



Capítulo III

Sartre na psicologia clínica: Emoção, situação e ultrapassamento¹⁹

Jérôme Englebert

Introdução

Neste capítulo, propomos identificar diferentes aportes da filosofia de Jean-Paul Sartre à reflexão e à prática da psicologia clínica. O método que se esboça a partir destes aportes repousa na noção fundamental de situação *emocional*, assim como na possibilidade de superação desta situação. Esta faz aparecer uma trama temporal pois revela, ao mesmo tempo, a história e a biografia do sujeito, mas, igualmente, sua *práxis* e, por conseguinte, as fulgurâncias da liberdade. Pensar “o homem em situação” e considerar as possibilidades de capturas da liberdade em relação àquela são partes essenciais do trabalho de Sartre que a psicologia clínica, tanto em sua dimensão clínica como aplicada, não pode ignorar.

Este texto teórico tem como objetivo fornecer um amplo contexto epistemológico e uma estrutura metodológica importante baseados numa leitura livre e numa articulação original de diferentes textos da obra de Sartre, principalmente no *Esboço de uma Teoria das Emoções* (Sartre, 1939) e *Questões de Método* (Sartre, 1960). Vamos tentar demonstrar que estes dois textos podem estar “conectados” e que a decisão, considerando essa reunião, fornece um modelo relevante para o projeto clínico que concebemos.

19. Traduzido do original « Sartre en Psychologie clinique : émotion, situation et dépassement » por Fernando Gastal de Castro.



A partir dessa seleção, da qual aceitamos a incompletude e a arbitrariedade, vamos mostrar toda a atualidade sobre a filosofia de Sartre, tanto do ponto de vista teórico e epistemológico quanto de um ponto de vista pragmático, tendo em vista uma aplicação clínica. Especificaremos finalmente que é próprio desse projeto não repetirmos a famosa crítica formulada à psicanálise em *O Ser e o Nada*²⁰. Não que pareça irrelevante, mas supomos que a obra de Sartre é plena de outras pistas mais sutis - talvez menos evidentes - para a compreensão da psíquico.

Uma Teoria da Situação Emocional

Sem considerar que se trate de um único ponto de partida possível, nos propomos a apresentar nossa reflexão sobre a teoria da emoção que Sartre apresenta em um

20. Referimo-nos prioritariamente à seção “A Psicanálise Existencial” (p. 602-620), embora a discussão e a crítica sobre a psicanálise estejam realmente presentes em todo o contexto. Além disso, todo o contexto da obra de Sartre encontra-se claramente contemplado em suas próprias referências à metapsicologia freudiana - referimo-nos, por exemplo, às páginas 33-38 de *O Esboço de uma Teoria das Emoções* (1939) ou às concepções sobre as neuroses, subjetivas e objetivas em *O Idiota da Família* (1971-1972). A tensão que se origina na crítica do inconsciente, no sentido e na temporalidade freudianas pode ser considerada como um dos principais pontos em que se apoia a integralidade da obra de Sartre. Note-se que a nossa contribuição difere de uma análise rigorosa sobre o espaço da psicanálise freudiana na filosofia de Sartre, uma vez que esta tem como objetivo discutir sobretudo sobre a psicologia clínica. Portanto, o nosso propósito será, em parte, apenas um empreendimento crítico, mas também ultrapassará a preocupação original freudiana, para explorar outras áreas da psicologia clínica que não envolvam o diálogo entre Freud e Sartre. Também esclarecemos que não nos referiremos mais neste capítulo às reflexões de Sartre sobre a imaginação e a fantasia, pois que estas revelam elementos particularmente relevantes para a reflexão clínica.





pequeno livro, fonte de muitos debates contraditórios²¹ que, integrando uma dimensão afetiva no centro das suas preocupações, pode ser considerado um recurso fundamental para a prática clínica e para o pensamento psicopatológico.

