

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

MARINA MENEGUETI VACCARO

Constituição do Sujeito e Historicidade:
um estudo a partir do existencialismo
sartreano

Maringá
2014

MARINA MENEGUETI VACCARO

Constituição do Sujeito e Historicidade:
um estudo a partir do existencialismo
sartreano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lúcia Cecília da Silva

Maringá
2014

"Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)"
(Biblioteca Setorial - UEM. Nupélia, Maringá, PR, Brasil)

V114c Vaccaro, Marina Meneguetti, 1989-
Constituição do Sujeito e Historicidade : um estudo a partir do existencialismo
sartreano / Marina Meneguetti Vaccaro. -- Maringá, 2014.
98 f.

Dissertação (mestrado em Psicologia)--Universidade Estadual de Maringá, Depto. de
Psicologia, 2014.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lúcia Cecília da Silva.

1. Psicologia existencial. 2. Sujeito (Psicologia). 3. Existencialismo. 4. Jean-Paul
Sartre, 1905-1980 - Crítica e interpretação. I. Universidade Estadual de Maringá.
Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em "Psicologia".

CDD 23. ed. -150.192
NBR/CIP - 12899 AACR/2

MARINA MENEGUETI VACCARO

Constituição do Sujeito e Historicidade:
um estudo a partir do existencialismo
sartreano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Lúcia Cecília da Silva
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Prof. Dr. Cláudio Stieltjes
Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Prof.^a Dr.^a Kátia Maheirie
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Aprovada em: 27 de março de 2014.

Local da defesa: Sala 06, bloco 118, *campus* da Universidade Estadual de Maringá.

Dedico este trabalho à pequena
Maria Fernanda Meneguetti Brambilla.

AGRADECIMENTOS

“Toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias de outras tantas pessoas. E é tão bonito quando a gente entende que a gente é tanta gente onde quer que a gente vá. É tão bonito quando a gente sente que nunca está sozinho por mais que pense estar.”

(Caminhos do coração - Gonzaguinha)

Agradeço a Deus.

À Maria de Fátima Meneguetti, pelo cuidado que foi intensificado durante estes dois anos; Cecília Maria Vaccaro, por ser minha melhor e maior incentivadora e Antonio Vaccaro que partiu antes que este momento chegasse, mas deixou um grande amor, que me ajudou a chegar até aqui e concretizar o nosso sonho.

À pequena e linda Maria Fernanda, que já nos primeiros anos de vida contribuiu tanto para a execução deste trabalho. Agradeço especialmente a você, minha pequena, que a cada final de semana, com a sua risada de bebê e os olhos brilhantes, trazia alívio as minhas preocupações e força para que eu pudesse prosseguir.

À Marisa Meneguetti e Dirceu Rodrigues, pelo apoio durante toda a minha vida.

Ao Bruno, pelo amor e, principalmente, pela paciência.

Às irmãs que eu escolhi (Aline, Aryane, Caroline, Renata e Thaís) pelo olhar e escuta paciente que serviram de alento para que esta caminhada pudesse se concretizar.

À Prof.^a Dr.^a Lúcia Cecília da Silva por ter sido muito mais do que uma orientadora, pelo incentivo quando eu achava que não era capaz e por ouvir e acolher meus medos, angústias e inseguranças nestes dois anos caminhando juntas.

Ao Prof. Dr. Cláudio Stieltjes e a Prof.^a Dr.^a Kátia Maheirie pelas valiosas contribuições.

À Prof.^a Ms. Sylvia Mara Pires de Freitas por todas as nossas conversas teóricas, pelas trocas de textos, mas principalmente, pela amizade.

Aos meus professores da graduação e da pós-graduação (mestrado) em Psicologia da UEM.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, em especial: André Scarafiz, Isabelle Maurutto e Paulo Ricci.

Ao Prof. Dr. Manoel M. A. da Silva, Prof. Dr. Thomas Bonnici, Prof. Cassio David da Silva e à Prof.^a Erika Patricia Teixeira.

À Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela concessão da bolsa de estudos.

“...o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas - mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam, verdade maior. É o que a vida me ensinou.”
(Guimarães Rosa, 1956, Grande Sertão Veredas)

Constituição do Sujeito e Historicidade: um estudo a partir do existencialismo sartreano

RESUMO

Compreender o sujeito e os processos pelos quais ele se constitui tornou-se, ao longo do tempo, o foco e a base da ciência psicológica. Contudo, esse objeto de estudo se reveste de dificuldades, o que transparece nas várias abordagens do mesmo, ora objetivistas, ora subjetivistas. Com a finalidade de contribuir com essa discussão, esta pesquisa busca compreender a maneira como o existencialismo de Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) aborda a constituição do sujeito e a sua historicidade. Para o estudo, recorreremos especialmente às obras teóricas e filosóficas de Jean-Paul Sartre, principalmente: A Transcendência do Ego (1937), O Ser e O Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica (1943), Questão de Método (1960), Crítica da Razão Dialética (1960) e O Existencialismo é um Humanismo (1970). A pesquisa foi estruturada em três segmentos: no primeiro, o existencialismo de Sartre é apresentado, levando-se em conta suas principais influências, bem como seu caráter histórico e espacial; no segundo, explora-se a concepção do sujeito e sua constituição para Sartre e, no terceiro, discute-se sobre a compreensão sartreana da realidade humana por meio da Psicanálise Existencial e do método progressivo-regressivo. Numa perspectiva existencial sartreana o sujeito é concebido como corpo (objetividade) e consciência (subjetividade), não podendo ser reduzido a nenhuma destas dimensões. É concebido ainda como um ser concreto e relacional, na medida em que está tecido no mundo e em constante relação com a objetividade circundante, com seu próprio corpo, com seu tempo, com os outros, etc. Assim, tal perspectiva concebe que a constituição de um sujeito se dá a partir das relações do corpo e da consciência com o mundo, isto é, a partir da relação dialética entre a objetividade e subjetividade no contexto social. E, pelo fato de a construção do sujeito ser realizada no coletivo, ele realiza não só a sua história, mas também a história coletiva, na mesma medida em que é realizado por ela, sendo concebido assim como produto e produtor, simultaneamente: é produtor, pois ao agir sobre o mundo objetiva-se nele, construindo sua história e a história coletiva e; produto, pois irá subjetivar a objetivação deixada pelas gerações passadas, tornando-se assim uma subjetividade objetivada. É devido a isso que podemos dizer que a constituição do sujeito numa perspectiva existencial sartreana é realizada na dialética entre objetividade e subjetividade.

Palavras-Chave: Constituição do sujeito. Historicidade. Existencialismo. Jean-Paul Sartre.

The Constitution of the Subject and Historicity: an analysis from the point of view of Sartrean Existentialism

ABSTRACT

The understanding of the subject and the processes that make up its constitution have been over the years the focus and basis of Psychology. The study's object is rife with difficulties which may be perceived because of its several objectivist or subjectivist approaches. Current research contributes towards the above discussion through a bibliographical research on the manner the existentialism of Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) represents the issue of the constitution of the subject and its historicity. Sartre's theoretical and philosophical works, especially *The Transcendence of the Ego* (1937), *Being and Nothingness* (1943), *Search for a Method* (1960), *Critique of Dialectical Reason* (1960) and *Existentialism is a Humanism* (1970), will foreground current investigation. Research was divided into three chapters: (1) Sartre's Existentialism is presented, coupled to its main influences and its historical and spatial characteristics; (2) Sartre's concept of the subject and its constitution are investigated; (3) Sartre's comprehension of human reality by Existential Psychoanalysis and the progressive-regressive method. According to Sartrean existential perspective, the subject is conceived as a body (objectivity) and conscience (subjectivity), but should not be reduced to any of these dimensions. The subject should be understood as a concrete and relational being since it is enmeshed within the world and in constant relationship with the surrounding objectivity, its own body, time, others etc. The above perspective shows that the constitution of the subject occurs through the relationship of the body and conscience with the world. In other words, it occurs through the dialectic relationship between objectivity and subjectivity within the social context. It is due to the construction of the subject within the collective stance that the subject undertakes its own history and also collective history in the same proportion as it is performed by reality. The subject is thus conceived both as the product and the producer: the subject is the producer since in acting on reality, it objectifies itself in the world, constructs its history and collective history. The subject is the product because it subjectivates the objectification of past generations and becomes an objectified subjectivity. This is the reason why, within a Sartrean existential perspective, the constitution of the subject is performed within the dialectics of objectivity and subjectivity.

Keywords: Constitution of the subject. Historicity. Existentialism. Jean-Paul Sartre.

Constitution du Sujet et Historicité: une étude à partir de l'existentialisme de Sartre

RÉSUMÉ

La compréhension du sujet et des processus par lesquels il se constitue est devenu, au fil du temps le but et la base de la science psychologique. Néanmoins, ce sujet d'étude se couvre de difficultés qui se manifestent dans ses plusieurs approches, objectivistes ou subjectivistes. Afin de contribuer à la discussion, cette recherche bibliographique vise à comprendre la façon dont l'existentialisme de Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) traite la question de la constitution du sujet et son historicité. Pour l'étude, on a recouru spécialement aux oeuvres théoriques et philosophiques de Jean-Paul Sartre, surtout: *La Transcendance de l'Ego* (1937), *L'être et le Néant : Essai d'Ontologie Phénoménologique* (1943), *Questions de Méthode* (1960) et *L'Existentialisme est un Humanisme* (1970). La recherche a été organisée en trois chapitres: dans le premier, l'existentialisme de Sartre est présenté, prenant en compte ses principales influences, aussi bien que son caractère historique et spatial; dans le deuxième, on explore la conception du sujet et sa constitution pour Sartre et dans le troisième, on discute la compréhension sartrienne de la réalité humaine par le moyen de la Psychanalyse Existentielle et de la méthode progressive-regressive. Dans une perspective existentielle sartrienne le sujet est conçu comme corps (objectivité) et conscience (subjectivité), ne pouvant pas être réduit à aucune de ces dimensions. Il est encore conçu comme un être concret et relationnel, dans la mesure où il est tissé dans le monde et en relation constante avec l'objectivité environnante, avec son corps même, avec son temps, avec les autres, etc. Ainsi, telle perspective conçoit que la constitution d'un sujet se fait à partir des relations du corps et de la conscience avec le monde, c'est-à-dire, à partir des relations dialectiques entre l'objectivité et la subjectivité dans le contexte social. Et, dû au fait que la construction du sujet est réalisée dans le collectif, il réalise son histoire, mais aussi l'histoire collective dans la même mesure où il est réalisé par l'histoire. Il est conçu ainsi comme produit et producteur, simultanément : il est producteur car en agissant sur le monde il s'y objective, en construisant son histoire et l'histoire collective et; il est produit car il va subjectiver l'objectivation laissée par les générations passées, devenant ainsi une subjectivité objectivée. Pour cela on peut dire que la constitution du sujet dans une perspective existentielle est réalisée dans la dialectique entre objectivité et subjectivité.

Mots-clés : Constitution du sujet. Historicité. Existentialisme. Jean-Paul Sartre.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
2 DA FENOMENOLOGIA AO EXISTENCIALISMO MODERNO DE J.P. SARTRE	16
2.1 O EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE	24
3 O SUJEITO E SUA CONSTITUIÇÃO SEGUNDO SARTRE	36
3.1 SUJEITO OU SUBJETIVIDADE?.....	36
3.2 O HOMEM COMO SER-NO-MUNDO	38
3.3 “A EXISTÊNCIA PRECEDE A ESSÊNCIA”	44
3.4 O PROJETO EXISTENCIAL	55
3.5 AS RELAÇÕES COM OS OUTROS	61
4 OS MÉTODOS PARA COMPREENSÃO DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO	72
4.1 PSICANÁLISE EXISTENCIAL	74
4.2 O MÉTODO PROGRESSIVO-REGRESSIVO.....	80
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
REFERÊNCIAS.....	93

1 INTRODUÇÃO

Apesar de a constituição do sujeito ser o foco central e a base da construção da ciência psicológica (Tomanik, Facci & Barroco, 2009), refletir sobre este tema não é uma tarefa fácil. Segundo Abib (2009), há mais de quatro séculos, filósofos e, posteriormente, sociólogos e psicólogos buscam compreender o humano, quem ele é e como se constitui como tal. Aqueles que se arriscam a estudar o tema penetram em um território de pouco conforto, visto que encontram muitas possibilidades de interpretação, muitas dúvidas e poucas afirmações definitivas (Tomanik, 2009).

Mas por quais motivos estudar a constituição do sujeito é uma tarefa tão complexa? Tal como Tomanik (2009), podemos dizer que a primeira dificuldade está relacionada ao significado da palavra sujeito. Ao analisar o termo em um dicionário da língua portuguesa, o autor notou 17 grupos de significados diferentes para a palavra, sendo que alguns deles indicam alguém que está submetido a alguma forma de poder e coerção externa e outros indicam alguém capaz de executar uma ação, de agir de forma independente.

Outra dificuldade aparece quando levamos em consideração que “o sujeito humano não é um fato, um dado, mas uma concepção humana sobre o ser humano. Para sermos mais precisos, são várias concepções, frequentemente divergentes, sobre o que é o ser humano” (Tomanik, 2009, p. 36). Por ser uma concepção e não um fato, devemos levar em consideração que a noção do que é ser humano não foi sempre a mesma, foi concebida de maneiras diversas em diferentes sociedades e momentos históricos.

Com um olhar um pouco mais atento para as sociedades pré-capitalistas – sociedade grega e medieval - logo se percebe que, nestes períodos, a constituição do sujeito não se dava de forma plena. Isso porque, tanto a concepção cosmocêntrica (própria das sociedades gregas), quanto a teocêntrica (própria das sociedades medievais), por terem como suas principais referências, respectivamente, a natureza e a ordem divina, não possibilitavam ao ser humano uma apropriação plena de si, visto que o homem desses momentos históricos encontrava-se intimamente ligado a estas fontes de referências e predeterminado por sua posição social (Cambaúva, 2009).

Além disso, durante a Idade Média, tanto os homens, quanto os animais e elementos da natureza eram vistos da mesma forma e deviam ser tratados da mesma maneira: como criações divinas e, portanto, dependentes da vontade de Deus. Assim, a concepção de homem que vigorava neste período era de alguém que não possuía controle de seus direitos, de suas ações e sentimentos. Tal concepção estava em sintonia com o modo de produção feudal que

era voltado para a subsistência e baseado na obediência a códigos de conduta sobre os quais a grande maioria das pessoas não tinha poder de mudança (Tomanik, 2009).

Com a transformação no modo de produção, ou seja, com a transição do período medieval para o moderno, as concepções sobre o ser humano começaram a mudar e o mesmo passou a ser afirmado como sujeito. Isso significa dizer que deixou de ser visto da mesma forma que os elementos da natureza e os animais e passou a ser visto como um ser livre, autônomo e independente de uma ordem externa (seja ela da natureza ou divina) para tornar-se alguém e ocupar um lugar de destaque não só na natureza, mas também na sociedade.

Vê-se aqui a mudança ocorrida na relação do homem com o mundo. Se num momento anterior – período medieval – o ser humano era visto da mesma forma como os elementos da natureza e os animais, no período moderno ele passou a ser visto como aquele que é capaz de dominar a natureza. Podemos destacar a seguinte frase de Descartes que ilustra este momento:

... é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis a vida, e que, em lugar dessa filosofia especulativa que se ensina nas escolas, é possível encontrar-se uma outra prática mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão claramente como conhecemos os vários ofícios de nossos artífices, poderíamos utilizá-los da mesma forma em todos os usos para os quais são próprios, *e assim nos tornar como senhores e possuidores da natureza* ... Poderíamos pôr-nos a salvo de grande número de doenças, quer do espírito, quer do corpo, e talvez até mesmo da debilidade decorrente da velhice, se possuíssemos suficientes conhecimentos de suas causas e de todos os remédios de que a natureza nos dotou [grifos nossos] (Descartes, 1987, p. 86 – 87).

Tal mudança na compreensão do humano, advinda do mundo vivido à época em que o homem sente a necessidade de usar a razão para controlar a natureza, para sobreviver e viver melhor, colocando-se no centro de outra ordem social e produtiva, influenciou decisivamente no surgimento da ciência moderna e, mais tarde, da ciência psicológica. Nas palavras de Gonçalves (2001):

O momento histórico em que a Psicologia se constitui como ciência é o mesmo que afirma o homem como sujeito. As características deste momento incluem grandes transformações econômicas, políticas e sociais, resultado da mudança do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. Novas práticas econômicas e

sociais implicam novas concepções de mundo e de homem presentes no pensamento moderno. Nesse novo mundo, o homem é afirmado como sujeito, e essa afirmação implica a construção da noção de subjetividade (p. 37).

Surge então neste momento o que Figueiredo e Santi (2000) nomearam de experiência da subjetividade privatizada, que é a experiência que temos de sermos sujeitos capazes de decisões, sentimentos e emoções íntimos e privados que não podem ser acessados por outrem. Tal experiência, segundo os autores, constitui-se como uma das precondições socioculturais para o aparecimento da Psicologia como ciência no século XIX.

Vê-se, desta forma, que as transformações nas noções de sujeito em decorrência das mudanças na forma de viver dos homens, influenciaram sobremaneira a própria ciência psicológica. Bock (1999), em seu livro intitulado “Aventuras do Barão de Münchhausen na Psicologia”, demonstra como as concepções liberais, que naturalizam o psiquismo humano, estão presentes em nossa ciência. Ademais, as mudanças nas concepções sobre o sujeito refletiram nas formas como a ciência psicológica define seu objeto de estudo – o indivíduo – que sempre apareceu cartesianamente cindido, segundo Tomanik (2009). Nas palavras do autor:

o indivíduo aparece, na Psicologia, ora como determinado por processos externos; ora por processos internos, mas incontroláveis por ele próprio; ora por combinações entre os processos externos e internos. Em sentido contrário, aparece, algumas vezes, como capaz de elaborar percepções e de viver em um mundo constituído unicamente por suas elaborações ou no qual elas fossem o único elemento importante (Tomanik, 2009, p. 47).

Neste mesmo sentido, Gonçalves (2001) aponta que, apesar das especificidades de cada teoria psicológica, há um aspecto comum que as une: a separação entre objetividade e subjetividade. Assim, de um lado encontramos as visões objetivistas que absolutizam os fatores objetivos e submetem o sujeito, e a subjetividade, à realidade externa a ele. De outro, as visões subjetivistas, em que sujeito e subjetividade são ilusoriamente concebidos como autônomos e absolutos.

Vemos desta maneira, que a ciência psicológica tem encontrado sérias dificuldades para refletir a complexidade do ser humano. De acordo com Tomanik (2009) a elaboração de conhecimentos que levem em consideração a riqueza e dinamicidade do objeto de estudo da

Psicologia deve passar pela superação de reflexões e práticas que reduzem o sujeito a um ou outro dos muitos aspectos que o compõem, que o concebem de maneira isolada e como semelhante ao objeto das ciências naturais.

Com pretensões de contribuir com a ciência psicológica no que se refere à compreensão acerca da constituição do sujeito, objetivamos nesta pesquisa **compreender a maneira como o existencialismo sartreano¹ aborda os processos de constituição do sujeito e a historicidade**, visto que acreditamos que este pensador traz elementos que contribuem para a superação de alguns impasses, que caracterizaram o estudo do objeto da Psicologia.

No que diz respeito aos aspectos metodológicos, pode-se dizer que o presente trabalho constitui-se como uma **pesquisa bibliográfica**, na medida em que se ampara em material já publicado, tais como livros e artigos de periódicos científicos (GIL, 1996). As seguintes obras filosóficas de Jean-Paul Sartre compõem o material básico deste estudo: *A Transcendência do Ego* (1936), *O Ser e O Nada* (1943), *O Existencialismo é um Humanismo* (1970) e *Crítica da Razão Dialética* (1960). Contudo, é importante ressaltar que não tivemos a pretensão de esgotar estas obras, mas de nelas encontrar elementos que pudessem contribuir para os objetivos aqui propostos.

Além da leitura das obras filosóficas de Sartre, recorreremos também às obras de biógrafos, comentadores e estudiosos, bem como a artigos, dissertações e teses, a fim de que o pensamento do filósofo pudesse ser melhor compreendido. A busca por estes materiais foi realizada nos periódicos da CAPES, assim como na biblioteca eletrônica *SciELO* e na ferramenta de busca Google Acadêmico. Os descritores utilizados nestas buscas foram: constituição do sujeito, sujeito, Sartre e história.

Sabe-se que Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) foi um filósofo rigoroso que leu e discutiu os autores fundamentais de sua época (Schneider, 2002). Segundo Cohen-Solal (2008), biógrafa de Sartre, aos dez anos de idade Sartre já tinha contato com os maiores clássicos da literatura Francesa, lia Hugo, Voltaire, Cornélie, Racine, La Fontaine, dentre outros.

¹ Após conversa realizada com Prof. Dr. Manoel M. A. da Silva, docente do curso de Letras da Universidade Estadual de Maringá, com experiência em pesquisa terminológica, optou-se neste trabalho por utilizar somente a expressão “sartreano”, ao invés de “sartriano”. Isso porque, nas palavras do professor: “trata-se de uma formação pelo processo da derivação sufixal, um dos mais produtivos da língua portuguesa. À base Sartre, foi anexado o sufixo an + a vogal temática -o, que a classifica na categoria dos nomes adjetivos. Dessa forma, por influência da modalidade de uso língua falada, provavelmente, temos aí uma tentativa não muito feliz de uso da crase, um fenômeno que não se sustenta haja vista que são vogais diferentes. **Nestes casos, o aconselhável, sob o ponto de vista morfológico, é considerar a forma sartreano como a mais recomendável para um uso científico. A outra ficaria mais restrita ao uso falado da língua.**”

Nas palavras de Cohen-Solal (2008), Sartre “lê os autores, passa a conhecê-los a fundo, faz amizade com eles, dirige-se a todos com a maior naturalidade, com a facilidade de quem não admite obstáculos, sentindo-se imediatamente em pé de igualdade com os gênios” (p. 59).

Sartre foi um pensador que muito se preocupou com o papel das ciências do homem na organização da sociedade. Acreditava que, para que este papel fosse transformador, alguns conhecimentos, tais como a Psicologia, Filosofia, Antropologia, deveriam ser questionados em seus fundamentos. Assim, muito embora Sartre tenha se tornado mais conhecido por suas obras de cunho filosófico, tais como “O Ser e o Nada” (1943) e “Crítica da Razão Dialética” (1960), o filósofo iniciou suas incursões teóricas no campo da Psicologia e recorreu a Filosofia como uma forma de melhor fundamentar suas proposições. Influenciado pela fenomenologia de Husserl (1859 – 1938), um crítico do psicologismo, Sartre buscou problematizar e reformular a Psicologia em moldes diversos dos até então existentes (Schneider, 2002).

A influência da fenomenologia de Husserl foi de grande importância na trajetória intelectual de Sartre. Isso porque tal corrente filosófica surgiu em um momento de crise nas ciências, um momento em que as “verdades absolutas” encontradas pelo conhecimento científico começavam a ser questionadas e até mesmo invalidadas. Segundo Chaves, Macedo e Mendonça (1996) “a crise das ciências se deu ao se perceber que as verdades científicas estavam desvencilhadas do mundo da vida”. E foi neste momento que surgiu a fenomenologia husserliana, identificando a crise das ciências, opondo-se tanto à filosofia metafísica que conduzia a abstrações, quanto à mentalidade positivista que naturalizava os processos psicológicos e propondo uma tentativa de retorno às coisas mesmas e ao mundo da vida.

Na mesma direção do que era proposto pela fenomenologia, Sartre criticou também os conhecimentos que transformavam a realidade em uma mera abstração, muito distante da realidade concreta dos indivíduos (Schneider, 2002). Sobre isso, Beauvoir (1984), companheira de Sartre de toda uma vida, destaca: “à psicologia analítica e empoeirada que ensinavam na Sorbonne, ele [Sartre] desejava opor uma compreensão concreta, logo sintética, dos indivíduos” (p. 52 – 53).

Interessante observar que tal qual Heidegger (2009), que criticou a Filosofia afirmando que a mesma havia perdido o ser, Sartre critica as ciências, em especial a Psicologia, afirmando que esta perdeu o “ser homem” em sua concretude.

Vê-se desta forma que, diferentemente das concepções que consideravam o humano como algo abstrato e despregado da realidade, Sartre buscou construir não só uma teoria, mas

também uma metodologia voltada para o homem concreto que, para o filósofo, “é o homem no mundo, com esta união específica do homem ao mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’” (Sartre, 1943/2011, p. 43).

Esta preocupação com o homem concreto, em constante relação com o mundo, novamente foi devida à influência da fenomenologia de Husserl que, por conceber a consciência como intencionalidade, noção que foi apropriada pelo próprio Sartre, postulava a correlação entre consciência e mundo. Vê-se, então, que a teoria sartreana não se insere nem no rol das teorias objetivistas, nem das subjetivistas (Gonçalves, 2001), visto que leva em consideração tanto o aspecto objetivo (mundo), quanto o subjetivo (consciência).

A correlação entre consciência e mundo faz com que a subjetividade, nesta perspectiva, deixe de ser vista como um mundo interno independente do externo e passa a ser concebida como subjetividade objetivada, na medida em que só pode se constituir ao se relacionar com a objetividade.

Além de conceber o humano de maneira concreta e em constante relação com a objetividade circundante, o existencialismo sartreano o concebe também como um agente da história individual e coletiva. De acordo com esta corrente filosófica, ao nascer o sujeito é inserido em uma materialidade, ou seja, em um contexto histórico, social, econômico, político, familiar e, na medida em que se relaciona com estas instâncias irá construir-se enquanto um sujeito específico. É por isso que o filósofo afirmou que para a realidade humana **a existência precede a essência**, visto que, diferentemente das coisas que tem sua essência estabelecida a priori, o ser humano irá primeiro existir para somente depois, na relação com as coisas, com os outros homens, com seu próprio corpo e com o tempo, construir sua essência.

Contudo, neste processo, o humano não constrói somente sua história individual, mas também a história coletiva, na medida em que ao relacionar-se com o mundo, deixa marcas de si na objetividade, que poderão ser apropriadas pelas gerações futuras. É por este motivo que Sartre (1960/1995) afirma que o homem faz a história na exata medida em que a história também o faz. Tem-se então que, numa perspectiva existencial sartreana, o humano é concebido como constituído e constituinte, ou seja, como produto e produtor da materialidade circundante. Assim, ainda que sofra influências, não é determinado desde fora, pois pode subjetivamente superar a objetividade presente, em função de uma nova objetividade.

Com suas formulações, Sartre busca superar raciocínios dicotomizados tais como subjetividade e objetividade, consciência e mundo, interior e exterior. Para ele, sujeito e subjetividade não são entidades substancializadas que se opõem a um mundo objetivo. O

sujeito, nesta perspectiva, não é reduzido a um ou outro dos muitos aspectos que o compõem, mas é compreendido a partir de suas múltiplas perspectivas. Desta forma, acreditamos que a presente pesquisa poderá contribuir na medida em que vai em direção oposta à ampla maioria dos estudos e das tentativas de atuação da Psicologia que se centra em diferentes aspectos e não na compreensão da constituição do sujeito como uma totalidade (Tomanik, Facci & Barroco, 2009).

Esperamos que o estudo empreendido traga à tona algumas implicações da visão existencial sartreana da constituição do sujeito e sua historicidade para as ciências do homem de maneira geral e, principalmente, para a ciência psicológica.

