma nova psicologia, inclusive com claras perspectivas para a psicologia clínica, o quanto as concepções de Jaspers influenciaram o existencialista. **A psicopatologia, a partir das concepções sartrianas, deve ser pensada dentro dos mesmos delineamentos da de Jaspers.** Descreve Simone em suas memórias:

*“À psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele (Sartre) desejava opor uma compreensão concreta, logo sintética dos indivíduos. Essa noção, ele tinha encontrado em Jaspers, cujo tratado de psicopatologia, escrito em 1913, fora traduzido em 1927; corrigira as provas do texto francês com Nizan. Jaspers opunha à explicação causal, utilizada nas ciências, outro tipo de pensamento que não se assenta em nenhum princípio universal, mas que apreende relações singulares, mediante intuições, mais afetivas do que racionais e de irrecusável evidência; ele a definia e justificava a partir da fenomenologia. Sartre ignorava tudo dessa filosofia, mas nem por isso deixara de reter a idéia de compreensão e de tentar aplicá-la”* (BEAUVOIR, 1960: 52-3).

Temas centrais em Sartre já estavam colocados por Jaspers, como a crítica à infinitude e ao método empírico (aspecto importante da fenomenologia), que o existencialista terá como um dos aspectos centrais de suas críticas à psicologia e psicanálise, bem como à psiquiatria<sup>87</sup>; o “espírito sintético” presente na concepção de “compreensão”, que será definidor da questão de método em Sartre; a crítica ao atomismo e, em seu lugar, a compreensão do psíquico enquanto totalidade, conforme concebe a Gestalt, fundamento das compreensões psicológicas sartrianas, ainda que acrescidas da noção dialética que as completa e supera; a busca de um irreduzível psíquico, que em Sartre é entendido como o “projeto de ser” e que define o objetivo maior de sua psicanálise existencial; os fatos humanos objetivos como: a psique no corpo, a relação

---

<sup>87</sup> Por exemplo, a crítica que elabora no capítulo “psicanálise existencial” de *O Ser e o Nada*, onde diz que a psiquiatria se satisfaz ao encontrar as estruturas gerais dos delírios e não se preocupa em compreender o conteúdo individual e concreto das psicoses (SARTRE, 1943: 646).

intrínseca homem/mundo, o homem objetificado na fala, no trabalho, nas idéias, que serão aspectos aprofundados por Sartre em todas as suas obras, desde seu primeiro ensaio sobre a “intencionalidade em Husserl” até seu *O Idiota da Família*; a vida humana enquanto abertura para o futuro, noção definidora da obra sartriana, por ele aprofundada e colocada em novas dimensões, a partir da noção de projeto; o homem enquanto ente cultural, bem como a implicação da história individual na história social, cultural, detalhadamente trabalhadas na *Crítica da Razão Dialética*; enfim, a importância da “biografia” na compreensão do homem e, mais especificamente, a certeza de que toda psicopatologia deve ser esclarecida por uma biografia, aspecto que Sartre não só tematizou em sua proposta metodológica denominada, como sabemos, “psicanálise existencial” e em seu *Questão de Método*, mas pôs em prática em seus empreendimentos biográficos, um dos quais, *Saint Genet*, é nosso objeto de estudo; além disso, podemos refletir sobre a exigência de Jaspers de elaboração de uma base ontológica e antropológica para a psiquiatria, exigência essa com a qual Sartre também se deparará no percurso de seus estudos sobre a psicologia, que o fizeram elaborar sua ontologia fenomenológica (em *O Ser e o Nada*) e sua antropologia (na *Crítica da Razão Dialética*).

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

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

*“A psicanálise começava a se expandir na França e alguns de seus aspectos nos interessavam. Em psicopatologia, o ‘monismo endócrino’ de Georges Dumas parecia-nos – como à maior parte de nossos camaradas – inaceitável. Acolhíamos favoravelmente a idéia de que as psicoses e neuroses e seus sintomas têm um significado que se remete à infância do sujeito”* (BEAUVOIR, 1960: 28-9).

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



*‘Comprava muitas vezes o ‘Déetective’, que costumava então atacar a polícia e os bem-pensantes. Os casos extremos prendiam nossa atenção na mesma medida em que as neuroses e as psicoses: é que nelas encontrávamos exageradas, depuradas, as atitudes e as paixões das pessoas ditas normais. (...) Evidentemente, só nos interessavam as questões em que deparávamos com um alcance psicológico ou social’.* (Ibid.: 150-1).

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

Ele e sua companheira fizeram algumas visitas a hospitais psiquiátricos, uma delas relatada detalhadamente por Simone, nesse mesmo livro (Ibid.: 287-291), ao manicômio de Rouen. Descreve a angústia que ela e Sartre ficaram ao se depararem com a situação de degradação humana em que se encontravam os internos do hospício. O que mais os surpreendeu foram *“as observações exageradamente normais do diretor”*, que lhe permitiram chegar à conclusão que os médicos que lá trabalhavam não pensavam em curar ou compreender seus pacientes, por entenderem que aos loucos que estavam naquele estado avançado de demência, nada mais poderia ser feito, a não ser oferecer-lhes o mínimo de conforto.

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

Sartre também sempre manteve contato com psiquiatras, psicanalistas e psicólogos clínicos, com quem debatia temas dessa esfera, como já vimos em capítulos anteriores. Amigo pessoal de Daniel Lagache, foi muitas vezes visitá-lo na ala psiquiátrica do Hospital Sainte-Anne, onde, com Simone, estudaram alguns casos clínicos, conforme relato de BEAUVOIR (Ibid.: 288). Foi sob supervisão desse psiquiatra e psicanalista, que fez sua experiência com a mescalina, que já descrevemos. Outrossim, muitos debates travou sobre psicanálise e problemáticas psicológicas com Pontalis, psicanalista de renome e seu companheiro na revista *“Les Temps Modernes”*. Inclusive, foi com ele que discutiu se deveriam ou não publicar na

referida revista o episódio que se intitulou ‘O Homem ao Gravador’, na qual o cliente de um psicanalista gravou uma sessão psicoterapêutica, em que ele questionava a capacidade analítica do terapeuta, acusando-o de ter fracassado em sua proposição de cura, realizando uma inversão de papéis, onde o analista passou para o lugar de analisando. Sartre defendeu a sua publicação, não como uma forma de ridicularizar a psicanálise, como Pontalis considerava que aconteceria, mas como uma forma de provocar reflexões sobre a “*irrupção do sujeito no consultório analítico*” (SARTRE, 1972: 331), bem como sobre os parâmetros da relação analista-analisando e o enquadramento do setting terapêutico<sup>88</sup>. Na resposta que escreve a Sartre sobre o episódio, também publicada na revista, Pontalis fala da relação do existencialista com a psicanálise, declarando que “...*será preciso um dia escrever sobre a relação ambígua, feita de atração e de hesitação igualmente profundas, que Sartre tem há mais de trinta anos com a psicanálise e, quem sabe mesmo, reler sua obra sob essa perspectiva*” (Pontalis: In: SARTRE, 1972).

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

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

Em seu ensaio *A Transcendência do Ego*, de 1934, ao explanar sobre a consciência que se faz mais presente em nosso cotidiano - a consciência espontânea, não posicional de si, na qual

---

<sup>88</sup> Esse episódio do ‘Homem ao Gravador’ será melhor analisado logo adiante.

o sujeito tem a impressão de escapar de si constantemente, de ser “tomado” por suas percepções, reflexões – discute o quanto a pessoa pode “assustar-se” com tal espontaneidade, sendo um elemento possível para uma patologia. SARTRE exemplifica:

*‘Nos parece que esta espontaneidade monstruosa está na origem de numerosas psicastenias. A consciência se espanta de sua própria espontaneidade por que ela a sente mais além de sua liberdade. É o que se pode ver claramente em um exemplo de Janet. Uma jovem casada tinha terror, quando seu marido a deixava sozinha, de que fosse para a janela interpelar os transeuntes a maneira de uma prostituta. Nada em sua educação, nem em seu caráter podiam servir de explicação a um temor desse tipo. Nos parece, simplesmente, que uma circunstância sem importância (leitura, conversação) teria determinado isto que poderia ser chamado de uma vertigem da possibilidade. Ela se encontrava monstruosamente livre e esta liberdade vertiginosa lhe aparecia justo quando nessa ocasião do gesto que tinha medo de chegar a realizar. Mas esta vertigem não é compreensível senão quando a consciência aparece para si mesma como ultrapassando infinitamente em suas possibilidades o “eu” que lhe serve se unidade’ (1965: 80).*

Sartre pretende, já nesse seu primeiro livro, buscar explicações para certos processos psicológicos que levam ao comportamento neurótico. Utilizou, para tanto, o termo muito em voga na época, “psicoastenia”, cunhado por Janet para definir um dos tipos de neuroses, hoje em dia, obsoleto. Esse autor de grande importância na psiquiatria francesa no cenário de então, foi uma das principais referências de Sartre quando da discussão de casos psiquiátricos.

Na parte publicada, em 1938, de seu tratado inacabado *La Psyché*, intitulada *Esboço de uma Teoria das Emoções*, ele fornece alguns exemplos de pacientes psiquiátricos, entre os quais outro retirado de Janet:

*‘A tristeza ativa pode assumir muitas formas. Mas a que é citada por Janet (a psicoastênica que teve uma crise de nervos por que não queria fazer sua confissão) pode se caracterizar como uma ‘recusa’. Trata-se antes de tudo de uma conduta negativa que visa a negar a urgência de certos problemas e os substituir por outros. A doente quer comover Janet. Isto significa que ela quer substituir a atitude de espera impassível por uma atitude de afetuosa solicitude. Ela quer e usa seu corpo para a realizar. Ao mesmo tempo que se coloca em um estado tal que sua confissão se torna impossível, ela rejeita o ato que deveria realizar. Nesse momento, enquanto sacudida pelos lágrimas e soluços, toda possibilidade de falar lhe foi retirada. Assim, a potencialidade não foi suprimida, mas a confissão ficou adiada. (...) Desta forma, a doente livrou-se do sentimento penoso que o ato lhe exigia, viu-se livre para fazê-lo ou não. A crise emocional foi, nesse caso, um abandono da responsabilidade’ (SARTRE, 1938: 88)*

Nesse texto, portanto, Sartre define diferentes tipos de fenômenos emotivos, que muito podem contribuir na compreensão de quadros psicopatológicos.

Já em seu outro livro, de 1940, *O Imaginário*, no qual discute sua própria teoria fenomenológica dos processos imaginativos, na terceira parte intitulada “o papel da imagem na vida psíquica” e, em sua quarta parte, chamada de “a vida imaginária”, realiza reflexões e elabora concepções sobre a função do imaginário na vida humana, conforme já descrevemos em capítulos anteriores, oferecendo muitas contribuições importantes para a compreensão dos fenômenos psicopatológicos. Inclusive, há um capítulo intitulado “Patologia da Imaginação” onde se debruça especificamente sobre esses eventos, nosso objeto de análise.

Utiliza-se, para discutir os aspectos da imaginação presentes em patologias, alguns casos descritos nos *Annales Medico Psychologiques*, entre outras fontes, como é o de uma paciente, da qual é reproduzida sua narrativa: “*Lembro-me da crise que tive outro dia: eu dizia ser a rainha da Espanha. No fundo sabia muito bem que não era verdade.(...) Mas tudo me parecia encantado. (...) Estava convencida...bem não era isso. Eu vivia num mundo imaginário*” (SARTRE, 1940: 285). Sartre, ao discutir o caso, explica que o esquizofrênico sabe muito bem que os objetos que ele cria são irreais, mas mesmo assim não consegue deles se livrar. O que é então esse “poder” do imaginário? Como podemos nos sentir passivos diante de uma imagem que nós mesmos formamos? Explica o existencialista que a irrealidade do objeto imaginante é correlativa de uma intuição imediata da espontaneidade. “*A consciência tem uma consciência ‘não tética’ como atividade criadora*” (Ibid.: 287). Essa consciência espontânea aparece para nós como uma consciência transversal, é a própria estrutura do psíquico. Primeiro, é preciso notar, alerta Sartre, quando discute o fenômeno da “alucinação”, que a imaginação coincide com um brusco aniquilamento da realidade percebida; ela opera pela exclusão do mundo real. Será esse é o princípio para uma resposta para a questão que Janet colocou de por quê é muito difícil acontecer de o doente ter alucinações na presença do psiquiatra? Porque uma atividade sistematizada no real (ter de estabelecer uma conversa, dar respostas, etc), diz Sartre, parece excluir as alucinações. Assim, quando o real nos exige, quando temos que travar uma relação concreta com algo exterior, esta relação nos tira do corredor imaginário. Cita os estudos de Lagache e Janet sobre alucinação verbal. Para explicar as dificuldades de se lidar com o imaginário, que aparecem nos diversos casos narrados por aqueles profissionais, afirma que há uma alteração na capacidade de “localização” do objeto quando se trata de uma imagem. Na

percepção, consigo facilmente localizar que a pessoa que estou vendo está à direita da mesa, por exemplo, pois estou no plano das relações administrativas, sigo o determinismo das coisas; já na imaginação, encontro-me no plano mágico, abandono o determinismo da realidade, não sigo as exigências espaço-temporais; a localização se faz, neste caso, depois do imaginado. Assim, dizer onde está a pessoa que estou vendo (imaginando) é acreditar que ela faz parte do mundo que me cerca. Por isso, diz Sartre, o paciente pode converter o pensamento: “*estou aqui e acabo de ver o diabo*” em “*acabo de ver o diabo aqui*”. (Ibid.: 291).

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

Descreve, em outro momento, o fenômeno da “obsessão”; ela também considerada como uma “consciência”, portanto, trazendo “... *as mesmas características de espontaneidade e autonomia de todas as consciências. (...) Na maioria dos casos é uma consciência imaginante sobre a qual foi lançada uma proibição, ou seja, que o próprio psicoastênico se proibiu de formar*” (Ibid.: 296- grifo nosso). O que chama a atenção, no caso da obsessão, é a “espécie de vertigem” que a própria proibição provoca no neurótico; ele se vê prisioneiro de sua própria consciência, tem medo de que a obsessão volte e, justamente, esse temor a faz renascer. Explica Sartre:

*‘Qualquer esforço para ‘não pensar mais nisso’ transforma-se espontaneamente no pensamento obsessivo; se, por um instante, a obsessão foi esquecida, surge logo a preocupação ‘Mas como estou calmo! Porque estou calmo assim? É que esqueci... etc’, e reproduz por vertigem o objeto obsessivo. A consciência torna-se vítima de si própria, apanhada em uma espécie de círculo vicioso, e todos os esforços que faz para expulsar o pensamento obsessivo são exatamente os meios mais eficazes para fazê-lo renascer. O doente está perfeitamente consciente desse círculo vicioso, e*

*várias observações das pessoas entrevistadas por Janet mostram muito bem uma compreensão de que são ao mesmo tempo vítimas e carrascos. Nesse sentido, e apenas nesse, a obsessão impõe-se à consciência.” (Ibid.: 296-7).*

Sartre explica que, tanto na alucinação, quanto na obsessão, a consciência é invadida por um “saber”, saber esse que se degrada na formação da imagem; há um conteúdo que se impõe na sua constituição. O paciente tem uma “intenção” para formar a imagem que é anterior à sua formação. Assim, *“o doente não é surpreendido por sua alucinação, ele não a contempla: irá realizá-la. Sem dúvida, irá realizá-la, como o obsessivo, exatamente porque quer escapar dela (Ibid.: 298).* Dessa forma, nesses fenômenos psicológicos que são substratos de diferentes patologias, a consciência que lhes dá sustento é aquela atraída pela idéia de que *“tem de produzir um certo objeto”*.

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

A desintegração, advinda das experiências de alucinação visual e auditiva, pode ser dar de forma muito séria. Esclarece Sartre que *“a condição primeira da alucinação parece-nos ser uma espécie de vacilação da consciência pessoal” (Ibid.: 303).* Essa vacilação se deve ao isolamento do paciente, ao embaralhamento de seus pensamentos, à dispersão de seus desejos. A pessoa fica desestruturada emocionalmente, sem segurança de ser; deixar-se “escorregar” pelas armadilhas do imaginário é, então, muito fácil. Esta descrição de Sartre se assemelha àquela da “insegurança ontológica” que Laing fará, posteriormente, em seu livro “O Eu Dividido” (1987).

Uma segunda característica dessa desintegração é o caráter de “absurdo” da psicose de influência.

*“Trata-se de um sistema imaginante simbólico que tem correlativo um objeto irreal – frases absurdas, trocadilhos, aparições inoportunas. Surge e se oferece como espontaneidade, mas antes de tudo como espontaneidade*

*impessoal. Na verdade, estamos bem longe da distinção do subjetivo e objetivo. Esses dois mundos desabaram: lidamos aqui com um terceiro tipo de existência, ao qual faltam palavras capazes de caracterizá-lo. (SARTRE, 1940: 304-5).*

O objeto irreal da alucinação é uma “lembança” tão forte e concreta, que não deixa margem para dúvidas, implica em uma “certeza imediata” de sua existência. É experimentada como sendo imprevisível e como não sendo produzida pela vontade do sujeito. Além disso, aparece como misteriosa, furtiva. Dessa forma, não se dá a lembrança como sendo um irreal, mas como um fato. Sartre conclui:

*“É o comportamento geral do doente, e não a lembrança imediata, que irá conferir uma realidade a essas aparições. A prova está em que todo homem pode, em caso de estafa ou de intoxicação alcoólica, ter alucinação, mas, precisamente, sua lembrança imediata revela-a como alucinação. No caso da psicose de influência, porém, uma cristalização se opera, e o doente vai organizar sua vida em função das alucinações, quer dizer, vai repensá-las e explicá-las” (Ibid.: 307).*

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

Em sua obra capital, *O Ser e o Nada*, Sartre também vai citar exemplos de psicopatologias, ainda que em menor grau do que nas suas obras anteriores, por se tratar de um trabalho de ontologia. Um dos primeiros exemplos que utiliza é na parte onde descreve o comportamento de má-fé:

*“Hipostasiou-se e coisificou-se a má-fé, sem evitá-la. Isso levou um psiquiatra vienense, Stekel, a livrar-se da obediência psicanalítica e escrever em ‘A Mulher Frígida’: ‘toda vez que pude levar o bastante longe minhas investigações, comprovei que o núcleo das psicoses era consciente’ (SARTRE, 1943: 93).*

Utilizou-se de exemplos de dentro da própria psiquiatria e psicanálise para corroborar sua crítica ao postulado do inconsciente. Continuando a discutir Stekel, ele argumenta que seus estudos de pacientes comprovam a existência de uma “má-fé patológica” de que a psicanálise

não se aperceberia, exemplificando com casos de mulheres que se tornaram frígidas por decepção no casamento, utilizando-se de subterfúgios para fugir às relações sexuais que não gostariam de manter.

Em outra parte do livro, quando descreve a dimensão ontológica do corpo, demonstra como a vivência do corpo pode ser uma experiência alienada. Essa experiência se faz através de estruturas afetivas, como a timidez: sentir-se enrubescer, sentir-se transpirando, dão o sentido do meu corpo em poder do outro. “*Esse constante mal-estar, que é a captação da alienação de meu corpo como irremediável, pode determinar psicoses como a eretofobia; tais psicoses nada mais são do que a captação metafísica e horrorizada da existência de meu corpo para o outro*” (Ibid.: 420).

Em outra passagem, desse mesmo capítulo, ele fala da dor psicológica, ou melhor, do doente que experimenta uma dor de estômago, por exemplo, mas que não tem nada físico, é uma enfermidade psíquica. Argumenta que ela é bem diferente da enfermidade conhecida pelo médico. “*Não se trata aqui de micróbios ou lesões teciduais, mas sim de uma forma sintética de destruição. Essa dor me escapa por princípio; revela-se de tempos em tempos por acessos de dor, de crise, mas permanece fora de alcance, sem desaparecer*” (Ibid.: 424). É uma enfermidade ligada a meu ser-para-os-outros, ao modo como o mundo me aparece, mediado pelos objetos e pelas pessoas que me cercam. É uma maneira de enfrentar esse mundo que me cerca, conforme descreve, muito bem, VAN DEN BERG (1981), no caso do paciente com “dor no coração”, narrado em seu livro *O Paciente Psiquiátrico*.

Além desses exemplos, Sartre ainda nos oferece em *O Ser e o Nada*, na parte intitulada “as relações concretas com o outro”, sua conhecida descrição da relação sado-masoquista, que nada mais é do que a compreensão das relações interpessoais na forma como elas se dão em nossa sociedade moderna, enquanto relações viciadas, que levam os sujeitos ao fracasso existencial. Essas relações, sejam experimentadas na posição sádica, ou na posição masoquistas, quando levadas a extremos, portanto, extremos de submissão ou de autoridade, ambos sem reciprocidade, acontecem como estruturas psicopatológicas, aliás, comuns e frequentes em nossa cultura.

*O Ser e o Nada*, por mais que não se estenda longamente em exemplos de patologias, fornece uma nova ontologia, pós-cartesiana, não mentalista, não racionalista, e que supera,



portanto, as amarras da metafísica colocando-se, dessa forma, como o “horizonte” no qual deverá se sustentar uma nova psicopatologia.

Em seu polêmico artigo *‘O Homem ao Gravador’*, Sartre discute a relação analista-analisando estabelecida pelo modelo psicanalítico, questionando aspectos centrais do setting terapêutico. Não entra no mérito, portanto, da discussão psicopatológica, mas concentra-se na discussão da metodologia proposta para seu tratamento e do “pseudo projeto” de cura que nela se encontra implícito. Esse texto será detalhado no próximo capítulo sobre a psicologia clínica em Sartre. Também não abordaremos aqui os livros biográficos de Sartre (Baudelaire, Genet, Flaubert), pois estes serão outro objeto analisado mais detalhadamente no próximo capítulo, ainda que, em todos eles, Sartre discuta a dimensão do “enredamento psicológico” de seus biografados, bem como a relação de cada um deles com a neurose ou com a loucura<sup>89</sup>.