Neste livro, Sartre inicia sua reflexão, manifestando sua oposição às considerações convencionais da emoção, as quais ele censura por haverem omitido a dimensão compreensível, significativa, fundamentalmente psíquica da experiência emocional, em benefício da sua dimensão funcional. Essa crítica, portanto, apresenta uma extraordinária atualidade, contrariando as teorias da emoção propostas pela psicologia cognitiva e as neurociências²². Só então, Sartre se refere à psicanálise,

21. Seguimos o argumento de R. Gély (2012), que sugere que o *Esboço* é um texto no qual se pode encontrar numerosas pistas, por vezes contraditórias, levando a diferentes compreensões do fenômeno emocional em Sartre: “seguramente, a fenomenologia implícita da emoção, da qual a obra de 1939 é o esboço, deixa-se compreender de formas diversas segundo o ponto de vista que se adota, segundo o tipo de apoio que se vem buscar em outros textos de Sartre” (p. 304). Contudo, esta polissemia na interpretação do texto não nos incomoda pois aquilo que interessa não é tanto sugerir o que Sartre poderia ter dito mas propor vias de compreensão à emoção no âmbito da psicopatologia. Sobre a atualidade do debate concernente as interpretações do *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, nos referiremos a Caeymaex et Cormann (2015).

22. Uma confrontação com os paradigmas da psicologia cognitiva sugere a identificação de uma ambiguidade a respeito da proposição de ‘regulação emocional’. Uma maneira de compreender esta proposição consiste em estudar os modos de regulação realizados sobre a emoção e conceber as técnicas inerentes a este controle do fenômeno emocional que se aparenta como uma forma de controle de si mesma, de prevenção ou até de uma prática ortopédica. Ao inverso, propomos, a partir de nossa leitura de Sartre, considerar a emoção como vetor principal da regulação e das trocas emocionais. Esta dupla compreensão da “regulação emocional” nos parece marcar perfeitamente a distancia, sutil mas fundamental, entre os paradigmas cognitivos e fenomenológico. A respeito dessa questão permitimos nos remeter à Gauthier et





concedendo-lhe a alternativa teórica representada por suas considerações sobre a dimensão significativa de fenômenos psíquicos:

é fato que a psicologia psicanalítica foi certamente a primeira a concentrar-se sobre o significado dos fatos psíquicos; isto é, em primeiro lugar, ela insistiu no fato de que cada estado de consciência é um ponto que difere de si mesmo (ibid., p. 34).

Mas a teoria psicanalítica da significação sofre uma contradição interna que levou Sartre a ultrapassá-la. Não se pode aceitar que, de fato, “o significado do nosso comportamento consciente seja inteiramente externo a esse comportamento ou, se preferirmos, que o *significado* seja inteiramente apartado do *significante*” (ibid., p. 35)²³ nem “admitir que um fato da consciência possa ser como uma coisa que diz respeito a seu significado, ou seja, concebê-lo a partir do exterior como uma qualidade externa” (ibid.). O problema inerente à psicanálise consiste em vincular a dimensão significante e interpretativa - em sua essência incontestável - a uma causalidade psíquica simbólica que iria agir em surdina, com a total independência de uma consciência que poderia, então, ser apenas um fenômeno secundário e passivo²⁴.”Essa é uma contradição profunda

Englebert (2012) et Englebert (2014).

23. Nesta mesma página, Sartre sugere que a psicanálise considera o fato consciente a partir de sua significação, tal como os “vestígios de um fogo ascendido na montanha [...] para os aqueles seres humanos que o ascenderam”. O sentido consciente é reduzido a uma relação de causalidade “externa” e “passiva”. “Estes vestígios são aquilo que são, quer dizer, existem em si e fora de toda interpretação significante: eles são pedaços de madeira incendiados, isso é tudo”.