Desse modo, a pesquisa divide-se em três capítulos. O primeiro deles tem como principal objetivo expor algumas considerações sobre o existencialismo sartreano no que concerne à influência que recebeu da fenomenologia de Husserl. O capítulo enfoca o caráter histórico e espacial de seu surgimento e desenvolvimento, bem como seus principais expoentes e algumas noções fundamentais. O segundo capítulo aborda a noção de sujeito e sua constituição a partir do existencialismo sartreano e, no terceiro capítulo, são abordados os métodos utilizados por Sartre para compreender a constituição de um sujeito: a Psicanálise Existencial e o Método Progressivo-Regressivo.

2 DA FENOMENOLOGIA AO EXISTENCIALISMO MODERNO DE J.P. SARTRE

Tendo em vista que nosso principal objetivo no presente trabalho é compreender como a constituição do sujeito e a historicidade são abordadas pelo existencialismo sartreano, acreditamos ser importante um resgate sobre esta corrente filosófica, situando-a histórica e epistemologicamente.

Concordamos com Chaves, Macêdo & Mendonça (1996), quando afirmam que:

Para [se] entender qualquer pensamento filosófico que fundamenta uma postura epistemológica (ou um enfoque de conhecimento e pesquisa), é necessário que tenhamos clareza quanto ao momento histórico e cultural em que esse pensamento se origina e se desenvolve, ou seja, a qual homem histórico ele se refere e problematiza (p. 12).

Para abordarmos o existencialismo, é fundamental que falemos de outra corrente filosófica, que teve início no século 20, na Alemanha, e que influenciou decisivamente o existencialismo: a fenomenologia. O que devemos entender por fenomenologia?

Se nos detivermos na etimologia da palavra, vê-se que o termo fenomenologia provém de duas palavras gregas: *phainomenon* (fenômeno) e *logos*. Levando-se em conta que *logos* e *logia* referem-se ao estudo, a uma reflexão da palavra precedente, pode-se dizer que a fenomenologia é o estudo do fenômeno.

Bello (2006, p. 17-18) afirma que “fenômeno significa aquilo que se mostra; não somente aquilo que aparece ou parece”, e *logos* “como pensamento, como capacidade de refletir”, assim, a autora toma a fenomenologia como “reflexão sobre um fenômeno ou sobre aquilo que se mostra”. Assim, o objeto intrínseco à fenomenologia é o fenômeno passível de reflexão, na medida em que ele se mostra ao pensamento, ou, como bem enfatiza Dartigues (2003, p. 13) “o fenômeno está penetrado no pensamento, de *logos* e que por sua vez o *logos* se expõe e só se expõe no fenômeno. Apenas sob essa condição é possível uma *fenomenologia*”.

É devido a isso que a fenomenologia pode ser caracterizada como “o estudo descritivo ‘despreconceituoso’ (no sentido da palavra de ‘sem um conceito prévio’) do que aparece na consciência, da maneira que aparece” (Moreira, 2010, p. 724).

Nas palavras de Ricoeur (1953, p. 82 citado por Dartigues, 2003, p. 1) “se nos atemos à etimologia, qualquer um que trate da maneira de aparecer do que quer que seja, qualquer um, por conseguinte, que descreva aparência ou aparições, faz fenomenologia”. Contudo, não podemos falar de fenomenologia considerando-se somente a origem etimológica do termo. Isso porque, na medida em que afirmamos que a fenomenologia é o estudo do que *aparece* a consciência, podemos transmitir a ideia de uma consciência que recebe passivamente as sensações. Entretanto, tal concepção não é aceita pela fenomenologia, já que para esta corrente filosófica a consciência não é vista como passiva ou como um receptáculo para as sensações, mas sim como intencionalidade, como um movimento em direção ao objeto.

Segundo Goto (2007) a concepção de que a consciência é intencional, isto é, que é sempre consciência de algo diferente dela “promove uma mudança conceitual radical no entendimento da consciência, porque desde o início da modernidade a consciência foi concebida a partir da ideia solipsista do Ego” (p. 57).

Ainda sobre o termo fenomenologia, não podemos deixar de mencionar que o mesmo foi utilizado por diversos filósofos, como, por exemplo, Lambert (1728 – 1777), Kant (1724 – 1804), Fichte (1762 – 1814) e Hegel (1770 – 1831) (Moreira, 2010; Lima, 2008; Dartigues, 2003). Contudo, a fenomenologia que aqui nos interessa é aquela iniciada por Edmund Husserl (1859 – 1938), um matemático, nascido em Prossnitz, na Morávia (atual República Tcheca) que tinha como preocupação fundamental a fundamentação rigorosa e segura do conhecimento (Ewald, 2008; Sá, 2005). No início de sua carreira acadêmica, orientado e influenciado por Weierstrass, Husserl voltou seu interesse para a fundamentação radical da matemática e aritmética. Para que seus objetivos pudessem ser atingidos, Weierstrass aconselhou-o a começar pelo estudo do conceito de número e que tal estudo partisse da investigação do ato de contar.

Segundo Goto (2007):

Para Husserl (1992 [1891]) a análise dos números deveria iniciar pela análise da multiplicidade, porque como expressa a definição universalmente aceita, os números são quantidades de unidades. Assim, se o número é uma multiplicidade de unidades e, como indica Weierstrass, a multiplicidade ocorre pelo ato de contar, a única forma de investigação estaria no alicerce psicológico do conceito de número (p. 36 – 37).

A fim de encontrar este alicerce psicológico, Husserl recorreu à Psicologia Descritiva presente nas preleções ministradas pelo filósofo e psicólogo Franz Brentano (1838 – 1917)

durante os anos 1884 a 1886 em Viena. Neste momento, como herança dos séculos anteriores, ainda era grande a influência do projeto Iluminista da Modernidade e o pensamento positivista encontrava-se em plena evidência.

O positivismo foi uma corrente filosófica, desenvolvida por August Comte, que teve início na segunda metade do século XIX e promulgava que o conhecimento científico era o único tipo de conhecimento válido, na medida em que se acreditava que só através dele podia-se alcançar a verdade. Mas o que a mentalidade positivista entendia pelo termo “científico”?

Segundo Bello (2004, p. 60), “na perspectiva positivista, ‘científico’ é entendido segundo o significado rígido de um modelo estritamente físico-matemático, excluindo-se assim qualquer outro tipo de pesquisa não quantitativa”.

Por dar tamanha relevância ao conhecimento científico Comte defendia a ampliação da indagação científica a toda a realidade, isto é, defendia que toda a realidade, inclusive a humana, deveria ser compreendida a partir do modelo físico-matemático, utilizado pelas ciências naturais.

Era um momento em que se buscava desmembrar a natureza em vários aspectos, para conhecê-la; mesmo o humano era concebido em partes, para que, a partir do entendimento das especificidades, se compreendesse o todo. Acreditava-se que era possível compreender tanto o ser humano, quanto o mundo de forma simples e objetiva, a partir do que era possível observar (Lima, 2008). Tal como aponta Figueiredo (1991), neste período homem e mundo eram compreendidos a partir das óticas do atomicismo e do mecanicismo, óticas estas que influenciaram fortemente os estudos humanos e, dentre eles, a Psicologia que, para ser reconhecida como uma ciência independente da Filosofia submeteu-se a este modo de pensar.

Nas palavras de Lima (2008):

o século XVII, anterior a Husserl, estava marcado pelas influências racionalistas de Descartes, sendo uma época caracterizada pelo Mecanicismo, na qual o mundo e o homem eram vistos como máquinas constituídas de peças com funções específicas e independentes que contribuía para o “todo” a partir do bom desempenho de suas funções (p. 29).

Foi justamente contra estes modos de pensamento que Brentano, professor de Husserl, opôs-se, já que o mesmo questionava-se se este tipo de abordagem consegue entender tudo o que se passa no interior do ser humano. Isso porque, para Brentano, o humano possui uma

dimensão chamada de psique, que não pode ser mensurável e que não é redutível a termos quantitativos (Bello, 2004).

A partir de então, Brentano começa a pensar acerca da “possibilidade de analisar cientificamente os atos psíquicos de modo qualitativo” (Bello, 2004, p. 60). Com isso, surge a Psicologia do Ato, que passará a enfatizar os atos psíquicos em detrimento dos atos físicos. Desta forma, os objetos em si deixam de ser importantes e passa-se a considerar o ato de se ver determinado objeto, de senti-lo etc. É devido a isso que se inicia o estudo da intencionalidade, do ato de dar sentido (Lima, 2008).

Segundo Dartigues (2003):

A grande contribuição de Brentano consiste de início em distinguir fundamentalmente os fenômenos psíquicos, que comportam uma *intencionalidade* [grifos do autor], a visada de um objeto, dos fenômenos físicos; em seguida, em afirmar que esses fenômenos podem ser percebidos e que o modo de percepção original que deles temos constitui o seu conhecimento fundamental. De onde a fórmula: “Ninguém pode verdadeiramente duvidar que o estado psíquico que em si mesmo percebe não existe e não existe tal como o percebe”, fórmula que Husserl não esquecerá (p. 10).

Para Brentano, os fenômenos físicos são aqueles que não têm existência em si, mas existem apenas na experiência. São exemplos de fenômenos físicos: as cores, as sensações, os sons, os cheiros, etc. Já os fenômenos psíquicos, considerados pelo filósofo e psicólogo como o objeto da Psicologia, são atos mentais que existem fenomenal e realmente (Leonardi, 2011).

Sobre os fenômenos psíquicos, Brentano (1874/1995 citado por Leonardi, 2011) diz:

toda ideia ou representação que adquirimos por meio dos sentidos ou da imaginação é um exemplo de fenômeno psíquico. Por representação eu não me refiro àquilo que é representado, mas sim ao ato de representar. Portanto, ouvir um som, ver um objeto colorido, sentir calor ou frio, assim como estados similares de imaginação, são exemplos do que me refiro com este termo.... Além disso, todo julgamento, toda lembrança, toda expectativa, toda inferência, toda convicção ou opinião, toda dúvida, é um fenômeno psíquico. Também deve ser incluída neste termo cada emoção (p. 80-81).

Devido ao fato de comportar uma intencionalidade, de sempre visar um objeto, um fenômeno psíquico nunca ocorre como um ato isolado, mas sempre com um fenômeno físico como seu correlato (Leonardi, 2011). Assim, por exemplo, o ato de ver (fenômeno psíquico) tem como seu correlato a cor vista (fenômeno físico). Acredita-se que tal ideia de Brentano teve grande influência em Husserl, quando o mesmo formulou o que denominou de *a priori da correlação*. Tal conceito se refere à ideia de que cada consciência tem seus objetos e vice-versa, isto é, que sujeito e objeto são dois polos inseparáveis, que não podem existir independentemente (Goto, 2007).

Além de ter estabelecido a diferença entre os fenômenos físicos e psíquicos, Brentano propôs ainda o retorno às experiências vividas, bem como a descrição autêntica destas vivências, isto é, a descrição livre de qualquer pressuposto genético ou metafísico. Entretanto, suas investigações permaneceram limitadas ao âmbito da Psicologia (Forghieri, 1993) e, por isso, não contribuíam para responder algumas questões fundamentais que Husserl se colocava, tais como: “poderá um conceito lógico ou matemático, como um número, se reduzir à operação mental que o constitui, por exemplo à numeração? E se ele não se reduz a isto, não será o estudo da operação mental mais que uma simples descrição do psiquismo?” (Dartigues, 2003, p. 10).

Percebe-se então que muito embora Husserl tenha partido das ideias de Brentano sobre a intencionalidade, o matemático e filósofo discordou de seu professor e buscou ir além do que havia sido postulado por ele em diversos momentos. Uma das discordâncias diz respeito à “identificação proposta por Brentano, entre o elemento psíquico e o elemento intencional, pois [Husserl] admite a existência de elementos psíquicos sem carácter intencional, como sensações, por exemplo” (Paisana, 1992, p. 44).

Ademais, pode-se dizer também que Husserl foi além do que havia sido postulado por Brentano, já que fez uma análise profunda do conhecimento, análise esta que ultrapassava os limites da Psicologia. Isso porque, em sua busca de encontrar na Psicologia da época uma fundamentação para a lógica-matemática, Husserl percebeu a impossibilidade desta ciência de atingir o grau de uma ciência apriorística que pudesse fundamentar as demais ciências e, com isso, não conseguiu mantê-la como um saber rigoroso e universal (Goto, 2007).

Além de ter empreendido a análise do conhecimento, Husserl, insatisfeito com o saber filosófico e psicológico de sua época, buscou em sua obra apresentar um novo fundamento, uma teoria das teorias e, foi neste momento que lançou a fenomenologia como o único método para chegar a verdades apodícticas e evidentes (Forghieri, 1993).

Ao refletir sobre a Filosofia, a Psicologia e a ciência dominante em sua época (ciência positivista), Husserl constatou que as mesmas não podiam “realizar o ideal teórico de um conhecimento fundamentalmente capaz de abranger a totalidade da vida humana (sentido da existência)” (Goto, 2007, p. 54). Para Husserl a Filosofia não apresentava um fundamento seguro e absoluto que garantisse a construção de um conhecimento evidente, válido e universal. É devido a isso que podemos dizer que a fenomenologia veio em meio a uma crise da razão, termo utilizado por Husserl para caracterizar a falta de solidez da Filosofia (Goto, 2007).

Contudo, não se pode dizer que a fenomenologia surgiu para substituir as áreas do saber já constituídas até então, mas sim “para explicar de uma maneira nova e fundamentada o problema do conhecimento e, conseqüentemente, das ciências em geral” (Goto, 2007, p. 43).

Para a consolidação da fenomenologia como uma Filosofia genuína e fundamental, Husserl impôs uma máxima: “voltar às coisas mesmas”. Segundo Goto (2007), o retorno às coisas mesmas significa trabalhar na aparição imediata das coisas, sem recorrer às teorias estabelecidas sobre elas. Neste mesmo sentido, Paisana (1992) destaca que “a coisa a descrever deve ser considerada em si mesma, no próprio acto intencional em que é visada, sem que seja necessário tomar em consideração qualquer ordem de realidade que lhe seria anterior” (p. 65).

Contudo, é importante mencionar que por “coisa mesma” não devemos entender a realidade em si, mas sim o fenômeno, que integra consciência e objeto, unidos no próprio ato de significação. Isso porque, para Husserl, a consciência é sempre intencional, está constantemente voltada para um objeto, que por sua vez, será sempre objeto para uma consciência (Forghieri, 1993).

Forghieri (1993) aponta que “com a intencionalidade há o reconhecimento de que o mundo não é pura exterioridade e o sujeito não é pura interioridade, mas a saída de si para um mundo que tem uma significação para ele” (p. 15). Neste mesmo sentido, Huisman (2001) afirma que o fato de a consciência ser concebida como intencional torna caduca a questão da anterioridade do sujeito sobre o objeto ou o contrário. Assim, Husserl supera o conflito entre idealismo (primazia do sujeito sobre o objeto) e o materialismo (primazia do objeto sobre o sujeito) e postula a transcendência da consciência, que muitos filósofos existencialistas, dentre eles Jean-Paul Sartre, vieram a retomar.

Além do retorno às coisas mesmas Husserl estabeleceu outros recursos metodológicos, tal como a redução, esboçada pela primeira vez em 1907 em sua obra intitulada “A Idéia da Fenomenologia”. De acordo com Moreira (2010):

A redução é a operação pela qual a existência efetiva do mundo exterior é “posta entre parênteses” para que a investigação se ocupe apenas com as operações realizadas pela consciência, sem se perguntar se as coisas visadas por ela realmente existem ou não. Através da redução, Husserl pretende “suspender” a tese do mundo natural (p. 725).

Todavia, não podemos dizer que o método fenomenológico se restringe ao recurso da redução (Goto, 2007). Isso porque, de acordo com Bello (2004) tal método apresenta-se em duas etapas: a redução à essência ou redução eidética e a redução ao sujeito ou redução transcendental. Tal como o próprio nome diz, o primeiro passo do método fenomenológico – a redução à essência ou redução eidética - busca-se suspender, colocar entre parênteses, a existência factual das coisas exteriores ao homem, para buscar a essência, o sentido que o homem dá às mesmas, pela intencionalidade da consciência.

Percebe-se, então, que com este primeiro passo do método, Husserl contrapõe-se ao positivismo que, por dedicar-se somente ao que era útil, concreto, experimental abordava somente o plano da existência, desconsiderando o plano da essência, do sentido das coisas (Bello, 2004). Entretanto, é preciso mencionar que Husserl não negava a existência. Para ele, havia o plano da existência, mas este não lhe interessava, já que sua preocupação era com a essência, com o sentido que era atribuído pela consciência intencional.

Já no segundo momento do método, intitulado de redução ao sujeito, interessa compreender o eu, retirando a natureza circundante, ou seja, o mundo e Deus (Bello, 2004). Segundo Bello (2004, p. 88) “neste segundo passo, empreendemos a análise do que há no sujeito”. Para ilustrar, a autora traz um exemplo proposto pelo próprio Husserl em “Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica”, publicado em 1913.

Suponhamos que diante de nós tenha uma folha de papel em branco. Nós podemos perceber, ver, tocar a folha de papel. Entretanto, pode-se destacar dois aspectos que dizem respeito à folha: a folha enquanto percebida, ou seja, a folha imanente no sujeito e a folha enquanto existência, que é transcendente ao sujeito. O interesse de Husserl, segundo Bello (2004) é a análise da imanência, ou seja, a análise daquilo que é percebido, ou seja, que é captado pela consciência intencional. No caso do exemplo, pode-se dizer que o interesse de Husserl está na folha enquanto percebida pelo sujeito, a folha imanente no sujeito.

Com isso, Husserl inaugura um novo modo de pensar o humano, uma nova disciplina – a Psicologia Fenomenológica - que busca falar da vida interna, tanto na Filosofia, quanto na Psicologia empírica (Moreira, 2010). Em sua última obra intitulada “A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental”, Husserl define a Psicologia Fenomenológica como “uma ciência que se ocupa exclusivamente das estruturas internas, ou seja, das estruturas subjetivas puras, que são, para o filósofo, estruturas proto-originárias da própria vida” (Moreira, 2010, p. 725-726).

Vê-se desta forma que Husserl traz uma inovação à Psicologia científica de sua época que, por esta seguir o modelo das ciências naturais, da física e da fisiologia, tinha como foco o observável, o externo, o objetivo. Passa-se então a atentar para a vida interna e para a experiência anímica interna que são constituídas pelas vivências intencionais (Goto, 2007).

A partir das contribuições de Husserl, outros pesquisadores, alguns deles assistentes pessoais de Husserl, como Martin Heidegger (1889 – 1976) e Edith Stein (1891 – 1942), desenvolveram aplicações do método fenomenológico, o que fez com que a fenomenologia se tornasse uma das maiores e mais férteis correntes filosóficas do século XX (Sá, 2005). Tal corrente filosófica também se difundiu grandemente na França, tendo como seus principais articuladores Maurice Merleau-Ponty (1908 – 1961) e Jean-Paul Sartre (1905 – 1980).

Segundo Bello (2004):

Não poderíamos compreender esses filósofos [Maurice Merleau-Ponty e Jean-Paul Sartre] fora de sua ligação com a Fenomenologia de Husserl, mas existe uma profunda diferença em relação a este, exatamente na consideração do tema da existência, pois apesar de ser uma existência estudada com critérios fenomenológicos, trata-se de existência (p.74).

Após essa breve explanação do pensamento husserliano, nos dedicaremos, a partir de agora, à compreensão do existencialismo, corrente filosófica que foi fortemente influenciada pela fenomenologia, para daí adentrarmos no pensamento de um de seus principais expoentes – Jean-Paul Sartre - visto que são as contribuições deste filósofo que nos darão os subsídios necessários para que possamos atingir o objetivo a que nos propomos.

2.1 O Existencialismo de Jean-Paul Sartre

De acordo com Sá (2005), o existencialismo surgiu como movimento filosófico e cultural no período entre as duas guerras mundiais, no eixo intelectual entre Alemanha e França e difundiu-se pela Europa e Estados Unidos no pós-guerra, principalmente na década de 1950.

Contudo, falar deste movimento não é uma tarefa fácil por diversos motivos. O primeiro deles se dá pelo fato de não podermos falar de um único existencialismo, mas vários. Isso fica evidente na conferência proferida por Sartre no dia 29 de outubro de 1945 em Paris, intitulada “O Existencialismo é um Humanismo” em que o filósofo diz:

O que torna as coisas complicadas é a existência de dois tipos de existencialistas: por um lado, os cristãos – entre os quais colocarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica – e, por outro, os ateus – entre os quais há que situar Heidegger, assim como os existencialistas franceses e eu mesmo (Sartre, 1970/1987, p. 4-5).

Sartre, em entrevista fornecida para Simone de Beauvoir pouco antes de sua morte, quando questionado sobre a religião, afirmou que já aos 12 anos de idade foi envolvido pela ideia de que Deus não existe. Tal ideia surgiu “sem nenhum pensamento prévio” (Beauvoir, 1982, p. 564), como uma intuição, um pensamento que apareceu bruscamente e que lhe acompanhou durante toda sua vida.

Contudo, Pires (2005) ressalta que o objetivo do filósofo não estava em provar ou negar a existência de Deus, não buscava estabelecer argumentos a favor ou contra tal tese, mas objetivava sim “construir uma grande filosofia ateia” (Beauvoir, 1982, p. 567).

Nas palavras do filósofo:

O existencialismo não é tanto um ateísmo no sentido em que se esforçaria por demonstrar que Deus não existe. Ele declara, mais exatamente: mesmo que Deus existisse, nada mudaria; eis nosso ponto de vista. Não que acreditamos que Deus exista, mas pensamos que o problema não é o de sua existência; é preciso que o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus (Sartre, 1970/1987, p.22).

Se o objetivo do filósofo consistia em construir uma grande Filosofia ateia, tal como foi dito por Beauvoir (1982), devemos compreender que todo ateísmo só o é em relação à certa concepção de Deus e, a concepção de Deus negada por Sartre é o Deus que é concebido como fundamento do ser e, por isso, capaz de intervir tanto na história, quanto na liberdade humana (Pires, 2005).

Vale lembrar que tal afirmação da “morte de Deus” já se fazia presente no pensamento de Nietzsche. Para este filósofo: “O conceito de Deus foi até aqui a maior objeção contra a existência ... Nós negamos Deus, negamos a responsabilidade em Deus: somente com isso redimimos o mundo” (Nietzsche, 2000, p. 50).

Na medida em que nega a ideia de Deus como fundamento, Sartre (1970/1987) afirma que há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência: o ser humano. Com tal afirmação, o filósofo critica aquelas concepções que atribuem a Deus a criação do ser humano, que passa a possuir uma essência e a ser determinado antes mesmo de seu existir. De maneira diversa a tais concepções, para Sartre, a realidade humana tem como seu fundamento não um ser superior que poderia guiar e determinar suas condutas, mas sim o nada que, para o filósofo, está no âmago do ser. Dizer que o nada é o fundamento da realidade humana significa que o homem nasce como uma total indeterminação e, por isso, deve construir-se sem nenhuma referência sobre a qual possa se apoiar. E é justamente por tal indeterminação que podemos dizer que o homem é livre, isto é, não determinado.

Todavia, Sartre (1943/2011, p. 544) aponta também que “a realidade humana é um ser no qual sua liberdade corre risco, pois tenta perpetuamente negar-se a reconhecê-la”. Uma das formas de negação da liberdade está na criação dos ídolos - tais como Deus ou o inconsciente, por exemplo - que tem a função de nos autoenganar e funcionam como uma forma de negarmos nossa própria liberdade e a responsabilidade que a liberdade implica. Vê-se desta forma que uma das críticas do existencialismo ao Deus cristão é pelo fato de este ter sido uma invenção para não assumirmos a responsabilidade que a liberdade traz consigo (Pires, 2005). É por este motivo que o filósofo destaca que uma das principais tarefas do existencialismo consiste em “pôr todo homem na posse do que ele é de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência” (Sartre, 1970/1987, p. 6)

Assim, a negação da ideia de Deus tem como consequência deixar o ser humano livre, sem desculpas e sem subterfúgios. Além disso, tal negação tem também implicações no campo da ética, na medida em que deixam de existir valores objetivos que nos orientem

diante de determinadas situações. Desta forma, os valores deixam de ser impostos por Deus e passam a ser criados pelos homens.

Ademais, a negação da ideia de Deus também nos remete a questão da finitude do ser. Se ao nascer o ser humano é nada, já que não há anterioridade da essência em relação à existência, para Sartre, ao morrer ele retorna ao nada. Nas palavras do filósofo, a morte é:

a nadificação de todas as minhas possibilidades, nadificação essa que *já não mais faz parte de minhas possibilidades*. Logo, a morte não é *minha* possibilidade de não mais realizar presença no mundo, mas *uma nadificação sempre possível de meus possíveis e que está fora de meus possíveis* [grifos do autor] (Sartre, 1943/2011, p. 658).

Vê-se desta forma que, o existencialismo ateu encara a finitude e o nada que o circunda da maneira realista e racional, por mais angustiante que isso seja. Sobre isso, Nietzsche apontava que é melhor viver no verdadeiro mundo do que crer nas ilusões do pós-morte (Oliveira, 2009) e, Heidegger, em sua principal obra intitulada *Ser e Tempo* (1927), considerava como uma das principais ideologias o não reconhecimento desta finitude.

Contudo, o próprio Sartre chamou a atenção para outros autores que também se debruçaram sobre a existência humana sem negar a ideia de Deus, tal como Karl Jaspers (1883 – 1969) e Gabriel Marcel (1889 – 1973) que foram chamados por Sartre (1970/1987) de existencialistas cristãos, denominação que não foi aceita pelos próprios autores.

Jaspers, assim como Heidegger, negou a qualificação de existencialista atribuída a ele (Giordani, 1997) e Gabriel Marcel, no prefácio de sua obra intitulada *“Mystère de l’être”*, fez a seguinte declaração:

Está claro demais que o pensamento que se exprime aqui se orienta deliberadamente contra um “ismo” qualquer que seja. Mas enfim, se fosse preciso a todo preço se resignar a procurar uma etiqueta, é a de neo-socratismo ou de socratismo cristão que o autor adotaria afinal de contas (Marcel, 1951, p. 5 citado por Huisman, 2001, p. 79-80).

No que diz respeito à concepção de Deus encontramos profundas divergências entre os autores do “existencialismo ateu” e do “existencialismo cristão”. Isso porque enquanto Sartre buscou desenvolver uma Filosofia ateia, Marcel pode ser considerado teísta, por defender que

“o indivíduo se realiza enquanto indivíduo à medida em que afirma a transcendência de Deus e sua própria condição de criatura de Deus” (Giordani, 1997, p. 126).

Nota-se, então, uma primeira diferença entre Sartre e Marcel: enquanto que o primeiro nega a ideia de Deus como um criador que pode interferir na história e na liberdade humana, o segundo acredita que é quando se reconhece como criatura de Deus, que o indivíduo pode se realizar. Outra diferença entre ambos os filósofos está assentada no tema da morte: enquanto Sartre vê a morte como um retorno ao nada, como a nadificação de nossas possibilidades, Marcel a vê não como “um mero abismo nem um convite permanente para o desespero: é um trampolim de esperança absoluta: acaba a existência corporal, começa a libertação da verdadeira pessoa. Por isso, o pensamento da morte é salutar. À Filosofia do desespero de Sartre, Marcel opõe a sua *metafísica da esperança*” [grifos do autor] (Giordani, 1997, p. 127).

Assim como Marcel, Jaspers admite uma transcendência, que não podemos dizer se deve ser vista como um teísmo, panteísmo ou ateísmo, visto que são três coisas repudiadas igualmente pelo psiquiatra e filósofo suíço (Giordani, 1997). Isso porque, segundo Huisman (2001), o Deus a que Jaspers se refere não diz respeito ao Deus da Revelação nem ao Deus negado pelos ateus, “o Deus existencial de Jaspers é tudo o que não se deixa encerrar num objeto, aquilo pelo qual sabemos que não somos a origem de nossa existência” (Huisman, 2001, p. 76).