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

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

O Movimento Antipsiquiátrico, surgido nos anos 70, é uma contestação ao modelo da psiquiatria moderna, com sua perspectiva hospitalocêntrica e sua concepção de doença mental individualizante, mecanicista, de base neurofisiológica. Esse movimento é composto por diferentes vertentes (cf. LEONE, 2000), contendo em seu bojo várias perspectivas epistemológicas, antropológicas e políticas. A vertente americana (Thomas Szasz, por exemplo) considera que a psiquiatria transformou em médicos problemas que eram de ordem social e

---

<sup>89</sup> Relação com a loucura, aliás, já descrita em capítulos anteriores, no caso de nosso objeto central de análise, a biografia *Saint Genet*.

política. Dessa forma, concebe a doença mental como um “mito” da sociedade moderna, desigual e opressora. Critica a fundamentação cartesiana das nosologias clássicas, com sua dicotomia corpo/mente; no entanto, não desce à discussão da base antropológica, nem mesmo da epistemológica, da psiquiatria. Já a vertente italiana (Franco Basaglia, por exemplo) busca na antropologia fenomenológica uma fundamentação para seus princípios universais de autonomia e liberdade do sujeito, com isso criticando a noção de coisificação do homem produzida pela psiquiatria. Mas, *‘embora os italianos recorram ao paradigma epistemológico fenomenológico e dialético, tal opção tem menos a ver com a construção de verdades objetivas a respeito do homem do que com a possibilidade de fazer surgir a “ciência dos oprimidos”* (Ibid.: 127). Portanto, seu objetivo é eminentemente político, mais do que epistemológico. Os italianos, assim, farão referências a Sartre, mas não levarão a fundo suas postulações. Já a vertente britânica (D. Laing, E. Cooper, por exemplo) tem uma preocupação acentuadamente epistemológica e antropológica, buscando em Sartre sua fundamentação. Vejamos como explica LEONE:

*‘Estes não apenas dedicam-se a dismantelar a existência de algo como a ‘doença mental’, nos termos propostos pela Psiquiatria Clássica, como, descendo ao fundo antropológico, apresentam uma tentativa de elucidação em termos científicos da questão do ‘ser do homem’, de suas complexidades existenciais e, por conseguinte, das condições de possibilidade das experiências ditas esquizofrênicas. A solução epistemológica apresentada, nutrida pelo método fenomenológico e enriquecida pelas proposições de Sartre, apresenta um esquema metateórico e metametodológico para a formulação teórica das ciências antropológicas. Assim, para a Vertente Britânica o conteúdo teórico da psiquiatria clássica não encontraria guarida epistemológica na ciência’* (Ibid.: 127- grifo nosso).

Em 1963, Laing e Cooper enviam uma cópia do seu livro *Razão e Violência- uma década da filosofia de Sartre (1950-1960)*, a ser publicado em breve, para o autor em questão, solicitando seu parecer sobre a síntese que empreenderam do seu pensamento contido em seus livros marcados pelo materialismo histórico e pela epistemologia dialética, *Saint Genet, Questão de Método, Crítica da Razão Dialética*. Essas obras serviram de fonte para suas experiências alternativas em saúde mental (Pavilhão 21) e suas críticas em torno da psiquiatria e seu modelo policialesco e exclutor e de seu corolário, “à doença mental”, entendida como uma patologia “individual”, produzida na “cabeça” de quem a sofre, desligada de sua relação com o mundo social. Sartre prontamente respondeu aos psiquiatras ingleses, já que essa aproximação da perspectiva clínica crítica com suas concepções teórico-metodológicas sempre o interessou. Diz

ele em sua carta, que serve de prefácio ao referido livro: *“ô que me encantou, tanto neste livro como nas suas obras anteriores, foi a constante preocupação de realizar um “approach” existencial dos doentes mentais”*. (Sartre, In: LAING & COOPER, 1982: 07)

Ainda que, como assinala DELACAMPAGNE (1990), Laing e Cooper em 1963 fossem ilustres desconhecidos e a corrente antipsiquiátrica britânica não estivesse senão em seu início, sendo que ninguém, naquele momento, pudesse prever o impacto que eles acabariam por ter na Europa a partir dos anos 70, Sartre viu em seus trabalhos uma promessa de superação dos impasses em que se encontravam as ciências humanas e, mais especificamente, a psiquiatria e psicanálise, estando ciente das contribuições que sua obra poderia oferecer a esse movimento crítico e, ao mesmo tempo, construtor de novos modelos clínicos e de uma nova perspectiva político-social<sup>90</sup>.

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

---

<sup>90</sup> Se o movimento antipsiquiátrico atingiu seus objetivos ou não, se teve dificuldades que se fizeram difíceis de superar ou não, é assunto polêmico e não nos cabe analisar no presente trabalho, pois só essa análise exigiria um outro trabalho específico; o que importa para nós aqui é que esse movimento apresentou novas proposições para a área da psiquiatria, psicanálise e psicologia clínica.

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

Em uma entrevista concedida para Vicary (In: CHARLESWORTH, 1980), ao responder à seguinte pergunta sobre sua relação com os antipsiquiatras britânicos: “*O que você disse de relevante para mudar a psiquiatria?*” ,

*‘Penso que o Professor Laing estava procurando uma teoria na qual a liberdade pudesse ser colocada em primeiro lugar, dessa forma a doença mental, ou melhor, aquilo que se chama de doença mental, pudesse aparecer como um aspecto da liberdade humana e não como uma doença resultante de um mau funcionamento do cérebro ou de alguma doença física’* (SARTRE. In: Ibid. 38).

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

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

Sartre serviu de mediação intelectual para outros tantos psiquiatras e antipsiquiatras, como é o caso de VAN DEN BERG (1981), que em seu livro *O Paciente Psiquiátrico* descreve

uma outra forma de compreender os fenômenos ligados à loucura, com muitas passagens sustentadas no existencialista, e KEEN (1979), que em seu livro *Introdução à Psicologia Fenomenológica*, também descreve novas formas de compreender os problemas existenciais, com muitas referências a Sartre. Em 1972, Sartre escreve um prefácio a um livro de um grupo de Heidelberg que realizava novas experiências de atenção à loucura. Descreve BEAUVOIR (1981): *‘Sartre se interessava a muitas coisas diversas, mas a seus olhos todas ligadas entre elas. Ele escreveu em abril uma carta-prefácio a uma obra redigida pelos membros do ‘Coletivo de Pacientes de Heidelberg’ sobre a doença mental’*. Nesse prefácio, intitulado *‘Caros camaradas! Façam da doença uma arma de combate’*, ao qual tivemos acesso através de uma revista britânica, SARTRE (1987C) escreve: *‘eu li seu livro com grande interesse. Nele encontrei não somente uma possível radicalização da antipsiquiatria, mas uma prática coerente, que tem em mira recolocar a chamada “cura” da doença mental’* (03).

Vemos, portanto, a relação – via de mão dupla – entre Sartre e o movimento antipsiquiátrico, através do qual o existencialista via cada vez mais possível seu desejo de pôr em prática suas concepções sobre o homem e o psíquico. Discute na entrevista que concedeu a Contat & Rybalka (in: SARTRE, 1976), que seu *O Idiota da Família* pode ser considerado uma obra antipsiquiátrica, em função da abordagem que dá à neurose, considerada como uma forma de solucionar um problema vivido como insuportável, afirmando que, nessa obra, toma *“o ponto de vista de um analista”* (97).

Delacampgne explica os novos rumos de desenvolvimento da temática psicopatológica desde a fenomenologia e o existencialismo até a antipsiquiatria, tendo em Sartre a ponte que possibilitou o salto de qualidade:

*‘De Kierkegaard, Freud e Jaspers a Sartre, depois de Sartre a Laing e Cooper, se desenha uma linha de aproximação, infinitamente rica de sugestões, realizando a transformação progressiva da loucura em uma linguagem – linguagem obsedante com suas leis específicas, que o terapeuta não pode decifrar senão nela penetrando, apoiado em uma compreensão global das relações entre o ‘louco’ e seu ‘meio’, compreensão ‘totalizante’, mas jamais acabada, que abre ela mesma a via de novas iniciativas terapêuticas’* (DELACAMPGNE, 1990: 660).

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

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

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

## II

### **A crítica sartriana à psicopatologia clássica e psicanalítica**

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

Portanto, a psicopatologia deve ser pensada a partir de uma lógica diferente daquela implementada pela psicopatologia psiquiátrica ou psicanalítica:

Primeiro, devemos refletir sobre a questão epistemológica, pois as psicopatologias antigas (Kraepelin, Janet, etc) e as atuais (DSM-III, DSM-IV, CID-9, CID-10) seguem o modelo empírico e são, portanto, descrições exaustivas dos sintomas de cada quadro nosológico. Produzem, dessa forma, um conhecimento que é factual, estatístico e, portanto, verdadeiro, mas que, no entanto, não fornecem uma definição precisa do adoecer psíquico e nem realizam uma

síntese compreensiva dos diferentes quadros patológicos. Com isso, caracterizam-se por ser conhecimento empírico, mas não científico.

A psicopatologia, quando pretende ultrapassar o puramente descritivo, buscando definir e explicar o que são as patologias, utiliza-se de parâmetros psicanalíticos, que são, como já vimos antes, engendrados em uma lógica mecanicista e mentalista.

Corroborando com a problemática da imprecisão na delimitação do objeto da psicopatologia está o fato de que esta sempre esteve dividida entre duas tendências básicas: a perspectiva organicista, hoje em dia representada pelas pesquisas em torno dos psicofármacos, e a perspectiva mais psicológica, bastante influenciada pela psicopatologia psicanalítica, dicotomia resultante de uma epistemologia cartesiana, que concebe o homem a partir do dualismo corpo/mente.

A base da psicopatologia clássica de cunho mais psicológico é a noção de que a patologia é “mental” e, portanto, resulta do “adoecimento da consciência”. Pautam-se seus seguidores na concepção de que o “êgo” é sinônimo de “consciência”, sendo esta última uma substância, ao estilo de Descartes, ou seja, uma estrutura sustentada em si mesma, preenchida por uma série de elementos psíquicos: traços de caráter, emoções, inteligência, aspectos psicológicos os mais variados. Confundem, dessa forma, a dimensão do sujeito (personalidade ou ego) com a dimensão da subjetividade (consciência). Transitam, dessa forma, em um horizonte racionalista e mentalista, vítimas da “ilusão substancialista”, como Sartre a definiu.

Decorre daí que a “doença mental”, na concepção clássica, é concebida como sendo resultante de um “conflito de idéias” como diria Breuer, ou ainda, de problemas de “ordem mental”, ou do “mundo interno”. Produzem, assim, uma perspectiva individualizante e subjetivista em relação aos problemas existenciais e psicológicos. Mantêm, com isso, as dicotomias metafísicas: interno/externo, latente/manifesto, essência/aparência, potência/ato, já devidamente criticadas por Sartre na “Introdução” de *O Ser e o Nada*’.

Movem-se, pois, mesmo aqueles chamados de “irracionalistas”, como os que defendem a psicopatologia psicanalítica e seu conceito de inconsciente enquanto instância irracional, em um horizonte “racionalista”, posto que devem obediência a uma “razão à priori”, que a tudo define. Essa “razão” é também chamada de “norma”, sendo que o louco é aquele que é considerado “irracional”, ou aquele que está fora de sua “razão normal”, ou ainda, é o “anormal”.

Além disso, pautam-se em uma concepção determinista e/ou causalista, na medida em que consideram a doença mental como algo vindo do passado, um determinismo psíquico, fruto de traumas inconscientes sublimados.

Há ainda concepções que se consideram críticas do modelo clássico, que falam da loucura como o “espaço privilegiado de exposição da razão”: o louco seria o criativo, o iluminado, realizando um “élogio da loucura”. Posicionam-se como opositores, quando, na verdade, não fazem mais do que uma simples inversão dos termos, valorizando a desrazão, a fuga das normas, como se elas representassem um desafio à sociedade, desconsiderando, assim, os conflitos sociais concretos enfrentados pelas pessoas que enlouquecem e os problemas psicológicos daí decorrentes.

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

Para que possamos melhor compreender as críticas e proposições sartrianas, tomemos um exemplo de patologia encontrado no conhecido livro *Compêndio de Psiquiatria*, de Kaplan & Sadock, espécie de bíblia da área da psicopatologia. Na versão a que tivemos acesso, de 1993, o autor toma como referência para suas análises o DSM-III-R (Manual de Diagnóstico e Estatística de Doenças Mentais, da American Psychiatric Association) e o CID-9 (Código Internacional de Doenças, da Organização Mundial de Saúde), pois as atualizações contidas no DSM-IV e o CID-10 ainda não haviam sido lançadas.

Vejamos, por exemplo, os transtornos de humor, no caso mais específico, o transtorno depressivo. Kaplan começa explicando que a “*patologia crítica nestes transtornos é do ‘humor’, o estado emocional interno de uma pessoa e não do ‘afeto’, a expressão externa do conteúdo emocional*” (KAPLAN & SADOCK, 1993: 386 – grifo nosso). Vemos aqui aparecer o conceito do psiquismo pautado na dicotomia, já clássica, entre “interno/externo”. Afirma que os transtornos de humor são um grupo de condições clínicas caracterizadas por uma perturbação no humor, uma perda no senso de controle e uma experiência subjetiva de grande sofrimento. Segundo ele, existem, pelo menos, três principais categorias concernentes à relação entre depressão unipolar e transtorno bipolar. “*A hipótese mais aceita, apoiada por vários tipos de estudos genéticos e bioquímicos, é que a depressão unipolar (a que vamos analisar mais detalhadamente) e o transtorno bipolar representam dois transtornos diferentes*”. (Ibid.: 386 – grifo nosso). Aqui vemos interferir a ambivalência entre as tendência de análise psicopatológica,



que oscilam entre uma ênfase mais organicista e outra mais psicológica. Como podemos entender, por exemplo, que em uma patologia, que Kaplan até aqui veio explicando como sendo psicológica (o humor como estado emocional interno, etc), seja realizada a diferenciação entre seus quadros depressivos e maníacos através de “estudos genéticos e bioquímicos” e não por uma definição e compreensão clara do que é e significa cada uma dessas alterações emocionais?

Kraepelin descreveu essa patologia, em 1896, sob a denominação de “psicose maníaco-depressiva”, como ficou mais conhecida, que já continha **“a maioria dos critérios que os psiquiatras usam hoje para estabelecer o diagnóstico”** (Ibid.: 387 – grifo nosso). Atentemos bem: um quadro descrito em 1896, por um psiquiatra cujo trabalho, segundo ALEXANDER & SELESNICK (1968), representou *“a culminância do método neurofisiológico”*, na medida em que considerava *“as manifestações psicológicas da doença mental apenas como base para classificação. No início pensava que a hereditariedade causava doença mental; mais tarde, presumiu uma perturbação básica, embora indemonstrável, do metabolismo do corpo”* (224), serve ainda hoje de critério diagnóstico para a psiquiatria contemporânea?! Esse fato da gênese histórica da psicopatologia e sua reprodução em tempos atuais, por si só já não demonstra a prevalência da ênfase organicista no seio da psiquiatria?

Os autores do manual, ao descreverem a etiologia do quadro depressivo, citam vários fatores que podem causar a doença, entre eles: A) Fatores Biológicos – aminas biogênicas – *“noradrenalina e serotonina são os dois neurotransmissores mais envolvidos na fisiopatologia dos transtornos de humor”*. (...) Acrescenta outras condições neuroquímicas: ***“Embora os dados não sejam conclusivos até o presente momento, os aminoácidos neurotransmissores e os peptídeos neuroativos têm sido envolvidos na fisiopatologia de alguns transtornos do humor”*** (grifo nosso). – Regulagem neuroendócrina- *Várias desregulações neuroendócrinas têm sido relatadas em pacientes com transtorno de humor”*, embora afirmem que, provavelmente, estas desregulações não são uma causa da depressão, mas o efeito de um transtorno cerebral subjacente que estaria interferindo no processo. – Anomalia do sono – *“as anormalidades da arquitetura do sono estão entre os marcadores biológicos mais fortes da depressão”*. B) Fatores Genéticos – Afirma que o fato da depressão ocorrer em diferentes gerações de uma mesma família é compatível com as causas biológicas para os transtornos do humor. *“A evidência de hereditariedade para o transtorno bipolar é mais forte do que o da depressão unipolar. Aproximadamente 50% dos pacientes bipolares têm pelo menos um dos pais com transtorno de*

humor”. C) Fatores Psicossociais- “alguns médicos acreditam que os acontecimentos vitais e estressores exercem um papel primário na depressão; outros são mais conservadores, sugerindo que eles têm um papel apenas limitado no início e situação temporal da depressão”. D) Fatores Psicanalíticos – alguns psicanalistas consideram que a depressão é precipitada pela “perda do objeto libidinal, resultando em processo regressivo no qual o ego retrocede de seu estado de funcionamento maduro para outro, em que predominam os traumas infantis( ...)”. Já na teoria estrutural de Freud a depressão teria a ver com a introjeção ambivalente do objeto perdido, levando a uma falta de energia do ego. ‘O superego, incapaz de exercer represália contra o objeto perdido externamente, passa a flagelar a representação psíquica do objeto perdido, agora internalizado no ego como introjeto” (KAPLAN & SADOCK, 1993: 387-9).

Podemos notar, primeiramente, a ambivalência de tendências organicistas e psicológicas que estão presentes no cerne dessa descrição psicopatológica (conforme descrevemos no item 3 acima), sendo que, na verdade, a ênfase maior é na parte orgânica, até mesmo em função do tratamento proposto ser de cunho, principalmente, medicamentoso.

Em segundo lugar, destacamos a perspectiva adotada na discussão da etiologia da depressão, que é a empírica (item 1), pois descreve exaustivamente um conjunto de variáveis, que são verificações estatísticas e factuais, mas que não auxiliam a compreender o que é efetivamente esse quadro patológico, na medida em que se perde numa dispersão de fatores de diferentes ordens, desde biológicos, hereditários, psicossociais e psicológicos, não levando a uma síntese possível.

Em terceiro lugar, a dispersão de fatores “etiológicos”, ou seja, “causais”, está pautada numa concepção dualista - corpo/mente como “entidades” separadas, o que inviabiliza uma compreensão do homem enquanto ser psicofísico, ou seja, como uma totalização, na qual qualquer aspecto psicológico tem seu substrato orgânico e vice-versa. Dessa forma, com a clareza que temos de que a depressão é um fenômeno de ordem psicológica (mais adiante discutiremos o que seria um quadro depressivo em uma perspectiva sartriana) não há dúvidas, como Sartre descreve em seu *Esboço de uma Teoria das Emoções*, que os fenômenos fisiológicos sempre a acompanharão, pois que representam o “sério” da emoção. Assim, “o hipotonus do medo e da tristeza, as vasoconstricções e as perturbações respiratórias, com a sua conduta que visa uma negação do mundo ou a descarga do seu potencial, simbolizam bastante bem a fronteira entre as perturbações puras e as condutas” (SARTRE, 1938: 97). Portanto, os

fenômenos fisiológicos não podem ser estudados por si próprios, mas no conjunto da relação homem/mundo, encontrando-se exatamente aí o erro da teoria periférica de W. James. Assim, considerar as alterações nos neurotransmissores, nas regulagens neuroendócrinas, etc, que sempre irão ser o substrato orgânico de qualquer alteração emocional, como “causas” da depressão é não conhecer o que efetivamente são os fenômenos emocionais, inverter os fatores e mover-se em uma lógica dualista, com ênfase organicista. Não que os aspectos fisiológicos não devam ser muito bem conhecidos; é lógico que sim, pois são aspectos constitutivos do fenômeno emocional. Inclusive, com bases nestes estudos pode-se fazer uma intervenção medicamentosa rigorosa, quando o caso estiver a exigí-la. O que é inconcebível é tornar a terapêutica farmacológica a principal forma de tratamento, justamente amparado na concepção da dimensão fisiológica como “causa” da patologia.

Por outro lado, considerar que a psicopatologia é, entre outras coisas, um fator hereditário é pautar-se somente por critérios estatísticos (novamente empíricos), já que a doença aparece em 30, 40, 50%, não interessa qual a cifra, de casos familiares. Desconsideram aqui tudo o que seja da ordem da relação indivíduo/grupo ou, ainda melhor, não conhecem como se processa a construção da personalidade em um processo sociológico, transpassado pelas mediações sociais e familiares. Sartre afirma que o ambiente familiar, o clima afetivo e emocional de um grupo onde se está inserido é fator preponderante na constituição de nosso ser. Sabe-se o quanto as relações com pais e irmãos servem de modelos para a personalização, sejam por processos de mediação positiva ou negativa, de validação ou invalidação. Portanto, alguém que convive com um pai, uma mãe, uma irmã, uma tia depressiva, independente do grau de parentesco, desde que seja uma relação importante para a pessoa, tem aí um aspecto que certamente irá interferir no seu processo de construção de sua personalidade. Portanto, é óbvio que em uma família que apresente outros casos de psicopatologia, a possibilidade de um indivíduo se complicar é bem maior do que em outra família “normal”. Soma-se a isto a inteligibilidade “fatalista”, típica de nossa sociedade, exatamente esta defendida pela concepção que estamos a discutir, expressa pela psiquiatria clássica, à luz da qual a pessoa é determinada a ser aquilo que os fatores genéticos, os aspectos “psíquicos internos”, lhe determinam. Assim, alguém que tem uma mãe depressiva, movendo-se sob essa inteligibilidade, só poderá pensar que ela tem “tendências à depressão”, que um dia o seu mal “virá a tona” e, em qualquer situação que experimente uma tristeza profunda, confirmará seu veredicto, entrando num

processo irreversível de patologização. Foram exatamente essas as situações familiares estudadas por Laing e Cooper, que através de sua prática puderam constatar o papel fundamental das relações familiares no processo de enlouquecimento dos sujeitos, estudos, aliás, pautados na compreensão sartriana da relação dialética indivíduo/grupo e por ele endossados, como vimos acima.

Por fim, podemos notar que a única tentativa de explicação mais estruturada da doença foi dada pela psicanálise, mas suas referências são todas centradas em sua metapsicologia que, como sabemos, é sua dimensão metafísica e mecanicista (itens 2). Essa teoria considera a depressão como fruto de um jogo de “forças” entre ego e superego (concepção mecanicista), quando este passa *‘à flagelar a ‘representação psíquica’ do objeto perdido internalizado’*. Portanto, tudo se passa como uma desordem do “mundo interno”, como um processo individual do doente, ligado à sua estrutura mental. Nada mais individualista e atomizante, posto que tudo é resolvido na subjetividade pura (conforme itens 4 e 5 acima).