24. Sublinhamos que este é precisamente o papel que Freud (1900) confere à consciência. Em *Traumdeutung*, sugere que “a consciência nos aparece como um órgão sensorial que percebe





em toda a psicanálise, ao apresentar ao mesmo tempo um elo de causalidade e um elo de compreensão entre os fenômenos que estuda” (ibid., p. 37).

A psicanálise fracassa ao fornecer a chave significativa e simbólica para o funcionamento do mundo emocional, porém, realiza aquilo que as teorias tradicionais não conseguem conceber, qual seja, dar um passo em direção à uma concepção da emoção enquanto fenômeno significativo. Mas Sartre tem um objetivo de maior envergadura que consiste em se “colocar no campo do significado e tratar a emoção como um fenômeno” (ibid., p. 19). Sua tese afirma que “cada fato humano é por essência significativo” (ibid., p. 16) e que, ao tirar este princípio significativo, se “suprimi sua natureza como fato humano” (ibid.), passando a considerar a emoção como “morta, não-psíquica, desumana...” (ibid.) Eis, então, anunciado o primeiro de dois grandes princípios emocionais sobre os quais se fundamenta o projeto antro-po-fenomenológico de Sartre. Basicamente, a emoção tem um sentido, ou seja, “ela significa alguma coisa para minha vida psíquica” (ibid., p. 62), fato que a faz humana, qualidade a que ela não pode escapar. Além disso e, em consequência deste primeiro princípio, o fenômeno emocional é igualmente considerado como indissociável à seu ambiente: “a emoção é a realidade humana que se assume e se *dirige-afetada*” para o mundo” (ibid., p. 15). Sartre nos permite compreender que uma emoção isolada não existe e que só é real na sua interação com o ambiente social. Ela só tem essência na significação pessoal, relacional ou social que lhe atribuímos. A esta dimensão significativa da emoção descoberta [por Sartre] junto com a dimensão relacional que ela incorpora, convém

o conteúdo dado em outra parte” (p. 180), que “as operações passadas mais complicadas são possíveis sem a participação da consciência” (p. 648) e define enfim, que “em nossa apresentação, que papel resta à consciência [...]? Nenhum, sequer aquele de um órgão sensorial para a percepção das qualidade psíquicas” (p. 671). Sublinhamos além disso, que em nenhum momento de seu texto, Sartre escreve o nome de Freud, mas se limita a falar da “teoria psicanalítica”.





notar àquilo que podemos chamar o “papel da emoção”, ou seja, sua *ação*, sobre o quê ou em relação à que ela atua e como o faz. Este segundo grande princípio consiste em fazer do fenômeno emocional “uma transformação do mundo”²⁵ (ibid., p. 43). A emoção está aqui não só para revolucionar o sujeito em seu meio, mas também para transformar o ambiente em um sistema retroativo infinito. Trata-se da introdução do “mágico” no “real” que Sartre, com forte influência de Heidegger, chama de mundo dos *utensílios*: “chamamos emoção uma queda súbita de consciência dentro do mágico. Ou, se preferirmos, diremos que há emoção quando o mundo dos utensílios desaparece bruscamente e que o mundo mágico aparece em seu lugar” (ibid., p. 68). A emoção apresenta, então, uma função reguladora que consiste em transformar o mundo, dando-lhe um sentido idiossincrásico, isto é, fazendo-o existir de acordo com a experiência emocional do sujeito. Esse componente relacional da emoção nos leva ao princípio de uma regulação emocional: a “categoria mágica rege as relações intersíquicas de homens em sociedade e, especificamente, a nossa percepção do outro” (ibid., p. 58).