É por este motivo que Lenz (1955, p. 90 citado por Giordani, 1997, p. 65) afirma que: “A filosofia jasperiana é certamente *religiosa, porém não é cristã*” [grifos do autor]. Isso porque, ainda que o pensamento de Jaspers tenha sido nutrido e alimentado nas forças do Cristianismo, o que fica evidente nas inúmeras citações bíblicas em sua obra, o filósofo e psiquiatra negou as realidades básicas do Cristianismo, tais como as revelações sobrenaturais e os milagres, convertendo o Cristo histórico em um mito (Giordani, 1997).

Percebe-se, então, que o existencialismo é um movimento multiforme, visto que abarcou diversos e importantes pensadores, mesmo que a maioria deles tenha negado o pertencimento a esta corrente filosófica (Huisman, 2001).

De acordo com Ewald (2008), o termo existencialismo “foi apropriado pela mídia no final dos anos 1940 para designar aspectos sociais da vida francesa na qual intelectuais estavam entrelaçados” (p. 154) e continuou a ser utilizado por críticos literários e dramáticos, por jornalistas, estudantes universitários, que utilizavam o termo quase sempre de maneira inadequada, sendo até mesmo utilizado para insultar o próximo na rua, quando diziam: “Sai pra lá, existencialista!” (Huisman, 2001, p.8).

Em colóquio organizado em 1946, Sartre chegou inclusive a afirmar que: “Minha filosofia é uma filosofia da existência: o existencialismo, não sei o que é!” (Huisman, 2001, p. 7). A dificuldade quanto ao uso do termo, segundo Ewald (2008), continua até os dias atuais.

Entretanto, apesar dessas diferenças e conflitos semânticos, o que une os autores do existencialismo é a concepção de uma Filosofia:

que seja concebida e se exerça como *análise da existência*, desde que por ‘existência’ se entenda *o modo de ser do homem no mundo*. O existencialismo é assim caracterizado, em primeiro lugar, pelo fato de questionar o modo de ser do homem; e, dado que entende este modo de ser como o modo de ser *no mundo*, caracteriza-se em segundo lugar pelo fato de questionar o próprio ‘mundo’, sem por isso pressupor o ser como já dado ou já construído. A análise da existência não será então o simples esclarecimento ou interpretação dos modos como o homem se relaciona com o mundo, nas suas possibilidades cognoscitivas, emotivas e práticas, mas também, e simultaneamente, o esclarecimento e a interpretação dos modos como o mundo se manifesta ao homem e determina ou condiciona suas possibilidades. A relação *homem-mundo* constitui assim o tema único de toda filosofia existencialista [grifos do autor] (Abbagnano, 1984, p. 127 citado por Ewald, 2008, p. 156).

Acredita-se que o fato de o existencialismo ter como seu tema único a compreensão da relação homem-mundo se deu por influência da fenomenologia husserliana, na medida em que, tal como foi visto anteriormente, a mesma postulava a relação co-originária e inseparável entre sujeito e objeto.

Vê-se desta forma que o existencialismo não é visto como uma doutrina, um sistema ou um corpo de teses claras e definidas, mas sim como uma atitude filosófica adotada por alguns pensadores num determinado momento histórico, em que o foco estava mais na realidade concreta do que em uma verdade teórica (Huisman, 2001).

Ademais, o movimento existencialista promoveu uma mudança e até mesmo uma ruptura com a tradição filosófica essencialista que vigorava desde os tempos de Platão. Nesta tradição, insistia-se sobre a prioridade do conceito, sobre a anterioridade da natureza de um ser, sem antes saber de sua existência (Huisman, 2001).

Sá (2005) demonstra-nos que esta tradição metafísica, que buscava fundamentar a realidade a partir de ideias abstratas e universais, encontrou no século XIX dois importantes críticos que são considerados os precursores do existencialismo: Sören Kierkegaard (1813 –

1855) e Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Para o primeiro, “o indivíduo não pode... ser explicado a partir de nenhuma essência universal. O ser do homem consiste em sua própria existência singular, sua subjetividade, que é pura liberdade de escolha” (Sá, 2005, p.323).

Além de Kierkegaard e Nietzsche, não se pode deixar de mencionar pensadores como Martin Buber (1878 – 1965), Biswanger (1881 – 1966), Martin Heidegger (1889 – 1976), Merleau-Ponty (1908 – 1961) e Jean-Paul Sartre (1905 – 1980) que também contribuíram sobremaneira com suas ideias e pensamentos existencialistas. Entretanto, será para este último – Jean-Paul Sartre, um dos maiores articuladores do existencialismo - que passaremos a dedicar nossa atenção.

Jean-Paul Sartre foi, além de filósofo, também um romancista, dramaturgo, crítico literário, crítico de arte, jornalista e militante político. Nascido em 21 de junho de 1905 em Paris, cidade aonde também veio a falecer em 15 de abril de 1980. Filho de Anne-Marie Schweitzer e Jean-Baptiste, Sartre perdeu o pai quando tinha 15 meses de idade e então foi, juntamente com sua mãe, morar na casa do avô materno (Cohen-Solal, 2008).

Morar com o avô, que era um professor, certamente influenciou sobremaneira o pequeno Sartre, que iniciou muito precocemente os hábitos de leitura e escrita. Já aos dez anos de idade, Sartre quis tornar-se escritor e ganhou uma máquina de escrever que seria seu instrumento de trabalho de toda uma vida. Sobre isso, o filósofo afirma: “*J’ai commencé ma vie comme je la finirai sans doute: au milieu des livres*”² (Sartre, 1964, p. 35). Esta aproximação precoce e intensiva com a leitura possibilitou ao filósofo entrar em contato e discutir não só os autores de sua época, mas também os anteriores a ele.

Em 1924, Sartre entrou para a faculdade de Filosofia da *École Normale Supérieure*, uma das mais prestigiadas instituições francesas de ensino superior da época. Neste ambiente, conheceu pessoas importantes que o acompanhariam, de uma forma ou de outra, por toda a sua vida, como por exemplo, Paul Nizan, Merleau-Ponty e Simone de Beauvoir, também estudante de Filosofia que se tornou sua companheira e estabeleceu com ele não só uma mediação afetiva, mas também e, principalmente, mediação social e intelectual (Schneider, 2002).

Após o curso de Filosofia, Sartre lecionou em Havre, uma cidade portuária, entre os anos 1931 e 1936, muito embora voltasse para Paris no seu tempo de folga. Foi em um destes momentos de folga que Sartre encontrou-se com Raymond Aron, seu colega da *École Normale Supérieure*, que passava uma temporada estudando no Instituto Francês em Berlim e

² Eu comecei minha vida como hei de terminá-la, sem dúvida: no meio dos livros. (Tradução livre)

falou sobre a fenomenologia à Sartre, mostrando-o como ela vinha ao encontro de seus anseios (Schneider, 2002).

Beauvoir (1984) relata que Sartre empalideceu ao ser apresentado a fenomenologia. Segundo a autora:

Raymond Aron passava o ano no Instituto francês de Berlim e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudava Husserl. Quando veio à Paris, falou com Sartre. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na Rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou seu copo: “Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar desse coquetel, e é filosofia”. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia (Beauvoir, 1984, p. 138).

Vê-se desta forma que a ambição de Sartre de falar das coisas tais como as tocava, ia na mesma direção da máxima husserliana, já abordada anteriormente, de “voltar às coisas mesmas”. No ano de 1933, Sartre então solicitou uma bolsa para suceder Aron e passou um ano em Berlim estudando a fenomenologia de Edmund Husserl, as teorias de Heidegger e Karl Jaspers e a Filosofia de Scheller, que levaram Sartre a estudar a obra de Kierkegaard. A partir destas leituras, o filósofo elaborou a sua própria versão da Filosofia existencialista. Após este período que havia passado em Berlim, Sartre lecionou também em Lion e no Lycée Pasteur em Paris.

Durante o período da Segunda Guerra Mundial, Sartre foi convocado para servir como meteorologista. Sua atividade neste período consistia basicamente em soltar balões para analisar a direção do vento, o que lhe permitia ter muito tempo de folga para que pudesse continuar suas leituras e, principalmente, escrever. Este foi um período em que Sartre escrevia obstinadamente, trocando correspondências com três mulheres, dentre elas Simone de Beauvoir, e chegou inclusive a escrever um diário, intitulado “Diário de uma Guerra Estranha” (Cohen-Solal, 2008).

Em 1940, Sartre ficou aprisionado no campo de concentração de Trier, na Alemanha, conseguindo escapar somente na primavera de 1941, quando retornou à Paris. Após o retorno da guerra, torna-se um filósofo mais engajado, isto é, comprometido com a realidade social onde está inserido, chegando até mesmo a fundar o grupo “Socialismo e Liberdade” que atuava contra a ocupação alemã (Schneider, 2002). A Segunda Guerra Mundial exerceu grande influência sobre o filósofo, o qual afirmou que depois da mesma seu ponto de vista

mudou radicalmente, já que começou “*a descubrir la realidad de la situación del hombre entre las cosas, que he llamado ‘el ser en el mundo’.*”³” (Sartre, 1973, p. 75).

De acordo com Perdigão (1995), a guerra dividiu em dois a trajetória sartreana, pois a partir dela o filósofo passou a examinar o homem na sociedade e na História, passou a atentar para os problemas sociais (luta de classes, exploração do proletariado, etc.) que antes não estavam presentes em seus textos filosóficos. Entretanto, essa divisão na trajetória e obra de Sartre não é um consenso entre seus estudiosos e comentadores.

Segundo Souza (2009), há autores como Bornheim (2001) e Gomez-Muller (2004), que enfatizam a questão da transformação e de uma mudança radical na obra de Sartre a ponto de a dividirem em dois momentos: o primeiro, representado pelo livro *O Ser e O Nada* (1943), é visto como uma filosofia abstrata e metafísica, caracterizada pelo solipsismo e ausência de preocupações históricas e; o segundo momento, representado pela obra *Crítica da Razão Dialética* (1960), caracterizado por uma maior preocupação com as questões históricas e sociais, além de uma maior aproximação com o marxismo. Por outro lado, outros estudiosos (Boechat, 2011; Schneider, 2002; Silva, 2004; Souza, 2009) acreditam que o que houve, na trajetória sartreana, foi uma mudança de ênfase, que não foi suficiente para que se pudesse afirmar uma ruptura⁴.

Esta divisão foi comentada pelo próprio Sartre que apresentava uma oscilação no modo como via sua obra, ora enfatizando as rupturas, ora a continuidade. Contudo, em entrevista dada em 1978, isto é, dois anos antes de sua morte, Sartre afirma haver uma unidade intelectual em sua vida:

C'est pourquoi je dis toujours ... qu'il y a de l'unité intellectuelle dans ma vie, depuis le départ. La Nausée, jusqu'au traité de morale à la fin, quelque chose comme un système, qui perd certaines de ses idées et en gagne d'autres, qui n'est pas entièrement le même, mais qui a une unité, qui suppose à chaque moment une sorte d'idée vécue: ce ne sont pas des idées intellectuelles et logiques s'enchaînant les unes aux autres d'après des liens logiques, ce sont plutôt des idées vécues se présentant dans la pensée sous une forme temporelle, à un moment donné, et qu'on retrouvera plus tard avec une

³ “a descobrir a realidade da situação do homem entre as coisas, que é chamado de ‘ser-no-mundo’.” (Tradução livre)

⁴ Sobre a continuidade do pensamento de Sartre, sugere-se também a leitura de: Sass, S.D. (1998). Sobre o para-si e a práxis. *Educação e Filosofia*, 12(23).

*forme légèrement (ou entièrement) différente, mais remplissant le rôle qu'elles avaient au départ*⁵ (Sartre, 1978 citado por Souza, 2009, p.89).

Além do grupo já mencionado anteriormente, Sartre fundou também a Revista *Les Temps Modernes*, vinculou-se em 1952 ao Partido Comunista, mas rompeu com o mesmo no ano de 1956, devido à intervenção soviética na Hungria. Após este período, em meados dos anos 60, Sartre aproxima-se do marxismo, por concebê-lo como a filosofia irrevogável de seu tempo, e busca uni-lo ao existencialismo, o que fica evidenciado na sua obra *Crítica da Razão Dialética*, precedida pelo ensaio *Questão de Método*, publicados em 1960.

Em outubro de 1964, Sartre recusou o Prêmio Nobel, por razões políticas e por não querer ser “engessado” vivo (Schneider, 2002, p. 29) e “transformado em instituição” (Perdigão, 1995, p. 19). Em 1968 participou ativamente das barricadas de maio em Paris. E foi deste modo que Sartre viveu durante toda a década de 60 e 70, participando de diversos movimentos sociais, escrevendo artigos de cunho social e político, lutando contra a opressão à classe trabalhadora, contra o colonialismo e a favor das minorias (Schneider, 2002).

Assim, pode-se notar que Sartre não era um pensador enclausurado num gabinete de trabalho, mas sim um pensador engajado politicamente, que participava de debates, entrevistas, reuniões políticas e editoriais e que também viajava muito, divulgando suas ideias e causando polêmica por colocar em cheque os valores burgueses predominantes na época (Perdigão, 1995; Schneider, 2002).

Sartre foi um dos pensadores que mais escreveu em toda a história da filosofia. Após a sua morte deixou uma obra ampla, composta de obras filosóficas, ensaios, conferências, crítica literária e teatral, teatro, romances, contos, roteiro de cinema, correspondências, jornalismo, etc. (Perdigão, 1995). Além disso, não se pode deixar de mencionar suas obras publicadas após a sua morte, que somam mais do que toda a criação elaborada em seus últimos dez anos de vida, anos estes que passou quase cego, necessitando da ajuda de um assistente para quem ditava suas reflexões (Schneider, 2002).

Muito embora a obra de Sartre seja mais reconhecida por seu cunho filosófico, Schneider (2002) alerta para o fato de que o mesmo foi um pesquisador sistemático da

⁵ É por isso que eu sempre digo ... que há unidade intelectual em minha vida, desde o início. De *A náusea* até o tratado da moral, no final, alguma coisa como um sistema, que perde algumas de suas ideias e ganha outras, que não é inteiramente o mesmo, mas que apresenta uma unidade, que supõe a cada momento um tipo de ideia vivida: não são ideias intelectuais e lógicas que se encadeiam umas sobre as outras segundo ligações lógicas, são sobretudo ideias vividas que se apresentam no pensamento sob uma forma temporal, em um momento dado, e que encontraremos mais tarde com uma forma ligeiramente (ou inteiramente) diferente, mas cumprindo o papel que tinham inicialmente. (Tradução livre)

Psicologia e que boa parte de sua obra técnica inscreve-se neste campo. É devido a isso que a autora afirma que “**O projeto fundamental do trabalho de Sartre foi reformular a psicologia** [grifos da autora], 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” (Schneider, 2002, p. 17).

Não se pode deixar de mencionar que a preocupação de questionar as ciências humanas e, principalmente, reformular a ciência psicológica não foi uma novidade trazida por Sartre, visto que já se encontrava presente em Husserl. Em artigo publicado em 1927, na Enciclopédia Britânica, Husserl (1992) diz:

Al mismo tiempo que esta fenomenología filosófica, pero sin distinguirse al principio de ella, surgió una nueva disciplina psicológica paralela a ella en cuanto al método y al contenido: la psicología apriórica pura o psicología fenomenológica, la cual, com un afán reformador, pretende ser el fundamento metódico sobre el cual pueda por principio erigirse una psicología empírica científicamente rigurosa⁶ (s/p).

Apesar de ter iniciado suas incursões teóricas pretendendo elaborar uma Psicologia que abordasse o homem concreto, uma Psicologia diferente daquelas que predominavam na época, que se constituíam ora como abstratas e despregadas da realidade ora como mecanicistas e causalistas, Sartre sentiu a necessidade de voltar-se para a Filosofia a fim de melhor fundamentar seus estudos. Só desta forma poderia construir uma nova ontologia que compreendesse o humano e a realidade de uma maneira diferente daquela vigente (Schneider, 2002).

De acordo com Schneider (2002) foi este interesse de Sartre pela Psicologia que o colocou nos trilhos da fenomenologia. Assim, após ter se dedicado grandemente ao estudo de Husserl, o filósofo elaborou seus primeiros textos: A imaginação (1936), A Transcendência do Ego (1937), Esboço para uma Teoria das Emoções (1939) e O Imaginário (1940), todos estes marcados por forte influência da fenomenologia husserliana.

⁶ Ao mesmo tempo em que surgiu esta fenomenologia filosófica, mas sem distinguir-se a princípio dela, surgiu uma nova disciplina psicológica paralela a ela, quanto ao método e ao conteúdo: a psicologia a priori pura ou a psicologia fenomenológica. Esta psicologia, com afã reformador, pretende ser o fundamento metódico sobre o qual pode, por princípio, erguer-se uma psicologia empírica cientificamente rigorosa (Tradução livre).

Entretanto, foi somente em 1943, em sua obra intitulada *O Ser e o Nada* – ensaio de ontologia fenomenológica, que Sartre trouxe à tona as ideias de sua ontologia. De acordo com Schneider (2002):

Neste livro [Sartre] 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. ... Aprofunda a concepção de consciência adquirida em Husserl, agora concebida como dimensão transfenomênica do sujeito, a região 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 são relativos um ao outro. Define-se, assim, a dialética do ser e do nada, ou da objetividade e da subjetividade. (p. 36 – 37).

Ademais, nesta obra, o autor aborda ainda temas fundamentais como o homem-no-mundo, a temporalidade psíquica, as relações com o corpo, o projeto existencial, a liberdade humana (Schneider, 2002). Tais categorias básicas do pensamento de Sartre, segundo Bornheim (1995), foram repensadas num segundo momento em função de novas necessidades. Isso fez com que novos conceitos, como por exemplo, o de processo totalizador e de razão dialética, que até então não tinham sido abordados, pudessem vir à tona, tal como se pode perceber em sua obra *Crítica da Razão Dialética* (1960), escrita após a aproximação do filósofo com o marxismo.

Assim,

o pensamento de Sartre vai da análise da realidade humana individual e subjetiva, tema de suas primeiras reflexões, até o estudo dos grandes horizontes da existência do homem no corpo social e a interpretação do movimento global dos acontecimentos históricos, que o ocuparam em seus últimos anos (Perdigão, 1995, p. 18)

Além de suas obras de cunho filosófico e psicológico, não se pode perder de vista os empreendimentos biográficos de Sartre. Isso porque era através da realização de biografias de escritores conhecidos como, por exemplo, Baudelaire, Jean Genet e Flaubert que o filósofo demonstrou, em termos teórico-práticos, sua metodologia para uma nova e diferente compreensão da realidade humana.

Percebe-se, então, que “Sartre construiu uma teoria e uma metodologia que colocam a psicologia sobre novas bases” (Schneider, 2002, p. 38) e é sobre estas novas bases que passaremos a pensar a constituição do sujeito e a historicidade, no próximo capítulo deste estudo.

3 O SUJEITO E SUA CONSTITUIÇÃO SEGUNDO SARTRE

3.1 Sujeito ou Subjetividade?

“o que distingue o discurso científico do discurso popular não é a ausência de juízos de valor em um e sua presença no outro, mas o esforço deliberado e constante, embora nunca totalmente bem sucedido, que a ciência deve empreender para tornar seus conceitos cada vez mais claros, bem definidos e cada vez mais capazes de refletir os fenômenos que tentam descrever” (Tomanik, 2004, p. 122)

Interessante foi observar que algumas pessoas, ao conhecerem o título de nossa pesquisa, nos questionaram se nosso estudo seria sobre a subjetividade, haja vista que se depararam com a palavra “sujeito” compondo o título do projeto. Percebemos o quanto foi espontâneo a manifestação de uma concepção de identidade entre sujeito e subjetividade por parte dessas pessoas, que também ficaram desconfortáveis diante de nossa resposta negativa.

Foi devido a esta constatação que optamos por iniciar este capítulo enfatizando que “*subjetividade e sujeito são aspectos distintos em Sartre*” [grifos nossos] (Schneider, 2002, p. 204). Muito embora o estudo do sujeito deva passar pelo estudo da subjetividade, não podemos dizer que os termos são sinônimos.

Na perspectiva sartreana, subjetividade pode ser tomada por consciência, e esta só pode ser compreendida como sendo em relação a alguma coisa (Maheirie, 2002). O fato de conceber a consciência como transcendência, como sendo sempre relação a algo que ela não é, ou seja, ao objeto, deve-se ao fato de o filósofo francês ter se apoiado no conceito de intencionalidade utilizado por Brentano (1838 – 1917) e por Husserl (1859 – 1938). Nas palavras de Sartre (1943/2011): “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente” (p. 22).

Para o entendimento da noção de subjetividade/consciência em Sartre, é necessária a compreensão das duas regiões ontológicas abordadas pelo filósofo em uma de suas principais obras filosóficas, intitulada “O Ser e O Nada: ensaio de ontologia fenomenológica”, escrita a

partir de 1939 e publicada em 1943. Nesta obra, o autor expõe e argumenta a sua apreensão da realidade em dois tipos de seres: *o ser em-si* e *o ser para-si*.

O ser em-si diz respeito aos objetos visados pela consciência intencional, isto é, à objetividade que não necessita de algo para existir. Ele é tudo o que existe e que não é a consciência humana. Boechat (2011) demonstra que dos seres em-si Sartre pouco se ocupou em sua obra e sintetizou-o em três características fundamentais: o ser é, o ser é o que é, o ser é em si. Assim, é um ser que coincide consigo mesmo, é pleno, opaco, maciço, acabado e indiferente a qualquer alteridade, “não se coloca jamais como *outro* a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo. Deste ponto de vista, veremos mais tarde que escapa à temporalidade” [grifos do autor] (Sartre, 1943/2011, p. 39).

De acordo com o filósofo, “o em-si é pleno de si mesmo e não se poderia imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada” (Sartre, 1943/2011, p. 122).

Já o ser para-si se refere à consciência, à subjetividade e só existe em relação a algo, ou seja, depende do em-si, da objetividade para existir. Nas palavras de Sartre (1943/2011) “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (p. 34). Assim, diferentemente do em-si que coincide consigo mesmo, o para-si é o que não é, ou seja, não coincide consigo mesmo. Sendo assim, o para-si “está sempre em busca de um ser transcendente que possa completá-lo e efetivar com esse complemento a coincidência que ele procura” (Boechat, 2011, p. 36).

Tais características do em-si e do para-si levaram Maheirie (2002) a afirmar que “se o em-si é *presença*, o para-si é *ausência*; se o em-si é *positividade*, o para-si é *negatividade*; se o em-si é *afirmação*, o para-si é *negação*; se o em-si é *imanência*, o para-si é *transcendência*” [grifos da autora] (p. 33). Assim, consciência, para-si e subjetividade devem ser vistos da mesma forma, isto é, como a “dimensão do sujeito que é capaz de *negar* [grifos da autora] a objetividade (em-si) como uma dimensão absoluta”. (Maheirie, 2002, p.33)

Se na perspectiva sartreana subjetividade é tomada como sinônimo de consciência e esta é vista sempre em relação a algo que ela não é, não podemos conceber a subjetividade como uma entidade em si ou como uma estrutura mental. Para Sartre (1943/2011) “a subjetividade absoluta só pode se constituir frente a algo revelado, a imanência não pode se definir exceto na captação de algo transcendente” (p.34).

Assim, de acordo com Schneider (2002), a subjetividade deve ser concebida como:

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 [grifos da autora] (Schneider, 2002, p. 180).

É por este motivo que Schneider (2002) alerta-nos que não chegaremos a lugar algum se, na busca da definição de quem somos, olharmos para dentro de nós mesmos. Segundo a autora, devemos “olhar para a realidade circundante, para o significado que atribuímos às coisas, para o nosso conjunto de relações” (p. 183).

Assim, tomar somente a subjetividade para analisar a constituição do sujeito seria insuficiente, visto que, para Sartre, esta é somente uma dimensão do sujeito, assim como a objetividade, pois são ambas – objetividade e subjetividade – relacionadas dialeticamente, que produzem o sujeito (Maheirie, 2002).

Nas palavras de Diogo e Maheirie (2007), “os sujeitos devem ser apreendidos em função da relação entre objetividade e subjetividade” (p. 139). As autoras apontam que não podemos falar em subjetividade absoluta ou em puro objeto, visto que cada pessoa é constituída pela objetividade, mediada pela subjetividade.

Após termos explicitado a distinção entre o conceito de sujeito e de subjetividade, nos debruçaremos numa explanação mais ampliada sobre o sujeito para o existencialismo sartreano, já que a clareza desta noção nos permitirá uma maior compreensão dos processos de sua constituição, isto é, dos processos que, via relações sociais, produzem os aspectos que “singularizam cada ser humano e caracterizam seu modo de ser e estar no mundo” (Zanella et al, 2005, p. 192).

3.2 O homem como ser-no-mundo

Em sua obra filosófica, Sartre aborda o sujeito utilizando-se da noção heideggeriana de “ser-no-mundo”. Segundo Sartre (1943/2011), “é o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo, que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’” (p. 43). Assim, para o filósofo, a realidade humana não é concebida de maneira abstrata, desvinculada da objetividade, do meio em que se encontra, mas sim, de maneira concreta,

inserida no mundo e em constante relação com o mesmo. Isso porque, nesta perspectiva não há sequer um homem que não esteja vinculado às condições objetivas do meio, a um contexto histórico, social, político, econômico e familiar.

Sartre (1943/2011) afirma que “não há de um lado, um Para-si, e, de outro, um mundo, como dois todos fechados, cujo modo de comunicação teremos de procurar depois. O Para-Si é, por si mesmo, relação com o mundo” (p. 388). Mais adiante o filósofo afirma que “ser, para a realidade humana, é ser-aí; ou seja, ‘aí, sentado na cadeira’, ‘aí, junto a esta mesa’, ‘aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção etc.’ É uma necessidade ontológica” (Sartre, 1943/2011, p. 391).

Schneider (2002) aponta que:

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 (p. 179).

Vê-se dessa forma que, assim como o humano é concebido como um ser-no-mundo, é compreendido também como ser-em-relação, visto que, durante o seu existir, relaciona-se com a materialidade que o cerca, com seu próprio corpo, com os outros, com a sociedade, com o tempo, etc (Schneider, 2002).

Desde o momento em que nascemos, estamos em constante relação com o mundo circundante. Todos nós nascemos em uma determinada sociedade, num momento histórico específico que, ainda que não sejam escolhidos por nós, oferecem os meios para a nossa constituição enquanto sujeitos, na medida em que nos apropriamos ou não destas condições. Se pensarmos, por exemplo, em uma criança nascida em uma comunidade agrária no interior de um estado, em meio à natureza e em outra criança nascida no centro de uma grande capital, cercada de edifícios e grandes avenidas, logo se percebe a diferença nos modos com que cada uma delas, singularmente, irá se constituir, embora cada uma delas seja constituída fundamentalmente pela sociedade capitalista. A diferença acentua-se ainda mais quando pensamos em um servo da Idade Média e em um sujeito nascido no século XX ou XXI, pois as sociedades dessas épocas são fundamentalmente diferentes no seu funcionamento social.

Sartre (1970/1987) aponta que:

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 (p. 16).

Entretanto, isso não significa dizer que o humano é somente produto das condições objetivas, mas é também produtor delas, visto que é capaz de, subjetivamente, superar condições postas, produzindo outras. Segundo Sartre (1960/1987) “os homens fazem a história sobre a base de condições reais anteriores ..., mas são eles que a fazem e não as condições anteriores: caso contrário, eles seriam os simples veículos de forças inumanas que regeriam, através deles, o mundo social” (p. 150).