Kaplan & Sadock ainda descrevem as “características clínicas” da depressão, portanto, a “sintomatologia” do quadro patológico em discussão, pautadas no DSM-III-R, com objetivo diagnóstico, que são, sem dúvida, observáveis na realidade, visto que sustentadas em estudos descritivos e estatísticos, pautadas na observação de pacientes. Assim, uma pessoa para ser diagnosticada como depressiva deve apresentar pelo menos cinco dentre uma dezena de sintomas, entre eles:

*“ Humor deprimido na maior parte do dia (...); - interesse ou prazer acentuadamente diminuído (...); - perda ou ganho de peso significativo(...); - insônia ou hipersônia (...); - agitação ou retardo motor (...); - fadiga ou perda de energia (...); - sentimentos de inutilidade ou de culpa excessivos (...); - capacidade diminuída de pensar ou se concentrar (...); - pensamentos recorrentes de morte (...) (KAPLAN & SADOCK, 1993: 390).*

Essas descrições nos auxiliam na realização de um diagnóstico mais preciso. Porém, em que auxiliam na compreensão do paciente deprimido, em como lidar com ele, em que metodologia utilizar para auxiliá-lo a superar sua problemática? Sabe-se o que ele tem, quais sintomas apresenta, mas não o que significa o quadro que apresenta, quais as variáveis existenciais que o determinam, em que aspectos familiares, sociais, psicológicos é preciso intervir para verificar se podemos alterar a situação. Aqui vamos retomar a crítica epistemológica de Sartre à psicologia empírica, que podemos também estender à psiquiatria:

*“A psicologia, na medida em que pretende ser ciência, apenas pode fornecer um somatório de fatos heteróclitos, a maior parte sem nenhuma ligação entre si. (...) Esta desordem não provém do acaso, mas dos próprios princípios da ciência psicológica. Por definição, esperar o fato, é esperar o isolado, preferir, por positivismo, o acidental ao essencial, o contingente ao necessário, a desordem à ordem; é adiar por princípio a definição do essencial. (...) Com efeito, os psicólogos não se dão conta que é tão impossível atingir a essência por simples acumulação de acidentes como chegar à unidade juntando indefinidamente algarismos à direita de 0,99. Se o único objetivo deles consiste na acumulação de conhecimentos de pormenor, nada há a dizer, embora não se descortine qualquer interesse nesses trabalhos de colecionador” (SARTRE, 1938: 12).*

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

SARTRE expressa na sua carta-prefácio ao livro Razão e Violência: “Também eu julgo que não se pode compreender as perturbações psíquicas do exterior, a partir do determinismo positivista, nem reconstruí-las graças a uma combinação de conceitos que permaneçam externos à doença” (In.: LAING & COOPER, 1982). Portanto, seu horizonte de crítica à psiquiatria é, em primeiro lugar, epistemológico, considerando-a sem a consistência científica necessária a uma disciplina com função social tão importante, para depois descer ao antropológico, psicológico e político. Aprofunda essa crítica ao modelo de psiquiatria positiva em sua outra carta-prefácio, ao grupo de pacientes de Heidelberg:

*“Ele (o psiquiatra) é um acessório natural das forças atomizantes: considera de forma isolada casos individuais, como se os distúrbios psiconeuróticos fossem características de certas subjetividades, seu destino particular. Assim, considerando em conjunto pessoas doentes que parecem iguais em seus seres singulares, ele estuda diversos comportamentos – que são somente efeitos – e a conexão entre eles resulta em entidades nosológicas, que eles tratam como doenças e submetem à classificação. As pessoas doentes são, assim, atomizadas, na medida em que são atreladas a uma categoria particular (esquizofrenia, paranóia, etc), na qual são encontradas outras pessoas doentes com quem eles não têm como estabelecer relações sociais, na medida em que são exemplos idênticos da mesma psicose” (SARTRE, 1987C: 3-4).*

Nessa carta, além da crítica epistemológica ao empirismo, à dispersão do seu saber e à sua lógica classificatória, também discute a tendência psicologizante ou subjetivista das análises das psicopatologias clássicas, distante da realidade concreta das pessoas, desconhecendo o que é

efetivamente a dimensão psicológica do homem. Discute também a consequência dessa lógica psiquiátrica para os pacientes, que são “engessados” pela classificação e atomizados em sua doença, cada vez mais isolados dos outros, o que os leva, cada vez mais, para dentro do abismo de sua patologia.

Sartre na entrevista a Vicary (In: CHARLESWORTH, 1980) discute que “a doença mental deveria aparecer sob o aspecto da liberdade e não mais de uma doença resultante do mau funcionamento do cérebro ou de alguma complicação fisiológica” (38). Dessa forma, o existencialista critica essa tendência organicista da descrição psicopatológica. Discute a base biológica que define a metapsicologia psicanalítica, declarando em sua entrevista a Contat & Rybalka: “ainda hoje eu fico chocado pelo recurso à linguagem fisiológica e biológica em Freud. O resultado é que a maneira de discutir o objeto analítico sofre uma espécie de grampo mecanicista (...). Engendrando uma mitologia do inconsciente, que não posso aceitar” ( In: SARTRE, 1972: 105).

Na entrevista à Vicary expressa que a psiquiatria pode conhecer muito bem a natureza das “*aberrações*”, mas nem por isso mudou sua atitude em relação à loucura, “*uma atitude que previne um real contato com os outros e com a qual nunca se viabilizará a liberdade*” (In: CHARLESWORTH, 1980: 38).

Dessa forma, Sartre critica a psiquiatria e a psicanálise que, através de sua perspectiva epistemológica positivista e sua concepção da doença, ora de fundo neurofisiológico, ora na esfera da psicologia individual, acabam por exercer um papel de policiamento e de controle social, produzindo com isso a “*colonização do psíquico*” (cf. JOPLING, 1987). Argumenta SARTRE: “*o policiamento começa por ‘a priori’ condená-los (os loucos), na medida em que são recusados seus direitos mais elementares*” (1987C: 03). O existencialista discute que aquilo que Marx chamou de “alienação” – um fenômeno geral na sociedade capitalista – é facilmente transformado pela psiquiatria em “doença” (cf. SARTRE, 1987C), metamorfoseando problemas sociais e políticos em questões de ordem médica, como bem assinalou Thomas Szasz em seu livro *O Mito da Doença Mental* (1979).

A atomização dos indivíduos, o auto-policiamento que lhes é inculcado é o corolário ideal da “*psicotecnologia adaptacionista*” (cf. JOPLING, 1987). Sartre argumenta que a “cura” promovida pela psiquiatria, com todas essas questões assinaladas acima, não será nunca a superação da doença, como deveria ser, mas sim a capacitação da pessoa para voltar a produzir

dentro do sistema, como se espera dela, ainda que permaneça sofrendo (cf. SARTRE, 1987C). Nesse sentido, podemos entender como as reflexões do existencialista se colocam no mesmo horizonte do movimento antipsiquiátrico, quanto ao seu aspecto de contestação do modelo psiquiátrico em sua dimensão político-social. Mas o que é aqui fundamental é que essa crítica político-social se apóia, em Sartre, em uma perspectiva epistemológica com uma clara superação do modelo até então vigente, formulação essa construída ao longo de sua obra, como vimos estudando, bem como em uma perspectiva antropológica e psicológica, ou seja, em uma nova concepção de homem e de psicológico, que também foi consolidada ao longo de toda a sua obra.

*“A principal contribuição da antipsiquiatria sartriana, desde o início em 1952, com ‘Saint Genet’, até a carta-prefácio ‘Façam da doença uma arma de combate’ de 1972, tem sido tornar o fenômeno da doença mental e do comportamento desviante cada vez mais inteligível e significativo”* (JOPLING, 1987: 6).

Na psicologia de Sartre tudo sobre a pessoa é fundamentalmente inteligível e comunicável, explica JOPLING (Ibid.), sendo que a história de vida pessoal, consolidada através do projeto de ser, pode ser compreendido e desenvolvido em termos de uma racionalidade dialética. Dessa forma, não pode haver nenhuma diferença intrínseca na forma de estudar o sujeito da psicopatologia ou o “comportamento desviante” da forma de compreender o ser de qualquer outro sujeito e que, da mesma forma, devem ser compreendidos como significantes, inteligíveis, e seu entendimento deve ser buscado através de sua biografia.

Vejamos então o que vem a ser a psicopatologia sob a perspectiva sartriana.

### III

## A psicopatologia à luz da concepção sartriana<sup>91</sup>

A crítica ao empirismo e positivismo da psiquiatria, da psicologia e da psicanálise, somadas as suas concepções ontológicas e psicológicas, fazem Sartre colocar-se em patamar epistemológico definitivamente científico, diferentemente das referidas disciplinas. Nele, a descrição das variáveis que compõem um fenômeno é somente um dos seus momentos metodológicos, já que questionar a essência dos fenômenos, ou seja, esclarecer as condições de

---

<sup>91</sup> Para a realização dessa discussão da psicopatologia sartriana eu realizei uma série de entrevistas com o filósofo Pedro Bertolino, especialista em Sartre, cujas reflexões muito contribuíram na presente elaboração.

possibilidade de sua ocorrência, a delimitação do seu ser é tarefa primordial. Em outras palavras, a psicopatologia deve descrever a sintomatologia das doenças, sem dúvida, mas não pode se restringir a ser um simples “catálogo de doenças”; há de se compreender, antes de mais nada o que é o adoecer, quem é o homem que adocece, para só então, conhecer as diferentes psicopatologias.

Sartre, dessa forma, parte de uma concepção diferenciada de como abordar os fenômenos psicológicos. Sua ontologia fenomenológica, que serve de fundamento a uma nova psicologia, o faz questionar alguns dos pilares de sustentação da psiquiatria e psicologia clássicas que, com suas amarras metafísicas, vêm cumprindo uma função de manutenção do “status quo”, como vimos no item anterior.

O primeiro passo da psicologia sartriana, precisamos recordar, é a **distinção** fundamental que estabeleceu entre “**consciência**” e “**ego**” ou “**personalidade**”<sup>92</sup>, definida já em seu primeiro trabalho *A Transcendência do Ego*. Consciência, para Sartre, é um componente indescartável da realidade, conforme a máxima da fenomenologia, “toda consciência é sempre consciência de alguma coisa”, isto é, toda consciência é intencionalidade. Isto quer dizer que ela é pura relação às coisas, pura transparência, é o nada (neant) que se insere no mundo, constituindo-o. Dessa forma, não tem conteúdo, é vazia, já que se caracteriza por ser simplesmente “relação à”. Mas é através dela que a presença do homem insere-se na realidade, transformando-a em realidade humana. **Consciência é**, assim, a dimensão da **subjetividade** da realidade humana. Já o ego ou personalidade, característica distintiva do homem, é a unificação do corpo/consciência em direção a um fim – o projeto. O ego é a subjetividade objetivada, ou seja, é um objeto como outro qualquer do mundo, portanto tem opacidade e não a translucidez da consciência. A personalidade de Genet, por exemplo, é a totalização de seus gestos, sua sensualidade, seus roubos, suas mentiras, seus sonhos, enfim, seu modo de ser alguém, perfeitamente objetificado no mundo. **O ego ou personalidade é**, assim, a dimensão do **sujeito**, que sendo corpo/consciência é **psicofísico**.

Essa distinção fundamental entre subjetividade e sujeito, consciência e ego, fornece novos parâmetros para a psicopatologia.

Dessa forma, só a partir de Sartre, ao contrário de toda as outras concepções, podemos ter a clareza de que **não é a consciência que adocece**, já que ela é pura relação às coisas, puro

---

<sup>92</sup> Verificar Capítulo 3.1, item II.



nada, pura diafanidade. Quem tem possibilidade de “adoecer”, ou melhor, de se “complicar” é o **sujeito**. O que isto significa? Significa que essa totalização psicofísica (corpo/consciência) é o sujeito, objeto no mundo, que não existe “à priori”, mas que é resultante de um processo histórico de mediações sociais, familiares, ou seja, fruto de uma construção psicossocial, que se totaliza, destotaliza, retotaliza, a todo momento, conforme o movimento na vida de relações. Assim, **a patologia é uma perturbação sempre psicofísica, que acontece enquanto movimento do sujeito no mundo, resultante da sua história de relações.**

Sendo a patologia sempre do “sujeito”, produzida em sua vida de relações, e nunca uma patologia da “consciência”, não há mais possibilidade de manutenção de noções como “conflitos de idéias”, “problemas do mundo interno”, “problemas mentais”, etc. Vejamos: a noção de ego na psicanálise freudiana, por exemplo, considerada parte de uma estrutura “mental”, porção aparente, manifesta, determinada por sua dimensão latente, inconsciente, como demonstra o exemplo que descrevemos sobre a explicação psicanalítica da depressão: “*flagelação da representação psíquica do objeto perdido internalizada*”, encontra-se dentro da lógica cartesiana, quer dizer, parte de uma concepção do psíquico enquanto “substância” interna, por mais que em Freud essa substância não seja “pensante”, mas “pensada”, pois que é determinada por um saber que não se sabe (o inconsciente). Em Descartes, o “eu” - que sempre é um eu pensante - não é sujeito, no sentido de ser concreto, psicofísico, mas é uma substância que se pensa a si própria, que não precisa de tempo, de espaço, nem de corpo para ser (cf. DESCARTES, 1987). Dessa forma, em Descartes tudo é racional, toda a realidade é definida pelos pensamentos, e o desprezo pelas sensações, pelo corpo, pelo concreto é completo. Quem não segue as “normas” está, portanto, na desrazão, já que se deixa dominar pelas instâncias irracionais (o “id” da psicanálise, com suas pulsões). A maioria das filosofias e psicologias corroboram com essas concepções, inclusive postulando que encontraremos nosso “verdadeiro eu” na medida em que nos libertarmos de toda a materialidade. Voltemos ao nosso “batido” exemplo: “*o superego, incapaz de exercer represália contra o objeto perdido exteriormente, passa a flagelar a representação psíquica internalizada*”, ou seja, desprendemo-nos do mundo real, material e ficamos somente no mundo interior, concepção que caracteriza a psicanálise como cartesiana.

Essas noções são totalmente descartadas pela acepção sartriana. O existencialista vai trabalhar com o “cogito pré-reflexivo”<sup>93</sup>, ou seja, com a constatação de que há consciências que são anteriores à reflexão e que lhe têm prioridade ontológica, ou seja, Sartre acaba com a primazia da reflexão, ou com a hipótese de a razão ser a instância definidora de toda a realidade vivida, ao estabelecer como ponto de partida o sujeito concreto, que é uma totalidade psicofísica, inserido no mundo. Faz balançar, com isso, os alicerces do edifício racionalista. O **mentalismo**, enquanto desdobramento da filosofia racionalista cartesiana, não tem mais razão de ser. No existencialismo sartriano não há espaço para se pensar em “mente”, em “estrutura mental”, nem em “eu interior”. Diz ele em seu ensaio sobre a intencionalidade em Husserl:

*‘A consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência, o mundo é por essência relativo a ela. (...) Ser – diz Heidegger – é ser-no-mundo. Compreenda-se este ‘ser em’ no sentido de movimento. Ser é estourar no mundo, é partir dum nada de mundo e de consciência para subitamente se-estourar-consciência-no-mundo. Se a consciência tenta recuperar-se, coincidir enfim com ela própria (...), aniquila-se. (...) **Hei-nos libertos da ‘vida interior’**. (...) Por fim, tudo está fora, tudo, até nós próprios: fora, no mundo, entre os outros. Não é em nenhum refúgio que nos descobriremos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens’* (SARTRE, 1968: 29-31 – grifo nosso).

Essa é a condição para se pensar uma nova psicopatologia, que, por fim, rompa com o subjetivismo e o mentalismo subjacente aos modelos anteriores e que supere a concepção de “doença mental” como patologia individual, isto é, como um mal produzido na “mente” ou na “cabeça” de quem a sofre, desconectada das suas relações sociais. Não é possível pensar em personalidade, em sujeito, no sentido sartriano, se trabalharmos com a lógica cartesiana, subjetivista, mentalista<sup>94</sup>. No horizonte sartriano também não cabe pensar a loucura como o “espaço privilegiado da razão”, como se esta fosse uma saída para acabar com a discriminação da loucura, pois esta alternativa se põe como uma perspectiva tão racionalista quanto a que

---

<sup>93</sup> Verificar esclarecimento da noção de cogito pré-reflexivo no capítulo 1.3, item II.

<sup>94</sup> Vale a pena ressaltar, que muitos críticos de Sartre o classificam como “cartesiano”, por ter se utilizado de conceitos como o de “cogito”, “consciência”, “ego”, “personalidade”. Não querem ver que a ontologia de Sartre considera, sem dúvida, a consciência um componente indescartável da realidade, é a dimensão da subjetividade e de todos os desdobramentos para o homem em termos de ego ou personalidade. Mas o existencialista não elabora esses conceitos na mesma acepção racionalista, muito pelo contrário, rompe com a noção de substância, de alma ou mente, e todo o componente metafísico que lhe subjaz, sem se desfazer, no entanto, da subjetividade e do sujeito, como fez, por exemplo, o Behaviorismo Watsoniano, que ao tentar se libertar da metafísica acabou por cair em outra, a do mecanicismo, também cartesiano.

considera o louco um irracional. Faz uma simples inversão de termos, que não leva a lugar nenhum.

Poderíamos dizer, no entanto, que o próprio Sartre não foi suficientemente rigoroso no emprego dos termos, pois se tivesse sido coerente com seus postulados, não poderia mais se referir a ‘mental’. Quando em seu livro *Imaginário*, vai descrever o que chama de ‘imagem mental’, não está se utilizando de conceitos mentalistas, pois sua noção de consciência, como já vimos, os supera; no entanto, mantém o termo. Quando faz suas críticas antipsiquiátricas, em suas cartas-prefácios e entrevistas, acaba por se referir ao louco como ‘doente mental’, por mais que diga, ‘aquele que se costuma chamar de doente mental’, embora o conceba dentro de uma outra lógica. Não nos cabe inferir as razões desse ‘desleixo’, mas um dos possíveis motivos é a comodidade de se utilizar um termo já de uso consagrado. Neste trabalho, para descrevermos a psicopatologia de Sartre com o maior rigor possível em relação às suas concepções, evitaremos o uso do termo “doença mental”, posto que ele foi cunhado justamente no momento em que a psiquiatria, abandonando um pouco sua ênfase neurofisiológica, assumiu uma perspectiva “dinâmica”, bastante influenciada pela psicanálise, passando a compreender os até então considerados “distúrbios sem causa conhecida”, como “doença” de ordem “mental”, com todos seus pressupostos já discutidos. Outrossim, evitaremos usá-lo também, em função da noção de “doença”, que traz implícita uma correlação com o mau funcionamento anátomo-fisiológico, substrato da tendência organicista da psiquiatria<sup>95</sup>. Preferimos utilizar, portanto, o termo “complicação psicológica”, que não nos leva aos caminhos traiçoeiros da expressão “doença mental”. Complicação, segundo o dicionário Aurélio XXI, significa *“ato de complicar-se (tornar confuso, intrincado, difícil; embarçar-se, enredar-se); dificuldade, embaraço; obstáculo”* (HOLANDA, 2001), que nos parece descrever exatamente o que acontece com as pessoas nos processos psicopatológicos que sofrem.

A psicopatologia não é uma complicação “existencial”, pois a existência não “adoece”, nem a consciência, como já vimos. Ela é, sim, uma complicação “psicológica”. Expliquemos melhor: problemas existenciais ocorrem sempre - rompimento de uma relação amorosa, morte de uma pessoa significativa, problemas no trabalho, dificuldades com amigos, relações familiares tumultuadas, etc - mas esses problemas, sejam no âmbito social ou sociológico, não

---

<sup>95</sup> A rigor, mesmo o termo patologia teria de ser substituído, pois é sinônimo de doença. Por razões de ordem prática, no entanto, pois facilita nossa comunicação com os leitores, optamos por mantê-lo.

necessariamente perturbam a personalidade do sujeito. Se, no entanto, eles se tornarem variáveis que interfiram ou levem a uma perturbação da personalidade, nesse caso, sim, engendram uma complicação psicológica. Esta, portanto, para acontecer, deve implicar em um enredamento da personalidade.

Mas o que é uma personalidade? Já vimos que é corpo/consciência unificados em um projeto de ser, é a totalização das experiências singulares do sujeito com a materialidade, com o corpo, com o tempo, com os outros, enfim, com o mundo, cujo nexos é o projeto. Sabemos, ninguém nasce com personalidade, mas a constrói no processo temporal, histórico, da trama de suas relações. A personalidade é resultante, assim, de um processo de mediações sociais. É no meio dos outros, tecido e retocado nas malhas do conjunto sociológico, que o sujeito vai definindo seu ser, sua identidade. **A complicação psicológica é um “acidente” nessa trajetória;** está, portanto, intimamente ligada à trama das relações materiais, sociais, sociológicas, como por exemplo, as relações sociais viciadas; as famílias serializadas, que não conseguiram um tecimento efetivo entre seus membros, experimentando uma confusão afetiva (pois o que define as relações são somente os afetos, sem o respeito aos projetos individuais e sem a consolidação de um projeto comum); as situações de opressão material, social, no trabalho, etc, que também podem levar o indivíduo a se complicar.