A emoção modifica o mundo e não pode ser reduzida a um acidente que aconteceria por engano em um processo organizado; trata-se mais precisamente, de uma das grandes atitudes subjetivas de homem. A compreensão

25. Sem que Sartre o discuta diretamente, este segundo princípio não é de forma alguma abordado pela teoria psicanalítica. Esta ausência pode ser respondida em razão da dimensão solipsista que não permite a utilização, fora de seu quadro específico, do –“dispositivo’ – divã-poltrona. A psicanálise pensa o homem no seio da cura e recupera sua história infantil mas sem interessar-se precisamente ao homem em seu cotidiano. Mais fundamentalmente, a psicanálise não possui uma teoria do homem em sua atividade. A emoção ou o fantasma não possuem utilidade como materiais de análise e como signos a interpretar a não ser se considerados com potenciais fontes de modificações futuras da existência do sujeito. A psicanálise ensina como interpretar o fantasma e o afeto, informa sobre sua formação e origem, mas não busca esclarecer seu papel na existência do “homem em situação” (ver Englebert, 2013).





da emoção se revela mais apropriadamente quando lhe atribuímos um lugar essencial juntamente ao pensamento racional, num nível equivalente ou anterior:

então, não se pode enxergar a emoção como um distúrbio passageiro do corpo e da mente que viria de fora perturbar a vida psíquica. Seria, pelo contrário, o retorno da consciência à atitude mágica, uma das grandes atitudes que são essenciais, com aparição de mundo correlativo, o mundo mágico. A emoção não é um acidente, é um modo de existência da consciência, uma das maneiras que ela compreende [...] seu “ser-no-mundo” (ibid., p. 62)²⁶.

Assim, se existem dois polos a serem isolados, não se trata de determinar fenômenos afetivos, por um lado, e afetivos [racionais] do outro. Essas duas formas de estar no mundo agem certamente de acordo com as leis da dialética, numa interligação sistemática e constante. Um mundo estritamente efetivo [racional], hiper-real e desprovido de emoção não pode ser concebido²⁷: como uma experiência puramente emocional, sem qualquer relação com o mundo dos utensílios não pode jamais ser considerada²⁸.

Se existem duas dimensões a serem identificadas, elas se encontram outro plano. Se encontram sobre o plano da emoção. Pois é a existência de duas formas de emoção que é postulada por Sartre. Há uma diferença quando o sujeito “constitui a magia do mundo” (ibid., p. 59) e quando é “o próprio mundo que se revela abruptamente como mágico” (ibid.). A emoção, a partir desse divisão decisiva

26. Usamos a palavra “retorno” em itálico pois ela nos parece sublinhas a tendência de Sartre de considerar a atitude emocional como mais original e fundamental do que a atitude racional relativa ao mundo dos utensílios.

27. Formulamos a hipótese, sem a analisar previamente, que se trata de uma maneira interessante de interpretar a peça de teatro *Huis clos* (Sartre, 1947), quer dizer, postular a existência de um mundo sem emoção sem emoção nesta “realidade irreal” que o teatro permite apresentar.

28. É este o caso, de acordo Sartre e com justeza, do “universo do sonho” (Ibid., p. 61).





de uma possibilidade mágica para mim – que propomos chamar de *ser-mágico* - e de uma possibilidade que sei ser constituinte pelo outro - que será o *ser-feiticeiro* - é uma contribuição fundamental para nossa proposta clínica. Essa bipolaridade do fenômeno emocional permite-nos compreender que a emoção, longe de ser um fenômeno intrapsíquico ou mesmo intracorporal, se situa muito mais *entre* os termos de uma *relação*.

Antes de discutir as possibilidades de ultrapassar a situação emocional, devemos finalmente esclarecer que a emoção se inscreve radicalmente no estudo da “situação humana”. É, portanto, um elemento-chave sem o qual não é possível manter a impressionante unidade da obra de Sartre²⁹. O que interessa a Sartre em o *Esboço*³⁰ e na íntegra do seu trabalho é “homem no mundo, tal como se apresenta através de uma multiplicidade de situações: no café, em família ou na guerra” (ibid., p. 17). Eis o programa de uma “hermenêutica da existência” (ibid., p. 14.) que trata de fundar uma antropologia a partir do fenômeno emocional, uma vez que só pode existir como situação³¹.