Neste mesmo sentido, Zanella et al (2006) apontam que:

o sujeito precisa ser analisado como produto do coletivo, como singularização da universalidade, mas ao mesmo tempo como produtor singular da coletividade. É importante que o sujeito seja visto, analisado e compreendido como produtor das forças sociais, econômicas, políticas e também afetivas, ideológicas, de distintas racionalidades, objetivas e subjetivas ao mesmo tempo. (p. 24)

Para que estas relações com a objetividade (o mundo posto em seus aspectos naturais, sociais, políticos, econômicos, culturais) possam se estabelecer, o homem comparece tanto em corpo como em consciência, já que “o corpo é seu primeiro contato com o mundo [e] a consciência é sua condição, inevitável, de estabelecer relações” (Schneider, 2002, p. 180). Maheirie (1994) aponta que, ao nascer, o homem não é mais do que corpo e consciência. Assim, já de início é objetividade (corpo) e subjetividade (consciência), não podendo reduzir-se a nenhum destes, visto que é os dois ao mesmo tempo.

Sabe-se que o estudo sobre o corpo tem importância central em toda a produção filosófica, antropológica e psicológica de Sartre e, por isso, perpassa diversas de suas obras (Fuck, Silva & Vaz, 2012). Todavia, em “O Ser e O Nada: ensaio de ontologia fenomenológica” o filósofo dedica um capítulo exclusivo para abordar sobre o corpo e inicia suas considerações opondo-se à distinção radical realizada por Descartes entre os “fatos do pensamento” e os “fatos do corpo”.

Sabe-se que, para Descartes, o corpo era compreendido como uma “coisa”, uma “substância”, por isso chamado *res extensa* (substância extensa), diferente e separada da alma, que também era vista como uma coisa, uma substância e por isso chamada de *res cogitans* (substância pensante). O próprio filósofo afirma: “De sorte que esse eu, isto é, a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo” (Descartes, 1987, p. 47).

Na direção oposta ao que foi afirmado por Descartes, Sartre (1943/2011) menciona que:

o corpo é uma característica necessária do Para-si: não é verdade que seja produto de uma decisão arbitrária de um demiurgo, nem que a união da alma e do corpo seja a aproximação contingente de duas substâncias radicalmente distintas; mas, ao contrário, advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo, isto é, que seu escapar nadificador ao ser seja feito em forma de comprometimento no mundo (p. 392).

O filósofo destaca ainda que “o Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência” (Sartre, 1943/2011, p. 388). Isso significa dizer que o Para-Si é um ser psicofísico por ser integralmente corpo e consciência e que não há corpo sem consciência, nem tampouco consciência sem corpo.

Em sua ontologia, Sartre (1943/2011) mostra-nos que existem dois meios pelos quais podemos conhecer nosso corpo. O primeiro modo é conhecer o corpo concretamente ou, como diz Sartre, o corpo como ser-para-si. Este diz respeito ao corpo que somos, que experienciamos cotidianamente e que pode ser alcançado por uma consciência perceptiva e espontânea. Nós o vivenciamos e, por isso, não cabe aqui uma distância entre corpo e consciência. Quando pedalamos uma bicicleta, quando dirigimos um carro, não ficamos atentos ao movimento de nossos pés pedalando ou pisando no freio ou no acelerador.

Todavia, a qualquer momento que executamos estas ações podemos tomar distância de nosso corpo e, a partir de uma consciência reflexiva, tomá-lo de maneira abstrata, isto é, podemos começar a analisar o movimento das pernas e pés ao pedalar ou dirigir. Passamos, a partir de então, a nos relacionar com nosso corpo da mesma forma com que as outras pessoas, como os médicos, por exemplo, relacionam-se com ele: de maneira abstrata, reflexiva, “fora de seu contexto, de sua vivência; um corpo composto por diversos órgãos, revestido por uma pele” (Schneider, 2002, 184).

A fim de exemplificar estes dois modos de conhecimento do corpo, Fuck, Silva e Vaz (2012) trazem uma situação utilizada pelo Dr. van den Berg em seu livro “O Paciente Psiquiátrico: esboço de psicopatologia fenomenológica”:

Os lamentos do paciente quanto ao seu estado físico (não tem a menor aparência de estar enfermo), referem-se ao seu coração. Há muitos anos que vem sofrendo de palpitações, especialmente em crises esporádicas. A princípio essas crises eram suportáveis, mas se tornaram gradualmente tão violentas que receava desmaiar de fraqueza. No intervalo dessas crises, sofre de dor permanente no peito. Parece-lhe que seu coração bate depressa demais. Há qualquer coisa de errado em seu peito; alguma coisa que vai rebentar. O paciente tem medo que seu coração pare subitamente de bater. É por isso que conserva a mão dentro do colete; quer estar alerta quanto ao seu batimento. O seu pulso, de fato, tem ritmo muito rápido e ligeiramente irregular. Afinal de contas, seria talvez conveniente consultar um cardiologista. Replica, todavia que já consultou grande número de cardiologistas, que lhe asseguraram unanimemente estar perfeito o seu coração. Mostra-me a carta que recebeu do último cardiologista consultado, o mesmo que lhe sugeriu consultar um psiquiatra. Os dizeres dessa carta confirmam que o exame cuidadoso não revelou qualquer anomalia, a não ser as batidas muito rápidas e o pulso ligeiramente irregular. Junto a carta está um filme eletrocardiográfico, que de sobejo prova nada haver de anormal no coração (van den Berg, 1981, p. 15 citado por Fuck, Silva & Vaz, 2012, p. 298).

Vê-se, a partir deste exemplo, que o paciente que Dr. van den Berg menciona relaciona-se com seu corpo de maneira concreta e também abstrata. Concreta na medida em que vive seu corpo, vivencia suas palpitações, sente as dores no peito, não há uma distância entre o paciente e seu coração, ele é o coração acelerado. Já a relação abstrata com seu corpo aparece quando, a partir de uma atitude reflexiva, o paciente começa a perceber os movimentos de seu coração, quando afirma que há algo errado com o mesmo e ainda quando faz uso de instrumentos, como, por exemplo, um eletrocardiográfico. Neste momento, ele deixa de vivenciar seu coração e passa a concebê-lo como conceberia qualquer outro objeto, ele deixa de ter uma percepção espontânea de seu coração e passa a refletir sobre o mesmo.

Tal como se pode notar, falou-se aqui em *percepção espontânea* e em *reflexão*. Mas o que estes significam? Tais termos nos demonstram que existem diferentes modos de a

realidade humana estabelecer relações com o mundo, isto é, pode relacionar-se através da percepção, da imaginação, reflexão, etc.

Em sua obra “A Transcendência do Ego. Esboço de uma descrição fenomenológica” publicado em 1937 na revista *Recherches Philosophique*, Sartre mostra-nos os diversos níveis e tipos de consciência, que nos permitem diferentes modos de relação com o mundo que nos cerca. De acordo com o filósofo existem as consciências irreflexivas, que são voltadas para as coisas, isto é, que tomam as coisas como objeto e as consciências reflexivas que têm por objeto as consciências irreflexivas. Nas consciências irreflexivas Sartre destacou a percepção e a imaginação, sendo que, na primeira delas, a consciência relaciona-se com um objeto existente, presente e na segunda, há a relação com um objeto ausente, inexistente ou existente em outra parte.

No momento da elaboração deste trabalho, posso perfeitamente perceber as coisas que estão a minha volta, o computador, os livros, cadernos e lápis. Todavia, a qualquer momento, posso nadificar estes objetos e me voltar, através da imaginação, para os amigos que encontrarei à noite, após o trabalho. No momento em que percebo e imagino as coisas, isto é, quando me encontro no plano irreflexivo, não me dou conta que sou eu que percebo, que sou eu que imagino. Isso porque, segundo Perdigão (1995) a consciência irreflexiva é sempre impessoal, está mergulhada no mundo dos objetos, não há a presença do eu. De acordo com Sartre (1937), o eu “não aparece senão por ocasião de um ato reflexivo” (p. 55).

Percebe-se, então, que a diferença entre a consciência irreflexiva e a consciência reflexiva é a presença do Eu, visto que este só aparece nas consciências reflexivas. Mas, ainda assim, não é sempre que o Eu aparece, visto que a reflexão também pode ser impessoal – o que Sartre chamou de reflexão espontânea. Com isso, pode-se notar que, na maioria das vezes, em nosso cotidiano, agimos irreflexivamente, a consciência reflexiva aparece somente quando refletimos sobre nossos pensamentos, nossas ações, nosso modo de ser.

Vimos, até o presente momento, que o humano, por ser dotado de corpo e consciência, nasce com as condições necessárias para estabelecer relações com o mundo que o cerca, o que o faz ser compreendido como um ser-no-mundo. Todavia, o fato de aparecer como corpo e consciência não garante ao homem a instauração de uma realidade humana, isto é, não garante a sua constituição enquanto sujeito. Schneider (2002) aponta que esta é somente uma condição possibilitadora de seu ser, mas não o seu ser. Isso porque, muito embora venha ao mundo com as condições necessárias para tornar-se um sujeito, para desenvolver seu ser, sua personalidade, sua essência ainda não está dada, precisará ser

construída. É sobre esse processo de construção de sua essência que passaremos, a seguir, dedicar nossa atenção.

3.3 “A existência precede a essência”

Em 1945, com a pretensão de defender o existencialismo de uma série de críticas que foram dirigidas a ele, Sartre proferiu uma conferência intitulada “O Existencialismo é um Humanismo” (1970/1987), em que demonstrou a sua máxima: “a existência precede a essência”. Segundo Bueno (2007), tal frase contraria toda a tradição filosófica de até então, e resume toda a teoria existencialista sartreana. Mas o que o filósofo queria dizer com esta afirmação?

Ao afirmar que a existência precede a essência, o objetivo principal de Sartre era afirmar a plena liberdade humana. Mas, para que possamos abordar sobre o conceito de liberdade na obra sartreana, devemos antes discorrer a respeito de outro tema: o nada.

No item anterior, demonstramos a filiação de Sartre ao conceito heideggeriano de “ser-no-mundo”. Com uma leitura atenta de “O Ser e O Nada” não é difícil perceber que Heidegger influenciou grandemente o pensamento de Sartre, o que não o isentou de receber algumas críticas do filósofo francês. Uma das principais divergências entre ambos os filósofos diz respeito ao nada.

Heidegger (1983), ao discutir a relação estabelecida entre o ser-aí (Dasein) e o ente, demonstrou que tal relação está intermediada pelo nada, na medida em que é através dele e nele suspenso que o ser-aí entra em relação com o ente em sua totalidade. O filósofo destacou ainda que, é por meio da angústia que o ser-aí é levado ao encontro do nada que, em seu ponto de vista, é concebido como uma estrutura já dada. Nas palavras de Heidegger (1983):

Onde procuramos o nada? Onde encontramos o nada? Para que algo encontremos não precisamos, por acaso, já saber que existe? Realmente! Primeiramente e o mais das vezes o homem somente então é capaz de buscar se antecipou a presença do que busca. [...] Seja como for, nós conhecemos o nada mesmo que seja apenas aquilo sobre o que cotidianamente falamos inadvertidamente (p. 38).

Nota-se então que, por conceber que o nada, de algum modo, já nos é dado, Heidegger não se preocupou com a discussão acerca de sua origem, discussão que se fazia presente na ontologia sartreana. Diferentemente de Heidegger, que concebia que é a angústia que leva o

ser-aí ao encontro do nada - que já está dado - Sartre postulou que o nada só aparece quando o homem, numa atitude interrogativa junto ao ser, entra em relação com o mundo. Isso porque ao entrar numa atitude interrogativa diante do mundo, o homem permite que o mundo se desvele para ele como uma resposta positiva ou negativa (Gomes, 2010).

Através da interrogação, o para-si:

se coloca numa relação com o interrogado, descola-se do Ser, percebendo-se como *não-sendo* este Ser, em outras palavras, *ele (para-si) não é o que é*. Distante do ser, o para-si, como já foi dito anteriormente, não coincide consigo mesmo, sendo assim, a fórmula se inverte e ele passa a ser o *não é*, ou seja, *ele (para-si) é o que não é*. É através desta dupla nadificação onde o homem vê-se rodeado de nada (Gomes, 2010).

Desta forma, sendo a negação uma das possibilidades da interrogação e, sendo a interrogação um processo humano, fica evidente então que o homem é o “ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não-ser. (Sartre, 1943/2011, p. 66). E, ao afetar-se a si mesmo de não-ser, o homem vê-se como uma total indeterminação, como uma abertura a possibilidades e, conseqüentemente, como liberdade.

Assim, “se toda a natureza é regida pelo determinismo, ao homem, e só a ele, cabe o reino da liberdade” (Perdigão, 1995, p. 86). Contudo, “dizer que o homem é liberdade não significa em absoluto dizer que ele exerce o livre-arbítrio, nem que a liberdade é igual à espontaneidade: ser liberdade é uma condição ontológica” (Maheirie, 1994, p. 124).

Assim, quando pensamos na liberdade humana, não podemos ter como imagem o livre voo de um pássaro, já que o pássaro não é livre, não faz escolhas, mas segue o determinismo biológico de sua espécie: vai para o norte na época do frio e para o sul no verão. Diferentemente dos animais, a realidade humana é capaz de romper com o determinismo natural de sua espécie, podendo fazer-se de forma diferente do que o que lhe foi destinado (Schneider, 2013).

Além de situar a liberdade humana ontologicamente, em um segundo momento de sua obra, quando da elaboração da Crítica da Razão Dialética (1960), Sartre buscou situá-la antropológicamente. Neste sentido antropológico, a liberdade constitutiva do humano aparece condicionada por questões sociais e históricas, e o mesmo deverá lançar mão de sua condição ontológica de ser livre para buscar superar tais condicionamentos.

A fim de exemplificar seu pensamento sobre a liberdade humana, Sartre (1970/1987) mostrou a diferença existente entre o humano e um objeto qualquer, como, por exemplo, um

corta-papel. Segundo o filósofo, para a fabricação de um corta-papel há um artífice que, antes de fabricá-lo, pensou em sua essência, em sua utilidade, visto que não é possível que alguém fabrique algo sem saber a finalidade do instrumento que está criando. Assim, se pensarmos no mundo dos objetos é **a essência que precede a existência**, ou seja, a finalidade de um objeto qualquer já está determinada antes mesmo deste objeto vir a existir.

Vimos no primeiro capítulo, que o filósofo francês faz parte do existencialismo ateu. Sendo assim, por negar a ideia de Deus, esta corrente do existencialismo e seus representantes acreditam que não há um artífice que poderia ter concebido a realidade humana e sua essência, assim como se concebe um corta-papel, visto que este artífice também necessitaria de alguém para criá-lo e assim recairíamos no recurso ao infinito. Devido a isso, o humano é o único ser no qual **a existência precede a essência**, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito (Sartre, 1970/1987). Com isso refuta-se qualquer determinismo, bem como a ideia de uma natureza humana e afirma-se a plena liberdade humana. Nas palavras do filósofo: “Com efeito, se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade” (Sartre, 1970/1987, p.9).

Sartre aponta que durante o século XVIII, o ateísmo dos filósofos tentou eliminar a ideia de Deus, sem o mínimo de prejuízos possíveis. Assim, mesmo negando a ideia de Deus, continuou-se a pensar que havia uma essência que precedia a existência e a acreditar que havia uma natureza humana que poderia ser encontrada em todos os homens universalmente. Segundo Sartre, esta ideia encontra-se presente no pensamento de Kant, na medida em que, para este filósofo, “o homem da selva, o homem da Natureza, tal como o burguês, devem encaixar-se na mesma definição, já que possuem as mesmas características básicas” (Sartre, 1970/1987, p. 5).

De maneira diversa, para o existencialismo sartreano:

em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo (Sartre, 1970/1987, p. 6).

Sabe-se que Sartre foi um dos filósofos que mais discorreu sobre a liberdade humana, o que fez com que tal conceito ocupasse um lugar central em sua filosofia. Contudo, a liberdade defendida por Sartre não se trata de um privilégio eventual, de uma propriedade a

conquistar ou de uma qualidade de determinados atos (ato livre *versus* ato determinado), mas é concebida como constitutiva do ser do homem. “Logo, aquilo que chamamos liberdade, não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é *primeiro* para ser livre *depois*: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘*ser-livre*’” [grifos do autor] (Sartre, 1943/2011, p. 68).

Além disso, a liberdade a que Sartre se refere não é vista da mesma forma como o senso comum a vê. Isso porque, para o senso comum, “só somos livres com relação a um estado de coisas que não nos constrange. Liberdade, neste caso, seria a condição que usufruímos quando nada nos oprime ou impõe resistência aos nossos projetos” (Perdigão, 1995, p. 88).

Sartre (1943/2011) aponta que a liberdade defendida pelo senso comum é uma liberdade de sonho, visto que não encontra impedimentos e resistências. Ser livre para o senso comum é quando nada nos oprime, é conseguir obter o que se quer, sendo assim uma liberdade de obtenção. Nas palavras de Sartre (1943/2011):

O senso comum, com efeito, concordará conosco: o ser dito *livre* é aquele que pode realizar seus projetos. Mas, para que o ato possa comportar uma *realização*, é preciso que a simples projeção de um fim possível se distinga *a priori* da realização desde fim. Se bastasse conceber para realizar, estaria eu mergulhado em um mundo semelhante ao do sonho, no qual o possível não se distingue de forma alguma do real [grifos do autor] (p. 594).

Sartre postulou não uma liberdade de sonho, mas uma liberdade situada na realidade objetiva, que se manifesta concretamente através das escolhas. Tais escolhas, que acontecem sempre de forma mais ou menos alienadas, são realizadas dentro de determinadas condições. É devido a isso que o filósofo afirmou que “só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido” (Sartre, 1943/2011, p. 595). Ademais, o conceito técnico e filosófico de liberdade adotado pelo filósofo não é o de liberdade de obtenção, mas sim de eleição, isto é, a liberdade encontra-se na autonomia de escolha. Assim, “é a possibilidade de escolha, mesmo alienada que permite que afirmemos que o homem é liberdade” (Maheirie, 1994, p. 124).

E, por escolha, devemos entender a possibilidade constante que temos de nos fazermos diferentes daquilo que fizeram de nós. E é por tal possibilidade que não somos totalmente

condicionados, não somos determinados pelo passado, não somos o simples produto das condições objetivas (Maheirie, 1994).

Todavia, sendo a liberdade sartreana situada no campo da facticidade, “a livre decisão de minha consciência não me faz alto, se sou baixo, nem me permite movimentar-me além dos limites de minha cela, se estou confinado à prisão, nem me transforma em capitalista, por passe de mágica, se pertenço à classe operária” (Perdigão, 1995, p. 87). Mas, ainda assim, não podemos dizer que tais situações trazem limites à liberdade, já que numa perspectiva existencial sartreana não se pode dizer que o homem é livre em determinadas ocasiões e em outras não: o homem é sempre e inteiramente livre, ou não o é (Sartre, 1943/2011).

Para Sartre, o êxito não importa em absoluto à liberdade. Assim, o fato de um prisioneiro não conseguir escapar da prisão não o faz menos livre, já que ele é sempre livre para tentar uma fuga ou para resignar-se à prisão. Até mesmo uma pessoa que se encontra sob tortura, tal como Sartre mostra em seu conto “O Muro” (1989), ainda é livre para decidir se prefere morrer ou contar para o torturador o que sabe (Schneider, 2013). Nota-se então que é justamente quando submetida a grandes pressões que a liberdade humana se afirma mais claramente e, assim, pode-se compreender o motivo que levou Sartre (1971) a declarar que os franceses nunca foram tão livres como no tempo da ocupação alemã.

Todavia, não só o senso comum, mas também grande parte das doutrinas filosóficas e psicológicas levantam objeções à liberdade humana. Devido ao fato de encontrarmos a todo o momento resistências e obstáculos não criados por nosso livre projeto, tais como os impedimentos impostos pelo lugar que ocupamos, pelo nosso corpo, pelo nosso passado, pela existência de outros homens também livres para construir seu ser e até mesmo, pela morte, muito se questiona sobre a liberdade humana.

Vimos anteriormente, que o humano não se constrói num meio isolado, mas está em constante relação com a materialidade que o cerca, com os outros e, por este motivo, há um coeficiente de adversidade que se impõe a nós quando escolhemos e nos escolhemos no mundo. Contudo, Sartre rejeita as concepções que afirmam nosso determinismo e nossa impotência e postulam que devemos obedecer e nos submeter ao destino de nossa classe, de nossa família. Para o filósofo, o fato de estarmos cercados de determinações, não nos faz seres passivos e condicionáveis, uma vez que sempre podemos fazer algo daquilo que fizeram de nós (Schneider, 2013). Mas será que realmente não existem limites a nossa liberdade?

Sartre (1943/2011, p. 602) afirma que “nascer é, entre outras características, ocupar seu lugar, ou melhor ... recebê-lo”. Assim, ao nascermos recebemos um determinado lugar no mundo: nascemos em uma nação específica, pertencemos a uma família e a uma classe social.

Poderíamos pensar então que o lugar que ocupamos no mundo se constituiria como um limite à liberdade, visto que não foi escolhido por nós. Mas, Sartre (1943/2011) destaca que o lugar que ocupamos só irá se revelar como limite a liberdade à luz de nossos fins. Nas palavras do filósofo:

É somente no ato pelo qual a liberdade descobriu a facticidade e captou-a como *lugar* que este lugar assim definido manifesta-se como entrave aos meus desejos, como *obstáculo*, etc. Caso contrário, como seria possível que fosse obstáculo? Obstáculo para que? Restrição de fazer o que? [grifos do autor] (Sartre, 1943/2011, p. 608).

Desta forma, morar no interior de um estado do Brasil e não ter boas condições financeiras se constituirá como obstáculo para um sujeito, na medida em que este sujeito tem como seu projeto conhecer as cidades da Europa, por exemplo. Para outra pessoa que não vislumbra o mesmo projeto, não ter as condições financeiras favoráveis para tal e morar longe do continente europeu, não constitui um obstáculo para seus projetos. “Assim, a própria liberdade cria os obstáculos de que padecemos. É ela mesmo que, posicionando seu fim - e escolhendo-o como inacessível ou dificilmente acessível - faz aparecer nossa localização como resistência insuperável ou dificilmente superável aos nossos projetos” (Sartre, 1943/2011, p. 608).

Assim como nosso lugar, poderíamos pensar que as coisas que nos cercam, isto é, que os nossos arredores, constituem-se como limites à liberdade. Contudo, “nossos arredores não podem ser utilizados como desculpas para afirmarmos que não somos livres, mas se assim parecer é porque a liberdade que somos escolhe dessa maneira” (Bueno, 2007, p. 48). Isso significa dizer que são os fins almejados por nós é que irão iluminar a realidade objetiva, doando a ela o sentido de favorável ou desfavorável.

Sartre (1943/2011, p. 620) exemplifica da seguinte forma:

Assim, desde que existo, sou lançado no meio de existências diferentes de mim, que desenvolvem à minha volta suas potencialidades, a meu favor e contra mim. Por exemplo: quero chegar de bicicleta à cidade vizinha, o mais rápido possível. Esse projeto subentende meus fins pessoais, a apreciação de meu lugar e da distância entre a cidade e meu lugar, e a livre adaptação dos meios (esforços) ao fim perseguido. Mas fura um pneu, o sol está forte de mais, o vento sopra de frente, etc; todos fenômenos que não havia previsto: são os arredores. Sem dúvida, manifestam-se no e pelo meu

projeto principal; é por causa deste que o vento pode parecer vento contra ou vento a favor, ou que o sol se revela como calor propício ou incômodo.

Podemos pensar em inúmeros outros exemplos. A chuva, por exemplo, só se constituirá como um limite para aqueles que querem tomar um banho de sol, para o agricultor que a aguarda para irrigar a terra o mesmo fenômeno será considerado como favorável. Ou ainda, uma montanha, por si só, não se constitui como um obstáculo. Aqueles que pretendem atravessá-la para chegar do outro lado a enxergarão como um obstáculo a transpor, mas para os que pretendem escalá-la para apreciar uma paisagem, a montanha não é vista de forma alguma como obstáculo. Assim, “é por nós, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade” (Sartre, 1943/2011, p. 601). E é por isso que aquilo que muitas vezes é visto como um obstáculo para uma pessoa, para outra não o é, já que os fins posicionados por cada um podem ser diferentes.

Em “O Ser e o Nada”, ao discorrer sobre as possíveis limitações à liberdade, Sartre (1943/2011) aborda ainda sobre o passado. Não é difícil percebermos que nosso passado está presente em todos os nossos projetos, em todas as nossas escolhas e nos compromete permanentemente. Assim, se nos casamos com uma pessoa há anos atrás, tal fato nos compromete e por isso, não podemos nos relacionar com outras pessoas devido a um voto de fidelidade feito no passado.

Desta forma, poderíamos pensar também que o passado representa um limite à liberdade. Contudo, é pelo projeto livremente escolhido que o passado adquire sentido e força, ou seja, são os projetos, os fins que buscamos que reafirmam ou negam o passado. Assim, o passado não pode constituir-se como um motivo para nossas ações, pois ele “só conquista a capacidade de ação se retomado e reativado pelo projeto” (Perdigão, 1995, p. 98).

De acordo com Sartre (1943/2011, p. 613):

Assim, todo meu passado está aí, insistente, urgente, imperioso: mas escolho seu sentido e as ordens que me dá pelo próprio projeto de meu fim. Sem dúvida, os compromissos que assumi pesam em mim; sem dúvida, o vínculo conjugal outrora assumido, a casa comprada e mobiliada no ano passado limitam minhas possibilidades e ditam minha conduta; mas isso ocorre precisamente porque meus projetos são de tal ordem que reassumo o vínculo conjugal, ou seja, precisamente porque não projeto a recusa desse vínculo, porque não o transformo em um “vínculo conjugal, ultrapassado, morto”, mas sim porque, ao contrário, meus projetos, ao encerrar a fidelidade aos

compromissos assumidos ou a decisão de levar uma “vida honrosa” de marido e de pai etc., vem necessariamente iluminar o juramento conjugal passado e conferir-lhes seu valor sempre atual. Assim, a premência do passado vem do futuro.

Há que se falar também sobre a existência dos outros, o que torna a questão ainda mais complexa, visto que, tal como afirma Perdigão (1995), não se trata mais do nosso projeto solitário frente um em-si bruto (uma montanha, o passado, etc.), mas sim do nosso projeto frente a outro para-si também livre para se construir e construir a história.

Em nosso cotidiano podemos facilmente perceber que nascemos em um mundo dominado pelo outro. E, segundo Sartre (1943/2011):

Viver em um mundo infestado pelo meu próximo não é somente poder encontrar o Outro a cada curva do caminho, mas também encontrar-me comprometido em um mundo cujos complexos-utensílios podem ser uma significação que não lhes foi primeiramente conferida pelo meu livre projeto (p.626).

Assim, nascemos em um mundo já trabalhado e significado pelo outro, isto é, pelas outras gerações que deixaram marcas de si na objetividade. Tais marcas acabam em alguns momentos orientando nossas condutas. Quando nos deparamos com uma placa em que está escrito “40 km/h”, não nos deparamos com um existente em bruto, mas sim com algo possuidor de um significado: ao trafegar não podemos ultrapassar a velocidade de 40 km/h.

Frente a isso, Sartre (1943/2011, p. 627 - 628) pergunta:

Com isso, não irei deparar com estreitos limites à minha liberdade? Se não sigo ponto a ponto as indicações dadas pelos outros, ficarei sem rumo, irei entrar na rua errada, perderei o trem, etc. Além disso, tais sinais são quase sempre imperativos: “Entre aqui”, “Saia aqui”; é isso o que significam as palavras “Entrada” e “Saída” colocadas acima das portas. Eu me submeto; os sinais acrescentam ao coeficiente de adversidade que faço surgir sobre as coisas um coeficiente propriamente humano de adversidade.