A “complicação psicológica” é, portanto, um **acontecimento concreto na vida do sujeito**, que o leva a experimentar uma **“contradição de ser”**. A realidade lhe apresenta **diferentes possibilidades**, e seja qual for o lado para o qual se dirigir, **seu ser está comprometido**. Vejamos o famoso caso de Anna O.: ela adoeceu em 1880, quando tinha 21 anos. Era, segundo os relatos de Breuer, uma moça saudável fisicamente, com inteligência considerável, excelente memória, além disso, tinha uma cultura excepcional. No entanto, estava condenada a uma existência enfadonha, já que sua vida era restrita à sua família, bastante rígida em seus princípios morais judaicos. Tinha um apego muito grande ao pai, que a estragava com mimos. Sua histeria foi precipitada com a doença fatal de seu pai, quando se tornou sua incansável enfermeira, permanecendo ao pé de sua cama durante toda a enfermidade, que durou quase dois anos, até sua morte, sendo que nesse período foi sendo tomada por uma crescente impotência: apareceram vários sintomas psicofísicos como a falta de apetite, tosse nervosa, estrabismo convergente, paralisias parciais, agravando-se para lapsos de memória, alterações de ânimo, alucinações, entre outros. Ela desenvolveu duas personalidades, uma delas bastante

rebelde (cf. GAY, 1989). Poderíamos entrar nos detalhes da sintomatologia, mas o que aparece aí, claramente, é que Anna O., estava dividida entre sua vida dedicada à família e os cuidados do pai enfermo, ficando presa em casa, ao pé da cama do doente, situação com todo um significado essencial, pois implicava um ser que ela era (histórico) e sobre o qual inteligia que devia continuar sendo (futuro), ou, por outro lado, tocar a sua vida própria, viver mais intensamente, ter mais emoções, namorar, vivências que ela também desejava experimentar e que lhe assinalavam um outro futuro, que comprometiam seu ser em outra direção. A descrição mostra que ela desenvolveu duas personalidades, sendo uma delas bastante rebelde, ou seja, contra a acomodação às normas sociais impostas. Tanto era assim, que anos mais tarde ela se tornou uma ativista social, líder de causas feministas e de organizações de mulheres judias. Portanto, esse **impasse psicológico**, vivido enquanto uma contradição de ser, implicava todo seu **ser psicofísico**. Era seu corpo/consciência comprometidos em uma situação contraditória, com suas emoções, seus afetos, seus desejos, envolvidos ali, postos em cheque. Por isso mesmo, era um impasse de “ser” e não um conflito de “idéias” ou de “representações mentais”, como vimos aparecer no nosso exemplo de depressão de Kaplan, ou como foi a interpretação dada ao caso de Anna por Breuer e referendado por Freud. A contradição experimentada não era lógica (plano das idéias), era ontológica (plano do ser). (cf. BERTOLINO, 2001A). Como já vimos, Descartes e toda a tradição racionalista e mentalista, traduziram as contradições ontológicas (“as paixões da alma”), vividas psicofisicamente, como simplesmente lógicas, desconsiderando em absoluto *o homem concreto, com seus suores e suas dores*, como nos fala Sartre no *Questão de Método*. A concepção mentalista lança as pessoas no isolamento e na solidão, pois traduz impasses concretos em sua vida, envolvendo a materialidade, os outros, o social, implicando diferentes possibilidades de ser simplesmente como contradições de idéias, conflitos morais, entre o bem e o mal, entre o superego e o ego, entre ser racional ou irracional. O destino da Anna O. não poderia ser outro do que a não resolução de seus conflitos, pelo menos pelas mãos de Breuer, já que a moça foi enviada para o sanatório suíço de Kreuzlingen, do Dr. Robert Binswanger, onde ficou internada por mais de dois anos, com agravamento dos sintomas (cf. GAY, 1989). Esse caso, considerado “fundador da psicanálise” e de sua futura metapsicologia, só possibilitou sua criação justamente porque Breuer, auxiliado por Freud, interpretou cartesianamente os impasses concretos de sua paciente.

Portanto, em Sartre, não podemos compreender as patologias utilizando-se de conceitos da metapsicologia freudiana, pois trairíamos sua crítica substancial ao mentalismo e ao ‘irracionalismo racionalista’<sup>96</sup> da psicopatologia clássica e psicanalítica. Mirvish declara, em seu artigo sobre a psicanálise existencial, exemplificando a distância existente entre a psicanálise sartriana e a freudiana:

*‘Em trabalhos como o ‘Saint Genet’ e ‘Os seqüestrados de Altona’, pode-se concluir que o modelo sartriano de origem das neuroses não é edípico, como seria no caso da psicanálise ortodoxa, mas atribuído a uma inabilidade individual para lidar com as contingências existenciais e com as figuras de autoridade’* (MIRVISH, 1996: 125 – grifo nosso).

Sendo assim, a concepção existencialista permitiu a Sartre não se cumpliciar com uma certa inteligibilidade, que veria em Genet, por exemplo, voltando ao nosso “estudo de caso”, causalidades, determinismos, mecanismo internos. Infelizmente, Laing, em seu livro *Razão e Violência*, no qual empreende uma brilhante síntese da obra *Saint Genet* (elogiada pelo próprio Sartre em seu prefácio, como já vimos), não conseguiu romper com essa racionalidade, pois, ao final, por se manter dentro de uma concepção psicanalítica kleiniana, não compreendeu a profundidade do corte epistemológico que Sartre estabeleceu com a concepção psicanalítica e psiquiátrica. Vejamos o que diz:

*‘O material apresentado por Sartre ajusta-se prontamente numa estrutura psicanalítica conceitual dentro da qual atuam mecanismos como a identificação introjetiva e projetiva, a idealização do objeto, a negação e a cisão. Tais mecanismos funcionam naquele mesmo campo de experiência conhecido como fantasia inconsciente e têm origem na primeira infância, à qual Sartre, no caso de Genet, com frequência concede apenas um reconhecimento implícito e não sistemático. Pode-se dizer, por exemplo, que, além dos sentimentos de rejeição materna, Genet entretinha fantasias de ter destruído a mãe pelo ódio e que os sentimentos de culpa pelos sádicos ataques contra ela encontram-se por detrás da experiência de ser surpreendido e chamado de ladrão. (...) Roubar ‘na realidade’ pode ser visto como coincidente com fantasias de roubar e estragar o bom conteúdo dos seios e do corpo maternos e a experiência de ser chamado de ladrão pode ser vista como um ‘back-ground’ de ‘culpa inconsciente’, relacionado com essas atividades fantasiosas’* (LAING & COOPER, 1982: 62).

Postular um possível correlação entre as concepções do existencialista e noções como “fantasias inconscientes”, “mecanismos de introjeção e projeção”, “fantasias de destruição da mãe”, etc, ou exigir que tivesse atribuído a importância da primeira infância a partir de um

---

<sup>96</sup> Expressão inventada pela autora.

ângulo determinista, aos moldes de “complexos” e “mecanismos inconscientes”, demonstra que Laing não conseguiu acompanhar Sartre em suas superações ao determinismo psicanalítico. No *Psicanálise Existencial*, por exemplo, ele deixa bastante claro, como vimos na segunda parte desta tese, qual o limite de sua aproximação com a psicanálise e onde se situa o rompimento com seus postulados. Sartre rejeita suas interpretações genéricas, “simbólicas universais”, como é o caso de mecanismos como “destruição da mãe”, “roubar o conteúdo do seio materno”, etc. No entanto, em seu *Saint Genet*, Sartre não deixa margem a esse tipo de análise; aliás marca, reiteradamente, no seu capítulo de conclusão, que pretende *‘mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista e que somente a liberdade pode dar conta de uma pessoa em sua totalidade’*. Assinala, ainda, que uma interpretação psicanalítica e/ou psiquiátrica da história de Genet não conseguiria alcançar o cerne de sua questão:

*‘Não se compreende nada de seu caso se não se admitir que ele se dedicou, com uma inteligência e um vigor excepcionais, a fazer sua própria psicanálise. Seria absurdo explicá-lo por pulsões, quando é contra elas que quer recuperar sua autonomia. Sem dúvida alguma, na origem de sua decisão está o que chamaríamos de uma situação psicanalítica, já que Genet escolheu o “mal” porque os homens e as circunstâncias’* (SARTRE, 1952).

Além disso, diz Sartre em sua entrevista a Contat & Rybalka (SARTRE, 1972), a psicopatologia psicanalítica sofre de uma espécie de obscuridade em sua teleologia, quando opta por trabalhar com um determinismo causal, ao considera que as “causas” da “doença” estão no passado, em traumas psíquicos sublimados, que a qualquer momento podem vir à tona. Novamente, nosso exemplo retirado de Kaplan: *“a depressão é resultado de um processo regressivo no qual o ego retrocede de seu estado de funcionamento maduro para outro, em que predominam os traumas infantis”*. Dessa forma, estamos determinados pela nossa história, delimitados pelo nosso passado. Para Sartre, pelo contrário, **o que viabiliza ou inviabiliza um sujeito é seu futuro**. *“Tudo muda se se considera que a sociedade se apresenta para cada um como uma ‘perspectiva de futuro’ e que este futuro penetra no coração de cada um com uma motivação real de suas condutas”* (SARTRE, 1960: 66). A personalidade é definida em função do **projeto**. Logicamente, esse projeto é um tecido histórico, cujo passado será sempre fundamental e significativo. No entanto, o enredamento do sujeito em seu processo histórico tem como pano de fundo a questão do projeto. Genet, quando tinha dez anos, foi flagrado roubando,

gerando toda uma situação de cobranças alheias, de controle e exclusão. O que estava em jogo ali, naquele momento existencial, era seu projeto de ser. Tanto que ele toma uma decisão de ordem ontológica, “serei o ladrão”, num momento em que a maioria das crianças não estão nem se questionando quem elas são. Genet experimentou naquele momento uma “contradição de ser”, entre o menino “comportado” que tinha sido para os outros até ali (que a partir daquele momento entendeu como uma falsa aparência), e a revelação do seu ser “mau” aos olhos do mundo (que vivenciou como sua verdadeira essência). Essa situação dos dez anos o perseguirá durante toda a existência, será um tema recorrente, mas não porque fosse um “trauma da infância”, soterrado em seu “inconsciente”, que aflorava de vez em quando, mas porque foi um “questionamento essencial do seu ser”, uma tomada de decisão em termos de projeto de ser. Foi um momento onde um futuro se impôs com toda a sua violência, através da mediação dos outros, que lhe ditaram um veredicto, experimentando-se, a partir daí, como um ser determinado, como “tendo de ser” o excluído, o ladrão, que só poderia adquirir coisas do mundo pegando coisas dos outros. A questão essencial na história de Genet é que ele foi confrontado com o outro e, nesse confronto, teve de se escolher. Naquele momento, intuiu-se como um bastardo, como aquele que tem de viver como “outro”, na marginalidade. Certamente, o fundamental é o que Genet fez daquilo que os outros fizeram dele. A importância dessa cena recorrente é, portanto, que ela colocou em jogo o seu ser futuro, o seu projeto. Amarrou-o em uma inteligibilidade determinista, uma compreensão absoluta sobre si mesmo, que dificultou a superação de seus impasses.

A complicação psicológica passa, portanto, pela insegurança na realização do projeto, ou ainda, pela inviabilização do projeto e do desejo de ser.

Não podem ser confundidos dois conceitos: o de “**ser**” e o de “**viabilizar-se**”. Pode ocorrer de o sujeito ser sujeito e não se viabilizar, ou seja, ter seu projeto interrompido, seu desejo de ser barrado, e assim inviabilizar-se enquanto ser, ou a pessoa ter um projeto, mas este projeto ser cortado, por alguma circunstância da conjuntura psicossocial, fazendo com que se experimente inviabilizada. Em Sartre, a condição para alguém ser sujeito é, portanto, ser titular de um projeto. No entanto, quando o ser humano não consegue ser sujeito de um projeto, é por que ele não conseguiu constituir sua personalidade, fica retido na pura subjetividade (atentemos, para a diferenciação entre sujeito e subjetividade, um pouco acima assinalada). (cf. BERTOLINO, 2001). É o caso do **autista**, por exemplo. Ele é não é mais do que uma



subjetividade em relação, corpo e consciência que não conseguiram se totalizar, não se unificaram em um projeto, não se constituíram em uma personalidade. O autista é uma pessoa que não conseguiu desenvolver alteridade, nem reciprocidade, não se socializou (não estabeleceu relações sociais), nem se sociologizou (não se viu implicado no meio dos outros, nem comprometeu seu ser com o ser dos outros), por isso mesmo, **não se fez sujeito**. Em Sartre a única possibilidade de ser sujeito é ser homem entre os homens e entre as coisas (para tanto é preciso ter um projeto de ser), ou seja, fazer-se num tecido de ser que é histórico, sociológico, grupal. **O homem que está impedido de se tecer, está impedido de ser sujeito**, por um impasse na constituição da personalidade. É uma situação de irregularidade no desenvolvimento. O regular seria a criança desenvolver alteridade, depois tecer-se na trama das relações, fazer algo do que os outros fizeram dela ao se imiscuir no mundo sociológico, e então, desenvolvendo reciprocidade, ir se reconhecendo como ser no meio dos outros, alguém no meio do contexto grupal, social, histórico. Mas é exatamente isto que não acontece com o autista. Teríamos que descrever as relações em que esse indivíduo está inserido, para buscar compreender o que é que o está impedindo de se tecer aos outros (uma vez verificado que não se trata de nenhum problema orgânico). O autista é um ser humano ao qual não possibilitaram encontrar sua estrutura de escolha, não chegou a escolher seu ser, pois não se fez sujeito. Os outros escolhem-no autista (logicamente, não de forma deliberada e crítica, mas espontânea), ao se relacionarem como mediações inviabilizadoras, que não deixam espaço para a criança chegar a se escolher. Portanto, há de se diferenciar alguém que não chegou a se constituir sujeito, daquele que, em sendo sujeito, experimenta seu ser inviabilizado. Genet, por mais que tenha dificuldades de se tecer aos outros e de estabelecer reciprocidade (o que poderia ser chamado, grosseiramente, de um comportamento autista), é sujeito de seu ser, aliás, luta com “unhas e dentes” para se manter sujeito de seu ser - é o que Sartre deixa claro em sua biografia. Genet, portanto, não poderia ser um autista, pois se o fosse autista nunca teria feito escolhas, como a que fez aos dez anos, nunca teria chegado a ser quem foi. Ele foi, na verdade, um sujeito cujo projeto e desejo de ser estiveram abalados, ou pelo menos, dificultados. Psicologicamente, era um homem inviabilizado, pois isolado dos outros, sempre na alteridade, na exclusão do mundo humano. Foi uma pessoa com complicações psicológicas, que teve de dar a volta por cima, ou seja, redefinir claramente seu projeto, descobrir a saída ao se tornar escritor, para conseguir estabelecer a

reciprocidade com os outros, para se sentir alguém no meio dos outros, sempre como resultado da luta de um sujeito para ser o que deseja ser.

Dessa forma, o que inviabiliza um sujeito é sua relação com o projeto, com o futuro. Esta situação fica muito clara no caso da **depressão**. Os sintomas da depressão são exatamente aqueles descritos nos manuais de psiquiatria: humor deprimido na maior parte do dia, interesse ou prazer diminuídos, insônia, fadiga, sentimentos de inutilidade e de culpa, pensamentos recorrentes de morte, etc. Mas o que é a depressão, o que está em jogo em um quadro depressivo? As condições de possibilidade para uma pessoa estabelecer um quadro depressivo são seu **projeto e desejo de ser estarem cortados**, o sujeito experimentar seu ser como completamente inviabilizado: as circunstâncias de sua vida, de sua rede de relações, se estabelecem de tal forma que aquilo que sempre definiu seu desejo de vida, sua vontade de estar no meio dos outros, de se sentir realizada, é vivido como não mais possível. O futuro passa a ser obscuro, a pessoa não enxerga mais saídas. Com isso, o mundo ao redor perde seu encanto, já que o que define a beleza da vida é se sentir sendo no mundo, no meio dos outros. Uma mulher, por exemplo, que viveu sua vida dedicada aos filhos e ao marido, ou seja, cujo projeto era centrado nessas funções domésticas, lá pelos 45, 50 anos, com os filhos já crescidos, independentes, com um marido que acaba por não ser mais um companheiro, enclausurado em seu mundo particular, etc, começa a ver seu projeto inviabilizado, isto é, ela não tem mais “função social”, sua vida não tem mais sentido. Pode entrar, nesse momento, em um processo cada vez mais crescente de melancolia, de falta de sentido, de desapego à vida. Sartre em seu *Esboço de uma Teoria das Emoções*, descreve a tristeza passiva, explicando com muita clareza o fenômeno emoção que está presente na depressão:

*‘Visto ter desaparecido uma das condições ordinárias de nossa ação, o mundo exige que atuemos nele e sobre ele, mas sem ela. A maioria das potencialidades que o povoam (trabalhos por fazer, pessoas para ver, atos da vida cotidiana para levar a cabo) permanecem as mesmas. Simplesmente, os meios para se realizar (...) é que mudaram. Assim, por exemplo, ao tomar conhecimento da minha ruína financeira, já não disponho dos mesmo meios (automóvel particular, etc) para as levar a cabo. É preciso, portanto, que as substitua por novos intermediários (tomar o ônibus, por exemplo). É isso precisamente o que eu não suporto. A tristeza tem como objetivo a supressão da obrigação de procurar essas novas alternativas, de ter de transformar a estrutura do mundo, substituindo sua constituição presente (que está a me exigir) por uma estrutura totalmente indiferenciada. Em resumo, trata-se de fazer o mundo uma realidade efetivamente neutra, (...), de descarregar os objetos de sua forte carga*

*afetiva (...). Por outras palavras, à falta de poder e de querer cumprir os atos que projetávamos, comportamo-nos de maneira que o universo passe a não mais exigir de nós. Para isto só podemos atuar sobre nós próprios, só podemos nos colocar em estado de monotonia. (...) Tomamos uma posição retraída, encolhemo-nos. O correlativo noemático desta atitude é o ‘refúgio’. Todo o universo é triste mas, precisamente pelo fato de querermos nos proteger de sua monotonia aterradora, erigimos um lugar qualquer como ‘canto’”. (SARTRE, 1938: 86-7).*

É importante, porém, atentar para o fato de que a pessoa pode experimentar essa emoção, tristeza passiva, frente a alguma situação difícil que enfrente na vida, mas não necessariamente desenvolver um “estado depressivo”, pois pode ter mantido seu projeto e desejo de ser inabalados. Com o tempo, portanto, a pessoa supera essa emoção. A depressão, ao contrário, se caracteriza por se utilizar desses subterfúgios da tristeza passiva, mas tendo como pano de fundo a experiência da inviabilização do seu ser, a impossibilidade da realização do seu projeto, a negação de qualquer futuro. Portanto, a saída da emoção é muito mais difícil, pois passa pela retomada ou pela redefinição do projeto.

A entrada, portanto, na **loucura**, aqui considerada como a perda do sentido da realidade, acontece quando a pessoa, tendo sido sujeito de seu ser, estabelecido sua personalidade em um processo histórico, acaba, em função de uma série de circunstâncias da vida de relações, por inteligir seu ser (seu projeto) como completamente inviabilizado, o que o leva a **renunciar a ser sujeito**. Assim, o psicótico é alguém que foi levado por um redemoinho de complicações existenciais, psicofísicas, psicológicas, sociológicas, enfim, alguém que se envolveu em “relações viciadas”, e que em função dessas circunstâncias foi levada ao isolamento, à solidão, à falta de reciprocidade e, portanto, ao fracasso de ser alguém. Diz SARTRE em sua carta prefácio ao livro *Razão e Violência*: “Considero, como os senhores, a doença mental como uma saída que o organismo livre, em sua unidade total, inventa para poder viver uma situação insuportável” (In.: LAING & COPPER, 1982). Dessa forma, o louco é um sujeito que ao buscar viabilizar o seu projeto e desejo, acabou por “perder o caminho”, porque se equivocou nos procedimentos, nas iniciativas, nas escolhas de alternativas, embaralhou-se nas situações e, com isso, esfacelou sua personalidade. Não suportando mais ser fulano ou beltrano, inventa, então, um personagem que cumpra suas funções sociais: é Napoleão, é Jesus, é Maria de Nazaré, etc, menos ele mesmo. Ou ainda, não é ele que define suas ações, o que deve sentir nas situações, pois vozes dizem o que deve fazer, como deve agir; da mesma forma, renuncia a ser sujeito de seus atos, é teleguiado por outros, no caso, imaginários.

O psiquiatra inglês, utilizando-se também de referenciais existencialistas, explica essa experiência de isolamento do louco:

*‘O esquizofrênico está desesperado, ou simplesmente sem esperanças. Jamais conheci esquizofrênico que afirmasse ser amado, como homem, por Deus Pai, ou pela Mãe de Deus, ou por quem quer que fosse. Ou ele é Deus, ou o Demônio, ou se encontra no inferno afastado de Deus. Quando alguém diz ser irreal, ou afirma estar morto, com toda a seriedade, estará expressando em termos radicais a verdade nua de sua existência, conforme ele a sente, este alguém é insano’* (LAING, 1987: 39).

O mesmo autor nos fornece uma outra explicação válida para compreender os fundamentos psicológicos dos processos de enlouquecimento, no aspecto se refere à **segurança e insegurança ontológica**:

*‘Uma pessoa basicamente segura do ponto de vista ontológico, enfrentará todos os riscos da vida – sociais, éticos, espirituais, biológicos – com um firme senso de realidade e identidade, assim como a dos outros’. Por outro lado, há situações (...) ‘onde existe a ausência parcial ou quase total das convicções derivadas de uma posição existencial daquilo que chamarei ‘segurança primária básica’, com as ansiedades e perigos que, sugiro, emergem em termos de ‘insegurança ontológica primária’; e as conseqüentes tentativas de enfrentar tais ansiedades e perigos’* (Ibid.: 41-2).

Dessa forma, o psicótico é uma pessoa que está insegura ontologicamente, ou seja, é alguém cujo ser está em questão e que não suporta enfrentar os desafios e pressões da realidade. Seu mundo está inseguro, na medida em que ele está inseguro em seu ser. Um sujeito com segurança ontológica não treme a cada exigência que o mundo lhe faz; já com a pessoa com insegurança ontológica, as circunstâncias da vida cotidiana se dão como uma *“contínua e mortal ameaça”*. Essa pessoa pode sentir-se *“mais irreal do que real, mais morto do que vivo”* (Ibid.: 44), **de modo que sua personalidade e sua autonomia estejam postas em dúvida, levando-o a abdicar de seu ser sujeito.**

Alerta ainda o psiquiatra, que devemos ficar atento quando começamos a dizer que algum paciente está a *‘viver no seu mundo’*. Nem sempre é correto afirmar, sem cuidadosa verificação, que ele está perdendo ‘contato com’ a realidade. O que acontece é que os acontecimentos do mundo, geralmente, o afetam muito mais do que aos outros, e como o seu mundo de experiência não é mais compartilhado com os demais, enclausura-se. Genet é uma pessoa que cortou e foi cortado da possibilidade de reciprocidade com o outro, era alguém fechado em si mesmo, que se perdia em seu mundo imaginário, que sonhava ser o que ele não

era; mas, no entanto, Genet nunca abdicou de ser sujeito, sempre buscou definir e ser senhor de seu ser. Devido a essa “garra ontológica” é que Genet escapa à loucura. Esteve muito próxima dela, vivendo muitas vezes em um mundo imaginário, mas nunca abriu mão da realidade, de se impor ao mundo, para que o mundo o engolisse do jeito que era. Foi essa “vontade de ser sujeito” que permitiu a Genet superar, até certa medida, seus impasses, libertar-se de suas “determinações sociais de exclusão”, e tornar-se alguém no meio dos outros.

Em Sartre, bem como em Jaspers e nos antipsiquiatras, pudemos verificar que a patologia é compreendida a partir do núcleo da vida e da história concreta do sujeito. É o homem, como uma totalização em curso, ao se totalizar, destotalizar e retotalizar, em função de suas mediações sociais, materiais, que acaba por se complicar psicologicamente ou enlouquecer. Rompem, assim, com o fatalismo patológico da psiquiatria e psicanálise.