29. O comentário de Deleuze sobre a obra de Sartre sugere nada mais do que transformar a situação no vetor de tensão da filosofia de Sartre: “[A situação] não é para Sartre um conceito, entre outros, mas o elemento pragmático que transforma tudo e sem o qual os conceitos não teriam nenhum sentido ou estrutura. [...] A situação consiste no próprio funcionamento do conceito. É a riqueza e a novidade dos conceitos de Sartre provêm disso; eles se constituem num enunciado de situações ao mesmo tempo em que ocorrem as situações na disposição dos conceitos” (Deleuze, em Colombe, 2005, p. 39). op.cit

30. Referência do autor ao livro de Sartre “Esboço de um teoria das emoções” op.cit (N.T)

31. Esclarecemos que a psicologia clínica e a psicopatologia são fundamentalmente habitadas em todos seus pontos pelo paradigma situacional que encontramos já em Jaspers – do qual sabemos a influência que terá sobre os trabalhos de Sartre que, por sua vez, participou em 1927, da releitura da tradução de *Allgemeine Psychopathologie* – com o conceito de situação limite: “o homem toma consciência de seu ser somente em situações limite. É por quê, desde minha juventude, busquei não me dissimular o pior (...):





O homem, para Sartre, vê-se assim revestido de dois atributos essenciais: só existe *enquanto situação* e essa situação é *emocional* - ou seja, é significativa, vetor de transformação, encarnada e relacional. A reunificação desses dois atributos do ser sugere a identificação de uma espécie de homônimos entre dois conceitos famosos heideggerianos: o de *Geworfenheit*, isto é, o “ser-lançado da consciência em uma situação” e o de *Befindlichkeit*, que reflete a condição de possibilidade de cada emoção singular nessa situação. Esses dois aspectos fundamentais do ser, o da situação e o da emoção, serão essenciais para nossa reflexão clínica e vamos agora analisar as perspectivas de seu ultrapassamento.

2. O ultrapassamento da Situação

2.1. Do *Esboço à Questões de Método*

As últimas linhas de *Esboço de uma Teoria das Emoções* constituem uma passagem que pode parecer enigmática, mas que talvez possa sugerir um canal de análise com o ensejo de rastrear um melhor entendimento de toda a obra. Isso nos leva, como veremos, à *Questões de Método* (Sartre, 1960). Na conclusão do *Esboço*, Sartre retoma alguns detalhes, a fim de “marcar os limites da pesquisa psicológica” (Sartre, 1939, p. 66). Se o seu curto estudo ultrapassou a meta que havia estabelecido, ele encontra finalmente um limite: “se a fenomenologia pode provar que a emoção é uma realização da essência da realidade-

a vontade de conhecer o limite das possibilidades humanas, de compreender a significação daquilo que ordinariamente nos esforçamos tapar ou esconder” (Jaspers, 1963, p. 27). Esta ideia se encontra igualmente em G. Marcel em um artigo intitulado *Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation*, publicado em seguida de uma conferência dada por Minkowski em 21 janeiro 1937: “aquilo que se impõe então (...), na origem de uma empresa como a de M. Minkowski, é uma reflexão realizada tão bem quanto possível, sobre este dado certamente não tão opaco, mas imperfeitamente translúcido, que é o fato de “ser em situação” (Marcel, 1937, p. 2).