E, o próprio filósofo responde, dizendo:

Não se trata aqui de um limite à liberdade, mas sim do fato que *é nesse mundo mesmo* que o Para-si deve ser livre; é levando em conta essas circunstâncias - e não *ad libitum*

- que ele deve escolher-se. Mas, por outro lado, o Para-si, ao surgir, *não padece* a existência do outro; está constrangido a manifestá-la em forma de uma escolha. Pois é através de uma escolha que irá captar o Outro como Outro-sujeito ou como Outro-objeto [grifos do autor] (Sartre, 1943/2011, p. 638).

Além de significar a objetividade, o outro nos atribui significações que também não são escolhidas por nós, ou seja, o outro nos julga, nos classifica e nos faz existir objetivamente, ao modo de um ser em-si. Assim, somos não só humanos, mas também “bonitos”, “feios”, “brancos”, “negros”, “burgueses”, “operários”, etc. Tais significações, segundo Bueno (2007), trazem consigo uma gama de proibições, pois na medida em que um indivíduo é classificado como operário, por exemplo, deixa de ter acesso aos lugares da burguesia.

Contudo, ainda assim, não podemos dizer que o outro se constitui como um limite à liberdade, já que não sofremos passivamente os juízos alheios, mas podemos, através de nosso livre projeto, assumi-los ou descartá-los. Ainda que vivamos em um mundo já significado pelo outro e ainda que estejamos constantemente sob julgamento do outro, somos livres para conferir poderio ou para negar o juízo alheio. Assim, “se sou judeu e existem leis criadas por outros homens que me roubam certos direitos, cabe a mim aceitar ou infringir as proibições, por achá-las naturais ou absurdas” (Perdigão, 1995, p. 99).

De acordo com Sartre (1943/2011, p. 646): “a liberdade do Outro confere limites à minha situação, mas só posso *experimentar* esses limites caso reassuma este ser-Para-Outro que sou e lhe atribua um sentido à luz dos fins que escolhi”.

Percebe-se então que, enquanto em vida, podemos sempre fazer algo daquilo que foi feito de nós: podemos nos escolher, ressignificar nosso passado, negar os juízos alheios. Mas resta ainda uma questão: a morte.

Numa perspectiva existencial sartreana a morte tem como sua principal característica o fato de transformar o para-si que somos em em-si, ou seja, pela morte somos transformados em objetividade para o outro. É devido a isso que Perdigão (1995) aponta que a morte representa a vitória do ponto-de-vista do outro sobre nós, pois o nosso ser passa a estar em poder do outro. Sendo assim, podemos dizer que a morte constitui-se como um limite a nossa liberdade?

Sartre (1943/2011, p. 671) responde, dizendo “a liberdade que é *minha liberdade* permanece total e infinita; não que a morte não a limite, mas porque a liberdade jamais encontra este limite, a morte não é, de forma alguma um obstáculo para meus projetos”.

Sabe-se que Heidegger e Sartre viram o fenômeno da morte de formas diferentes. O primeiro afirmou que “a realidade humana é um ‘Ser-para-a-morte’: como existir é estar exposto a possibilidade de morrer, a morte ... faz parte da realidade humana, sendo algo que lhe é essencial” (Perdigão, 1995, p. 100). E foi justamente esta “humanização” da morte que Sartre criticou em Heidegger, visto que para o filósofo francês, a morte não pertence à estrutura do Para-si, ou seja, a morte não faz parte da vida, é totalmente estranha à existência humana.

Ademais, de maneira diversa a Heidegger, que concebeu a morte como um dos possíveis da realidade humana, Sartre pensou a morte como uma possibilidade que não é nossa, mas sim uma possibilidade exterior, que vem de fora e nos atinge. E é justamente por compreender a morte como algo exterior, ou seja, algo que se encontra sempre além da subjetividade, é que se pode dizer que:

Se a morte é um limite, trata-se de um limite que a nossa consciência jamais encontrará ... Ao advir a morte, e com ela o domínio do ponto-de-vista do Outro, o Para-si já não existe, de modo que não se pode considerar que haja, aí, qualquer limite à liberdade, pois simplesmente não há mais liberdade a ser eliminada (Perdigão, 1995, p. 103).

Nota-se, então, que a liberdade, tal como foi postulada por Sartre, não encontra limites a não ser os limites que foram colocados pela própria liberdade. Contudo, pelo fato de o Para-si não ser seu próprio fundamento, a única liberdade que não desfruta é a liberdade para não ser livre. Assim, “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados a liberdade ... arremessados na liberdade” (Sartre, 1943/2011, p. 597).

Vê-se dessa forma, que o homem é livre e é ele quem irá definir-se por aquilo que fizer de si, ou seja, por aquilo que projetar num futuro, por suas ações, seus atos e suas escolhas. Entretanto, tais escolhas não são realizadas ao bel prazer. Isso porque a máxima sartreana de que a existência precede a essência apresenta implicações no campo da moral e da ética.

Sabe-se que Sartre nunca concluiu o seu tratado de moral, muito embora tenha anunciado no final de “O Ser e O Nada” que dedicaria uma próxima obra para tratar de algumas questões que só encontrariam resposta no terreno da moral. Tal obra nunca foi publicada e, só em 1983, após o falecimento do filósofo, a Gallimard publicou *Cahiers pour une morale*, contendo textos escritos entre 1945 e 1948, incluindo estes excertos incompletos.

Além disso, Simone de Beauvoir, após a morte de seu companheiro, escreveu uma obra intitulada *Ética da Ambiguidade* que, para muitos intérpretes de Sartre, seria o cumprimento parcial do projeto do filósofo de escrever um tratado de moral (Pires, 2005).

Apesar de não ter dedicado uma obra exclusiva para a discussão de questões éticas e morais, a novidade apresentada pela moral sartreana está fundamentada na noção de responsabilidade (Bueno, 2007). Sartre (1970/1987) afirma que “se realmente a existência precede a essência, o homem é responsável pelo que é” (p. 6). Assim, se não há nada que determine as escolhas e condutas, se o homem é somente aquilo que fizer de si mesmo, ele será o único responsável por suas ações. Isso significa dizer que não há nada nem ninguém que possa indicar os caminhos a seguir, não existem valores inscritos num céu inteligível, imperativos categóricos universalmente válidos, nem leis éticas gerais que determinem as escolhas humanas (Boechat, 2003), o homem está desamparado, sem desculpas, sem subterfúgios e sem apoio (Bueno, 2007). Deste modo, cabe à realidade humana inventar seus próprios valores.

Com este pensamento, Sartre faz uma crítica à moral tradicional (cristã e kantiana) e demonstra que não existem caminhos prontos, é necessário escolher e assumir as consequências das escolhas. Para exemplificar seu ponto de vista, Sartre (1970/1987) conta a história de um de seus alunos que o procurou para pedir um conselho. O aluno havia perdido seu irmão mais velho na guerra e desde então tinha se tornado o único consolo de sua mãe. Frente a esta situação, o jovem não sabia se deveria ir para a guerra e vingar a morte de seu irmão ou ficar com a mãe para ajudá-la a viver. Sartre (1970/1987) afirma que só tinha uma resposta para dar ao aluno: “você é livre; escolha, isto é, invente. Nenhuma moral geral poderá indicar-lhe o caminho a seguir; não existem sinais no mundo” (p. 11).

Segundo o filósofo a moral cristã não ajudaria o aluno, visto que a mesma diz:

sede caridosos, amai o próximo, sacrificai-vos por vosso semelhante, escolhei o caminho mais árduo, etc; etc. Mas qual é o caminho mais árduo? Quem devemos amar como irmão o combatente ou a mãe? Qual a utilidade maior: aquela, vaga, de participar de um corpo de combate, ou a outra, precisa, de ajudar um ser específico a viver? Quem pode decidir a priori? Ninguém. Nenhuma moral estabelecida tem uma resposta. (Sartre, 1970/1987, p. 10)

Resta ainda a moral kantiana que postula que não devemos tratar os outros como um meio, mas como um fim. Mas, tal como afirma Sartre (1970/1987), se o estudante ficasse

junto de sua mãe, estaria tratando-a como um fim, mas ao mesmo tempo trataria como meio os combatentes à sua volta e vice-versa. Devido a isso, o autor afirma que os valores são vagos e amplos demais e, por isso, somos nós que devemos criar, decidir e escolher os valores e mais ainda, sermos responsáveis por nossas decisões.

A responsabilidade, a que nos referimos, não deve ser entendida como individual, visto que atinge também a esfera social. Não é difícil perceber que ao fazermos escolhas, influenciemos outras liberdades e as escolhas dos outros também nos influenciam. Se pensarmos no caso do aluno de Sartre, logo se vê que sua escolha poderia influenciar não só a vida de sua mãe, mas também a de seu país. É por isso que, na medida em que nos objetivamos, ou seja, em que agimos, fazemos escolhas, escrevemos não só a nossa história, mas também a história da humanidade. Somos responsáveis não só por nós, mas por toda a humanidade, como afirma Sartre (1970/1987).

Boechat (2003) aponta que a questão da responsabilidade, ao engajar a humanidade inteira, adquire tamanha abrangência e relevância que seu surgimento vem acompanhado de um sentimento de angústia. Este sentimento, segundo Sartre (1970/1987), é conhecido por todos aqueles que um dia tiveram responsabilidade e aparece quando o sujeito “se dá conta de que ele não é apenas aquele que escolheu ser, mas também um legislador que escolhe simultaneamente a si mesmo e a humanidade inteira” (p. 7).

Sartre aponta que em todos os nossos atos, quando criamos o humano que queremos ser, estamos criando também uma imagem do humano tal como julgamos que ele deva ser, já que “tudo se passa como se a humanidade inteira estivesse de olhos fixos em cada homem e se regresse por suas ações” (Sartre, 1970/1987, p. 8).

Percebemos, dessa forma, que o homem nasce corpo e consciência e, ao relacionar-se com a materialidade, com as condições objetivas que o cerca, isto é, ao relacionar-se com as coisas, com os outros homens, com o tempo e com seu próprio corpo, o homem vai constituindo-se, construindo a história coletiva e sendo realizado por ela. Todavia, a essência que é construída a partir das relações que o homem estabelece é uma síntese inacabada que está sempre em direção a uma totalização futura, ou seja, em direção a algo que ainda não é. Sobre a busca de uma totalização futura discorreremos no item a seguir.

3.4 O Projeto Existencial

Viu-se no item anterior, que para a realidade humana é a existência que precede a essência. Assim, o homem primeiro existe, ou seja, vem ao mundo e só posteriormente irá definir-se, construir sua essência. Segundo Maheirie (1994), este processo de construção de sua essência, de seu Eu, seu Ego ou sua identidade (em Sartre é a mesma coisa) se dá em situação e, por situação, devemos entender as condições objetivas do meio (condições sociais, econômicas, culturais, políticas). Para a autora, é sobre estas condições que o humano vai se movimentar, vai se fazer e também vai superá-las em direção a novos possíveis, do que ainda não é, constituindo-se numa identidade (Maheirie, 1994).

Assim, pode-se dizer que, devido ao fato de a essência do homem ser construída a partir das relações que o mesmo estabelece, isto é, a partir das apropriações que realiza da objetividade que o circunda, a mesma nunca será acabada, mas sim uma síntese inacabada sempre em busca de uma totalização futura.

Segundo Perdigão (1995):

Em nenhum momento da vida de um homem se pode afirmar que ele é isso ou aquilo, de uma vez para sempre. Como o homem inventa perpetuamente seu Ser, sem possuir “caráter” congênito ou uma “essência” imutável, sua definição jamais se completa em vida, e se conserva em aberto até a sua morte. (p. 91)

Contudo, para uma melhor compreensão desta busca de uma totalização futura, isto é, do movimento em direção ao que ainda não é, torna-se de fundamental importância analisarmos a forma como o existencialismo sartreano concebe o tempo.

Vimos anteriormente que Sartre buscou afirmar, em sua obra, a plena liberdade humana. Para isso, o filósofo precisou romper com algumas concepções tradicionais e, dentre elas, a concepção tradicional do tempo. Isso porque, é evidente que para que a ação humana se liberte de qualquer determinismo, devemos também libertarmos-nos de certo entendimento, tão comumente utilizado por diversos pensadores, em que o tempo é compreendido como linearidade, em que o passado determina o presente e este, por sua vez, determina o futuro.

Além de conceber o tempo como linearidade, diversos pensadores compreenderam o tempo como um fenômeno do mundo exterior, ou seja, como uma dimensão da objetividade, do Em-si (Perdigão, 1995). Indo na direção contrária desta concepção, Sartre (1943/2011) postulou que o tempo é uma categoria própria da realidade humana, isto é, uma dimensão do Para-si. É por este motivo que Perdigão (1995) aponta que não é a consciência que existe no tempo, mas sim o tempo é que existe na consciência.

Assim, as três dimensões temporais – passado, presente e futuro – devem ser entendidas enquanto modos de existir do Para-si. O passado “é o modo do Para-Si existir como não sendo (mais) o que é” (Perdigão, 1995, p. 70). Hoje não somos mais o que éramos há cinco anos, por exemplo, mas conservamos o passado que fomos como integrante do presente, na medida em que não podemos extingui-lo ou modificá-lo. E é justamente pelo fato de não podermos eliminar nosso passado é que se diz que esta instância temporal assemelha-se ao Em-si: assim como o Em-si, o passado está aí, está dado e acabado.

Já o futuro diz respeito ao “modo de o Para-Si existir como *sendo o que (ainda) não é*” (Perdigão, 1995, p. 71). Isso porque o futuro é uma indeterminação, um possível, algo que ainda não é, mas que já se encontra no presente dando sentido ao mesmo. Se pensarmos num jogo de tênis, por exemplo, é o gesto futuro de rebater a bola que dá sentido para as posições adotadas pelo atleta. Contudo, ainda que o futuro seja doador de sentido para o presente, o futuro não é obrigatoriamente aquilo que seremos, visto que há sempre a possibilidade de não o sermos.

E, por fim, o presente constitui-se como uma ligação entre passado e futuro. Sendo assim, não podemos afirmar a existência de um “presente puro”, tal como aponta Perdigão (1995), visto que o presente está sempre em relação com as demais instâncias temporais. Em todo e qualquer ato que realizamos entram as três dimensões do tempo: uma ação presente só pode se realizar, pois no passado testemunhamos o intento de realizá-la e porque o futuro guia a sua realização como um projeto a realizar.

Não é difícil perceber, então, os motivos pelos quais Sartre afirmou que o tempo é uma dimensão do Para-Si, visto que este é o único tipo de ser que comporta o *não-ser*, característico do ontem (não ser mais) e do amanhã (ainda não ser). Assim, numa perspectiva sartreana o tempo não deve ser concebido como um elemento do mundo objetivo que a consciência se limitaria a registrar, tal como registra o fluir de um rio. Em sua obra, Merleau-Ponty corrobora o que colocamos, demonstrando que muitas vezes o tempo é concebido como um movimento de acontecimentos sucessivos, como algo que passa, tal como o curso das águas de um rio que nascem nas geleiras e desembocam no mar (Moutinho, 1995). Mas, segundo Perdigão (1995, p. 72), “tal concepção pressupõe a presença sub-reptícia de um observador situado em pontos sucessivos, de onde veria desfilarem os acontecimentos e faria então uma ligação entre as suas visões sucessivas ... Isso porque ‘não há acontecimentos sem alguém para quem eles ocorram’”. Desta forma, nota-se que o fenômeno do tempo requer uma testemunha. É por este motivo que Sartre (1943/2011) aponta que é a realidade humana que faz surgir o tempo.

Perdigão (1995) aponta ainda que no conceito vulgar de tempo, os pensadores se dividiram em duas correntes: a primeira, representada por Descartes, concebe o tempo como uma soma de instantes sucessivos, permanentes e isolados uns dos outros; a segunda, representada por Leibniz⁷, nega os instantes e considera o tempo como um fluir continuado, uma unidade, uma absoluta mudança. Contudo,

a temporalidade necessita tanto da *permanência dos instantes* (pois eles devem permanecer o que são, distintos uns dos outros e perfeitamente individualizados) quanto da *mudança de um fluir continuado* (pois os instantes devem estar ligados em uma síntese comum, em uma dependência mútua). Tal dualidade permanência-mudança encerra necessariamente características que só o Para-Si tem condições de ostentar ... (Perdigão, 1995, p. 69).

Nota-se, então, que o existencialismo afasta-se da concepção linear de tempo e postula que os três êxtases temporais – passado, presente e futuro – não são instantes separados por breves intervalos, mas estão ligados numa dinâmica temporal inseparável, em que cada um deles encontra seu sentido nos demais. Sobre isso, Sartre (1943/2011, p. 158) diz: “o único método para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação”.

Desta forma, passado e futuro só existem com relação a algo presente. Perdigão (1995), citando um exemplo dado pelo próprio Sartre, explica esta relação entre as dimensões temporais da seguinte forma: “o amor dedicado à música por Pedro, que morreu há anos, não é passado em si mesmo. Era presente para Pedro. Só é passado com relação ao presente atual, para alguém que se recorda de Pedro” (p. 69). Sartre (1943/2011) considera um absurdo conceber o passado no isolamento de sua “preteridade”, visto que o passado não é uma instância isolada, mas é passado em relação a um presente.

O abandono da concepção linear de tempo tem como consequência uma contradição lógica: o passado deixa de ser concebido como causa do presente, e o futuro passa a ser entendido como causa do passado e do presente. Isso significa que “não é o passado que determina o presente, no sentido de causa e efeito, mas a consciência é no presente conforme o futuro que ela visa” (Moutinho, 1995, p. 57). Assim, é pelo futuro que cada um de meus atos, cada uma das minhas ações encontra seu sentido. É por este motivo que se considera que

⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716) foi um filósofo, cientista e matemático alemão.

o futuro é a dimensão temporal que se reveste de maior importância para a realidade humana, o que não significa dizer que as demais dimensões devem ser desconsideradas (o que não seria possível, já que, tal como abordamos anteriormente, as três dimensões temporais estão interligadas e cada uma delas só encontra seu sentido nas demais). Mais adiante, voltaremos a abordar sobre a importância da compreensão do passado, da infância e da história do indivíduo. Contudo, tal compreensão não objetiva encontrar causas determinantes, mas sim elucidar a forma como o sujeito movimenta-se e, também, a racionalidade utilizada por ele em outros momentos de sua vida.

A relevância dada ao futuro se dá pelo fato de “que o homem se supera sem cessar em direção do porvir e que estamos sempre adiante de nós mesmos e do mundo, vivendo em função dos possíveis futuros” (Perdigão, 1995, p. 78). Este movimento do sujeito de estar sempre além de si mesmo, lançado em direção ao futuro em busca de uma totalização, de uma definição é o que Sartre (1960/1987) denominou de **projeto**. Em cada um de nossos atos, em todos os nossos movimentos somos orientados pelo futuro projetado, ou seja, somos sempre um poder ser, um salto adiante de nós e do futuro, uma totalização-em-curso (Perdigão, 1995). No exato momento em que escrevemos esta pesquisa, em cada palavra ou frase que é escrita, já nos encontramos lançados no futuro, realizando um possível que ainda não existe, isto é, a pesquisa concretizada.

Em conferência proferida no ano de 1960, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Araraquara (SP), Sartre exemplificou a noção de projeto da seguinte forma:

Se os senhores tirarem o paletó por causa do calor ... terão negado uma situação dada e a negaram em função, de um lado, de um estado que tinham de mal-estar e, de outro, de um estado que conhecem, é o de menos calor, mas que não existe (Sartre, 2005, p. 83).

Assim, de acordo com o filósofo, pelo projeto há negação de uma situação definida (o mal-estar devido ao calor) em nome de uma situação que não existe (o menos calor). É devido a isso que podemos compreender a práxis humana como negatividade e positividade: negatividade com relação às condições já postas (o calor) e positividade com relação ao ainda não existente, ao futuro (o menos calor).

Nas palavras de Sartre (1960/1987): “Simultaneamente fuga e salto para frente, recusa e realização, o projeto retém e revela a realidade superada, recusada pelo movimento mesmo que a supera” (p. 152).

Percebe-se, então, que nossa consciência projetiva faz a mediação entre duas objetividades: a objetividade presente e a objetividade futura (Perdigão, 1995). Para o filósofo, o projeto é “superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, tenso entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa em si mesmo a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade” (Sartre, 1960/1987, p. 154).

É devido a essa propriedade da realidade humana de lançar-se rumo a uma objetividade que ainda não existe que podemos sempre superar a condição presente, para alcançar uma nova. De acordo com Sartre (1960/1987) “o homem caracteriza-se antes de tudo pela superação de uma situação, pelo que ele chega a fazer daquilo que se fez dele, mesmo que ele não se reconheça jamais em sua objetivação” (pp. 151/152).

Mas o que significa essa superação? Segundo o filósofo, o Para-si busca superar sua condição de Para-si para atingir a estabilidade do Em-si. Isso porque, tal como foi mencionado anteriormente, o ser Em-si não tem a necessidade de criar-se, de fazer-se, visto que ele está condenado ao determinismo de ser o que é, ou seja, sua essência já está definida *a priori*.

Maheirie (2002) postula que:

quando nos projetamos em um desejo de ser, buscamos ser um determinado ser cristalizado, de tal forma que o desejo de ser se traduz em *desejo de ser em-si* [grifos da autora]. Mas este desejo nunca se concretiza, pois a consciência não se transforma em em-si, paralelamente o projeto nunca tem como se realizar de fato, nunca havendo a coincidência total e absoluta entre o desejo e o fato, o que faz com que o sujeito nunca se coisifique (p. 33-34).

Percebe-se, desta forma, que a teoria sartreana concebe o humano como uma transcendência constante, já que é sempre livre para buscar uma superação, para fazer-se diferente daquilo que foi feito dele, para criar-se e escolher-se. Isso porque sua essência não é imutável, a qualquer momento ele pode alterar o seu projeto e construir-se de uma forma diferente. Todavia, isso não significa que o homem viva imprevisivelmente. De acordo com Perdigão (1995), há uma coerência interna e uma maneira própria de ser de cada pessoa, que Sartre denominou de “projeto fundamental”, que diz respeito à escolha que cada um faz de si. Esta escolha, ou também, a imagem que o indivíduo cria de si penetra em todas as demais escolhas, nas emoções e nos comportamentos. Conforme Perdigão (1995), “todas as

manifestações concretas da vida humana são diferentes expressões desse projeto fundamental” (p. 105).

Em seu livro intitulado “*Saint Genet: Comédien et Martyr*” (1952), em que Sartre demonstra a trajetória existencial do poeta francês Jean Genet, é possível perceber que diversos aspectos da vida do poeta denunciavam seu projeto: ser um marginal. As roupas sujas, os lugares que passava, os amigos que tinha denunciavam a escolha que Genet tinha feito de si (Schneider, 2002).

Perdigão (1995) aponta que muito embora o projeto de ser tenha certa permanência, não se pode dizer que é imutável. Isso se dá devido ao fato de que a escolha que cada sujeito faz de si não depende somente de seu desejo, mas também das possibilidades que lhe são apresentadas. Isso significa que as escolhas são limitadas por uma base material objetiva (Diogo e Maheirie, 2007). Além disso, na grande maioria das vezes as escolhas realizadas pelos homens não são frutos de reflexões (Maheirie, 1994). É por todos estes motivos que algumas vezes o projeto toma um rumo diferente do que havia sido planejado.

Neste sentido, Moura (2011) afirma que a construção do projeto de si passa, necessariamente, pela tensão individual/coletivo. Mas, segundo o autor, “será por esta **tensão** [grifos do autor] que o si se configurará como possibilidade de se instaurar uma ‘realidade humana’” (p. 118). Assim, percebe-se que para uma maior compreensão dos objetivos aqui propostos, é imprescindível que voltemos nossa atenção para esta tensão, para as relações estabelecidas com o Outro e com a Sociedade, visto que ambos participam da construção de nosso projeto e da nossa constituição como sujeito.

3.5 As relações com os Outros

Como vimos, durante o seu existir o homem deve criar sua essência. Entretanto, tal processo não ocorre num meio isolado, mas sim entre outros homens, num mundo que Sartre (1970/1987) nomeou de intersubjetividade. Ainda que pudéssemos conceber um Para-si totalmente livre do Para-outro, ou seja, uma consciência isolada, Sartre (1943/2011) aponta que “esse Para-si não seria ‘homem’” (p. 361). Isso porque, nosso ser em conexão com o ser-Para-si é também Para-outro, é Para-si-Para-outro (Sartre, 1943/2011).

É devido a isso que podemos dizer que a práxis humana é mediada socialmente e acreditamos que a compreensão desta mediação é de suma importância para um maior entendimento dos processos de constituição de um sujeito.

Gonçalves (2012) aponta que, ao mesmo tempo em que o homem se constrói, ele se depara com outros existentes, com outras liberdades que também estão tentando realizar-se. Surge então outro aspecto da subjetividade humana que não podemos deixar de considerar: o ser-para-outro (Cox, 2007). Tal aspecto da subjetividade foi abordado exaustivamente por Sartre, na medida em que o filósofo dedicou uma das quatro partes de “O Ser e O Nada” para a discussão desta temática. Sobre isso, o psicanalista Jacques Lacan (1901 – 1981) disse:

Não posso deixar de me referir ao autor que descreveu o jogo da inter-subjetividade da maneira mais magistral, Jean-Paul Sartre. ... Toda a fenomenologia da vergonha, do pudor, do prestígio, do medo particular engendrado pelo olhar, está em Sartre admiravelmente descrita, e eu os aconselho a se reportar a isso em sua obra. É uma leitura essencial para um analista. (Lacan, s/d citado por Perdigão, 1995, p. 136 - 137).

Sartre iniciou sua discussão sobre o problema do outro criticando as concepções realistas e idealistas, bem como analisando as contribuições de Husserl, Hegel e Heidegger sobre a temática.

Em sua ontologia, Sartre (1943/2011) demonstra que o ser-para-outro faz parte da facticidade do Para-Si. Isso porque estamos em um mundo que já foi significado antes mesmo de nosso nascimento. Assim, a cada esquina nos deparamos não só com o outro, mas com as significações deixadas por ele, como por exemplo, as placas de trânsito, a constituição federal, os códigos de ética de cada profissão, etc. Todas estas são marcas, ou seja, objetivações deixadas pelo outro. Nas palavras de Sartre (1943/2011) “o fato do outro é incontestável e me alcança em meu âmago” (p. 334).

Gonçalves (2012) menciona que Sartre deveu muito a Hegel sobre a questão da intersubjetividade. Entretanto, há em Sartre uma novidade: a questão do olhar. Não se pode deixar de mencionar que, para a teoria sartreana, apreender um olhar não é a mesma coisa que apreender os olhos, “se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos” (Sartre, 1943/2011, p. 333). Captar o olhar é ter a consciência de que sou visto pelo outro.

Não é difícil percebermos que o primeiro modo com que nos relacionamos com o outro é pelo olhar. Devido a isso, Sartre dedicou um espaço importante de sua teoria existencialista para a discussão deste tema. Para o filósofo:

a relação originária entre eu e o Outro não é somente uma verdade ausente que viso através da presença concreta de um objeto em meu universo; é também uma relação

concreta e cotidiana que experimento a cada instante: a cada instante o Outro me olha (Sartre, 1943/2011, p. 332).

Ademais, em sua ontologia, Sartre (1943/2011) afirma que o olhar do Outro é um intermediário que remete de mim a mim mesmo, que abraça o meu ser e, por isso, deixa-me despojado de minha transcendência. Segundo o filósofo, o outro “aparece, pois, como aquele que, em sua plena liberdade e sua livre projeção a seus possíveis, coloca-me de lado e me despoja de minha transcendência” (Sartre, 1943/2011, p. 367).