Realizamos até aqui o que poderia ser considerado um esboço de uma teoria psicopatológica em Sartre. Apesar de breve, pois como avisamos anteriormente, realizar uma sistematização cabal desse tema exigiria um trabalho muito mais aprofundado, consideramos que, com as reflexões elaboradas, podemos ter uma idéia da importância dessa temática para Sartre, da problematização que ele levantou a seu respeito, e da fundamentação que a questão psicopatológica, argüida pelo existencialista nos termos acima descritos, traz para a viabilização de uma psicologia clínica a partir de suas acepções.

Vamos à discussão, enfim, de sua metodologia clínica, expressa em sua “*psicanálise existencial*”.

## **Capítulo 4.2**

# **A Psicologia Clínica em Sartre: o caminho da *Náusea* aos empreendimentos biográficos, através do método da Psicanálise Existencial**

### **I**

## **A psicanálise existencial de Sartre e seu caminho metodológico em direção a uma psicologia clínica científica**

Já vimos que a tarefa da ciência, para Sartre, é esclarecer as condições de possibilidade de certos fenômenos de ordem geral<sup>97</sup>, ou seja, é esclarecer os fatores sem os quais o fenômeno estudado não ocorreria, ou ainda, as variáveis que interferem para que ele se desenvolva da forma como deve ser. Sendo assim, a ciência deve estudar a situação em particular no quadro de um sistema geral em evolução, ou seja, deve situar o fenômeno específico em seu contexto mais geral. O objetivo maior da ciência é, sustentado nesse rigoroso conhecimento produzido, poder intervir com segurança na realidade, para alterá-la no que se fizer necessário. Por exemplo, nada mais óbvio que um diagnóstico preciso em medicina, obtido a partir do exame clínico, confirmado por testes de laboratório (perspectiva anátomo-clínica), ser o dispositivo que permite uma intervenção médica segura.

A tarefa da ciência da psicologia deve ser, portanto, investigar as condições de possibilidades de fenômenos de ordem psicológica, considerando-os em suas essências específicas, suas estruturas particulares, seus significados. Isso permitiria definir certas regularidades da realidade psíquica que oportunizam um conhecimento que dê conta, ao mesmo tempo, do fenômeno em sua dimensão singular e universal.

Sendo assim, a psicologia clínica, cujo objeto é a elucidação da personalidade, para ser científica, em sua teoria, em seu método e em seus procedimentos, deve investigar quais as condições de possibilidade para um sujeito chegar a ser quem ele é, ou seja, como chegou a ter determinada personalidade, constituída a partir de um projeto de ser específico. Deverá, também, poder especificar as variáveis que ocorreram no movimento da pessoa na sua vida de relações, isto é, esclarecer o seu processo de totalização/ destotalização/ retotalização. À luz da

---

<sup>97</sup> Conforme descrição realizada no capítulo 1.4.

compreensão desse conjunto de fenômenos, torna-se possível levantar as variáveis que contribuíram para o surgimento das complicações psicológicas, ou da loucura. De posse desses dados, o clínico terá condições de elaborar uma compreensão minuciosa da dimensão psicológica do paciente, o que vai permitir uma intervenção realizada com rigor e segurança, já que o terapeuta contará com os elementos necessários para definir as variáveis envolvidas na problemática do cliente e que devem ser trabalhadas em primeiro lugar, para poder, igualmente, prever as conseqüências da intervenção, etc. Esses procedimentos científicos possibilitam, inclusive, a avaliação do processo interventivo, ao viabilizar uma crítica de resultados.

Eis o horizonte epistemológico de uma psicologia clínica que pretenda seguir as acepções sartrianas.

Sartre explicita claramente seu método para a investigação da realidade psíquica, no capítulo de *O Ser e o Nada* intitulado “**Psicanálise Existencial**”, complementando-o em seu *Questão de Método*, como já discutimos detalhadamente em outros capítulos.

O **objetivo** da psicanálise sartriana é decifrar o nexos existente entre os diversos comportamentos, gostos, gestos, emoções, raciocínios do sujeito concreto, ao extrair o significado que salta de cada um destes aspectos em direção a um fim. É esse nexos que define o sentido da vida de alguém, que explica os caminhos tranquilos ou sofridos que ele tomou para realizar seu ser. Isto quer dizer que a psicanálise existencial deve decifrar o “**projeto de ser**” de cada indivíduo estudado, pois é ele que define o que são e para onde se encaminham os diferentes movimentos de uma pessoa no mundo.

*‘Esta unidade que é o ser do homem considerado é uma livre unificação. E a unificação não saberia vir após uma diversidade que ela unifica. Pois ser, para Flaubert, assim como para todo sujeito de uma ‘biografia’, é unificar-se no mundo. A unificação irreduzível que nós devemos encontrar, quem é Flaubert e o que nós solicitamos aos biógrafos de nos revelarem, é a unificação de um ‘projeto original’, unificação que deve se mostrar a nós como um absoluto não substancial’* (SARTRE, 1943: 648).

Para se compreender, por exemplo, o desejo de Genet pelo amor homossexual, seu significado, não podemos nos contentar com a simples constatação desse desejo, já que ele é algo derivado de uma escolha mais fundamental. De nada nos adiantaria unificar os diferentes desejos empíricos de Genet: gosto por roubar, por mendigar, por ter relações sexuais com homens, etc, explicitando-os através de “*pinceladas sucessivas*”, ligando-os por pura relação de exterioridade; ou ainda, utilizando uma explicação generalizante, ao afirmar, por exemplo, que

Genet teve um “Complexo de Édipo” mal resolvido, ou ainda, que ele tinha tendências narcísicas. Seriam explicações dadas “por fora”, classificatórias, mas que não conseguiriam compreender o significado ontológico daquela preferência sexual. A significação de qualquer desejo ou escolha empírica sempre transcende em direção ao projeto de ser; assim, a homossexualidade de Genet é mais uma forma de ele realizar sua escolha fundamental de “se fazer objeto para o outro”. É esta escolha original que também está no fundo de seu ser ladrão, mendigo, prostituído. Por outro lado, isto significa que, apesar desta compreensão da homossexualidade de Genet nos ajudar a entender a dinâmica psicológica do ser humano em geral, ela não nos permite generalizar que qualquer homossexual tenha como essência o “se fazer objeto para o outro”. Tem-se que verificar a história de cada indivíduo e o engendramento de seu projeto e desejo de ser específico, pessoal.

O **ponto de partida** da investigação devem ser os **aspectos concretos da vida** de um sujeito, ou seja, os fenômenos de sua vida de relações, de homem em situação. Aqui delinea-se o **método sartriano**: por um lado, ele é **comparativo**, ou seja, estabelece ligações entre os diversos aspectos que presidem a vida de um sujeito, procurando atingir o projeto original que dá sentido ao conjunto; é, nesse sentido, um método **compreensivo** ou sintético, já que pretende chegar “à *intuição do psíquico, atingida por dentro*”, como diria JASPERS (1979). Por outro, ele deve ser **progressivo e regressivo**, como vimos no *Questão de Método*, ou seja, deve situar os aspectos objetivos (época, cultura, sociedade, nível social, estrutura familiar, etc.), que definem os contornos de ser de um sujeito concreto, reenviando-os ao mesmo tempo, à sua subjetividade, a fim de se compreender a apropriação peculiar desses aspectos mais universais. A expressão da pessoa em gestos, atos, palavras, obras, devem ter, assim, sua dimensão subjetiva e objetiva. O sujeito é um singular/universal, pois ao mesmo tempo que é idiossincrático, ele é resultante de seu tempo, de sua cultura e, portanto, uma ponte para compreendê-los.

A **concepção de homem** que subjaz na teoria sartriana é **histórica e dialética**, segundo a qual, o sujeito só pode ser compreendido levando-se em conta sua história individual, tanto quanto a de sua conjuntura familiar e a de seu contexto social e cultural, tendo como fundo de sustentação a noção que “ele se faz e é feito” no/por esse conjunto de fatores. Toda a psicologia existencialista, que se pauta nessa antropologia, que veio sendo discutida nesse trabalho, serve de embasamento teórico para a concretização de sua psicanálise existencial.



Com base em seu método e suas concepções teóricas, a psicanálise sartriana, ao atingir a compreensão desta unificação irreduzível – o **projeto**, possibilita o entendimento dos diversos aspectos do psiquismo do sujeito, seu movimento no mundo, bem com suas contradições de ser, seus impasses sociais, sociológicos e psicológicos que podem levar, conforme as circunstâncias, à constituição de complicações psicológicas, e mesmo da loucura. **Essa compreensão psicológica é, portanto, etapa essencial de uma intervenção clínica.**

Sendo assim, a psicanálise existencial coloca-se como o método necessário para a concretização de uma psicologia clínica científica. Sartre, com a clareza do potencial clínico de sua psicanálise, faz uma afirmação, já repetida por nós algumas vezes, de que sua “*psicanálise ainda não encontrou o seu Freud*” (SARTRE, 1943: 663), assinalando que o que faltava a ela era ser “posta em prática”.

A estratégia por ele utilizada, a partir de seus delineamentos teórico-metodológicos, em vistas à viabilização de sua psicanálise, foi o da elaboração de biografias, por possibilitarem uma compreensão rigorosa do ser dos seus biografados, ou seja, esclarecerem o processo de suas personalizações, em suas dimensões objetivas e subjetivas, chegando ao projeto e ao desejo de ser, que são o “combustível” dos fenômenos psicológicos e da história de vida de cada sujeito.

Vamos, portanto, acompanhar o desenvolvimento dos empreendimentos biográficos de Sartre, para entender com clareza os caminhos de sua psicanálise existencial e poder refletir sobre a sua viabilidade clínica. Já vimos, detalhadamente, a biografia de Jean Genet, objeto central de análise neste trabalho. Pudemos nela apreender a psicologia que lhe está subjacente, assim como a discussão psicopatológica e antipsiquiátrica que a obra comporta, apontando importantes caminhos para a psicologia clínica. Vamos, nesse capítulo, nos deter na análise da biografia de Gustave Flaubert, intitulada *L'Idiot de la Famille*, que foi a última grande obra de Sartre, síntese de todo seu percurso teórico-metodológico, onde concretiza sua nova psicologia, além da viabilizar sua psicanálise existencial.

Antes porém, analisaremos o seu primeiro romance, editado em 1938, chamado *A Náusea*, no qual narra o que poderíamos considerar um processo psicoterapêutico de Roquentin, seu principal personagem, delineando, pela primeira vez, uma elaboração na direção da clínica, que aponta para o que poderia vir a se constituir em uma “psicoterapia sartriana”.

## II

### **A Náusea: o processo psicoterapêutico de Roquentin**

A *Náusea* é o primeiro romance de Sartre a ser publicado. Começara a redigi-lo em 1931, passando por diferentes manuscritos, que se chamaram, sucessivamente, *Fato sobre a contingência*, *Melancolia*, até que, finalmente, para fins de publicação, em 1938, por sugestão de Gaston Gallimard (que seria, daquele momento em diante, o editor de Sartre), foi intitulado *A Náusea*. O livro é escrito em forma de diário e narra as experiências vividas por Antoine Roquentin, historiador que se fixou em Bouville, cidade do interior da França, para pesquisar sobre o Marquês de Rollebon, um personagem da vida política do século XVIII.

A narrativa de Roquentin começa por uma série de acontecimentos que estavam ocorrendo em sua vida, sem que ele os compreendesse. As mudanças diziam respeito à sua relação com os objetos. “*Os objetos não deveriam tocar*, escreve Antoine em seu diário, *já que não vivem. (...) E a mim eles tocam – é insuportável. Tenho medo de entrar em contato com eles exatamente como se fossem animais vivos*” (SARTRE, 2000: 26). Essas mudanças se expressavam através de uma *‘metamorfose insinuante e delicadamente horrível de todas as sensações; era a náusea’* (Sartre, apud: CONTAT & RYBALKKA, 1970: 61)<sup>98</sup>. Em diferentes ocasiões, caminhando na rua, jogando pedras ao mar, sentado em um café, subitamente, Antoine era tomado por aquela irritante experiência, uma espécie de enjôo adocicado, uma leve tontura, uma náusea, sem que conseguisse facilmente dela se livrar e sem perceber o que o levava a essa emoção. Era uma experiência psicofísica, corpo e consciência envolvidos no acontecimento. Questiona-se que mudança é essa que lhe vem ocorrendo nas últimas semanas? É uma mudança difusa, que não se fixa em nada. O que mudou? Foi ele? Foi o quarto onde se encontra, a natureza ao seu redor? Chega à conclusão de que foi ele mesmo que se transformou. Mas como? De que maneira? O que está acontecendo? Declara: *‘Não creio que a profissão de historiador incite à análise psicológica. Em nosso trabalho lidamos com sentimentos inteiros: Ambição, Interesse. No entanto, se tivesse um mínimo de conhecimento de mim mesmo, seria esse o momento de utilizá-lo’* (SARTRE, 2000: 17).

---

<sup>98</sup> MOUTINHO (1995) também descreve essas passagens, centrais na compreensão de *A Náusea*..

Olha-se no espelho, mas não se reconhece. Não consegue entender nada de seu rosto: ali estão o mesmo nariz, boca, orelhas, mas já não têm expressão humana. Não consegue definir se é bonito, ou feio, nem encontrar sentido nessa face, nem em seu corpo. Não consegue compreender seu rosto por que é um homem sozinho? As pessoas que convivem em sociedade aprendem a se enxergar através dos outros, já que estes fazem o papel de espelho. E ele, que não tem ninguém? Como escapar a essa carne nua e crua, essa natureza sem homem? Vive inteiramente só, nunca fala com ninguém, a não ser conversas formais com o autodidata (estudioso que sempre encontra na biblioteca), ou uma relação amorosa, de tempos e tempos, que tem com a dona do café *Rendez-vous des Cheminots*, perto de onde mora, que tem vários amantes, sendo ele somente mais um deles. Pela primeira vez o incomoda estar só; gostaria de poder dividir com alguém o que está lhe acontecendo. Lembra-se de Anny, sua ex-namorada, que faz quatro anos que não vê.

Sente um tédio enorme de viver, Bouville e seus habitantes acomodados, mergulhados em seus hábitos e problemas pequeno-burgueses o enojam; o Sr. De Rollebon o enfada, suas pesquisas o desagradam. Nada mais tem muito sentido. A náusea se apossou dele, está nele sem que consiga dela se livrar. Sente medo sobre o que pode vir a lhe acontecer.

Podemos notar, portanto, que o que Antoine vem descrevendo desde o início de seu diário se encaixa, perfeitamente, nas narrativas que os pacientes trazem para o processo psicoterapêutico. Descrevem as emoções, os distúrbios psicológicos que os acometem, sem que consigam compreendê-los. São tomados por eles e sentem-se assustados.

A única coisa que conseguia tirá-lo da náusea era a música, uma música específica, que sempre pedia quando ia ao café “Rendez-vous des Cheminots”, a canção de jazz “*Some of these days*”. Absorvia-se na música, ela o fazia viajar a outro tempo, lembrar de suas aventuras. Quando se dava conta, o enjôo havia passado.

Pouco a pouco, no entanto, começa a retomar o seu passado, a se lembrar de que o grande sentido de sua existência fora “viver aventuras”. Atravessara os mares, deixara cidades, subira rios, adentrara em florestas, tivera várias mulheres, várias brigas, e tudo isto o havia levado aonde? O que lhe acrescentaram essas aventuras? O tédio e a náusea o rondam. Até há dois anos atrás, tudo corria tranqüilo; bastava fechar os olhos para lembrar de miríades de cidades, rostos, lugares. Tudo isto o alegrara, no entanto, hoje, não deixam mais do que um gosto amargo na sua boca. Suas histórias estão mortas, limitam-se a palavras, mas sem sustância:

“referem-se a um sujeito que fez isto ou aquilo, mas não sou eu, não tenho nada em comum com ele” (SARTRE, 2000: 57). Nunca teve o sentimento, como agora, de ser alguém sem “*dimensões secretas*”, reduzido a ser somente seu corpo. Está compelido ao presente, preso nele, não consegue fugir de si mesmo.

O sentimento de aventura, que o guiou até aqui, definiu o sentido de sua vida, se esvai. Sempre “*imaginara que em determinados momentos minha vida deveria assumir uma qualidade rara e preciosa. (...) É isso que me tiram agora. Acabo de descobrir, sem razão aparente, que menti a mim mesmo durante dez anos. As aventuras estão nos livros*” (Ibid. 63). Percebe que aconteceram histórias, fatos, incidentes, mas não aventuras, pois estas são simplesmente formas de contar o que lhe sucedeu, pois o que delinea o tom da aventura é a forma de narrá-la. Buscava um momento precioso, que o marcasse para todo o sempre, mas quem conferia o caráter fantástico para o que havia vivido era ele próprio, o sentido que ele mesmo dava à história, iluminado por suas paixões futuras. Era o futuro, portanto, que definia o significado desse passado; o fim que a tudo define já está presente na história. Essas reflexões fazem com que modifique sua relação com o passado: “*à importância dessa descoberta não está apenas no fato de que um passado querido tem um sentido alterado, mas ainda o fato de que a própria vida lhe aparecerá com uma qualidade até então insuspeita*” (MOUTINHO, 1995: 50).

O que vemos aparecer, portanto, e que nos ajuda a compreender as perturbações psicológicas vividas por Roquentin é que, na verdade, o que está em questão é seu projeto de ser. A náusea é só a expressão psicofísica desse questionamento crucial de seu ser: toda sua vida está em questão, olha para sua história e não se reconhece mais. O espontaneísmo que marcara sua história, posto que vivia somente os momentos, deixava-se levar pelos acontecimentos, enfim viver aventuras, tornou-o ‘prisioneiro da passagem’, assim como Genet, isto é, sem um lugar seu, sem referências afetivas, sem se comprometer com um futuro. Olhava para o espelho e não se reconhecia. É lógico, seu ser estava em questão. Quem era, afinal, Roquentin? O que tinha feito de sua existência? Sentia-se vazio.

Em um primeiro momento, frente a todas essas mudanças e questionamentos, busca a resposta em seu trabalho, algo que lhe devolva o sentido de ser. Só o Marquês o salvará. Aos poucos, no entanto, vai percebendo que este era outro engodo. “*O Sr. De Rollebon era meu sócio: precisava de mim para ser, e eu precisava dele para não sentir meu ser. (...) Eu era apenas um meio de fazê-lo viver, ele era minha razão de ser, me libertava de mim mesmo. Que*

*farei agora?* ” (SARTRE, 2000: 148). Dá-se conta, então, que sua existência está liberada, desprendida, que refluí sobre ele. O que fará de si mesmo?

A náusea não fora mais do que a descoberta da contingência, ou seja, do fato da existência, que se revelou absoluto, como absolutos ele experimentava os objetos, como a raiz do castanheiro, por exemplo, que o tocavam, o invadiam. As coisas do mundo estavam aí, existiam simplesmente, eram gratuitas, não eram necessárias. Quem define o sentido delas é o homem; sua consciência que as constata.

*‘Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: esse jardim, essa cidade e eu próprio. Quando ocorre que nos apercebemos disso sentimos o estômago embrulhado, e tudo se põe a flutuar como outra noite (...): é isso a Náusea; é isso que os salafrários, os do Coteau Vert (bairro nobre de Bouville) e os outros tentam esconder de si mesmos com sua idéia de direito’* (SARTRE, 2000: 194).

A existência se desvela, como a Descartes através de seu cogito. No entanto, para Roquentin, não é somente a experiência do pensamento que a faz aparecer, mas a experiência de seu corpo, é ele que é a experiência insuprimível. (cf. MOUTINHO, 1995) Suas reflexões fazem-no apropriar-se das experiências psicofísicas experimentadas. Revelam para ele sua liberdade, ou seja, possibilitam que perceba, aos poucos, que o sentido das coisas que o cercavam dependem de seu livre lançar-se para elas: para os objetos, para o seu trabalho, para o seu passado. A ele cabia significá-los. Estava, portanto, experimentando a “vertigem da liberdade”. As coisas são inteiramente o que elas são, nada há por trás delas que as definam “a priori”, é a relação dele com as coisas que constitui o mundo. O que fazer do seu ser? Nada, nem ninguém, irá lhe dizer, lhe determinar. A definição de si próprio depende de seu movimento no mundo, do que ele deseja realizar. Está, pois, livre e só.

Ainda buscou o último porto seguro de sua história: foi encontrar-se com Anny, a única mulher que amou de verdade na vida, mas com quem, em realidade sempre tivera uma relação conturbada. Ela buscava viver os “momentos perfeitos”, que considerava acontecimentos mágicos, onde algo se revelava. Não sabia de onde vinham, mas aconteciam. Roquentin sempre os fazia se esvaírem, pois não sabia o que devia dizer no momento oportuno, que atos realizar no momento exigido. As situações viravam tragédias, pois ele não sabia cumprir seu papel naqueles momentos e Anny se irritava.

Anny não buscava mais os ‘momentos perfeitos’, assim como Antoine havia desistido de viver “aventuras”; os dois haviam perdido o sentido alienante de seu ser anterior. Anny está tão esvaziada quanto ele, ao afirmar: *‘sobrevivo a mim mesma’*. Não há nada mais que um possa mediar para o outro. Enquanto viviam aprisionados na espontaneidade, na vivência do “aqui/agora”, um dava suporte para a alienação do outro, mas agora, nada podem fazer mutuamente. Anny diz que ele lhe é indispensável, pois enquanto ela muda ele fica fixo, imutável, servindo-lhe de marco de referência. Ela, portanto, não o compreende, não o enxerga, não consegue ver nada a não ser a si mesma. Roquentin não se sente arrasado por deixá-la, já que ela nada mais tem a lhe oferecer; no entanto, sente um grande medo de voltar à solidão. Após seu encontro com Anny, Roquentin desfez sua última amarra com o passado.

Está finalmente liberto de suas amarrações históricas, desfez-se de uma dinâmica de ser que, ao ocorrer na espontaneidade, sem compromisso com coisa alguma, o impeliu para a solidão e para a falta de sentido existencial. Essa situação tornou-se insuportável, levando-o a experimentar distúrbios psicofísicos - a viver a sua náusea. Seu diário narra a apropriação de seus impasses, o enfrentamento de suas dificuldades. Roquentin teve seu projeto de ser questionado em sua raiz - está vazio. *“Agora, quando digo ‘eu’, isso me parece oco. Já não consigo muito bem me sentir, de tal modo que estou esquecido. Tudo o que resta de real em mim é existência que se sente existir. Antoine Roquentin não existe para ninguém. É algo abstrato”* (SARTRE, 2000: 247).