humana à medida que ela é *afeto*, lhe será impossível demonstrar que *realidade-humana* deva necessariamente manifestar-se em tais emoções” (ibid). Um método para coletar tais fatos se torna necessário, e deverá permitir a integração da “facticidade da existência humana” (ibid., p. 66-67). Sartre observa a necessidade de um método com duplo movimento, cada um representando uma força que responde a uma corrente oposta. Sugere uma combinação de diferentes tipos de disciplinas, àquelas cujo movimento é regressivo e àquelas cujo movimento é progressiva: “as várias disciplinas de psicologia fenomenológica são regressivas (...); àquelas que se estabelecem dentro da fenomenologia pura, pelo contrário, são progressivas” (ibid., p. 66). Mas parece que no quadro reduzido de o *Esboço*, o filósofo se depara com a questão da faticidade e, nesse momento, é forçado a reconhecer o seu desconhecimento diante de um método empírico susceptível de combinar o duplo movimento: “é essa facticidade que torna necessário um recurso empírico rigoroso, é ela que provavelmente irá impedir que a regressão psicológica e a progressão fenomenológica nunca se encontrarem” (ibid., p. 67). Entendemos, portanto, que Sartre ao levar a termo o seu estudo de 1939, constatou que, se conseguiu definir e descrever a situação emocional, mesmo assim ainda não estaria em posse de um método, que aliasse experiência empírica e redução fenomenológica, e que o permitisse afrontar a faticidade da existência emocional como tal.

Sartre confrontou-se com problemas de método e foi forçado a identificar um procedimento que combinasse o movimento *regressiva*, provavelmente para confrontá-lo com os fatos empíricos, com o movimento *progressiva* descrito em o *Esboço*. Em uma palavra, o programa consiste na identificação de possibilidades de ultrapassamento da *situação*. Um ultrapassamento que não consistirá apenas em uma simples lacuna, que sugeriria um método unimodal, com uma simples regressão ou uma única progressão: “o método dialético, ao contrário, se recusa a reduzir, ele faz uma abordagem oposta: ultrapassa enquanto provê manutenção” (Sartre, 1960, p. 137). O ultrapassamento marca um duplo movimento, que representa um método





progressivo e regressivo ao mesmo tempo, mas que não sugere a lacuna e o “esquecimento” adquiridos previamente - as de 1939, na *situação emocional* - mas a *integração*, uma superação que olhará tanto para a frente como para trás. Esse é o nosso ponto de partida para a análise do Capítulo III das *Questões de Método*³² que Sartre intitulou, mais de vinte anos depois, de “O método progressivo-regressivo”³³. Enquanto, em o *Esboço*, ele concentra sua atenção sobre o estudo do homem em situação, Sartre parece prever a questão de forma diferente: “para nós, o homem, antes de tudo se caracteriza pela *superação de uma situação* porque consegue fazer algo daquilo que se fez dele [...]” (Ibid., p.85, Itálico nosso). A questão agora reside na capacidade de analisar essa superação. E sua definição foi, sem dúvida, ligeiramente modificada a partir de o *Esboço*. A ligação entre a emoção e o social já foi exposta e sua mutação parece ter sido absorvida. A situação já não é mais restrita ao fato de ser simplesmente emocional, tornou-se social: “afirmamos a especificidade do ato humano que atravessa o meio social, ao mesmo tempo em que mantém suas determinações, transforma o mundo com base em determinadas condições” (Ibid.) O emocional desaparece - basicamente, a questão já foi abordada - para dar lugar à situação social, mas permanece um equilíbrio fundamental do processo emocional: a *transformação do mundo*. Esta magia, que é tipicamente conhecida como emocional, embora Sartre não tenha se preocupado em nos lembrar a respeito, é uma herança implícita. Essa antiga aquisição de vinte e um anos como pano de fundo nos permite analisar o método *progressivo-regressivo* e também de considerá-la como uma retomada da conclusão enigmática de o *Esboço* e sua constatação limitativa.

32. Lembramos que a primeira versão do texto foi editada em uma revista polonesa sob o título “A situação do existencialismo em 1957”.

33. Sublinhamos que para ser completo, será necessário o importantíssimo e nodal ponto de junção que se encontra temporalmente entre os textos de 1939 e de 1960, a saber, evidentemente, seu ensaio de ontologia fenomenológica, *O Ser e o Nada* (1943). Uma tal empresa, monumental, não pode ser realizada aqui.