A fim de tornar tais ideias mais claras, Sartre utiliza como exemplo uma situação de espionagem pelo buraco de uma fechadura. Quando espiamos pela fechadura ou ainda quando grudamos os ouvidos na porta a fim de escutar algo que se passa por detrás dela, nos encontramos em um nível de consciência irrefletida, não habitada por um eu. Assim, estou totalmente voltado para as coisas, para a cena que estou espionando e não me dou conta se estou agachado para poder espionar, se meus joelhos e pernas doem devido à posição que estou. Neste momento, há a experiência do corpo que sou, do corpo que vivo. Na medida em que escuto passos no corredor e percebo que alguém me olha “surtem modificações essenciais em minhas estruturas” (Sartre, 1943/2011, p. 335) que são trazidas pelo fato de eu ter sido percebido pelo outro. A partir de então, me encontrarei em outro nível de consciência – reflexiva – em que a cena que eu via ou escutava por detrás da porta deixa de ser o objeto de atenção e volto-me para mim, percebo não só a posição vexatória em que me encontro, mas também as dores nos membros inferiores. É devido a isso que se pode dizer que o olhar do Outro é um intermediário que remete de mim a mim mesmo, pois a partir deste olhar percebo-me na situação (Sartre, 1943/2011; Schneider, 2002).

Assim, só estou capacitado a formular sobre mim um juízo objetivo, saber-me de determinado modo (vergonhoso, covarde, feliz etc...) porque esse tipo de autoconhecimento passa pelo Outro, só serei de determinada forma se o outro me reconhecer como tal. “Para obter qualquer verdade sobre mim, é necessário que eu considere o outro” (Sartre, 1970, p.11), pois “o outro me ensina o que sou” (Sartre, 1943/2011, p. 352). É devido a isso que o fenômeno de ser visto pelo outro assume grande importância na constituição do que somos (Perdigão, 1995).

Com base no exemplo dado anteriormente, nota-se também que pelo olhar do outro sou objetivado, deixo de ser uma transcendência e passo a ser algo dado, finito, definido, ao modo do Em-Si. Quando o outro me olha, ele me confere qualidades objetivas, como por exemplo, “és um espião!”. Assim, na medida em que o outro me confere uma natureza, uma

essência, me experiencio como um objeto e experiencio o outro como um sujeito, que me rouba o mundo, que me destitui do papel de dono da situação e passa a fundamentar meu ser. Segundo Sartre (1943/2011, p. 331) “é na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito”. Para ilustrar tal situação, podemos nos lembrar do mito da medusa que era petrificada quando alguém olhava diretamente para ela. Assim como no mito, somos petrificados, engessados através do olhar do outro.

Sartre (1943/2011) denomina a experiência de ser objetivado pelo outro de alienação. A alienação, segundo Schneider (2002), se dá quando meu ser escapa de mim e fica em poder dos outros. Esta diz respeito à primeira atitude para com o Outro – assimilação do outro - abordada no terceiro capítulo da terceira parte de “O Ser e O Nada” intitulado “As relações concretas com o Outro”.

Esta primeira atitude para com o Outro – a alienação - que encontra seu extremo no masoquismo, se dá quando procuro realizar meu ser adotando para mim o ponto de vista do outro, isto é, tento assimilar a visão que o outro tem de mim, tornando-me objeto para ele. A fim de exemplificar, podemos mencionar os atendimentos psicológicos realizados com crianças. Não raro, vemos chegar até nós, crianças que acabam por assumir o que os pais, professores e médicos dizem sobre elas, assim engessam-se numa posição de “bagunceiras”, “desatentas”, de “filho-problema”, alienando suas possibilidades. Tais crianças deixam de experienciar a construção do seu ser, visto que este lhe é dado, lhe é imposto pelos outros.

Neste sentido, Pretto e Langaro (2012) afirmam que:

É possível ... que, desde os seus primeiros anos de vida, a condição familiar da qual o sujeito participa se apresente permeada por contradições e impasses que inviabilizam a construção do projeto de ser da criança como ser único e responsável por suas escolhas. Ocorre que, muitas vezes, os sujeitos que constituem essa família estão impossibilitados de oferecer mediações que proporcionem a essa criança uma constituição como um ser capaz de enfrentar as adversidades do meio e de fazer escolhas reflexivas críticas diante de uma realidade que, impreterivelmente, lhe apresenta diferentes possibilidades, impondo a necessidade da escolha e, portanto, da ação.

Schneider (2002) aponta que esta opressão social é a fonte de casos de sofrimento e até mesmo loucura, quando as pessoas não suportam a pressão objetificante sobre seu ser e alienam-se completamente. Entretanto, não podemos dizer que há aqui um determinismo,

visto que se nos objetivamos, isto é, se aceitamos o que o outro diz sobre nós, é através de um livre projeto, através de nossa livre escolha de nos assumirmos tal como somos para o outro. Isso porque, para Sartre há sempre a possibilidade de nos fazermos diferentes daquilo que foi feito de nós.

Ademais, vale ressaltar que a alienação pelo outro não constitui um limite à liberdade do para-si, visto que a liberdade é uma condição necessária à alienação. Em conferência proferida no Brasil em 1960, Sartre afirmou:

Acho que, por ora, o homem é livre para ser alienado. Alienação e liberdade não são, em absoluto, conceitos contraditórios. Muito pelo contrário: se não fosses livre como poderiam transformar-te em escravo? Não se escraviza um pedregulho ou uma máquina: só se escraviza e se aliena a um homem que, primeiramente, é livre ... Não há alienação a não ser de um homem livre (Sartre, 2005, p. 41).

Assim, mesmo que ontologicamente somos livres, ao nos depararmos com determinadas questões e objetos, nos apresentamos como sujeitos mais ou menos alienados.

Há ainda outro tipo de relação em que recuperamos nossa transcendência, deixamos de ser alienados, objetivados pelo outro e nos tornamos sujeitos, alienando quem está em frente e fazendo-o objeto. Isso porque, enquanto em vida, a qualquer momento, podemos reagir à nossa própria alienação para o Outro, apreendendo-o como um objeto (Sartre, 1943/2011). Segundo Sartre (1943/2011) somente os mortos podem ser perpetuamente objetos, sem converter-se em sujeitos. Morrer, é então para o filósofo, “perder toda a possibilidade de se revelar como sujeito a um outro” (Sartre, 1943/2011, p. 378).

Este tipo de relação em que nos afirmamos como sujeito frente ao outro-objeto é o que Sartre (1943/2011) denominou de segunda atitude para com o outro – objetivação do outro - que se contrapõe a primeira atitude e pode ir desde a indiferença até o sadismo quando me afirmo absolutamente como sujeito e faço do outro um objeto absoluto.

Tais atitudes, de assimilação ou objetivação do outro se opõem. Segundo Sartre (1943/2011, p. 454) “o fracasso de uma acarreta a adoção da outra”. Assim, ora sou objeto para o outro que assume o papel de sujeito, ora sou sujeito e faço do outro um objeto para mim, ora o Para-si tenta livrar-se da dominação do outro, ora o outro tenta livrar-se da dominação do Para-si. “Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar” (Sartre, 1943/2011, p. 454).

Pensando nestas duas atitudes para com o outro, Sartre (1943/2011) afirmou que o conflito é a essência dos relacionamentos humanos, visto que estes se caracterizam por uma incessante e insolúvel luta pelo poder (Cox, 2007).

Mas há ainda uma terceira atitude que implica a superação das duas atitudes já mencionadas, é o que Sartre (1943/2011) denominou de “ser-com”. Neste modo de relação, vários sujeitos reconhecem-se mutuamente como liberdade, como sujeitos e não como objetos. De acordo com Schneider (2002), “ser-com” é compartilhar projetos, dividir situações e tomar de decisões conjuntas. É aquele modo de relacionamento com o outro em que se passa a estabelecer uma transcendência comum e dirigida a um fim único. É este ser-com, o nós, que irá se desdobrar na concepção sartreana de grupo.

Viu-se anteriormente que o outro, por ter acesso ao meu ser objetivo, ao meu “lado de fora”, tem um papel fundamental na constituição daquilo que sou. Entretanto, analisar somente a relação com o outro, isto é, a relação indivíduo-indivíduo seria insuficiente quando se pretende compreender a constituição de um sujeito. Isso porque, para tal, deve-se considerar também a relação indivíduo-grupo, visto que cada um de nós encontra-se inserido numa conjuntura familiar, em um determinado contexto social e cultural. Deste modo, “para compreender a dialética da realidade humana é fundamental compreender o **papel da mediação que o grupo exerce em relação aos sujeitos concretos**” [grifos da autora] (Schneider, 2002, p. 225).

Bettoni (2002) aponta que a compreensão das relações que envolvem o indivíduo, enquanto inserido na sociedade, perpassa todo o pensamento filosófico de Sartre, estando presente desde os ensaios e obras de cunho onto-fenomenológico até a “Crítica da Razão Dialética”, publicada em 1960, na qual Sartre irá demonstrar como se formam e se desintegram os grupos sociais, considerando desde os grupos efêmeros até os grupos fundamentais da sociedade.

Tal como foi visto anteriormente, Sartre demonstrou em sua obra que não há um único sujeito que esteja isolado, mas que o humano é um ser que se encontra inserido no mundo objetivo e em constante relação com o mesmo. A primeira e mais rudimentar relação deste ser com o mundo se dá para satisfazer suas necessidades (como sede e fome, por exemplo) através da apropriação dos objetos da natureza (Sartre, 1960/1995). Percebe-se aqui novamente o motivo pelo qual o Para-Si necessita do Em-Si para existir, isto é, percebe-se a dependência do organismo frente à materialidade inorgânica.

A satisfação das necessidades, por mais elementares que sejam, exige trabalho. Este, não deve ser compreendido como sinônimo de ofício, profissão ou atividade remunerada, mas

sim como sinônimo de práxis, isto é, como “uma atividade coordenada necessária ao cumprimento de uma tarefa, à obtenção de um fim” (Perdigão, 1995, p. 185). Assim, pelo trabalho, a realidade humana nega seu estado atual (de fome, por exemplo) em busca de um fim futuro (a supressão da carência de alimento). Para que isso possa acontecer, o humano deve interferir na natureza circundante para obter ou produzir aquilo que necessita.

Na medida em que a matéria circundante é trabalhada, ela é também humanizada, o que significa dizer que o humano deixa marcas de si na objetividade. Pode-se dizer, então, que há no trabalho um duplo movimento que foi chamado por Sartre (1960/1987) de **interiorização do exterior e exteriorização do interior**. Nas palavras de Perdigão (1995):

Interiorização do exterior: tomamos consciência de uma realidade material circundante que, pelo fato de sentirmos necessidade, projetamos como “campo de trabalho”, repleto de tarefas a executar, coisas que não possuímos, objetos a conquistar, possibilidades a saciar, etc; ... Exteriorização do interior: agimos então sobre a matéria inerte, transformando-a em matéria trabalhada, produzindo o objeto apto a nos satisfazer, segundo ... nossos projetos próprios e singulares (p. 186).

Estas marcas deixadas pela ação prática dos homens na materialidade, na objetividade designam o que Sartre (1960/1995) nomeou de Prático-Inerte. Prático devido ao fato de ter sido construído pelas práticas humanas e inerte pelo fato de ser algo cristalizado (Perdigão, 1995). Ao nascer, nos deparamos com um mundo objetivo que já foi transformado e significado por gerações anteriores a minha existência.

Além das relações com a materialidade, com os seres Em-Si, o homem relaciona-se também com outros homens. Todavia, ainda que esteja constantemente em relação, não podemos dizer que toda reunião de pessoas constitui um grupo (Schneider, 2002), pois muitas vezes o que ocorre é somente um agregamento de indivíduos, denominado pelo filósofo de **série**. A fim de exemplificar em que consiste uma série, Sartre (1960/1995) utiliza o exemplo de uma fila no ponto de ônibus. Nesta, existem pessoas reunidas em um mesmo local, mas tais pessoas não se relacionam, não há trocas entre elas, cada um vive em seu isolamento ainda que tenham o mesmo objetivo de tomar a condução para chegar a um determinado local. Segundo Sartre (1960/1995, p. 396) “*esas personas no se preocupan las unas por las*

otras, no se dirigen la palabra, y en general ni se observan; existen unas junto a otras al lado de una parada de ómnibus”⁸.

Na serialidade, a união dos indivíduos é de exterioridade. Assim, por mais que as pessoas estejam unidas em um mesmo local, fazendo os mesmos gestos para parar o ônibus, esta união lhes é imposta de fora e não porque o livre projeto de cada um escolheu que assim o fosse.

Podemos pensar em inúmeros outros exemplos que caracterizam uma série. Se pensarmos em uma cidade, um bairro ou até mesmo em um edifício, notamos que nesses locais existe uma reunião de pessoas. Entretanto, ainda que se vejam quase diariamente, muitas vezes não há trocas entre os moradores de determinados bairros ou edifícios.

Um dos principais grupos estudados por Sartre, segundo Schneider (2002) foi a família, devido o papel importante que a mesma tem na mediação entre a classe universal e os indivíduos. Contudo, não é difícil vermos famílias que, por mais que convivam todos os dias, seus membros vivem na mais completa serialidade, não se colocando como mediação uns para os outros.

Bettoni (2002) aponta que, na série, a relação entre os indivíduos não é capaz de levar a cabo uma iniciativa comum. Tal iniciativa comum poderá ser encontrada naquilo que Sartre (1960/1963) denominou de **grupo-em-fusão**. Esta se constitui como a forma mais elementar do grupo e surge em função de uma necessidade (escassez) ou de um perigo exterior e comum a todos. Frente a este perigo comum, as liberdades passam a agregar esforços para transformar a situação com vistas a um fim comum. Segundo Sartre (1960/1995, 14-15): *“el grupo se constituye a partir de una necesidad o de un peligro común y se define por el objetivo común que determina a su praxis común ...”*⁹.

Quase que diariamente, vemos nos noticiários exemplos de grupos-em-fusão quando moradores de um determinado bairro, que antes viviam na serialidade, realizando pouca ou nenhuma troca entre si, unem-se para, através de uma ação comum, combater um perigo que paira sobre todos, como por exemplo, quando se unem para o combate da transmissão de algum agente causador de doenças.

Nas palavras de Perdigão (1995):

⁸ Essas pessoas não se preocupam umas com as outras, não se dirigem a palavra e em geral não se observam, existem umas junto a outras ao lado de uma parada de ônibus (Tradução livre).

⁹ “O grupo se constitui a partir de uma necessidade ou de um perigo comum e se define pelo objetivo comum que determina sua práxis comum (...)” (Tradução livre).

Para que possa vir a existir algo como um grupo-em-fusão, é preciso que pessoas que atuam juntas em um determinado campo Prático-Inerte, unificadas por um terceiro excluído e um perigo comum, sintam juntas, livremente e por si, a urgência de mudar a situação em uma práxis comum, reconhecendo a ação de grupo como único método eficaz de vencer o isolamento, suas rivalidades, e assim liquidar o Prático-Inerte para sobreviver (p. 213).

Vê-se aqui a transformação qualitativa ocorrida nas relações entre as pessoas. Isso porque, se na serialidade havia uma pluralidade de solidões, em que as pessoas sequer se observavam, nos grupos-em-fusão observa-se uma unificação das liberdades, surgem relações de reciprocidade e cada membro toma consciência da interdependência dos demais para que se possa realizar uma ação comum, uma práxis grupal.

Entretanto, após ter conquistado o fim que almejava o grupo sofre a ameaça de dissolução, de retorno a serialidade, em que não há mais uma práxis comum, mas sim práxis individuais. A fim de impedir que o grupo se dissocie em práticas individuais surge o que Sartre chamou de **juramento**. Neste, “Todos, livremente, dão a sua palavra de que irão respeitar a permanência do grupo, prevendo que, qualquer que venha a ser o desenvolvimento da práxis comum no futuro, a unidade do grupo não deve ser afetada” (Perdigão, 1995, p. 225).

Assim, o juramento consiste em uma medida tomada por todos os membros do grupo para sustentar o elo grupal. Perdigão (1995) aponta que o juramento é como um substituto do perigo comum que existia anteriormente, pois, a partir de agora, o grupo empreenderá esforços não mais para combater uma ameaça externa, mas sim para combater a ameaça interna: a dissolução do grupo.

Entretanto, vimos anteriormente que, enquanto em vida, o homem sempre é livre para alterar seu projeto. Sendo assim, a qualquer momento pode deixar de lado o juramento que havia feito ao grupo, distanciando-se do mesmo. É devido a isso que Bettoni (2002) afirma que não basta só a palavra dos indivíduos, ou seja, o juramento não é suficiente, sendo necessária então uma organização interna, uma estruturação. O surgimento desta organização interna faz com que surja o **grupo organizado**.

Tem-se como uma das principais características do grupo organizado a distribuição de funções. Assim, se no grupo em fusão os membros agiam espontaneamente e de maneira homogênea, visto que todos faziam de tudo, no grupo organizado há uma separação de tarefas entre os membros e “cada membro compreende que a sua função é necessária às funções de

outros membros, e vice-versa” (Bettoni, 2002, p. 72). Sartre (1960/1995) traz como exemplo de um grupo organizado uma equipe de futebol, visto que nesta há um fim comum a todos os membros, que é a vitória sobre o time adversário, mas para que tal fim possa ser alcançado cada jogador deve cumprir uma função específica durante o jogo e tal função só fará sentido se vista em conjunto com as funções dos demais jogadores de sua equipe.

Entretanto, assim como ocorre nos grupos em fusão, há também nos grupos organizados o perigo constante de dissolução, de retorno a serialidade. Com a distribuição das funções, a mediação direta entre os membros do grupo torna-se cada vez mais escassa, visto que não necessitam mais de estar em contato permanente uns com os outros. Assim, “cada um começa a sentir o companheiro como um Outro que pode, a qualquer instante, dispersar-se do grupo, e começa a olhar para si mesmo como um possível agente gerador de dispersão” (Perdigão, 1995, p. 237).

Frente a esta nova ameaça de dissolução, o grupo começa a utilizar novas estratégias, como, por exemplo, recorrer às estruturas da inércia que assumem poderes cada vez maiores, diminuindo, assim, a ação individual dos membros (Perdigão, 1995). Neste momento, a organização do grupo dá espaço para a institucionalização, surgindo então o que Sartre denominou de **grupo institucional** que tem no Estado, no Exército, na Igreja e nos Partidos seus principais exemplos.

O grupo institucional é um sistema fechado e estático em que as formalidades, procedimentos e obrigações são mais valorizados que os objetivos (Rubini, 1999), o que abre espaço para os processos de burocratização. Neste tipo de grupo, as liberdades individuais são negadas, os membros são vistos como sujeitos quaisquer, que se submetem a regras e a funções inertes, impostas pela figura de um soberano que passa a unificar e regular as ações, as tarefas e até mesmo as relações entre os demais membros do grupo. Contudo, ao concentrar em um único homem ou em um subgrupo a responsabilidade pela práxis comum, o grupo volta à alienação da série, na medida em que sua união passa novamente a ser dada pela exterioridade.

Pode-se notar, então, que durante nosso existir, nos relacionamos com outros Para-si e com os mais diversos tipos de grupos: familiar, religioso, círculo de amizades, etc. É devido a isso que Boechat (2011) aponta que:

o homem está longe de surgir como Robinson Crusoe, ou seja, corpo e consciência numa relação solitária com o mundo. Ao contrário, essa é uma trilha povoada e articulada pela coexistência de uma infinidade de consciências. Múltiplas

consciências, todas elas desveladas como consciências necessariamente livres, interrogantes, desejanter, significantes e historializantes; cada uma delas enfrentando a própria facticidade e a contingência que fundamenta sua aparição no mundo; cada uma delas sofrendo a exigência e a violência da inércia material circundante; cada uma delas, portanto temporalizando-se sobre o pano de fundo da problemática histórica (p. 26).

É neste coletivo, neste cenário de múltiplas singularidades, que o homem irá se construir. Contudo, na medida em que o homem, através de sua práxis, modifica seu contexto a fim de satisfazer suas necessidades, ele constrói não só a si mesmo, ou seja, sua própria história, mas também a história coletiva. Esta, segundo Diogo & Maheirie (2007) “é construída a partir das objetivações resultantes das atividades das gerações passadas, que vão sendo subjetivadas pelas novas gerações” (p. 142).

Percebe-se, então, que o humano é simultaneamente produtor e produto do contexto no qual está inserido: é produtor, pois ao agir sobre o mundo objetiva-se nele, construindo sua história e a história coletiva e; produto, pois irá interiorizar, ou subjetivar, esta objetivação deixada pelas gerações passadas, tornando-se assim uma subjetividade objetivada. É devido a isso que podemos dizer que a constituição do sujeito numa perspectiva existencial sartreana é realizada através da dialética entre objetividade e subjetividade.

Cabe salientar ainda que, o fato de a história ser uma obra coletiva, isto é, construída pelas mãos de todos os homens, faz com que muitas vezes, o homem não seja capaz de nela se reconhecer, sentindo-se alienado por seu próprio produto. É por isso que Sartre (1960/1987) afirmou que a história é uma obra sem autor, por ser uma realidade provida de significação, mas que ninguém pode reconhecer-se inteiramente nela. E, muito embora tenhamos falado de história como algo cristalizado, totalizado, não podemos deixar de mencionar que, numa perspectiva existencial sartreana, o fato de a história ser produto da livre práxis humana faz com que a mesma, assim como o humano que a cria, esteja sempre em vias de se fazer, nunca chegando a uma totalização.

4 OS MÉTODOS PARA COMPREENSÃO DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

Inicialmente, chamamos a atenção para um aspecto que poderia passar despercebido, mas fazemos questão de enfatizá-lo: o título deste capítulo. Não por acaso, optamos por utilizar a palavra método no plural, ao invés de empregá-la no singular. Mas porque não falamos em um único método?

Isso se dá devido ao fato de que, em sua trajetória intelectual, Sartre não recorreu a um único método para compreender a realidade humana. Assim, para um melhor entendimento dos métodos utilizados para tal finalidade, faz-se imprescindível considerar os diferentes momentos do pensamento sartreano, momentos estes que foram influenciados por pensadores diversos.

Vimos anteriormente, que nos anos 30, após conversa com o amigo Raymond Aron, Sartre decidiu passar uma temporada no Instituto francês em Berlim estudando a fenomenologia husserliana. Este contato com as obras de Husserl influenciou grandemente suas obras iniciais: *A Imaginação* (1936), *A Transcendência do Ego* (1937), *Esboço para uma teoria das emoções* (1939) e *O Imaginário* (1940). Contudo, muito embora tenha sido fortemente influenciado pelo pensador alemão, não podemos dizer que Sartre concordou plenamente com os postulados husserlianos. Apesar de ser um continuador de Husserl, Sartre não deixou de lhe endereçar algumas críticas (Nascimento, Campos & Alt, 2012).

Dentre as divergências entre ambos, podemos destacar dois pontos: o primeiro diz respeito à noção de intencionalidade, visto que esta foi radicalizada em Sartre. Assim, se para Husserl a intencionalidade é um aspecto essencial à consciência, para Sartre a intencionalidade passa a ser concebida como o único modo de ser da consciência (Nascimento, Campos & Alt, 2012).

O segundo ponto de divergência, que se encontra intimamente ligado ao primeiro, está na concepção do Ego e na relação deste com a consciência. Isso porque se a intencionalidade é o único modo de ser da consciência, isto é, se a consciência é somente um movimento para fora, a visada de um objeto, se ela não tem interior, nem conteúdo, não faz sentido que o Ego seja um habitante da consciência, tal como era concebido por Husserl. No texto intitulado “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, publicado em 1947 em *Situations I*, Sartre diz:

Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi; si, par impossible, vous entriez «dans» une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors, près de l'arbre, em pleine poussière, car la conscience n'a pas de «dedans»; elle n'est rien que le dehors d'elle même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience (Sartre, 1947/1992, p. 31).¹⁰

Assim, diferentemente de Husserl, para Sartre o Ego é transcendente e não imanente à consciência. Sobre isso, o filósofo afirma: “o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: ele está lá fora, no mundo, é um ser do mundo, como o Ego do outro” (Sartre, 1937, p. 183).

Contudo, apesar de tais discordâncias, Sartre esteve de acordo com Husserl no aspecto metodológico, o que fica evidente quando pensamos nas obras “A Transcendência do Ego” e “O Imaginário”, em que o filósofo francês utilizou-se do método fenomenológico desenvolvido por Husserl. Em tais obras, Sartre seguiu as indicações prescritas por Husserl, isto é, buscou diferenciar a atitude natural e a atitude filosófica, recorreu à *epoché* e assumiu a intuição das essências como objetivo a ser alcançado (Nascimento, Campos & Alt, 2012).

Assim, pode-se dizer que, neste primeiro momento de sua obra e com relação aos aspectos metodológicos, não houve originalidade por parte de Sartre, visto que o mesmo não desenvolveu algo novo, restringindo-se a utilizar o método fenomenológico proposto por Husserl.

Já se pensarmos num momento posterior de sua obra, quando desenvolveu sua ontologia fenomenológica, Sartre trouxe inovações no ponto de vista metodológico na medida em que problematizou outros teóricos, tal como Freud, por exemplo. Foi neste momento que o filósofo desenvolveu aquilo que viria a chamar de psicanálise existencial.

¹⁰ Ao mesmo tempo, a consciência é pura, ela é clara como um grande vento, não há nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si; se, pela impossibilidade, vós entrades “numa” consciência, vós seríeis agarrado por um turbilhão e rejeitado para fora, perto da árvore, na plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o fora dela mesma e é essa recusa absoluta, essa recusa de ser substância que a constitui como uma consciência (Traduzido por Lopes, 2005, p. 106).

4.1 Psicanálise Existencial

Se, no início da obra sartreana, o alvo das reflexões eram os postulados husserlianos, em “O Ser e o Nada”, mais especificamente no segundo capítulo da quarta parte da obra, o filósofo busca problematizar e até mesmo tecer algumas críticas à Psicologia empírica, bem como apresentar um novo método de investigação da realidade humana diferente dos métodos por ele criticados.

No que diz respeito às críticas à Psicologia empírica, Sartre (1943/2011) destaca que pelo fato de a mesma definir o homem por seus desejos, ela permanece vítima da ilusão substancialista. Isso porque concebe o desejo como uma entidade psíquica que habita a consciência, ou seja, concebe que o desejo está *no* homem, como conteúdo de sua consciência. Assim, a consciência é concebida como uma substância que tem os fenômenos psíquicos como seu conteúdo. Nota-se então que a Psicologia empírica rejeita a ideia de uma transcendência e concebe o desejo como imanente a consciência.

Não é difícil perceber que tal concepção vai em direção contrária ao que é promulgado pela fenomenologia, visto que por esta conceber a consciência como intencional, não permite que atribuamos qualquer conteúdo a ela. Refutando tal concepção da imanência do desejo na consciência, o filósofo diz: “Portanto, evitemos considerar tais desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência: constituem a consciência mesmo em sua estrutura original projetiva e transcendente, na medida em que a consciência é, por princípio, consciência *de* alguma coisa” (Sartre, 1943/2011, p. 682).