O que fazer de sua vida? O que fazer de seu ser?

A angústia não o larga. Tem dinheiro e é jovem, só trinta anos, o que fazer de sua existência? Vai embora para Paris. Mas o que fazer por lá? Ir ao cinema? Passear nos jardins? Freqüentar as bibliotecas? Nada disso o afastará do tédio. Precisa encontrar um sentido para sua existência. Será novamente a mesma música que o arrancará do impasse, do vazio de ser. Escuta-a uma última vez, no café, antes de partir. A voz canta: *some of these days...* Na música nada é *demais*, ela simplesmente é; como ele também quis ser, aliás, só quis isso, eis a chave de sua vida. Agora percebe que é um simples sujeito, sentando no banco de um café, escutando aquela melodia. Através dela entra na realidade, ela o faz ver a necessidade que tem de preencher o mundo. A negra canta. Compreende a função da canção, já que esta justifica a existência da cantora. Aos poucos vai percebendo que também precisa fazer algo de concreto no mundo que justifique sua existência. Não seria uma canção, pois nada entende disso, mas quem

sabe um livro, pois o que sabe fazer é escrever. Não poderá ser um livro de história, porque isso fala do que já existiu; mas um romance de aventura, que por trás das palavras façam surgir algo acima da existência. Reflete: “*chegaria o momento em que o livro estaria escrito, estaria atrás de mim, e creio que um pouco de claridade iluminaria meu passado. Então, talvez através dele eu pudesse evocar minha vida sem repugnância (...) E conseguiria – no passado, somente no passado – me aceitar*” (Ibid.: 258). Roquentin redefine seu projeto. Será um escritor! Sua existência ganha sentido novamente. Agora pode encarar sua história, admitir sua temporalidade. Superou seus impasses psicológicos, colocando-se como uma totalização em curso-corpo/consciência em direção a um futuro. Está inteiro para retomar sua existência, agora justificada. Poderíamos dizer, em uma linguagem clínica, que Antoine curou-se, no sentido de ter esclarecido seu projeto, suas estratégias de ser, tendo sua história em suas próprias mãos.

A canção exerceu, no romance, importante *função terapêutica* (cf. MOUTINHO, 1995). Foi ela a mediadora das reflexões críticas de Roquentin, que lhe permitiram superar as perturbações psicofísicas, as emoções (náusea), que nada mais eram do que expressões da perda de sentido do seu ser, engendrada pela espontaneidade e pela solidão, ao redefinir de forma radical seu projeto.

Verificamos, assim, que ***A Náusea é a descrição de um processo psicoterapêutico***: no início, Roquentin, enredado em sensações psicofísicas que o amedrontam, na medida em que não compreende seus significados, vai aos poucos, porém, percebendo que elas são resultantes de seu tédio existencial, de sua solidão, que o colocam frente à frente com sua história, frente à frente com a existência injustificada dos objetos e entes em geral. Ao compreender que o que havia feito de sua vida - viver aventuras - o levava para o fracasso, pois era uma existência puramente espontânea e descomprometida e, por isso, injustificada, sente-se esvaziado, e quando pensa em seu “eu”, tudo parece oco. Vai, passo a passo, libertando-se de sua alienação. Tem, agora, todas as condições de redefinir seu projeto, recolocar sua existência em um novo patamar, e é o que realizará ao final, conseguindo, por fim, unificar sua história - passado/presente/futuro – ganhando sentido de ser.

### III

## A concretização da psicanálise existencial: o exemplo da biografia de Gustave Flaubert

A biografia deve expor um homem enquanto totalização, e não como um conjunto fragmentário de comportamentos, emoções, desejos, afirma Sartre. O existencialista critica, assim, a forma mecanicista como as biografias, em geral, são elaboradas:

*‘Veja, entretanto, isto que chamam de psicologia. Realizam uma biografia ao azar, e o gênero de descrição que você encontra ali é mais ou menos perpassado pela narrativa de acontecimentos exteriores e por alusões aos grandes ícones explicativos de nossa época: hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica’* (SARTRE, 1943: 645).

Dessa forma, critica a maioria dos biógrafos porque realizam uma narrativa histórica feita ‘por fora’. Sartre, em suas biografias, não faz uma simples descrição da facticidade (narrativa dos fatos vividos), ou uma biografia de linhagem (onde nasceu, filho de quem, casou com quem, teve quantos filhos, escreveu quantas obras, etc). Suas biografias são realizadas ‘por dentro’, quer dizer, colocam o sujeito concreto, através de um movimento de compreensão, no qual busca esclarecer as condições epocais, culturais, sociais, familiares, além das subjetivas, psicológicas, que possibilitaram a seu biografado chegar a ser quem ele foi e como chegou a sê-lo, não abrindo mão do movimento, constante da análise empreendida, entre o sujeito e a objetividade, movimento dialético esse produtor do psíquico. Portanto, nessas biografias, não são somente os fatos vividos, a linhagem familiar, a data de nascimento, a história de relações, as obras, que são explicitadas, mas, em uma perspectiva progressiva, o horizonte sócio-cultural de cada um desses aspectos, o momento histórico que o engendrou, a dinâmica familiar, o sentido da obra produzida por esses escritores em seu contexto cultural, enfim, a intersecção de todas essas variáveis, além de realizar a discussão de todos esses elementos, também, em uma perspectiva regressiva, ou seja, tomando igualmente como objeto de análise a forma singular como o escritor em foco experimentou as mediações desses diferentes aspectos, aquilo que ele fez daquilo que todos esses fatores fizeram dele, abordando, por fim, a sua obra literária, como expressão subjetiva. Emerge do texto a personalidade, naquilo em que ela se constituiu, assim como os vícios e patologias decorrentes do processo de personalização, cujo nexos compreensivo será sempre o projeto de ser. Dessa forma, salta aos olhos do leitor um indivíduo concreto, vivo, em ‘carne e osso’, contextualizado em seu ambiente familiar, cultural, epocal. Permite, com



essa síntese, verificar as conseqüências trazidas por seu processo de personalização para a realidade de ser do sujeito, bem como refletir sobre o que teria sido alterado se essas condições tivessem sido diferentes. **Chega, assim, ao que poderíamos considerar como uma rigorosa compreensão psicológica ou terapêutica dos sujeitos estudados.**

Vejamos o exemplo concreto da biografia de Gustave Flaubert.

### O Idiota da Família

A biografia de Flaubert foi uma espécie de projeto de vida profissional de Sartre. O existencialista lera o escritor em sua infância e sentira uma espécie de animosidade contra os personagens de Flaubert, que eram na sua maioria sádicos ou masoquistas, miseráveis e antipáticos, o que lhe chamara a atenção. Durante a Guerra, chegaram às suas mãos os quatro volumes de correspondência do escritor, onde encontrou elementos que esclareciam seus romances e seus personagens. Decidiu, então, lá por 1934, que ainda iria escrever um livro sobre Flaubert. Ao fim de seu capítulo “psicanálise existencial” de *O Ser e o Nada*, em 1943, ele anunciou o seu desejo de escrever tal biografia, a partir do método que ali esboçou. Em torno de 1954, Roger Garaudy, do partido comunista, propôs que eles analisassem um personagem, ele do ponto de vista marxista e Sartre do ponto de vista existencialista, para poderem estabelecer uma comparação entre os dois métodos. Sartre sugere que esse personagem seja Flaubert, colocando mãos à obra, escrevendo em pouco tempo em torno de mil páginas sobre o escritor, nas quais fez um exercício de emprego dos métodos da psicanálise e do marxismo, como já tinha ensaiado na biografia de Baudelaire e de Genet. Abandonou estes escritos em 1955, em função da exigência de outros trabalhos. No entanto, deu-se conta de que seria preciso, algum dia, finalizar alguma coisa em sua vida, e que, portanto, iria realizar essa biografia de qualquer maneira. Em seu *Questão de Método*, publicado em 1960, Sartre utiliza a história de Flaubert como exemplo de compreensão dialética da realidade humana, discutindo as mediações e procedimentos necessários para aprofundar o conhecimento da vida de um homem. Por fim, volta a se debruçar sobre seu empreendimento biográfico, elaborando e reelaborando seu estudo de Flaubert durante uns dez anos, escrevendo umas três ou quatro versões, quando finalmente é publicado, com o título *L'Idiot de la Famille*, em seus dois primeiros tomos, em 1971 (cf. SARTRE, 1976). Escreve, ainda, um terceiro tomo, editado em 1972. O quarto tomo ficou apenas na promessa. A publicação soma no total, em torno de três mil páginas, sendo designada, pela maioria da crítica,

de obra ‘monumental’, tanto pelo seu tamanho, quanto pelo nível de aprofundamento da compreensão de um sujeito concreto. CONTAT (1990) explica que *L’Idiot de la Famille* é a grande obra de Sartre, onde faz convergir, desde o início, a síntese da psicanálise e da história. Considera-o um livro total, que reúne os projetos biográfico, romanesco e filosófico do existencialista.

Sartre deixa claro, assim, suas intenções com essa obra:

*“O objetivo é fazer aparecer o encontro entre o desenvolvimento da pessoa, tal como a psicanálise nos oportuniza e o desenvolvimento da História. Deve chegar ao ponto em que um indivíduo, em seu condicionamento mais profundo, mais íntimo, a partir de seu condicionamento familiar, possa preencher, ainda que durante um momento, um papel histórico”* (SARTRE, 1972: 115)

Sendo assim, define que seu ideal seria possibilitar que seus leitores pudessem *“...sentir, compreender e conhecer a personalidade de Flaubert, como totalmente individual, mas também como totalmente representativo de sua época. Quer dizer, Flaubert não pode ser compreendido senão por aquilo que o distingue seus contemporâneos”* (Ibid: 114). Nesse sentido, Flaubert é um singular/universal, já que nenhum homem é um indivíduo, no sentido literal do termo, na medida em que sempre será universalizado por sua época, retotalizando-a ao reproduzi-la como singularidade. Sartre considera Flaubert o criador do ‘romance moderno’ e, por isso mesmo, está na encruzilhada de todos os problemas literários da atualidade. Portanto, compreender sua obra, que é uma expressão dos conflitos vividos pelo autor, é compreender sua época, a literatura moderna e, ao mesmo tempo, o ser singular desse escritor. Com essas reflexões Sartre apresenta seu novo empreendimento biográfico.

ROUDINESCO (1990) argumenta que na biografia *O Idiota da Família* Sartre parece ter realizado seu sonho, descrito em *O Ser e o Nada*, de tornar-se o Freud de uma psicanálise sem inconsciente que permitisse, enfim, compreender o homem em sua conjunto totalizador.

Sartre, sempre com preocupações metodológicas, questiona-se por onde começar? Afirma que *“o essencial é partir de um problema”*; aqui no caso partirá de uma carta que Gustave Flaubert enviou à Mlle. Leroyer. Nela o escritor expressou: *“É por força do trabalho que eu consigo silenciar minha melancolia natural. Mas o velho fundo reaparece freqüentemente, o velho fundo que ninguém conhece, a ferida profunda, sempre dissimulada”* (Flaubert, apud: SARTRE, 1971: 08). Poderíamos estabelecer um paralelo, dizendo que este é o momento da queixa do paciente, no início de um processo psicoterapêutico. É dela que se parte,

questionando e esmiuçando o seu sentido. Sartre questiona-se: o que significa essa ferida dissimulada? Qual sua origem? Com essa carta Gustave nos remete à sua proto-história e é por ela que começaremos.

Sartre designa de **proto-história** o período de **constituição** do ser de uma pessoa, seus primeiros anos de vida. É nesse período, portanto, que devemos procurar o engendramento do sentido de ser do futuro escritor.

Gustave teve uma relação mal resolvida com referência às palavras. Será exatamente esse incômodo que decidirá sua carreira, como Sartre pretendeu nos deixar claro ao longo da obra. A infância está em Flaubert, ele a vê, a toca sem cessar, cada obra sua é uma forma de revelá-la, de expressar seus impasses, seu drama mal solucionado. É preciso realizar a reconstituição dos fundamentos arcaicos de sua sensibilidade, para buscar compreendê-la.

Dessa forma, realizando em primeiro lugar uma **análise progressiva**, Sartre resgatará a **sócio-gênese** de Gustave. O existencialista começa por explicitar os fatores sociais que engendraram sua família, levando-a a se constituir como uma célula social muito integrada, na qual ele é o segundo filho do casal Archille-Cléophas e Caroline. Sartre considera que para compreender Gustave será preciso recolocar na objetividade histórica as estruturas da ‘célula Flaubert’. Quando Gustave vêm ao mundo em 1821, é o período da Restauração na França, quando Louis XVIII buscou resgatar os valores da aristocracia fundiária e frear os avanços da industrialização. Apesar desta política, a classe burguesa em ascensão no período anterior, realiza uma série de acordos junto com a outra classe, sua inimiga histórica, para estabelecer um equilíbrio provisório (cf. SARTRE, 1971: 62). Este é o cenário sócio-político da criação de Flaubert, um período cravado por contradições.

O pai, Achille-Cléophas, é filho de uma tradicional família rural, ligada ao Antigo Regime, imbuída dos valores feudais, inclusive mantenedora dos direitos de primogenitura. No entanto, sua capacidade intelectual levou-o a estudar medicina em Paris, tornando-se um grande médico e cirurgião, um cientista, homem moderno, anticlerical. Adquiriu, assim, a razão analítica e a ideologia liberal. Será um grande representante da burguesia do seu tempo, ainda que preservando uma série de valores feudais. Será cirurgião-chefe no Hotel-Dieu de Rouen, tornando sua família a mais conhecida do ramo científico em toda a Normandia. A pequena família Flaubert será minada por essa contradição: instituíra em seu seio uma rigidez de costumes, típica da mentalidade aristocrática, estilo “*pater familias*”, mas com uma exigência de

adaptação aos valores modernos, burgueses. Todos, porém, deverão preservar a ‘honra Flaubert’, o ‘orgulho’ de pertencer a essa família. Essa célula terá uma estrutura muito consolidada, muito integrada, tendo como máxima a exigência de adaptação às normas instituídas, enquanto um absoluto inquestionável, não oferecendo espaço para as expressões individuais.

A mãe, Caroline, foi uma criança mal-amada, pois sua mãe morreu em seu parto e o pai nunca se dedicou a cuidá-la com afinco, deixando-a órfã com dez anos. Sonhava e propagava que era nobre por parte da família da mãe, versão contada aos seus filhos posteriormente, que virou um mito no seio da célula Flaubert. Criada por tios, será sempre uma pessoa solitária. Em seu casamento com Achille-Cleóphas terá como intuição fundamental, mais do que ser esposa, ser mãe. Seu primeiro filho, que recebe o nome do pai, Achille, recebe a função oficial de sucessor do pai e futuro chefe da família, fazendo valer o direito de primogenitura. Depois do primeiro, perde dois filhos homens, quando seu desejo era ter uma filha mulher. É então que nasce Gustave, nove anos depois, em uma situação de medo da perda, sendo indesejado como filho homem. Três anos mais tarde, nasce finalmente uma filha mulher, que também se chamará como a mãe, Caroline.

Esse é o contexto do nascimento de Flaubert. Durante seus dois primeiros anos Gustave permanecerá nas mãos da mãe, que o cuidava bem, mas não o amava. Sartre vai mostrando como Gustave foi afetado pela história pessoal de Caroline, que ao tratá-lo de forma pouco terna, fria, sem carinho, vai constituindo Gustave como agente passivo, fazendo-o intuir uma ‘incapacidade de viver’. Se ele tivesse sido amado e pudesse ter amado a mãe, isto poderia ter desenvolvido sua agressividade, no sentido de desenvolver uma alteridade de ser frente aos outros. Mas, privado do amor, retirado-lhe os meios de amar, perdeu toda a chance de ser agressivo, no sentido de ser alguém que afirma seu espaço no meio do mundo. Em Gustave, a trama do vivido o levará à passividade. (SARTRE, 1971: 397). Sartre vai demonstrando a mediação essencial dos cuidados dos primeiros anos de vida, em geral da mãe, na constituição da sensibilidade da pessoa. Explica:

*‘Quando uma mãe aleita ou cuida do recém-nascido, ela o faz com toda a inteireza do seu ser que, naturalmente, resume em sua pessoa toda a sua vida desde o nascimento. Ao mesmo tempo, ela realiza uma relação variável segundo as circunstâncias e os indivíduos – na qual ela é o sujeito – e que muitos chamam de ‘amor maternal’. Eu afirmo, que esta é uma relação e não um sentimento. (...) Por este amor e através dele, pela pessoa mesma,*

*habilidosa ou desajeitada, bruta ou delicada, tal enfim como sua história a fez, a criança é manifestada a ela mesma. Quer dizer, que ela se descobre não somente por sua exploração de si própria (...), mas que ela apreende sua carne pelas pressões, contatos, toques, maus-tratos, ou pelos carinhos. Ele passa a identificar seu corpo como violento, afável, contraído ou leve pela violência ou afabilidade das mãos que o revelaram. (...) Para começar, ele interioriza os ritmos e os trabalhos maternos como qualidades vividas em seu próprio corpo” (Ibid.: 435)*

Essas reflexões de Sartre sobre a relação mãe/bebê servem de fundamento para seu principal argumento sobre a constituição de Gustave, de que foi a falta de amor de sua mãe que o lançou na passividade de ser, gênese dos futuros impasses psicológicos do escritor. Essa é sua determinação mais original. Ela se questionava: será que Gustave é um idiota? Pois ele passava muitas horas com ar absorto, o dedo na boca, desligado do mundo que o rodeava, com um ar quase bestial.

Com três ou quatro anos, seu pai passa a notar Gustave e a se aproximar dele. Desta idade até os sete anos ele viverá no paraíso, fornecido pelo amor paterno. Gustave tinha verdadeira adoração pelo pai. Como Sartre nos esclarece, toda relação de adoração implica em um sujeito inessencial que tem por essencial seu senhor. É uma situação de alienação radical de um homem frente a outro. Gustave se aliena no amor paterno, adora o progenitor, obedece-o em tudo, assume inteiramente a ‘honra Flaubert’, adota a superioridade de sua célula familiar como seu valor fundamental. Torna-se, assim, vassalo desse austero senhor. Porém, o paraíso está com seus dias marcados.

Gustave tem de ser alfabetizado. A tradição é de antes de irem estudar na escola, as crianças aprenderem o ‘abc’ em casa, através das lições com a mãe. No entanto, quando chega a vez de Gustave, ele não consegue aprender. Caroline se irrita, pois seu primogênito aprendera com muita facilidade; a culpa não era dela, argumenta. O pai decide, então, assumir a educação da criança, mas também não tem sucesso. É a comprovação da idiotia de Flaubert, é o momento da ruptura, do corte. Ele que adorava o pai, na justa medida em que este o adorava, torna-se uma decepção, um fracasso, perante seu senhor, que desvela, assim, sua insuficiência. Daí em diante, a vergonha tomará conta de seu ser. Descobrirá o seu destino – ‘ser o idiota da família’. Através da constatação de sua incapacidade, aparece o sentimento de inferioridade, que não o abandonará. O marco de referência era sempre seu irmão Archille, que aprendeu muito rápido, que foi muito bem sucedido na escola, que assumia com ‘glamour’ seu direito de primogenitura, tomando seu posto de sucessor do pai, inclusive tornando-se, depois dele, cirurgião-chefe de

Rouen. Isto definirá seu veredicto na relação com os outros: será o inferior. Ser um Flaubert, ter sete anos e não saber ler, isto é o que ele não poderá suportar mais tarde. Veremos que essa intolerável recordação permanecerá por muito tempo. Aos quinze anos ela aparecerá em seus primeiros romances.

Essas características vêm a confirmar sua determinação original para a passividade. Torna-se uma criança submissa, que obedece às ordens, principalmente as advindas de seu pai, autoridade inquestionável. Explica Sartre que é uma “certeza subjetiva” que determina o ser fundamental da criança, ou seja, é através de seu “saber de ser”, constituído no jogo dialético entre o que os outros fazem dele e o que ele faz disso, que a criança vai construindo suas verdades a respeito de si mesma. É assim que Flaubert assume seu ser submisso, vergonhoso, destinado a ser o idiota da família, contradito pela ambição de ser um Flaubert.

No entanto, por ser escravo da tirania doméstica, produto deste artesanato familiar, aceita seu veredicto, mas não sem construir um sério ressentimento contra o pai. Acaba acusando-o, mais tarde, de ser o responsável por sua infelicidade, por ter que tentar dissimular que não mais deseja o amor paterno, que viu esvaír-se de suas mãos. Também vive no mundo da inveja, ao cobiçar o que sabe que não pode alcançar, porque pertence a outros, seu irmão, por exemplo. Gustave se abandona ao destino que lhe foi designado, se enrijece no personagem que sua família lhe decretou.

Todos esses aspectos psicológicos e existenciais de Flaubert devem ser compreendidos em primeiro lugar na relação interna com sua família, já que a análise regressiva, através do estudo de suas obras de juventude, nos reenviam às estruturas objetivas da célula Flaubert. Em cada uma de suas primeiras obras, escritas a partir dos treze ou quatorze anos, encontram-se sempre os mesmos símbolos, os mesmos temas, espelhos da experiência de ser de Gustave: tédio, dor, maldade, submissão, ressentimento, inveja, misantropia, morte. Através delas pode-se perceber que ele guardou lembranças fortemente ambivalentes de seus primeiros anos de vida. Nota-se, também, que ele atribui sua infelicidade ao seu pai e não à mãe.

Até aqui vimos os condicionamentos sociais, familiares de Gustave, mas vistos de uma forma progressiva, a partir da estrutura social. Pudemos observar a concretização de sua “espontaneidade alienada”. Agora é preciso realizar a **análise regressiva**, ou seja, verificar o que Flaubert fez disto que fizeram dele. Sartre passa a discutir um segundo momento da trama, não

mais de constituição, mas de **personalização**, ao passar de sua proto-história e adentrar, definitivamente, em sua história.

Gustave era uma passividade constituída, foi assim que o construíram. “*Mas, sem dúvida, nenhuma determinação é impressa em um existente sem que ele a supere por sua maneira de viver*” (SARTRE, 1971: 653). A estrutura de sua família foi interiorizada em atitudes e exteriorizada em práticas pelas quais a criança se fez ser aquilo que fizeram dele. A totalização perpétua (aquilo que o sujeito deseja ser) surge como uma resposta à ameaça de destotalização (o que os outros fazem dele) sempre presente, que exige, assim um movimento de retotalização (fazer algo do que os outros fizeram de nós). “*Esta retotalização pode ser operada de uma infinidade de maneiras dependendo dos indivíduos e, em cada indivíduo, dependente da idade e da conjuntura*” (Ibid.: 654). Sendo assim, Sartre designa de “personalização” essa “totalização sem cessar destotalizada e retotalizada”, isto é, ao mesmo tempo que a pessoa é submetida às determinações sociais, constrói a si e ao social. Essa personalização, que tem por base a dimensão do “vivido”, ou ainda, a “experiência de ser”, se faz por superações e conservações dos aspectos objetivos da existência, no seio de um projeto totalizador em relação ao que o mundo fez e continua a fazer do indivíduo.