Como podemos entender o método progressivo-regressivo? Seu desejo consiste em trazer à tona os aspectos dialéticos existentes entre o individual e o social e compreender cada individualidade em relação à seu projeto dentro da História. Este método, que seguirá Sartre em *O Idiota da Família*, situa o ser humano dentro das condições sociais e históricas – trata-se de um movimento regressivo situacional - e tenta beneficiar-se do seu projeto que lhe permite transcender as condições dadas- é o movimento progressivo analisando a superação da situação. Dentro desse quadro amplo e resumido claro, várias observações podem ser extraídas a partir da reflexão metodológica de Sartre.

2.2. Superar os *a priori* marxistas (e freudianos)

Um primeiro elemento a salientar é que, neste livro, Sartre se dirige principalmente ao marxismo. Deseja explicar aquilo que é “simplesmente, não marxista” (ibid., p. 37). Para tornar nosso propósito inteligível e demonstrar que o método preconizado pode mudar de objetivo, mantendo efeitos similares, formulamos a hipótese de que o discurso endereçado a Marx e ao marxismo, também pode ser destinado a Freud e à psicanálise³⁴. Veremos que as críticas enunciadas explicitamente a uns podem, com sucesso, ser aplicadas a outros e assim, serem tomadas como uma declaração implícita, que nos permite decifrar em que Sartre não é simplesmente freudiano. Esse processo irá levar-nos a um último movimento, que consiste na aplicação dos frutos

34. Sem que se trate de uma passagem cega, a obra de Ricoeur (1965; 1969) sobre os mestres da incerteza destaca uma proximidade de essência entre as filosofias de Marx e a Freud. Deve-se perceber, então, que a aproximação e a assimilação da crítica esboçada por Sartre em relação a Marx com uma reflexão sobre a psicanálise não consiste no desejo de mostrar que o próprio Sartre a teria aprovado (embora alguns cruzamentos com outros textos poderiam provavelmente deixar essa impressão). Nossa empresa, vale, tem o objetivo de levar a uma reflexão clínica sobre a filosofia de Sartre.





do método que será esboçado nas problemáticas clínicas. Obviamente - e isso irá logo justificar nosso estratagema - isso foi somente por questões de vocabulário comum, de interesse e mesmo de conhecimento intrínseco, que uma reaproximação com a clínica e com a psicopatologia - jamais executada por Sartre - se elaborará mais facilmente a partir da psicanálise do que do marxismo.

Tomemos uma primeira passagem muito importante, anterior ao capítulo III, dirigida ao marxismo - que acreditamos pode ser dirigida à psicanálise:

este método não nos satisfaz: ele existe *a priori*; e não apoia seus conceitos a partir da experiência [...], ele já os tem formado e já os tem como certos de sua verdade e irá atribuir-lhes o papel de esquemas constitutivos: seu único objetivo é trazer os eventos, as pessoas ou os atos apreciados em moldes pré-fabricados (*ibid.*, p. 39).

A posição que foi sinalizada aqui é uma atitude radicalmente anti-fenomenológica e nos dá um primeiro elemento a reter para o nosso próprio método, que consiste em rejeitar e suspender os *a priori* teóricos do moldes pré-fabricado em favor de um foco sobre a experiência mesma.

Trata-se especificamente da sua relação com a dimensão significativa do acontecimento que traça uma linha de demarcação em relação ao marxismo:

Certo, os marxistas não ignoram o acontecimento: este traduz a seus olhos a estrutura da sociedade, a forma que toma a luta de classes, as relações de força, o movimento de ascensão da classe dominante, as contradições que opõem, no seio de cada classe, grupos particulares nos quais os interesses diferem. (*ibid.*, p. 39)

mas nessa perspectiva:

o acontecimento tem obrigação de verificar as análises *a priori* da situação: em todo caso, de não as contradizer [...] A materialidade do fato não interessa a estes idealistas:





somente conta a seus olhos seu viés simbólico. Em outros termos, os marxistas stalinistas são cegos aos acontecimentos. Assim como os indivíduos e as empresas, o vivido cai do lado do irracional, do inutilizável e do teórico o considera como um *não-significante* (*Ibid.* p. 114-115).