Outra crítica elaborada por Sartre se dá pelo fato de a Psicologia empírica “reduzir o homem a esquemas abstratos e universais, considerando essa generalização um fato irreduzível, expressão máxima do espírito de análise” (Nascimento, Campos & Alt, 2012, p. 715). A fim de exemplificar tal questão, o filósofo traz uma análise psicológica de Flaubert realizada por Paul Bourget. Nesta, Bourget explica a tendência literária que surgiu na juventude de Flaubert por uma combinação de desejos típicos e abstratos, tal como encontramos no “adolescente em geral”. A crítica sartreana a esta análise diz respeito à anterioridade do abstrato ao concreto que, por sua vez, é concebido apenas como uma organização de qualidades abstratas. A consequência disto, segundo Sartre (1943/2011), é que nesta forma de analisar um indivíduo deixa-se de explicar o que constitui precisamente a individualidade do projeto em questão, já que o individual é relegado a circunstâncias

exteriores. Assim, a crítica sartreana demonstra que análises como a de Bouget não nos leva a outro lugar que não o das generalizações abstratas e afirmações soltas (Nascimento, Campos e Alt, 2012).

Esta anterioridade do abstrato ao concreto pode ser encontrada também na psiquiatria na medida em que esta, segundo Sartre (1943/2011, p. 685):

se satisfaz ao esclarecer as estruturas genéricas dos delírios e não busca compreender o conteúdo individual e concreto das psicoses (por que este homem supõe ser tal ou qual personalidade histórica, em vez de outra qualquer; porque seu delírio de compensação se satisfaz com estas ideias de grandeza, em vez de outras, etc.).

Contra-pondo-se a estes modos de pensar, Sartre desenvolveu um novo método que buscava ultrapassar alguns problemas deixados pela Psicologia empírica e, principalmente, pela psicanálise freudiana, muito embora tenha se inspirado nesta psicanálise para elaborar sua proposta de uma psicanálise existencial. Mas em que consiste a psicanálise existencial? Em que se assemelha e em que difere da psicanálise freudiana?

Em “O Ser e o Nada”, Sartre inicia o capítulo intitulado Psicanálise Existencial da seguinte forma: “Se é verdade que a realidade humana, como temos tentado estabelecer, anuncia-se e se define pelos fins que persegue, faz-se indispensável um estudo e classificação destes fins” (Sartre, 1943/2011, p. 682). É justamente este estudo e classificação da finalidade dos empreendimentos humanos, ou seja, a elucidação do projeto de ser (Schneidder, 2002), que irá ser chamado pelo filósofo de Psicanálise Existencial.

O **princípio** desta psicanálise, segundo Sartre (1943/2011):

consiste na assertiva de que o homem é uma totalidade e não uma coleção; em consequência, ele se exprime inteiro na mais insignificante e mais superficial das condutas – em outras palavras: não há um só gosto, um só tique, um único gesto humano que não seja *revelador* (p. 696).

Por ser uma totalidade, não podemos pensar em compreender um homem em particular efetuando uma soma ou recomposição de diversas tendências, desejos, emoções, condutas ou comportamentos descobertos empiricamente. Mas deve-se buscar “decifrar os comportamentos empíricos do homem” (Sartre, 1943/2011, p. 696), buscando em cada comportamento, gesto ou até mesmo emoção a significação transcendente, isto é, o projeto

fundamental, a escolha original do sujeito que se manifesta em cada uma das condutas humanas.

Sartre destaca ainda que o **ponto de partida** da psicanálise existencial é a experiência e, o **ponto de apoio** é a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem da pessoa humana. Isso porque, muito embora, na maioria das vezes, deixemos de lado as indicações e revelações contidas em cada um de nossos gestos, de nossas expressões, o filósofo aponta que “cada pessoa humana não deixa de possuir *a priori* o *sentido* do valor revelador dessas manifestações, nem de ser capaz de decifrá-las, na pior hipótese, se bem auxiliada e conduzida” [grifos do autor] (Sartre, 1943/2011, p. 696).

Mas como buscar a escolha original que está simbolizada em cada conduta humana? De acordo com Sartre (1943/2011), através do **método comparativo**, visto que é pela comparação entre diversas condutas que se pode chegar à revelação única que todas exprimem de maneiras diferentes.

Nas palavras do filósofo:

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 [grifos do autor] (Sartre, 1943/2011, p. 690).

De acordo com o filósofo, a investigação primordial deste método é fornecida pela psicanálise de Freud e seus discípulos e, por este motivo, “convém sublinhar ... com mais precisão, em que medida a psicanálise existencial irá inspirar-se na psicanálise propriamente dita, e em que medida irá diferir radicalmente dela” (Sartre, 1943/2011, p. 696). Isso porque, tal como aponta Schneider (2002), ainda que existam semelhanças entre as duas psicanálises, as diferenças entre ambas são grandes o suficiente para que possamos situá-las em perspectivas diferentes no campo da Psicologia e humanidades.

No que diz respeito às semelhanças entre a psicanálise freudiana e a psicanálise existencial, Sartre (1943/2011) destaca os seguintes pontos:

- 1) Ambas consideram que todas as manifestações objetivamente discerníveis da vida psíquica sustentam relações de simbolização. Isso significa dizer que os atos humanos têm um sentido além de si mesmos, ou seja, não se esgotam em si mesmos, mas remetem a um irreduzível psíquico. Para a psicanálise freudiana o

irredutível é a estrutura intrapsíquica e para o existencialismo é o projeto de ser (Schneider, 2002).

- 2) Ambas consideram a inexistência de dados primordiais, tais como inclinações hereditárias ou caráter. Isso significa dizer que as duas psicanálises acreditam que quando falamos da realidade humana não há nada *a priori*, visto que a psicanálise existencial, por considerar que a existência precede a essência, “nada reconhece *antes* do surgimento original da liberdade humana” (Sartre, 1943/2011, p. 696 – 697) e, a psicanálise empírica postula que “a afetividade primordial do indivíduo é uma cera virgem antes de sua história” (Sartre, 1943/2011, p. 697);
- 3) Tanto uma quanto a outra concebem o ser humano como uma historialização perpétua e, acreditam que o sentido e a orientação desta história são mais relevantes do que dados estáticos e constantes;
- 4) As duas consideram o homem no mundo e não aceitam a possibilidade de questioná-lo sem antes levar em consideração sua situação;

E, por fim:

- 5) Tanto a psicanálise existencial, quanto a empírica, consideram que “o sujeito não está em posição privilegiada para proceder as investigações sobre si” (Sartre, 1943/2011, p. 697). O que não significa dizer que não é possível fazer uma investigação psicanalítica sobre si, contudo, para efetuar tal investigação o sujeito deve interrogar-se como se fosse um Outro, isto é, deve colocar-se no lugar do Outro.

Estas são as semelhanças que fazem com que Sartre denomine seu método de “psicanálise”.

Já no que diz respeito às divergências entre ambas, além das já citadas anteriormente, em que Sartre critica a psicanálise empírica, pelo fato de esta permanecer vítima da ilusão substancialista, em que os fenômenos psíquicos são conteúdos da consciência ou do inconsciente, podemos destacar também o fato de o filósofo condenar a psicanálise empírica por sua posição mentalista, por fixar o psíquico em termos de estrutura mental, e mecanicista, devido às teorias de energia psíquica (Schneider, 2002).

O filósofo destaca ainda que “elas diferem na medida em que a psicanálise empírica determinou seu próprio irredutível, em vez de deixá-lo revelar-se por si mesmo em uma intuição evidente” (Sartre, 1943/2011, p. 699). Assim, há na psicanálise empírica um irredutível que é dado *a priori*, isto é, há uma simbólica rígida e universal, diferentemente da psicanálise existencial que deixa tal simbólica sempre aberta e flexível a alterações.

A investigação realizada pela psicanálise existencial não irá encontrar como fundamento dos comportamentos um termo abstrato e genérico, tal como a libido, por exemplo, mas irá encontrar uma escolha que permanece singular, única e concreta e que se exprime em cada conduta do indivíduo. É por este motivo que a psicanálise existencial renuncia também as interpretações genéricas (Sartre, 1943/2011).

Sobre isso o filósofo diz:

Uma vez que nosso objetivo não poderia ser o de estabelecer leis empíricas de sucessão, não podemos constituir uma simbólica universal. Mas o psicanalista [existencial], a cada vez, terá de reinventar uma simbólica em função do caso particular sob consideração. Se o ser é uma totalidade, não é concebível, com efeito, que possam existir relações elementares de simbolização (fezes = ouro, alfineteira = seio, etc) que mantenham uma significação constante em cada caso, ou seja, que permaneçam inalteradas quando passamos de um conjunto significante a outro. Ademais, o psicanalista jamais perderá de vista o fato de que a escolha é vivente e, por conseguinte, sempre pode ser *revogada* pelo sujeito estudado... deve-se estar sempre pronto para considerar que os símbolos mudam de significação e abandonar a simbólica utilizada até então. Assim, a psicanálise existencial deverá ser inteiramente flexível e adaptável as menores mudanças observáveis no sujeito: trata-se de compreender aqui o *individual* e, muitas vezes, até mesmo o instantâneo. O método que serviu a um sujeito, por essa razão, não poderá ser empregado em outro sujeito ou no mesmo sujeito em uma época posterior [grifos do autor] (Sartre, 1943/2011, p. 701).

Esta flexibilidade com relação à simbólica traz implicações para a Psicologia, na medida em que o sujeito a ser estudado pela psicanálise existencial não será colocado no leito de Procusto¹¹ devendo enquadrar-se numa simbólica pré-existente, sob a pena de lhe cortarem os pés ou a cabeça.

Outra diferença se dá na medida em que a psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente, isso porque, de acordo com o filósofo francês, somos sempre *consciência*, mas

¹¹ Na mitologia grega, Procusto era um salteador sanguinário que obrigava suas vítimas a deitar-se sobre um sinistro leito de ferro, do qual nenhuma saía com vida: se elas fossem mais curtas que o leito, estirava-as com cordas e roldanas; se ultrapassassem as medidas, cortava a parte que sobrava. Teseu foi ao seu encaixe e matou-o, fazendo-o provar seu próprio remédio. A expressão é usada para qualquer tipo de padrão que seja aplicado a força, sem o menor respeito por diferenças individuais ou circunstâncias especiais (Brandão, 1998, p. 156)

nem sempre *conhecimento*. Numa perspectiva existencial, pode-se dizer que o homem é consciência de ponta a ponta. É por este motivo que Maheirie (2002, p.32) afirma que o “conceito de consciência em Sartre abarca todo e qualquer fenômeno da psique humana, desde o mais breve impulso perceptivo de um recém-nascido, até a mais elaborada das reflexões de um sujeito adulto”.

Sabe-se que consciência e conhecimento são termos que foram considerados sinônimos por quase toda filosofia e epistemologia. Contudo, em sua obra, Sartre buscou diferenciá-los, já que para ele o conhecimento, proveniente da reflexão, é apenas uma das formas possíveis de consciência, mas não a única. Há ainda outras formas de consciência, tal como a percepção e imaginação, que são autônomas em relação à reflexão e ao conhecimento. Por isso, são chamadas de consciências pré-reflexivas e são ontologicamente anteriores a reflexão (Schneider, 2002).

Sendo assim, o projeto original pode não ser conhecido pelo sujeito, o que não significa dizer que é inconsciente e, por isso, a interpretação psicanalítica não faz com que o homem tome *consciência* daquilo que é, mas faz com que tome *conhecimento* de seu ser (Sartre, 1943/2011).

Esta discordância com relação a uma instância inconsciente, segundo Nascimento, Campos e Alt (2012), é um desdobramento coerente com a ontologia sartreana. Isso porque em sua obra, Sartre esforçou-se por demonstrar que o ser humano é livre e que tal liberdade está engajada e comprometida com a situação, o que faz com que este ser seja responsável não só por si, mas por toda a humanidade. Frente a isso, aceitar a possibilidade de uma instância inconsciente que exerça influência sobre a consciência, tais como os atos falhos, sintomas e sonhos, é permitir que o humano exima-se desta responsabilidade, é trazer o determinismo, característico da natureza, para a realidade humana.

Há ainda uma diferença com relação à temporalidade. Isso porque a psicanálise empírica, por ter sofrido grande influência do espírito científico clássico, que pregava a separação entre instâncias temporais (Erthal, 1991), busca compreender a situação considerada a partir do passado. Já a psicanálise existencial, por ter uma concepção não linear do tempo, concebe o ato compreensivo como um retorno do futuro rumo ao presente (Schneider, 2002).

Além disso, as condutas estudadas pelas psicanálises diferem na medida em que a psicanálise desenvolvida por Sartre não considera somente os sonhos, os atos falhos, as obsessões e as neuroses, tal como faz a psicanálise freudiana, mas também os pensamentos despertos, os atos realizados e adaptados, etc. Esta diferença de condutas estudadas, segundo

Schneider (2002, p. 117) demonstra outra diferença 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’”.

Diferentemente de Freud, que levou sua psicanálise às vias clínicas, Sartre demonstrou a aplicabilidade de sua teoria somente em biografias de poetas, tais como Jean Genet e Flaubert. É por este motivo que o filósofo afirma que a sua psicanálise “ainda não encontrou seu Freud” (Sartre, 1943/2011, p. 117).

Concordamos com Nascimento, Campos e Alt (2012, p. 714) quando afirmam que:

Este esforço de Sartre em desenvolver um método que de fato possibilitasse a compreensão do homem como liberdade em situação, sem reduzi-lo a determinismos, é a sua maior contribuição às ciências humanas e a todos aqueles que buscam realizar um estudo compreensivo de uma vida particular.

4.2 O Método Progressivo-Regressivo

Se num primeiro momento de sua obra, Sartre aproximou-se e problematizou autores como Husserl e Freud, num momento posterior, quando da elaboração das obras “Questão de Método” e “Crítica da razão dialética”, ambas publicadas em 1960, o filósofo aproximou-se do marxismo e, sem romper com as concepções elaboradas em momentos anteriores, passou a aprofundar aspectos fundamentais da constituição histórico-dialética do ser do homem.

Foi nestas obras, mais especificamente em “Questão de Método” (1960), texto que anteriormente chamava-se “Existencialismo e Marxismo”, que Sartre encarregou-se de abordar a relação entre existencialismo e marxismo. Contrariando Lukács, filósofo húngaro que, em sua obra “Existencialismo ou marxismo” (1948/1979), defendia o antagonismo e a incompatibilidade entre ambas as teorias, Sartre postulava não só a compatibilidade, mas também a complementaridade das mesmas ao afirmar: “considero o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo e ... julgo a ideologia da existência e seu método ‘compreensivo’ como um território encravado no próprio marxismo, que a engendra e a recusa ao mesmo tempo.” (Sartre, 1960/1987, p. 111). Com tal declaração, o filósofo demonstrou que ao mesmo tempo em que se encontrava em acordo profundo com a filosofia marxista, pôde manter a autonomia da ideologia existencial.

Conceber o marxismo como filosofia insuperável se dava pelo fato de Sartre acreditar que uma “filosofia permanece eficaz enquanto vive a *práxis* que a engendrou, que a sustém, e é por ela iluminada” [grifos do autor] (Sartre, 1960/1987, p. 114). Isso significa dizer que as filosofias “são insuperáveis enquanto o movimento histórico de que são expressão não tiver sido superado” (Sartre, 1960/1987, p. 114). Assim, enquanto o movimento histórico que engendrou o marxismo não sucumbir, ou seja, enquanto nossa sociedade estiver fundamentada nas relações capitalistas de produção, tal filosofia permanecerá sendo considerada insuperável.

Contudo, de acordo com Belo (2008), o elogio recebido pelo marxismo veio acrescido de uma série de considerações. Isso porque, em sua obra, Sartre realizou uma reflexão crítica do marxismo, assinalando tanto seus postulados irrevogáveis, quanto o que seria para ele suas limitações (Schneider, 2002). Não se pode deixar de mencionar aqui, que as críticas são dirigidas muito mais aos marxistas, do que ao próprio Marx, já que este, para Sartre, foi o responsável por superar as oposições entre Kierkegaard e Hegel, na medida em que afirmou “a especificidade da existência humana, assim como o homem concreto em sua realidade objetiva” (Belo, 2008, p. 61). Sobre isso, o filósofo aponta: “a autonomia das pesquisas existenciais resulta necessariamente da negatividade dos marxistas (e não do marxismo)” (Sartre, 1960/1987, p. 191).

Segundo Maheirie e França (2007), as críticas sartreanas dirigiam-se não aos escritos e pressupostos marxianos, mas sim a alguns marxistas contemporâneos que fizeram apropriações mecanicistas da obra de Marx, o que fez com que o caráter humano dos processos históricos fosse perdido. Segundo as autoras, “... o existencialismo sartreano se contrapõe àquilo que identifica como uma desumanização teórica: negando as abstrações originadas de leituras mecanicistas das obras de Marx, Sartre propõe um olhar compreensivo que vise o homem na concretude do vivido” (Maheirie & França, 2007, p.26).

Uma das principais discordâncias entre as teorias está na perspectiva de subjetividade adotada pelo marxismo clássico. Em *Questão de Método* (1960/1987), Sartre demonstra a seguinte frase 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. Mas, na falta de Napoleão, outro teria preenchido o seu lugar...” (p. 136). Tal declaração, para o filósofo francês, consiste em uma limitação arbitrária do movimento dialético, uma interrupção do pensamento e uma recusa de compreender, visto que para o existencialismo “o acaso não existe, ou, pelo menos, não como se acredita: a criança torna-se esta ou aquela porque vive o universal como particular” (Sartre, 1960/1987, p.137).

Por este motivo, o filósofo acredita que falta ao marxismo uma hierarquia de mediações para apreender o processo que produz a pessoa e seu produto no interior de uma classe e de uma sociedade dada. Frente a isso, 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” [grifos do autor] (Sartre, 1960/1987, p. 136).

Outra crítica de Sartre se dá pelo fato de o marxismo, ao descrever a realidade a partir de categorias universais, tais como, economia, modo de produção, etc., acaba perdendo de vista o sujeito concreto e a práxis cotidiana. É por isso que o filósofo afirma que “o marxismo degenerará numa antropologia inumana se não reintegrar em si o homem mesmo como seu fundamento” (Sartre, 1960/1987, p. 190). É justamente este o tema básico de “Questão de Método” (1960): “**reconquistar o sujeito no seio do Marxismo**, estabelecendo-lhe uma antropologia coerente com sua perspectiva histórica e dialética” [grifos da autora] (Schneider, 2002, p. 118).

Nesta perspectiva histórica e dialética, o sujeito se constitui na medida em que realiza a dialética do objetivo e do subjetivo. Isso significa dizer que o sujeito nasce numa realidade objetiva, isto é, num determinado contexto histórico, social, econômico, político, familiar e, durante seu existir, irá subjetivando esta realidade objetiva. É por este motivo que, numa perspectiva existencial sartreana, diz-se que não há uma subjetividade absoluta, mas sim uma subjetividade objetivada e esta irá se objetivar novamente através da práxis, da ação do sujeito. E é neste movimento dialético entre o objetivo e o subjetivo que o sujeito irá construir sua história e também a história coletiva.

De acordo com Nascimento, Campos e Alt (2012) o único recurso possível para a compreensão do humano, nesta perspectiva histórico-dialética, é entendê-lo como um projeto que interioriza a exterioridade e exterioriza a interioridade, ou seja, entendê-lo a partir de um processo dialético de superação da realidade dada, rumo a um campo de possíveis. É por este motivo que se diz que o homem é um sujeito singular e universal. Singular na medida em que se pode fazer diferente daquilo que foi feito dele, isto é, transcender a objetividade presente, rumo a uma nova objetividade e, universal, pois contém em si a história da humanidade que foi negada e superada por ele.

Ainda que a partir de outra perspectiva, diferente da utilizada em momentos anteriores, o objetivo de Sartre, neste momento de sua obra, continua o mesmo: não sucumbir em abstrações (Nascimento, Campos & Alt, 2012). Evita, então, significações idealistas, subjetivismos, generalizações e visa o homem na concretude do vivido. Assim, para

compreender como uma pessoa chega a ser como ela é, faz-se necessário contemplar as condições sociais, culturais, históricas e econômicas, ou seja, as condições objetivas que participaram de sua constituição (Diogo & Maheirie, 2007).

Essa compreensão histórico-dialética da realidade humana implica na necessidade de um novo método que seja compatível com esta realidade, isto é, um método que contemple o caráter histórico e dialético da constituição humana. Foi nas contribuições do marxista Henri Lefebvre que Sartre encontrou este método: o método progressivo-regressivo.

Em “Questão de Método” Sartre (1960/1987) afirma: “foi um marxista, entretanto, Henri Lefebvre, que deu um método, na minha opinião, simples e irreprochável para integrar a sociologia e a história na perspectiva da dialética materialista” (p. 134) e, após citar integralmente uma passagem de Lefebvre explicitando em que consiste seu método, Sartre diz: “a este texto tão claro e tão rico, nada temos a acrescentar senão que este método ... nós o cremos válido ... em *todos os domínios da antropologia*. É ele, aliás, que aplicaremos ... às significações, aos próprios indivíduos e as relações concretas entre os indivíduos” [grifos do autor] (p. 134).

Tal método, segundo Diogo e Maheirie (2007), busca compreender as ações dos sujeitos em relação às suas condições objetivas, num movimento que vai da singularidade à universalidade, retornando a singularidade, levando em consideração a perspectiva histórica, isto é, o passado, o presente e o futuro. Desta forma, a apreensão da realidade humana através do método progressivo-regressivo passa pela compreensão do subjetivo, mas também do objetivo, já que tal método nos permite alcançar a inteligibilidade da relação existente entre a história do indivíduo e as circunstâncias objetivas onde o indivíduo realiza esta história (Castro, 2011).

Em Questão de Método, Sartre (1960/1987, p. 170 – 171) explicita o método da seguinte forma:

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, seus conflitos, suas contradições profundas, e o movimento de conjunto que estas determinam. 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 determinação da temporalidade, isto é, uma sucessão de fatos bem estabelecidos. Tais fatos parecem concretos porque são conhecidos pormenorizadamente, mas falta-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.

Vê-se desta forma que o método progressivo-regressivo realiza constantemente o vaivém entre a dimensão universal/singular ou coletiva/individual (Schneider, 2008) e com isso permite a compreensão da singularidade enquanto interiorização da coletividade, isto é, possibilita um maior entendimento da maneira como o sujeito vive o universal no particular.

Para que esta compreensão fornecida pelo método progressivo-regressivo possa se realizar, alguns momentos são necessários. O primeiro deles é a descrição, um recurso metodológico que já se fazia presente na fenomenologia husserliana. Segundo Maheirie (1994, p. 129) “descrever fenomenologicamente significa falar das coisas mesmas, tais como elas são. Isto é, descrever os fatos, os objetos, os acontecimentos, os depoimentos do sujeito/objeto da pesquisa sem acrescentar juízos cristalizados ou crenças provenientes do sujeito/autor da pesquisa”. Contudo, o abandono das crenças e preconceitos não significa que devemos abandonar todo o conhecimento já produzido sobre as coisas e os homens, uma vez que a descrição deve sempre se fazer à luz de uma teoria geral, ou seja, de uma visão de homem e de mundo. O que deve ser abandonado são as deduções apriorísticas sobre o objeto que iremos nos debruçar.

O segundo momento diz respeito ao movimento analítico-regressivo que consiste na regressão que o sujeito deve fazer, tanto em sua história singular, quanto para a história geral a fim de reconstituir seu movimento na história. Assim, é um movimento que parte do presente e volta para o passado, não com a finalidade de valorizá-lo ou de encontrar causas determinadoras de conduta, mas para aumentar a compreensão que o indivíduo tem de si e do mundo que o cerca (Erthal, 1991). Isso porque, segundo Maheirie (1994, p. 132 - 133) “não poderíamos conceber o homem como um elo de uma relação causal ... pois o determinismo proveniente da causalidade anula o homem e o coloca em segundo plano, para elevar acima dele, as forças ocultas que o direcionam, as leis que determinam sua existência”.

Vê-se então, que a *explicação*, que supõe relações de causalidade, não é um recurso apropriado quando utilizamos o método progressivo-regressivo, mas sim a *compreensão* das

relações que o sujeito estabelece com os outros, com seu corpo, com o passado e o futuro, com as coisas e com a natureza.

Por fim, há ainda o movimento progressivo que percorre o caminho contrário, ou seja, movimenta-se do passado para o presente. Busca-se neste momento reencontrar o presente, mas um presente elucidado, compreendido e explicado.

Tem-se então que o método progressivo-regressivo nos permite estabelecer uma síntese horizontal e uma síntese vertical. A primeira é relativa à temporalidade, pois, segundo Zanella (ano, p.):

... aborda o objeto de estudo numa perspectiva histórica, tendo o momento presente como ponto de partida, para em seguida contextualizá-lo em relação a seu passado e, ao mesmo tempo, em relação as suas perspectivas ou movimentos que levam ao futuro, buscando estes movimentos em cada momento de seu passado. Assim, todas as dimensões temporais são contempladas no modo como ele apreende a realidade, de forma que a temporalidade deixa de ser linear para se fazer dialética, já que se estrutura na unificação daquilo que já ocorreu com aquilo que ainda não foi vivido.

Já a síntese vertical visa compreender o sujeito como uma singularização da coletividade, como um produto do coletivo, ao mesmo tempo em que é produtor desta coletividade.

Maheirie (1994) destaca ainda a importância de contemplarmos dois momentos chamados de compreensão cúmplice e compreensão crítica. Na primeira delas busca-se compreender a história do sujeito tal como ela aconteceu, atentando para as escolhas realizadas por ele, a partir de sua própria racionalidade. Já o segundo momento – momento da criticidade - se dá quando podemos vislumbrar as outras possibilidades, caminhos e escolhas diferentes das que já foram escolhidas anteriormente, bem como elucidar o caminho que percorreu e os instrumentos de reflexão ou de alienação utilizados pelo sujeito e que caracterizaram seu movimento vivido (Maheirie & Pretto, 2007). Isso porque, de acordo com o existencialismo sartreano, a alienação não se faz presente na vida de um sujeito somente em seu primeiro trabalho, mas está presente desde muito cedo, já é sentida no trabalho dos pais e na sua condição de criança, quando ainda não é capaz de construir seu próprio projeto, visto que este lhe é imposto pelos outros.

Neste sentido, Sartre (1960/1987, p. 138) diz:

os marxistas de hoje só se preocupam com os adultos: acreditar-se-ia, ao lê-los, que nascemos na idade em que ganhamos nosso primeiro salário; eles esqueceram sua própria infância e tudo se passa, ao lê-los, como se os homens experimentassem sua alienação e reificação, *de início, no seu próprio trabalho*, quando cada um a vive *de início, como criança, no trabalho de seus pais* [grifos do autor].

Não é difícil perceber, então, a importância de se interrogar toda a história do sujeito. É fundamental compreender a sua infância, a situação de sua família, as pessoas que lhe serviam de mediação, a racionalidade que dispunha para realizar suas escolhas, a sua relação com os outros, com a sociedade, a forma que vive esta sociedade na particularidade, a relação com seu trabalho, com a natureza, com seu corpo, bem como a sua perspectiva de futuro.

De acordo com Maheirie e Pretto (2007), a relevância de tal método está no fato de dotar um futuro aberto para o sujeito, compreendendo que tanto o sujeito quanto as situações nas quais o mesmo encontra-se inserido podem se fazer diferentes do que são, o que evita “reducionismos e certo conformismo com realidades as quais visam submeter o sujeito a acreditar no caráter a-histórico de sua constituição singular e da realidade na qual está inserido” (p. 461).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos a presente pesquisa abordando sobre as dificuldades encontradas pela ciência psicológica para refletir sobre o sujeito e sua constituição. Partimos da ideia de que a teoria existencialista de Jean-Paul Sartre poderia ter elementos que contribuíssem para a superação de alguns impasses que caracterizaram o estudo do objeto da Psicologia. Podemos agora, ao final do estudo distinguir esses elementos e os impasses que eles nos ajudam a desvelar e compreender em relação ao objeto da Psicologia?