Sendo assim, quem é Gustave Flaubert? As pessoas em geral respondem é o escritor, é o autor de Mme. Bovary, mas não sabem que, transcendendo essas facetas, há uma pessoa frustrada, mal amada, passiva, etc. Para compreender isto, seria preciso ver que a obra é um momento da personalização de seu autor: as contradições e desarmonias de Gustave estão todas em seus romances, integradas nesse **objeto irreal**. A tarefa à qual Sartre se debruçará de agora em diante é buscar compreender o que significa a “escolha do irreal” por Flaubert.

No seio dessa família fortemente integrada, as crianças são predestinadas. O nascimento de sua irmã, três anos depois, não foi uma surpresa para Gustave, foi a realização de um destino - todos sabiam que o grande sonho da mãe era ter uma menina. Gustave se disporá a amá-la, tem necessidade desse amor. Ela se torna a sua grande companheira de brincadeiras. A partir dos oito anos, o principal entretenimento dos dois será a representação de comédias. O menino se faz ator, para agradar a irmã, que se torna seu público fiel, adorando-o. Ele não ignora que a gratidão da irmã se dirige ao personagem que ele interpreta. Não fala mais na primeira pessoa, mas sim na terceira. Adquire o hábito de pensar como “ele”. Descobre através do lúdico uma saída para sua situação de desespero. Pela primeira vez, entre oito e dez anos, ao interiorizar as

desqualificações que lhe dirigem, ele toma uma visão global da situação, e retira uma convicção nova desse fundo: **ele será ator**. Aprende a jogar papéis, a representar. Gustave se faz ator para recuperar seu ser. Nas peças que os outros escrevem e ele representa vive seu sonho de vassalagem. Através do imaginário vai ganhando um espaço onde visualiza um sentido de ser que transcende ao seu papel formal de idiota da família, ainda que mantenha suas características de submissão e vassalagem. Aprende a fazer os outros rir, perde o medo do ridículo.

Em determinado momento, Gustave descobre a possibilidade de escrever suas próprias peças, para representá-las. Aos poucos vai passando do teatro para a literatura. Entre treze e quatorze anos estará escrevendo seus primeiros livros. *Scripta Manent*, o primeiro de uma carreira literária, representa o momento de **conversão a autor**, culminância de um processo de superação de sua situação de idiotia. No entanto, no fundo, sua insegurança ontológica permanece, ele não tem segurança de seu talento, de sua capacidade. Escrever é uma forma de expressar os seus demônios, libertar-se deles pouco a pouco. Mas eles ainda continuam a habitá-lo. A empresa como escritor acabará por conferir um “fim ao seu ser”, reconstrói o seu ser na construção de sua obra. Ele, mais tarde, deixará de ser o poeta para passar a ser o artista, pois sendo contra a visão utilitarista, experimenta-se a serviço da arte. Nessa concepção, ao fundo está em questão o seu ser e a construção de sua personalidade: ele se concebe como o inessencial que deve se sacrificar para que o essencial exista, ou seja, ele é um veículo para a arte. No entanto, pudemos verificar que a escolha do irreal foi a estratégia para encontrar uma saída para seu ser, tornou-se o “senhor do imaginário”. O movimento de personalização de Gustave se identifica com o movimento pelo qual se faz escritor. Mas ainda há muito caminho para percorrer até que efetivamente ele se torne o artista, até que crie a sua primeira grande obra, *Madame Bovary*.

Uma serie de **contradições** aparecerão em sua vida, marcando sua história, seu ser e sua obra. A primeira (nova) contradição aparece ao final de seu processo de personalização, do qual saiu com a certeza de que seria escritor, tendo que se voltar a confrontar com seu ser-de-classe. Ele, sendo um Flaubert, terá de assumir uma carreira. Tenta escrever um livro que totalize sua ambição e lhe dê o estatuto de escritor, *Memórias de um Louco* e, depois, *Smarh*, mas os dois são um fracasso, colocando em questão a sua vocação, o seu gênio literário, lançando-o na insegurança. Por imposição de seu pai será obrigado a fazer a carreira no Direito, já que era muito frágil para entrar na medicina. Entre 1840 e 1841, instala-se em Paris para começar os



estudos universitários. No entanto, essa carreira imposta, o futuro que o espera, aterroriza-o, a situação é tão insuportável que ele é tomado por “problemas de nervos”. Durante dois anos mal frequenta as aulas de seu curso, vivendo acamado. Sua vivência é a de uma apatia sofrida, mas, no entanto, intencionalmente estruturada como meio de fuga de sua situação (cf. LEGRAND, 1993). Enfim, entre 1843 e 1844 ele faz seu curso de direito, estuda horas intermináveis, mas, no entanto, não consegue passar nos exames. É que a cada linha estudada, a cada lei decorada, aparece no fundo o seu destino, já definido e selado: ele será o notário em Yvetot. **Sua contradição é já um impasse de ser: ele não pode obedecer** (pois sacrifica seu desejo de ser escritor), **nem desobedecer** (pois tem interiorizado o veredicto de submissão e a exigência de ser um Flaubert).

Desde que começara a escrever, seus livros eram narrados na primeira pessoa, daí sua importância para a elaboração de sua biografia. Mas, em 1942, quando escreve *Novembre*, onde claramente descreve suas contradições vividas de forma angustiada, começa a incluir um segundo narrador, que dialoga com o primeiro, colocando-se à distância, provocando uma auto-reflexão, que insinua o prenúncio de uma tentativa de elaboração de seus impasses, uma espécie de terapêutica.

No início de 1844, Gustave estava em Rouen, antes que tivesse que voltar a Paris para novos exames. Experimenta um impasse total. Não quer voltar à universidade, não quer seguir essa carreira imposta; no entanto, não pode enfrentar os desígnios do pai, sua situação é insuportável e sem solução. São essas as condições preambulares da “crise da Pont L’Évêque”. Gustave está com seu irmão Achille, voltando de Deauville, uma cidade vizinha, onde a família havia comprado um chalé. A angústia toma conta dele. Está dirigindo a charrete, tem as rédeas nas mãos, é uma noite escura. De repente, próximo da ponte, surge uma carroça que passa bruscamente ao seu lado. Gustave se assusta e cai aos pés de Achille, ficando imóvel como um cadáver. Esse estado catatônico durará alguns minutos, aparecendo para o jovem médico, em um primeiro momento, que ele está morto, para depois compreender que teve uma crise de nervos. Sartre afirma que esta crise não foi acidental, mas sim intencional e repleta de significados. Ela **faz surgir uma neurose**, que se cristalizará e acompanhará Flaubert até o fim de seus dias. Os especialistas em sua biografia, ao discutirem sobre o diagnóstico dos problemas que afetaram Flaubert, chegam à conclusão que são de natureza histórica. O pai fará um primeiro diagnóstico que Gustave assumirá: congestão cerebral. Mais tarde, estudará na biblioteca do cirurgião vários

livros sobre o seu mal, chegando à conclusão de que não foi congestão, mas uma “doença dos nervos”. Assume o seu ser como incapacitado: “*Flaubert sofre por ter de fazer as vontades do pai; para evitá-las deve descobrir em si, não uma deficiência leve, mas um incapacidade radical. Não se trata mais de ensaiar fracassos passageiros e reparáveis, mas de revelar aos outros e a ele mesmo que é um ‘homem-fracassado’*” (SARTRE, 1971: 1822). Não é somente a decisão subjetiva, mas também as condições objetivas (exigências familiares, pertencer àquela classe, pressões sociais) que o empurram para a construção de sua histeria, como podemos verificar, na realidade, no caso de qualquer pessoa que se enrede em complicações psicológicas ou que enlouqueça.

Gustave, depois da crise, não precisará voltar a Paris, nem precisará seguir a carreira do direito, livra-se de ser notário em Yvetot. O preço pago, no entanto, é a assunção de uma doença cristalizada. A pessoa de Gustave será definitivamente fixada, mumificada. A sua neurose consentida foi, pois, a saída inventada pelo jovem em um momento de desespero. A sua crise anulou um dos termos do impasse, livrou-o de sua obediência à família, sem que precisasse, entretanto, enfrentar o pai, porém ao custo de assumir um ser passivo, doentio, carente.

Por outro lado, por detrás de sua neurose, surge uma história criativa de uma outra ordem: a obra artística. Gustave morre simbolicamente, para renascer como escritor. Estrategicamente, foi para ter sucesso como artista que Flaubert teve de escolher a resposta neurótica.

Sartre discutirá detalhadamente as variáveis essenciais na compreensão da escolha de sua neurose histórica. Para os objetivos deste trabalho, porém, consideramos que já levantamos os elementos indispensáveis para entender a realização biográfica de Sartre sobre Gustave Falubert.

O ser de Flaubert, em suas diferentes fases e mutações, em seu projeto e desejo de ser fundamental, foram esclarecidos por Sartre, compreendidos em sua dimensão objetiva (aspectos epocais, sociais, familiares) e subjetiva (constituição do “saber de ser” Flaubert, na infância, sua personalização, na meninice e adolescência, a definição do projeto de ser, etc.). Além disso, Sartre elaborou um diagnóstico preciso das problemáticas psicológicas de seu biografado, tendo esclarecido o conjunto de variáveis (as condições de possibilidade) que levaram à construção de sua neurose histórica e seu significado no conjunto da sua existência. Chegou, portanto, a uma

compreensão psicológica rigorosa, à luz da qual se faz possível uma intervenção psicoterapêutica segura.

Temos condições agora de refletir sobre as conexões existentes entre a elaboração de biografias por Sartre e a proposição de uma psicologia clínica.

## **IV**

### **A psicologia clínica em Sartre**

Sabemos que a estratégia dos empreendimentos biográficos de Sartre são uma forma de viabilizar sua psicanálise existencial, trazendo, com isso, uma grande contribuição no entendimento dos caminhos de uma psicologia clínica sartriana.

Vimos, que a elaboração de uma biografia, para Sartre, significa o esclarecimento do ser da pessoa, o que, em seu caso, foi concretizado através dos projetos chamados ‘Flaubert’ e ‘Genet’. Sendo assim, a biografia, nesse pensador, realiza a função do que seria o primeiro passo de qualquer ciência, que é o esclarecimento das condições de possibilidade de um fenômeno ocorrer; sustentada nesse primeiro passo, é que a intervenção pode ocorrer de uma forma segura. Assim, o existencialista, ao descrever as condições de possibilidade do fenômeno de ser Flaubert, ou de ser Genet, fornece elementos para se compreender que, se a situação social, existencial, psicológica, tivessem sido diferentes, quais aspectos teriam sido diferentes na vida desses escritores, oportunizando, assim, caso eles fossem pacientes concretos, que se pudesse intervir com segurança em suas problemáticas psicológicas.

Na ‘psicanálise existencial’, Sartre demonstra como lidar com o fenômeno psicológico em seus diferentes componentes e níveis, nos quais aparece o sujeito com o seu desejo de ser, com os conflitos com o seu desejo de ser, com sua eleição original. Realiza, portanto, o que poderíamos chamar metaforicamente de uma ‘radiografia psicológica’ do sujeito, na medida em que deixa translúcido o seu projeto de ser, as raízes de sua problemática psicológica, a localização das contradições de seu ser, a partir da análise de seu movimento no conjunto de suas relações, ou seja, de seu movimento no mundo. Essa minuciosa compreensão psicológica expressa nessas biografias, permite, caso um psicoterapeuta assumisse o caso, realizar um planejamento do processo psicoterapêutico, definindo quais seriam os aspectos essenciais a

serem mexidos em uma intervenção clínica, ao verificar quais são e aonde estão os impasses psicológicos, quais as relações essenciais a serem trabalhadas, qual deve ser a ordem das intervenções, quais são os procedimentos necessários (chamar pessoas da família para orientações ou indicações terapêuticas; ir à escola orientar professores, supervisores; solicitar acompanhamento médico no caso da hipótese de algum problema orgânico ou físico, etc). Com isso, possibilitaria que o paciente alterasse essas condições que o remetem ao problema, com vistas a superar seus impasses de ser, a mudar sua personalidade, se assim se fizesse necessário. Além disso, é essa compreensão que fornece os indicadores para que possa ser realizada uma crítica de resultados do processo terapêutico.

Portanto, de posse de um diagnóstico assim rigoroso, ou seja, do conhecimento do ser do paciente, como Sartre faz em suas biografias, pode-se viabilizar mudanças em sua vida, em sua dinâmica psicológica, a fim de que ele se torne sujeito de seu ser. E qual é a tarefa da psicoterapia? Justamente, colocar o ser da pessoa em suas próprias mãos, na medida em que isso o viabilizará como sujeito. Qualquer processo psicoterapêutico só vai encontrar solução, na medida em que possibilitar ao paciente converter-se em sujeito de sua própria história, de seu ser, para assim adquirir condições de se tornar um sujeito social íntegro, ciente de também ser sujeito da história social, de ser um cidadão. Esse deve ser o caminho da clínica: viabilizar o homem enquanto sujeito. É o que aconteceu com Roquentin em *A Náusea*: na medida em que retomou todo o seu passado, transcendeu o espontaneísmo que o lançava para a solidão, redimensionou seu projeto de ser e abriu um novo horizonte futuro, conseguiu superar a náusea que o dominava, possibilitando integralizar-se em sua história, tomando seu ser nas mãos.

Dessa forma, a **“cura” em uma psicologia clínica sartriana** só é possível pela condição de o paciente superar a situação em que está submetido e poder fazer alguma coisa daquilo que os outros fizeram dele. “Curar” é transcender os problemas e colocar a resolução de questão ontológica do paciente dentro de novos parâmetros, em que seu projeto e desejo de ser sejam viabilizados. A cura, em uma perspectiva sartriana, nunca poderia ser, portanto, uma conformação ao que o paciente é, um assumir-se a si mesmo, uma aceitação de si, um auto-conhecimento, uma adaptação às circunstâncias sociais. A psicoterapia existencialista sartriana só faz sentido se possibilitar ao homem o seu estatuto de sujeito, se realizá-lo enquanto liberdade, se não contribuir para a produção de um sujeito alienado, mas se lhe proporcionar o verdadeiro direito de cidadania. .

Sartre, através de seus estudos biográficos, através de seu romance *A Náusea*, deixou muito claro todos os elementos essenciais para a realização de uma intervenção psicoterapêutica, apesar de ele mesmo não a ter realizado, por não ser um clínico e não ter ido para o consultório atender. Sua psicanálise existencial fornece, no entanto, uma teoria e uma metodologia fundamentais para se pensar a psicologia clínica em novos moldes. Só o que é preciso é colocá-la em prática.

# CONCLUSÃO

## CONCLUSÃO

Sartre participou ativamente do contexto da evolução do pensamento de seu tempo, tendo sérias preocupações com o papel das ciências do homem na organização da sociedade onde estava inserido. Para que esse papel fosse efetivamente transformador, como julgava necessário, propunha que a filosofia, a antropologia e a psicologia fossem questionadas em seus fundamentos, já que elas fornecem o horizonte de inteligibilidade humana do sistema social vigente. Dotado de uma reflexão profunda sobre os problemas filosóficos, epistemológicos e sociais do século XX, tornou-se um crítico contumaz dos valores, das crenças, dos conhecimentos, em sua maioria alienantes, postos a serviço da sociedade. Sua crítica mais ferrenha prendia-se ao fato de que esses conhecimentos transformam a realidade em uma mera abstração, em uma entidade metafísica, muito distante da realidade concreta dos indivíduos. Sob o horizonte dessas críticas, o francês partiu para refazer tais saberes. Seu projeto maior era elaborar uma nova psicologia. A meio caminho, porém, compreendeu que só conseguiria propor uma nova perspectiva para essa ciência se revisse seus fundamentos ontológicos e antropológicos, pois os impasses da psicologia tinham ali sua âncora. Partiu para a elaboração de uma nova ontologia e, mais tarde, de uma nova antropologia.

Ao acompanhar a evolução do pensamento sartriano, pudemos constatar que esse estudioso propôs efetivamente uma nova ontologia, que questiona os fundamentos metafísicos do pensamento ocidental e fornece as bases para o direito à cidadania da ciência, nos seguintes termos: 1) ao estabelecer que a realidade se estrutura em termos de duas regiões ontológicas – o ser e o nada, ou as coisas e a consciência, ou o em-si e o para-si - compreendidas como dois absolutos relativos, quer dizer, como dois aspectos distintos e inelutáveis da realidade, porém relativos um ao outro. Em outras palavras, a realidade é resultante da relação dialética entre a subjetividade e a objetividade; 2) ao distinguir consciência (aspecto indescartável da realidade humana, estrutura essencial de sua ontologia, que possibilita ao homem estabelecer relações) de conhecimento (não mais um saber “*a priori*”, mas um aspecto “segundo”, resultante da produção do homem), rompendo, com essa postura, com o idealismo e racionalismo predominantes na filosofia, ao recolocar a epistemologia em outro patamar, que viabiliza o homem enquanto sujeito do conhecimento.

Essa ontologia fenomenológica foi o eixo norteador das profundas alterações que propôs à antropologia que, segundo ele, deve ser estrutural e histórica, pretendendo, com isso, “resgatar o sujeito concreto no seio do marxismo”, fundamentando a compreensão de que o homem é aquele que faz e é feito pela história. A antropologia deve ser a síntese dialética da relação entre indivíduo e sociedade, sujeito e materialidade.

As concepções da fenomenologia de Husserl e Heidegger, do existencialismo de Kierkegaard e da dialética de Hegel e Marx, que o influenciaram sobremaneira, retrabalhadas e superadas por sua própria ontologia e antropologia, forneceram o substrato necessário para Sartre construir uma nova psicologia, que estabeleceu, definitivamente, um corte epistemológico, metodológico e teórico com a psicologia empírica e seus impasses, bem como com a psicanálise freudiana e sua lógica pautada no “determinismo psíquico”, expresso em noções como “inconsciente”, “repressão”, etc, que sempre considerou inaceitáveis.

Nesse horizonte, Sartre elaborou: 1) uma nova **ontologia do eu**, concluindo que o ego não é um habitante da consciência, mas um ser do mundo, objetivo, o que permite que a personalidade possa ser inteiramente conhecida; 2) uma nova **teoria do imaginário**, consciência irreduzível e autônoma, considerada por ele uma das formas possíveis do homem se relacionar com a realidade; 3) uma nova **teoria das emoções**, compreendidas como uma forma da pessoa lidar com certas situações, significativas para seu ser, na medida em que exprimem sua escolha fundamental; 4) uma nova **teoria dos processos de socialização e constituição dos grupos**, fundamentada na dialética da realidade humana e no papel essencial do indivíduo na organização social, bem como no dos grupos e da cultura para a estruturação dos sujeitos. Construiu, enfim, nesse conjunto de teorias, uma nova proposta de inteligibilidade da dimensão psicológica do indivíduo, perpassada por concepções fundamentais tais como - o homem como um ser-no-mundo; o homem enquanto um ser temporal, histórico; a dialética da relação eu/outro, indivíduo/sociedade, subjetividade/objetividade; o homem como projeto e desejo de ser, como alienação e liberdade – enfim, aspectos que redundaram em sua acepção da **personalidade** como um processo de construção, onde a “existência precede a essência”, o que coloca o homem como sujeito de seu ser.

Nesses termos, a elaboração de biografias de escritores conhecidos foi o recurso utilizado pelo existencialista para demonstrar concretamente a viabilidade teórico-prática de suas concepções, veiculando as proposições metodológicas elaboradas na *Psicanálise Existencial* e



no *Questão de Método*, além de todo o arcabouço teórico acima descrito. Seu “*Saint Genet*” foi o exercício de compreensão da constituição histórica do projeto de ser do escritor Jean Genet, que em função de seu comportamento bizarro para a época, foi considerado, por muitos, como patológico. Sartre vislumbrou, portanto, ao elaborar sua biografia, a oportunidade de questionar aspectos centrais e polêmicos da compreensão de homem, subjacentes nas concepções psiquiátricas e psicanalíticas, bem como nas análises marxistas totalizantes, que dominavam o cenário intelectual da época.

Sartre assinala que uma interpretação psicanalítica e/ou psiquiátrica da história de Genet poderia deixar de lado o eixo norteador de sua questão de ser:

*‘Não se compreende nada de seu caso se não se admitir que ele se dedicou, com uma inteligência e um vigor excepcionais, a fazer sua própria psicanálise. Seria absurdo explicá-lo por pulsões, quando é contra elas que quer recuperar sua autonomia. Sem dúvida alguma, na origem de sua decisão está o que chamaríamos de uma situação psicanalítica, já que Genet escolheu o “mal” porque os homens e as circunstâncias o obrigaram a fazê-lo. Porém, se se reduzisse a essa determinação, não seria mais do que uma das inumeráveis vítimas de nossa sociedade opressiva, não teria sido Jean Genet. Seu esforço extraordinário de encontrar a liberdade no Mal merece que se explique sua vida por aquilo que ele fez dela e não por uma “força determinante” que lhe escapa’* (SARTRE, 1952: 151-2).

Sendo assim, *Saint Genet*, é uma lição de vida e de psicologia, pois demonstra que quando lutamos, aguerridamente, por aquilo em que acreditamos, temos sempre condição de superar “*aquilo que os outros tentam fazer de nós*”, sendo necessário para tanto, uma inteligibilidade que compreenda o homem como ser dialético, como uma liberdade, podendo sempre transcender seu “destino”, enquanto um vir-a-ser.

Sendo assim, as biografias que Sartre elaborou, sustentadas no método fenomenológico e dialético (progressivo-regressivo), fornecem a descrição da trajetória de vida de um sujeito, dali extraíndo o nexos que estabelece o sentido ontológico de suas escolhas, ou seja, elucidam o projeto de ser dos seus biografados, alcançando, assim, o que poderíamos definir como o primeiro passo de uma ciência, que é o de definir as condições de possibilidades de ocorrência de determinado fenômeno, no caso, o ser do sujeito pesquisado. Fornecem o que seria a primeira etapa, fundamental, de um processo psicoterapêutico científico – a do diagnóstico – ou, como poderíamos designar, a da elaboração da “compreensão psicológica” ou “psicoterapêutica” dos casos estudados, sem a qual o rigor do processo torna-se questionável, já que é ela que permite que o terapeuta obtenha clareza e segurança de como e onde intervir para alterar o fenômeno, ou

melhor dizendo, clareza de onde intervir para fornecer ao paciente condições de redimensionar sua vida e seu projeto de ser, ao tomar a sua história e o seu ser em suas mãos. Esse é o principal objetivo de “cura” em um processo psicoterapêutico à luz das concepções sartrianas: possibilitar as mudanças que se fazem necessárias, quando o paciente passa a assumir a responsabilidade de seu ser e se torna sujeito de sua história.

Portanto, Sartre viabilizou: a) uma proposta metodológica concreta para a área em estudo, no caso a sua “psicanálise existencial”; b) a visualização de um processo de “cura”, no sentido de mudança de projeto e de viabilização de seu ser, no caso de Roquentin, por exemplo, de seu livro *A Náusea*; c) um conjunto de reflexões no campo da psicopatologia, apontando para a superação da psicopatologia clássica e psicanalítica e seus impasses de fundo biologicista e/ou subjetivista; d) um exercício de elaboração da “compreensão psicológica”, etapa fundamental de qualquer processo psicoterapêutico, como pudemos vislumbrar em suas biografias de Genet e Flaubert; enfim, todos esses empreendimentos demonstram como **a obra de Sartre insere-se no campo da psicologia clínica**, trazendo importantes contribuições para a **superação dos impasses da área**:

- no que tange à sua dimensão epistemológica, ao elaborar um novo estatuto de cientificidade para a psicologia;
- no que tange à sua dimensão teórica, ao fornecer uma concepção ontológica, antropológica e psicológica que colocam o homem como ser histórico-social, compreendendo a personalidade e as complicações psicológicas como processos de construção do seu ser individual, com sua faceta objetiva e subjetiva, tendo o homem como sujeito de seu ser;
- no que tange à dimensão metodológica, ao esboçar um novo método, “a psicanálise existencial”, que viabiliza as duas dimensões acima elencadas;
- a partir do equacionamento das questões epistemológicas, teóricas e metodológicas, adquiri-se condições de realizar a problematização das questões ideológicas e políticas dentro de um novo patamar, decorrentes de uma proposta efetiva de um novo “que fazer” do psicólogo.

Dessa forma, podemos concluir que Sartre construiu todo um novo arcabouço teórico-metodológico para a psicologia, que coloca a relação do homem com a sociedade em outras

bases, fornecendo elementos teórico-epistemológicos para a necessária superação dos processos de alienação, solidão e enlouquecimento típicos da cultura contemporânea.

Esta tese insere-se na lógica da pesquisa acadêmica que propõe a universalidade do conhecimento, ao considerar como absolutamente necessária e enriquecedora uma reflexão sobre o pensamento sartriano para a realidade contemporânea, até aqui pouco estudado, principalmente em suas elaborações para a psicologia, apesar de se constituírem em uma das mais inovadoras compreensões de homem e de sociedade contemporânea e, portanto, em uma reviravolta para as ciências hodiernas e, mais especificamente, para a psicologia clínica.

# **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

## Referências Bibliográficas

- ALEXANDER, Franz & SELESNICK, S. (1968). História da Psiquiatria: uma avaliação do pensamento e da prática psiquiátrica desde os tempos primitivos até o presente. São Paulo: IBASE.
- BACHELAR, G (1985). *O Novo Espírito Científico*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- BEAUVOIR, Simone (1960). *La Force de l'âge (I e II)*. Paris: Gallimard. Col. Folio.
- \_\_\_\_\_ (1963). *La Force des Choses (I e II)*. Paris: Gallimard. Col. Folio.
- \_\_\_\_\_ (1972). *Tout Compte Fait*. Paris: Gallimard. Col. Folio..
- \_\_\_\_\_ (1981). *La Cérémonie des Adieux*. Paris: Gallimard. Col. Folio.
- \_\_\_\_\_ (1995). *La Pensée de Droit, Aujourd'hui*. In.: *Privilèges*. Paris: Gallimard. Col. Les Essais.
- BERTOLINO, Pedro (1979). *Sartre: Ontologia e Valores*. Dissertação de Mestrado, Porto Alegre: PUC/RS. (mimeo).
- \_\_\_\_\_ (1995). Psicologia: Ciência e Paradigma. in: *Psicologia no Brasil: Direções Epistemológicas*. Brasília, CFP.
- \_\_\_\_\_ (1996 B). Subsídios das aulas de Formação em Psicologia Fenomenológica-Existencialista, oferecida pelo NUCA (Núcleo Castor- Estudos e Atividades em Existencialismo). Fpolis. (mimeo).
- \_\_\_\_\_ (2001A). Subsídios das aulas de Formação em Psicologia Existencialista, oferecida pelo NUCA (Núcleo Castor- Estudos e Atividades em Existencialismo). Fpolis. (mimeo).
- \_\_\_\_\_ (2001B). Entrevista dada sobre o tema "a psicopatologia na concepção sartriana". Entrevistado por Daniela R. Schneider, no dia 15 de dezembro de 2001. Gravado em fita cassete.
- BERTOLINO, Pedro & SCHNEIDER, Daniela (1994). *Ciência e Psicologia: subsídios para uma reflexão*. Mimeo. (texto distribuído pelo CRP-12 durante o processo constituinte da psicologia brasileira).
- BERTOLINO, Pedro et al. (1996A). *A Personalidade*. Florianópolis: Nuca Ed. Independentes (Cadernos de Formação; 1).
- \_\_\_\_\_ (1998). *As Emoções*. Florianópolis: Nuca Ed. Independentes (Cadernos de Formação; 2).
- \_\_\_\_\_ (2001) *O Imaginário*. Florianópolis: Nuca Ed. Independentes (Cadernos de Formação; 3).
- BRÜGGER, Walter (1977). *Dicionário de Filosofia*. 3ª ed. São Paulo: EPU.
- BULLETIN DE PSYCHOLOGIE. *Destins de la psychologie clinique*. Tome 53 (3) 447, mai-jun 2000.
- CAMPOS, F. C. B. (1992). *Psicologia e Saúde: repensando práticas*. São Paulo: Hucitec.
- CANGUILHEM, Georges (1982). *O Normal e o Patológico*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- CANNON, Betty (1993) *Sartre et la psychanalyse*. Paris: PUF.
- CHARLESWORTH, Max (1980). Sartre, Laing & Freud. In: *Review of Existential Psychology & Psychiatry*. Vol. XVII, Nº 1.
- COHEN-SOLAL, Annie. (1986). *Sartre*. São Paulo: L&PM Editores.

- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (1988). *Quem é o psicólogo brasileiro?* São Paulo: EDICON.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Psicólogo Brasileiro: construção de novos espaços*. Campinas: Tomo.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Psicólogo Brasileiro: práticas emergentes e desafios profissionais*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- CONTAT, Michel (1990). Le Continent Sartre. In: *Le Magazine Littéraire*. Sartre dans tout ses écrits. N° 282, nov.
- CONTAT Michel & RYBALKA Michel (1970). *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Sartre: Bibliographie 1980-1992*. Paris: CNRS editions.
- DESCARTES, Réne. (1987). *Discurso do Método*. 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural.
- DELACAMPAGNE, Christian (1990). De l'Existentialisme à l'Antipsychiatrie. In: *Les Temps Modernes*. Vol. 1 e 2, n° 531 a 533, out. a dez.
- EUROPE – Revue Littéraire Mensuelle. *Jean Genet*. Paris: agosto-set. 1996.
- FIGUEIREDO, L. C. (1996). *Da Epistemologia à Ética das Práticas e dos Discursos Psicológicos*. São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes.
- FOUCAULT, Michel (1987). *O Nascimento da Clínica*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- \_\_\_\_\_ (1991). *História da Loucura*. São Paulo: Perspectivas.
- FULGÊNCIO, Leopoldo (1998). *O abandono da hipnose e a leitura metapsicológica dos sintomas*. (mimeo).
- FRAGATA, Júlio (1985). *A Fenomenologia de Husserl*. Braga: Livraria Cruz.
- GAY, Peter (1989). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Cia das Letras.
- GENET, Jean (1964) Entrevista com Jean Genet. In: *Playboy*, abril de 1964. Adquirida no site: [www.jornada.unam.mx/1996/may96/960505/sem-genet.html](http://www.jornada.unam.mx/1996/may96/960505/sem-genet.html)
- \_\_\_\_\_ (1968). *Pompas Fúnebres*. Rio de Janeiro: Record.
- \_\_\_\_\_ (1976). *O Balcão*. São Paulo: Abril Cultural.
- \_\_\_\_\_ (1983). *Diário de um Ladrão*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- \_\_\_\_\_ (1984). *O Milagre da Rosa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- \_\_\_\_\_ (1988). *Nossa Senhora das Flores*. São Paulo: Círculo do Livro.
- \_\_\_\_\_ (1986). *Querelle*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- \_\_\_\_\_ (1986A) *Une captif amoureux*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1990). *Fragments... et autres textes*. Paris: Gallimard.
- GERASSI, John (1990). Jean-Paul Sartre: consciência odiada de seu século. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GIL, Antônio C. (1996). *Como elaborar projetos de pesquisa*. 3ª ed. São Paulo: Atlas.
- GOMES, William et alli (1998). *Fenomenologia e Pesquisa em Psicologia*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS.
- GONÇALVES, C. (1996). *Desilusão e História na Psicanálise de Sartre*. São Paulo: Nova Alexandria/Fapesp.
- GONÇALVES & BOCK (1996). Desenhando a psicologia: uma reflexão sobre a formação do psicólogo. In: *Psicologia Revista*. São Paulo: PUC/SP, (2): 141-150, maio.
- HOLANDA, Aurélio B. (2001). *Aurélio XXI: Dicionário de Língua Portuguesa*. Edição Eletrônica. São Paulo: Lexikon Informática Ltda.
- JASPERS, K. (1979) *Psicopatologia Geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Atheneu.

- HARVEY, David. (1998) *A Condição Pós-Moderna*. São Paulo : Loyola.
- JAMESON, Fredric (1997). *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática. 7ª ed.
- JEANSON, F. (1964). *Sartre par lui-même*. Paris: Aux Édition du Seuil.
- JOPLIN, David (1987). Sartre's antipsychiatry and philosophical anthropology. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 18, Nº 1, jan.
- \_\_\_\_\_ (1984). Anti-Psychiatry in Sartre's *The Family Idiot*. In: *Review of Existential Psychology & Psychiatry*. Vol. XIX, Nº 2 e 3.
- KEEN, E. (1979). *Introdução à Psicologia Fenomenológica*. Rio de Jan.: Interamericana.
- KORCHIN, Sheldon (1986). *Modern Clinical Psychology*. New York: Basic Books.
- LAING, R. (1982). *O Eu e os Outros*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1982). *Laços*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_ (1983). *A Política da Família*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_ (1987). *O Eu Dividido: estudo existencial da sanidade e da loucura*. Petrópolis: Vozes.
- LAING, R. & COOPER, D (1982). *Razão e Violência: uma década da filosofia de Sartre (1950-1960)*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.
- LES TEMPS MODERNES (1990). *Témoins de Sartre*. Paris: 46ª année, oct. à dec 1990, no. 531 à 533 – vol 1 et 2.
- LEGRAND, Michel (1993). *L'Approche Biographique*. Marseille: Hommes et Perspectives.
- LEONE, Éder (2000). Balanço da Produção Acadêmica Brasileira no Campo da Saúde Mental – 1990/97. In.: *Revista de Ciências Humanas*. Série Especial Temática 2000- Saúde Mental: uma perspectiva crítica.
- LEVY, Benny. (1986). *O Testamento de Sartre*. 3ª ed. Porto Alegre: L&PM.
- LOPARIC, Zeljko (1999). É dizível o inconsciente? In: *Natureza Humana- revista internacional de filosofia e práticas psicoterápicas*. Vol. 1, nº 2. São Paulo: EDUC.
- LUNA, Sérgio V. (1998). *Planejamento de pesquisa: uma introdução*. São Paulo: EDUC.
- MAGAZINE LITTÉRAIRE.(1990). Sartre dans tous ses écrits. Paris: nº 282, nov. 1990.
- MAHEIRIE, Kátia (1994). *Agenor no Mundo: um estudo psicossocial da identidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- MARX, K. & ENGELS, F. (1987). *A Ideologia Alemã (I- Feuerbach)*. São Paulo: Hucitec. 7ª ed.
- MENSH, Ivan (1971). *Psicologia Clínica: ciencia y profesion*. Buenos Aires: Paidós.
- MIRVISH, Adrian (1996). Childhood, Subjectivity and Hodological Space: a reconstruction of Sartre's view of Existential Psychoanalysis. In: *Review of Existential Psychology & Psychiatry*. Vol. XXI, nº 1.
- MONTEIRO, Luís G. (1998). *Subjetividade e Poder em Jean-Paul Sartre e Michael Foucault: ciência, ética e estética*. Tese de Doutorado. São Paulo: PUC/SP.
- MORAVIA, S. (1985). *Sartre*. Lisboa: Edições 70.
- MOUTINHO, L. (1995). *Sartre: Psicologia e Fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense.
- PEDINIELLI, Jean-Louis (1994). *Introduction à la Psychologie Clinique*. Paris: Nathan.
- PINGAUD, Bernard. (1968). *Sartre Hoje*. São Paulo: Ed. Documentos.
- POELMAN, Johnnes A. (1981). *Os Fundamentos Filosóficos da Psicanálise Existencial em J. P. Sartre*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG.
- POLITZER, Georges (1965). *Psicologia Concreta*. Buenos Aires: Jorge Alvarez Ed.

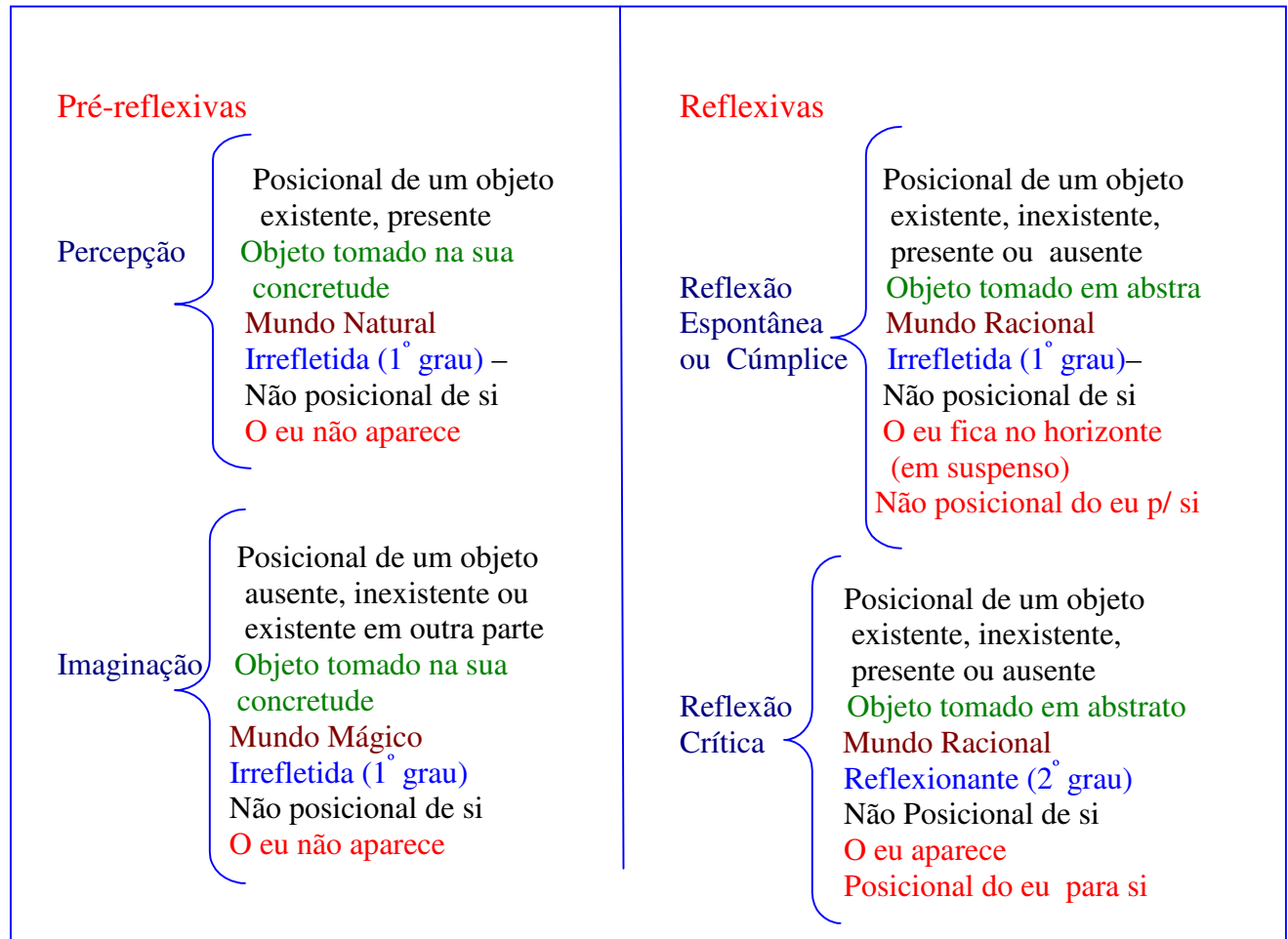
- \_\_\_\_\_ (1998). *Crítica dos Fundamentos da Psicologia – a psicologia e a psicanálise*. Piracicaba: UNIMEP.
- PRÉVOST, Claude-M. (1988). *La Psychologie Clinique*. 4<sup>a</sup> ed. Paris: PUF. Col. Que sais-je?
- QUINTILIANO, Deise (2001). *A Problemática da ‘Filia’ em Jean-Paul Sartre*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ.
- REUCHELIN, M.(1965). *História da Psicologia*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- ROTTER, Julian (1967). *Psicologia Clínica*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ROUDINESCO, Elisabeth (1990). Sartre Lector de Freud. In: *Les Temps Modernes*. Vol. 1 e 2, n° 531-533, oct. à dec.
- \_\_\_\_\_ (1988). *História da Psicanálise na França: a batalha dos cem anos*. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- SARTRE, Jean-Paul (1938). *Esquisse d'une Théorie des Émotions*. Paris: Hermann. .
- \_\_\_\_\_ (1940). *L'Imaginaire*. Psychologie Phénoménologique de L'Imagination. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1943). *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1947). *Baudelaire*. Paris: Gallimard. Col. Folio.
- \_\_\_\_\_ (1952). *Saint Genet: Comédien et Martyr*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1960). *Critique de la Raison Dialectique* (précédé de *Question de Méthode*). Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1964). *Les Mots*. Paris: Gallimard. Col. Folio.
- \_\_\_\_\_ (1965). *La Transcendance de L'Ego. Esquisse d'une Description Phénoménologique*. Paris: J. Vrin.
- \_\_\_\_\_ (1968). *Situações I*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- \_\_\_\_\_ (1971). *L'Idiot de la Famille: Gustave Flaubert, de 1821 a 1857*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1972). *Situations, IX. Mélanges*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1976). *Situations, X. Politique et Autobiographie*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1983). *A Náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- \_\_\_\_\_ (1986A). *Freud, além da alma*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- \_\_\_\_\_ (1986B). *Mallarmé: la lucidité et sa face d'ombre*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_ (1987A). *A Imaginação*. 3<sup>a</sup> ed. São Paulo: Nova Cultural. Col. Os Pensadores.
- \_\_\_\_\_ (1987B). *Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara*. São Paulo: Paz e Terra: UNESP.
- \_\_\_\_\_ (1987C) Dear Comrades! Make Illness a Weapon. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 18, N° 1, jan.
- \_\_\_\_\_ (1989). *O Muro*. São Paulo: Círculo do Livro.
- \_\_\_\_\_ (1996). *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard. Col. Folio.
- SCHMID-KITSIKIS, Elsa (1999). *Pour Introduire la Psychologie Clinique*. Paris: Dunod.
- SCHNEIDER, Daniela. (1993) *Implicações da Ideologia Médico-Psiquiátrica na Educação*. Dissertação de Mestrado, Fpolis: UFSC. (mimeo).
- SCHNEIDER, Daniela (1997). Reflexões acerca de aspectos psicológicos envolvidos no homossexualismo. In: *Cadernos de Psicologia*. Rio de Janeiro: Instituto de Psicologia - UERJ, n° 7, Série Clínica, p. 49-64. (ISSN 1414-056x)



- SCHNEIDER, Daniela. & CASTRO, D. (1998) Contribuições do Existencialismo Moderno para Psicologia Social Crítica. In: Cadernos de Psicologia. Rio de Janeiro: UERJ, nº 8, Série Social e Institucional, p. 139-149. (ISSN 1414-056X)
- SCHNEIDER, Daniela. & ROESLER, V. (1999) Experiência de Grupo Psicoterapêutico com Adolescentes Marginalizados. In: Re-Criação – Revista do CREIA (Centro de Referência de Estudos da Infância e Adolescência). Corumbá: Ed. da UFMS. Vol. 03, nº 02, p.40-49.
- SÉCHAUD, Évelyne (1999). *Psychologie Clinique: approche psychanalytique*. Paris: Dunod.
- SILVEIRA BUENO (1985). *Minidicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: FTD.
- SZASZ, T. (1978). *A Fabricação da Loucura*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_ (1979). *O Mito da Doença Mental*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_ (1980). *Ideologia e Doença Mental*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_ (1994). *Cruel Compaixão*. Campinas: Papirus.
- THODY, P. (1974). *Sartre: uma introdução biográfica*. Rio de Janeiro: Bloch.
- VAN DEN BERG, J. , (1981). *O Paciente Psiquiátrico: esboço de psicopatologia fenomenológica*. São Paulo: Mestre Jou.
- VASSALO, Sara (1996). *Imaginaire et Biographie dans l'oeuvre de Jean-Paul Sartre*. Thèse pour le Nouveau Doctorat. Université de Provence (Aix-MarseilleI). Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- VERNANT, Jean-Pierre (1992). *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- VIGOTSKI, L. S. (1996). *Teoria e Método em Psicologia*. São Paulo: Martins Fontes.
- WHITE, Edmund (1993). *Jean Genet*. Paris: Gallimard. Col. NRF Biographies.

# **ANEXO**

## Tipos e níveis de Consciência



Esquema baseado em SARTRE (1965) e BERTOLINO et al. (1998).