Creemos que sim. Tendo em vista o que destacamos anteriormente, para que se leve em consideração a riqueza e dinamicidade do objeto de estudo da Psicologia – que foram algumas vezes perdidas dentro da história desta ciência, tal como bem destacou Sartre – devemos buscar superar reflexões e práticas que reduzem o sujeito a um ou outro dos muitos aspectos que o compõem, que o concebem de maneira isolada e como semelhante ao objeto das ciências naturais.

No que diz respeito ao primeiro ponto elencado, isto é, a superação de reflexões e práticas que reduzem o sujeito a um ou outro dos muitos aspectos que o compõem, pode-se perceber que, de maneira diversa a algumas teorias psicológicas, que destacam ora os aspectos objetivos, ora os aspectos subjetivos, a teoria existencial sartreana leva em consideração ambos os aspectos, na medida em que concebe que a constituição do sujeito se dá através da relação dialética entre objetividade e subjetividade. Além disso, o sujeito, nesta perspectiva, é analisado não só como corpo ou como consciência, mas sim como corpo e consciência, sem poder ser reduzido a nenhuma destas dimensões.

Vimos que, de acordo com tal teoria, por ser corpo e consciência o homem nasce com as condições para que se instaure a realidade humana. Contudo, nascer dotado de um corpo e consciência não garante que tal realidade seja instaurada. Para que isso ocorra, deve haver a relação deste corpo e da consciência com o mundo. Ao nascer o sujeito é inserido em uma situação específica, ou seja, em um determinado contexto histórico, social, cultural, político, econômico e familiar que não foi por ele escolhido, já que é fruto das objetivações deixadas pelas gerações passadas. A partir do momento em que o sujeito começa a se relacionar com esta objetividade que o circunda, ele realiza o movimento de interiorização desta exterioridade, isto é, vai subjetivando a objetividade, tornando-se, assim, um sujeito específico.

Todavia, o fato de interiorizar a exterioridade não faz do sujeito um simples produto das condições objetivas, visto que é também produtor dessas condições. Isso porque, através de suas ações práticas, de suas escolhas – alienadas ou não, é capaz de humanizar a objetividade do mundo, ou seja, é capaz de deixar marcas de si na objetividade, transformando-a e contribuindo para a construção da história.

Em outras palavras, pode-se dizer que a realidade objetiva vivida pelo sujeito torna-se subjetiva e, esta realidade subjetiva, por sua vez, se objetivará através de suas ações e de suas escolhas. E é justamente esta possibilidade de agir e de escolher, mesmo que alienadamente, que confere liberdade ao sujeito para construir a sua história e a história coletiva. Todavia, vale ressaltar novamente que a história não é construída da forma como bem entende, mas sim dentro de um campo de possíveis.

Nota-se, então, que o existencialismo não busca compreender o sujeito reduzindo-o a um dos aspectos que o compõe, mas compreende que sua constituição enquanto tal se dá a partir da relação dialética entre subjetividade e objetividade. Assim, é concebido como produto, por subjetivar as objetivações deixadas pelas gerações passadas, mas também produtor, por deixar marcas de si na objetividade e construir a história. É constituído, mas também constituinte. E, enquanto produtor e constituinte pode, através de seu projeto subjetivo e da livre práxis, superar sua condição de produto e constituído.

Neste ponto, insere-se uma das grandes contribuições da teoria sartreana, que é a de enfatizar a condição de superação do sujeito, enfatizar que ele é capaz de se posicionar em relação às condições objetivas, buscando superá-las, impulsionado por aquilo que ainda não é. Tal forma de entendimento contribui para a emancipação e abertura de possibilidades, por conceber que tanto o próprio sujeito, quanto as situações nas quais o mesmo encontra-se inserido podem se fazer diferentes do que são.

Para que possamos discutir a respeito dos demais pontos elencados, isto é, a superação de reflexões e práticas que concebem o sujeito de forma isolada e como semelhante ao objeto das ciências naturais, devemos nos lembrar que durante muitos anos as ciências humanas estiveram, da mesma forma que as ciências naturais, pautadas no positivismo, vertente filosófica que se baseia na verificação experimental dos fatos objetivos e se nega a aceitar qualquer outro critério de verdade além dos métodos científicos de observação empírica (Perdigão, 1995).

Assim, a investigação da realidade humana neste período era – e muitas vezes ainda é – realizada da mesma forma como as ciências naturais (física, química, matemática, biologia, etc.) investigavam os objetos da natureza: através de um ponto de vista analítico e exterior. O

humano era estudado por um observador pretensamente “neutro” que o analisava da mesma forma como se analisa um objeto estático e inerte: isolando e classificando seus elementos, sem a preocupação de estabelecer relações ou unificações, tal como se analisa um micróbio ao microscópio (Perdigão, 1995). É por este motivo que Perdigão (1995) aponta que nos tratados de Psicologia e Sociologia, pautados na razão analítica e no positivismo, os autores pareciam falar de realidades sem vida, criaturas mortas e estáticas.

Mas será que é possível pensar a realidade humana dentro dos mesmos parâmetros que norteiam as ciências naturais? E se sim, será que ainda estará presente o homem?

O positivismo filosófico e científico tende a “retalhar” o conhecimento da realidade humana em estratos passivos e não dá conta de uma inteligibilidade global dessa realidade, não apreende o movimento projetivo da realidade humana, não revela a dinâmica social (onde o homem aparece agindo e vivo), não é capaz de acompanhar a práxis nem o desenrolar histórico enquanto transformação em curso. A razão analítica é insuficiente para captar o real em seu desenvolvimento ou fornecer um entendimento da efervescência humana que o anima (Perdigão, 1995, p. 268).

Foi justamente contra este modo de pensar que Sartre insurgiu e passou a buscar uma nova inteligibilidade acerca do humano, inteligibilidade esta que deveria compreendê-lo não mais de uma forma abstrata, mas na concretude da existência. O homem deixa de ser estudado isoladamente nas “lâminas do microscópio” e passa a ser analisado no mundo mesmo em que vive, em constante relação com os outros homens, com a sociedade. Em “Situações I” (1968, p. 31), o filósofo trouxe uma frase lapidar a este respeito: “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”.

Como vimos, para que este novo modo de pensar fosse possível, Sartre problematizou as ciências humanas e, principalmente, a ciência psicológica, questionando fundamentos, verdades e conceitos estabelecidos. Buscou, na fenomenologia de Husserl, nas contribuições de Kierkegaard e Heidegger e na dialética de Hegel e Marx, os elementos necessários para que pudesse desenvolver uma nova ontologia e antropologia, necessárias para a elaboração de uma nova ciência psicológica e conseqüentemente de uma nova compreensão acerca do humano, que fosse pautada em moldes diversos daqueles que predominavam até então.

Tal como demonstrou Perdigão (1995), nesta nova compreensão acerca do humano, Sartre ultrapassou a “ciência do estático”, que concebe o homem enquanto uma inércia, e

passou a concebê-lo de maneira concreta, em constante relação com os outros e com a matéria circundante, como uma liberdade, um ser inacabado, um vir-a-ser, capaz de superação da realidade dada, ou seja, capaz de fazer algo daquilo que foi feito dele.

Por conceber o humano de maneira diferente dos objetos estudados pelas ciências naturais, Sartre precisou também recorrer a uma nova metodologia. O método a ser utilizado para a compreensão da realidade humana deveria ser um método diferente daquele utilizado para a compreensão de objetos inertes e estáticos. Era necessário um método que contemplasse o caráter dinâmico da realidade humana. E é neste ponto que se insere também a contribuição metodológica de Jean-Paul Sartre ao trazer a Psicanálise Existencial, método elaborado pelo próprio filósofo e o Método Progressivo-Regressivo, desenvolvido pelo marxista Henri Lefebvre e utilizado por Sartre para a compreensão de como se constitui uma singularidade enquanto particularidade do universal.

Abordamos também a preocupação constante que Sartre tinha com o papel das ciências humanas na organização da sociedade no qual estava inserido, já que defendia que este papel deveria ser transformador (Schneider, 2002). Foi também por esta preocupação que Sartre partiu rumo à construção de um novo entendimento acerca do humano, já que notava que os conhecimentos de sua época estavam prestando muito mais à alienação do que à transformação e emancipação.

Creemos ser válido trazermos os questionamentos de Sartre para nossos dias: qual o papel que as ciências do homem, de maneira geral, tem tido na compreensão dos homens e da sociedade? Tais ciências têm desempenhado um papel transformador e emancipador ou têm contribuído para a alienação do humano?

Com um olhar um pouco mais atento para as publicações científicas, podemos ver que há, hoje, o predomínio de concepções biologizantes nos estudos acerca do psiquismo humano. Assim, a subjetividade tem sido reduzida a sistemas neuronais, os sintomas psíquicos a desordens da bioquímica cerebral e o ser humano reduzido somente a sua dimensão orgânica e corporal. Tal modo de compreensão faz com que o homem seja transformado em uma máquina que, quando em desajuste, deve ser consertada.

Não pretendemos negar aqui que o processo psíquico seja intermediado, por exemplo, pela estrutura neuronal, mas enfatizar que ainda que seja intermediado por tal estrutura, o psiquismo humano não pode ser reduzido a ela.

Devido à influência deste paradigma biologizante, vemos atualmente uma grande quantidade de pessoas, adultos e crianças, serem enquadradas em diagnósticos incapacitantes, que são explicados por um aumento ou diminuição de neurotransmissores e, por isso, devem

ser tratados com medicações que visem restituir o equilíbrio. Além disso, assistimos, também, uma normatização dos comportamentos por parte do saber “científico”, uma vez que a ciência tem buscado determinar, cada vez mais, as atitudes entendidas como “normais” ou “anormais”. Podemos citar a quinta edição do DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) que caracteriza o luto como patológico, ou seja, “anormal” quando ultrapassa o período de duas semanas, sem melhoras significativas. Assim, até mesmo o tempo aceitável para que nos recuperemos de uma perda passa a ser definido previamente.

Não é difícil perceber que esta padronização dos comportamentos promove um cerceamento de possibilidades e contribui para que o humano deixe de ser o sujeito de suas ações, de suas escolhas e até mesmo de sua história, que passam a estar sob o poder daqueles que o “consertam”, seja pela medicalização, seja pela moralização dos corpos e dos comportamentos.

Este modo de compreensão tem influenciado também a ciência psicológica, sendo os psicólogos convocados a utilizar intervenções corretivas, que tragam os indivíduos a “normalidade”, normalidade esta que já foi estabelecida *a priori* a partir de critérios de adaptação às normas sociais (Rodrigues, 2004).

Atualmente, encontramos o que Rodrigues (2004) chamou de um verdadeiro surto de aconselhamento psicológico, em que os *experts* são chamados a se posicionar sobre os comportamentos normais e as atitudes aceitáveis, sem contar no aumento excessivo de manuais e cursos que se propõem a ensinar como educar os filhos, fazer sexo, falar em público, superar medos, manejar o estresse e até mesmo a ser feliz.

Com isso, vemos que algo tem sido destituído de importância ou até mesmo esquecido: a experiência singular, experiência esta que, tal como vimos anteriormente, é intermediada pela universalidade. Assim, nos estudos e práticas que envolvem o humano, é o próprio homem que tem sido esquecido.

Num contexto em que a experiência singular tem sido perdida, em que há a subordinação do sujeito a circuitos neuronais e também o cerceamento de possibilidades devido à padronização de comportamentos aceitáveis e ao enquadramento em diagnósticos, as contribuições sartreanas são consideradas não só válidas, mas principalmente necessárias. Nesse sentido, defendemos que o embasamento em uma teoria que priorize a emancipação, a superação, a abertura de possibilidades e a responsabilidade pela própria existência deve ser não só uma escolha individual, mas também um ato político, se o que pretendemos é lutar para que as liberdades humanas saiam do aprisionamento em que se encontram e para que as relações de exploração que coisificam o homem cedam espaço para as relações de

humanização (Maheirie, 1994). Afinal, “que se pode fazer de mais exato, de mais rigoroso, quando se estuda o homem, do que *reconhecer-lhe propriedades humanas?*” (Sartre, 1960/1987, p. 180).

É justamente neste ponto que se encontra o rigor do existencialismo sartreano: o de reconhecer ao homem propriedades humanas, reconhecendo sua riqueza, dinamicidade e complexidade.

Acreditamos também que a forma com que Sartre abordou os processos de constituição do sujeito e a historicidade pode trazer implicações para o campo da psicopatologia, ou seja, pode contribuir para o surgimento de uma nova inteligibilidade acerca do sofrimento psíquico. Isso porque, se a perspectiva existencial sartreana concebe o homem como um ser histórico-social, que se constitui a partir da relação dialética entre a objetividade e a subjetividade no contexto social, poderíamos pensar a constituição de um quadro psicopatológico, também, em sua perspectiva histórica e social, isto é, como o resultado de um processo de construção de uma personalidade que ocorre em meio ao mundo e em meio às relações com os outros, ao invés de compreendê-la de uma forma individualizante, organicista e biologizante. Reflexões como estas, por necessitarem de novas leituras e pesquisas, poderão ser realizadas em estudos ulteriores...

REFERÊNCIAS

- Abib, J.A.D. (2009). Quem sou eu? In E.A. Tomanik, A.M.P. Caniato & M.G.D. Facci (Orgs.). *A Constituição do Sujeito e a Historicidade*. Campinas: Editora Alínea.
- Beauvoir, S. de. (1982). *A Cerimônia do Adeus e entrevistas com Jean-Paul Sartre*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Beauvoir, S. de. (1984). *A força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Belo, R. S. (2008). Notas sobre a relação entre marxismo e existencialismo em Sartre. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 13, 57-66.
- Bello, A. A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas: psicologia, história e religião*. Bauru: Edusc.
- Bello, A.A. (2006). *Introdução à Fenomenologia*. Bauru: Edusc.
- Bettoni, R. A. (2002). A formação dos grupos sociais em Sartre. *Revista Eletrônica UFSJ São João Del-Rei*, (4), 67-75.
- Bock, A.M.B. (1999). *Aventuras do Barão de Münchhausen na Psicologia*. São Paulo: EDUC: Cortez Editora.
- Boechat, N. C. (2003). Ética e Liberdade em Sartre. *Paradigmas*. (13), 7 – 8. Recuperado em 11 julho, 2013, de <http://www.paradigmas.com.br/parad13/p13.7.htm>.
- Boechat, N.C. (2011). *História e Escassez em Jean-Paul Sartre*. São Paulo: EDUC: FAPESP.
- Bornheim, G.A. (1995). Prefácio. In P. Perdigão. *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM.
- Brandão, J.S. *Mitologia Grega*. (8a. ed.). Petrópolis: Vozes, 1998.
- Bueno, I.S. (2007). *Liberdade e Ética em Jean-Paul Sartre*. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil.
- Cambaúva, L.G. (2009). A História da Psicologia e a Psicologia na História. In M.G.D. Facci., S.M.S. Barroco. & S.C. Tuleski (orgs). *Escola de Vigotski: contribuições para a psicologia e a educação*. Maringá: EDUEM.
- Castro, F.C.L. (2011). Dialética e Hermenêutica no Idiota da Família de Sartre. *Intuitio*, 4(1), 3-14. Recuperado em 18 abril, 2014 de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/9264/6383>.
- Chaves, A. P., Macedo, S. & Mendonça, V. (1996). Psicologia existencial fenomenológica: o saber filosófico e a produção científica. *Estudos de psicologia*. 13(2), 11-16.

- Cohen-Solal, A. (2008). *Sartre: uma biografia* (2a ed.). (M. Persson, Trad.). Porto Alegre, RS: L&PM.
- Cox, G. (2007). *Compreender Sartre* (H.M. Filho, Trad.). Petrópolis-RJ: Vozes.
- Dartigues, A. (2003). *O que é a fenomenologia?* (8a ed.). (M.J.J.G de Almeida, Trad). São Paulo: Centauro, 2003.
- Descartes, R. (1987). *Discurso do Método*. (4a ed.). (Coleção Os pensadores). São Paulo: Nova cultural.
- Diogo, M.F. & Maheirie, K. (2007). Uma breve análise da constituição do sujeito pela ótica das teorias de Sartre e Vygotski. *Aletheia*, (25), 139 – 151. Recuperado em 05 maio, 2013, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=115013454011>.
- Erthal, T.C.S. (1991). *Terapia Vivencial: uma abordagem existencial em psicoterapia*. (2a ed.). Rio de Janeiro: Vozes.
- Ewald, A. (2008). Fenomenologia e Existencialismo: articulando nexos, costurando sentidos. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, (2), 149 – 165. Recuperado em 03 abril, 2013, de <HTTP://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a02.pdf>.
- Figueiredo, L. C. (1991). *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes.
- Figueiredo, L.C. & Santi, P.L.R. de. (2000). Psicologia, uma (nova) introdução: uma visão histórica da psicologia como ciência. São Paulo: EDUC.
- Forghieri, Y.C. (1993). *Psicologia fenomenológica: fundamentos, método e pesquisas*. São Paulo: Pioneira.
- Fuck, L.B.; Silva, P.B. da & Vaz, A. F. (2012). Sobre “o corpo”: um estudo a partir da ontologia sartreana. *Atos de Pesquisa em Educação*. 7(2), p. 296 – 319. Recuperado em 14 junho, 2013, de <http://proxy.furb.br/ojs/index.php/atosdepesquisa/article/view/3151/2010>.
- Gil, A.C. (1996). *Como elaborar projetos de pesquisa*. (3a ed.). São Paulo: Atlas.
- Giordani, M.C. (1997). *Iniciação ao Existencialismo*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Gomes, R.W.C.M. (2010). A Questão do Nada em Heidegger e Sartre. *Kínesis*. 2(4), p. 259 – 271. Recuperado em 25 janeiro, 2014, de <http://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/AquestadonadaemHeidegger.pdf>
- Gonçalves, A.I. (2012). *O problema do outro em Sartre*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil.
- Gonçalves, M.G.M. (2001). A Psicologia como ciência do sujeito e da subjetividade: a historicidade como noção básica. In A.M.B. Bock, M.G.M. Gonçalves & O. Furtado

- (Orgs.). *Psicologia Sócio-Histórica: uma perspectiva crítica em psicologia*. São Paulo: Cortez.
- Goto, T. (2007). *A (re)constituição da psicologia fenomenológica em Edmund Husserl*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, SP, Brasil.
- Heidegger, M. (1983). *Que é metafísica?* (Coleção Os Pensadores). (E. Stein, Trad.). São Paulo: Abril Cultural.
- Heidegger, M. (2002). *Ser e Tempo*. (9a ed.). (M.S. Cavalcanti, Trad.). Petrópolis: Vozes. (Original publicada em 1927).
- Heidegger, M. (2009). *Que é isto – a Filosofia?* (2a ed.). (E. Stein, Trad.). São Paulo: Editora Vozes.
- Huisman, D. (2001). *História do Existencialismo*. (M.L. Loureiro, Trad). Bauru, SP: EDUC.
- Husserl, E. (1992). *Invitación a la fenomenología*. (A. Ziri6n, Trad). Barcelona: Paid6s.
- Leonardi, J.L. (2011). Breves considera66es sobre a concep66o do objeto de estudo da Psicologia para Wundt e Brentano. *Psicologia em Revista*, 17(1). Recuperado em 19 julho, 2013, de <http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/P.1678-9563.2011v17n1p1/2633>.
- Lima, B.F. (2008). Alguns apontamentos sobre a origem das psicoterapias fenomenol66gico-existenciais. *Revista da Abordagem Gest66ltica*, XIV(1), 28-38. Recuperado em 05 fevereiro, 2013, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1809-68672008000100006&script=sci_arttext.
- Lopes, R.L. (2005). Tradu66o do texto de Jean-Paul Sartre: une id66e fondamentale de la ph66nom66nologie de Husserl: l'intentionnalit66. *Veredas FAVIP*, 2(1), 102 – 107.
- Luk66acs, G. (1979). *Existencialismo ou Marxismo?* S66o Paulo: Livraria Editora Ci66ncias Humanas. (Original publicada em 1948).
- Maheirie, K. (1994). *Agenor no Mundo: Um estudo psicossocial da identidade*. Ilha de Santa Catarina: Letras Contempor66neas.
- Maheirie, K. (2002). Constitui66o do Sujeito, Subjetividade e Identidade. *Intera666es*, VII(13), 31-44. Recuperado em 20 janeiro, 2013, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35401303>.
- Maheirie, K. & Fran66a, K.B. (2007). Vygotski e Sartre: aproximando concep666es metodol66gicas na constru66o do saber psicol66gico. *Psicologia & Sociedade*, 19(1), 23-29.
- Maheirie, K. & Pretto, Z. (2007). O m66todo progressivo-regressivo na dial66tica universal e singular. *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*, 19(2), 455-462.

- Moreira, V. (2010). Possíveis contribuições de Husserl e Heidegger para a clínica fenomenológica. *Psicologia em Estudo*, Maringá, 15(4), 723-731. Recuperado em 10 janeiro, 2013, de <http://www.scielo.br/pdf/pe/v15n4/v15n4a07.pdf>.
- Moura, C. E. de. (2011). Sartre e a consciência no processo da construção de si: o “Eu” como valor e projeto. *Anais do VII Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, São Carlos, SP, Brasil.
- Moutinho, L.D.S. (1995). *Sartre: existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna.
- Nascimento, A.B.; Campos, C.M.; Alt, F. (2012). Psicologia Fenomenológica, Psicanálise Existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 12(3), 706 – 723.
- Nietzsche, F. (2000). *O crepúsculo dos ídolos, ou como filosofar com o martelo*. (M.C. Casa Nova, Trad.). Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Oliveira, M.M. (2009). A morte: plenificação ou nadificação. *Poros*, 1(1), 51 – 62. Recuperado em 23 novembro, 2013, de <http://200.233.146.122:81/revistadigital/index.php/poros/article/viewFile/88/78>.
- Paisana, J. (1992). A Teoria do Conhecimento Como Fenomenologia. In J. Paisana. *Fenomenologia e Hermenêutica: A relação entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editora Presença.
- Perdigão, P. (1995). *Existência e Liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM.
- Pires, F.P. (2005). Liberdade e Religião no Existencialismo de Jean-Paul Sartre. *Sacrilegens*, 2(1), 02-21. Recuperado em 21 novembro, 2013, de <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2009/08/2-2.pdf>.
- Pretto, Z. & Langaro, F. (2012). Pais e Filhos em Psicoterapia: O atendimento clínico com uma criança. *Psicologia Ciência e Profissão*, 32(4), 1028 – 1037. Recuperado em 20 junho, 2013, de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-98932012000400019&script=sci_arttext.
- Rodrigues, J.T. (2004). A possibilidade de uma Psicologia não cartesiana. *Fenômeno Psi*, 2(1).
- Rubini, C. (1999). Dialética dos Grupos: contribuições de Sartre à compreensão dos grupos. *Revista Brasileira de Psicodrama*, 7(2). Recuperado em 10 junho, 2013, de <http://www.existencialismo.org.br/jornalexistencial/rubinidialetica.htm>.
- Sá, R.N. (2005). As Influências da fenomenologia e do existencialismo na psicologia. In A.M. Jacó-Vilela, A.A.L. Ferreira & F.T. Portugal. *História da Psicologia: rumos e percursos*. Rio de Janeiro: Nau editora.
- Sartre, J.P. (1937). A Transcendência do Ego – Esboço de uma descrição fenomenológica (A.O.T. Carrasco, Trad.). In *Recherches philosophiques*, (6).

- Sartre, J.P. (1964). *Les Mots*. (Col. Folio) Paris: Gallimard.
- Sartre, J-P. (1968). *Situações I*. Lisboa: Publicações Europa-América.
- Sartre, J.P. (1971). *Situações III*. (R.M. Gonçalves, Trad.). Lisboa: Publicações Europa-América.
- Sartre, J.P. (1973). *Situations, IX*. Buenos Aires: Editorial Losada. (Obra original publicada em 1972).
- Sartre, J. P. (1987). *Questão de método*. (3a ed, pp. 109-191). (Coleção Os Pensadores). (B. Prado Jr., Trad.). São Paulo: Nova Cultural (Obra original publicada em 1960).
- Sartre, J. P. (1987). *O Existencialismo é um humanismo*. (3a ed., pp. 1 – 32). (Coleção Os Pensadores). (R.C. Guedes, Trad.). São Paulo: Nova Cultural. (Original publicado em 1970).
- Sartre, J. P. (1987). *A imaginação*. (3a ed., pp. 33 – 106). (Coleção Os Pensadores). (L.R.S. Fortes, Trad.). São Paulo: Nova Cultural. (Original publicado em 1936).
- Sartre, J.P. (1989). *O Muro*. São Paulo: Círculo do Livro. (Obra original publicada em 1939).
- Sartre, J.P. (1992). *Situations I*. Gallimard. (Obra original publicada em 1947).
- Sartre, J.P. (1995). *Crítica de la razón dialectica*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A. (Obra original publicada em 1960).
- Sartre, J.P. (1996). *O Imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. São Paulo: Ática. (Obra original publicada em 1940).
- Sartre, J.P. (2005). *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara* (2a ed.). (L.R.S. Fores, Trad.). São Paulo: Editora UNESP.
- Sartre, J.P. (2010). *Esboço para uma teoria das emoções* (P. Neves, Trad.). Porto Alegre: L&PM. (Obra original publicada em 1939).
- Sartre, J.P. (2011). *O Ser e O Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica* (19a ed). (P. Perdigão, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Obra original publicada em 1943).
- Schneider, D. R. (2002). *Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica: um estudo a partir da obra de “Saint-Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Schneider, D.R. (2008). O Método Biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a Psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 8(2), 289-308. Recuperado em 25 janeiro, 2013, de <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a13.pdf>.

- Schneider, D.R. (2013). A liberdade enquanto dimensão ontológica do homem: compreensão existencialista. *ComCiência*, 146.
- Silva, F.L. (2004). Para a compreensão da história em Sartre. *Tempo da Ciência*, 11(22), 25-37.
- Souza, T.M. (2009). A presença da história no “primeiro” Sartre: Roquentin e a náusea frente a ilusão da aventura heroica. *Princípios*, 16(26), 87-105. Recuperado em 20 janeiro, 2013, de <http://periodicos.ufrn.br/index.php/principios/article/view/764/706>.
- Tomanik, E.A. (2004). *O olhar no espelho: “conversas” sobre a pesquisa em Ciências Sociais* (2a. ed.). Maringá: EDUEM.
- Tomanik, E.A. (2009). O Sujeito Humano e o Conhecimento: constituição psicossocial e complexidade. In E.A. Tomanik, A.M.P. Caniato & M.G.D. Facci (Orgs.). *A Constituição do sujeito e a historicidade*. Campinas: Editora Alínea.
- Tomanik, E.A., Facci, M.G.D. & Barroco, S.M.S. (2009). Apresentação. In E.A. Tomanik, A.M.P. Caniato & M.G.D. Facci (Orgs.). *A Constituição do sujeito e a historicidade*. Campinas: Editora Alínea.
- Zanella, A.V., Reis, A.C. dos., Camargo, D. de., Maheirie, K., França, K.B., Da Ros, S.Z. (2005). Movimento de objetivação e subjetivação mediado pela criação artística. *Psico-USF*, 10(2), 191-199. Recuperado em 15 janeiro, 2013, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-82712005000200011&lng=en&nrm=iso.
- Zanella, A.V., Soares, D.H.P., Aguiar, F., Maheirie, K., Prado Filho, K., Lago, M.C.S., Coutinho, M.C., Toneli, M.J., Scotti, S. (2006). Diversidade e Diálogo: Reflexões sobre alguns métodos de pesquisa em Psicologia. *Interação*. XII(22), 11 – 38. Recuperado em 18 outubro, 2012, de <http://redalyc.org/articulo.oa?id=35402202>.