Ao contrário desses métodos *a priori*, Sartre quer afirmar “a especificidade do acontecimento histórico; e busca restituir a este último sua função e suas múltiplas dimensões” (*Ibid.* p. 114). O método que se ergue considera “a especificidade do acontecimento histórico que ele recusa conceber como uma absurda justaposição de um resíduo contingente e de uma significação *a priori*” (*Ibid.* p. 116). Sartre persegue um objetivo “heurístico” para um método que “aprende o novo, visto que é regressivo e progressivo de uma vez [...]. Não haverá outro meio do que um vai e vem” (*Ibid.* p. 122-123). É necessário assim, compreender o movimento duplo do método naquilo que ele se opõe à regressão estrita dos teóricos materialistas³⁵.

35. A teoria da regressão/fixação psicanalítica considera a psicologia do desenvolvimento de acordo com a lógica da passagem por diferentes estágios. Retêm-se principalmente, os estágios oral, anal e edípico, mas também variantes como os estágios sádico-anal, sádico-oral, fálico etc. (Laplanche et Pontalis, 1967). A hipótese psicopatológica subjacente, popularizada em língua francesa pelos trabalhos de Bergeret (1974), da linha divisória, considera que as estruturas psicóticas corresponderiam a uma regressão a um estágio anterior à fase edipiana que funcionaria como um lugar de fixação decisiva na formação sintomatológica. As estruturas neuróticas corresponderiam a uma regressão posterior ao complexo de Édipo. Enfim, as estruturas limites (estados-limites) corresponderiam a uma problemática entre dois estágios assinalando um édipo não resolvido mas na qual a fase crítica encontra-se em plena atualidade. Os teóricos kleinianos do desenvolvimento psíquico repousam sobre a mesma lógica de regressão/fixação mas identificam outros estágios tais como as posições paranóicas/esquizóide ou depressiva. De um ponto de vista experimental e clínico, essas diferentes hipóteses são mais do que contestáveis (Rochat, 2001) sendo que a psicologia do desenvolvimento da infância mostra-se nitidamente mais complexa que esta esquematização – coerente, no entanto, de um





2.3. Infância e papéis

É útil nesse momento nos debruçarmos precisamente sobre aquilo que necessita ser ultrapassado. Certo, sabemos que se trata da situação, mas Sartre se debruça mais precisamente sobre dois fenômenos psicológicos essenciais: a infância e os papéis sociais. Essas duas dimensões estão intrinsecamente ligadas, uma não existindo sem a outra. Trata-se além do mais de uma posição firme de Sartre – na qual encontraremos sem dúvida uma influência de suas leituras de Freud – que consiste em remontar à infância a edificação de um número de papéis sociais que endossamos: «o dado que ultrapassamos a todo instante, pelo simples fato de vivê-lo, não se reduz às condições materiais de nossa existência, é necessário considerar [...] nossa própria infância» (*Ibid.* p. 93). Poderíamos sugerir aqui que o método fenomenológico estrito tem por objetivo a questão do passado e da infância – fenômeno de qualquer maneira não observável – e que este ponto é talvez decisivo na passagem de Sartre em direção ao existencialismo. Aquilo que falta de informação sobre a infância a qual é necessário absolutamente dar um lugar, poderia ser o elemento que motiva e impulsiona Sartre a se ater em *Questões de Método*, ao fato de que ultrapassar a fenomenologia ortodoxa, apresentada como um hipermétodo.

Ultrapassar a infância e os papéis sociais leva a uma temporalidade que repousa sobre uma lógica de acumulação e desvelamento:

ponto de vista teórico – e inclui notadamente as problemáticas corporais, psicomotoras, espaciais e temporais (Rochat, 2009, 2014; Gauthier, 1993, 1999). Esta retomada de influência teórica da regressão/fixação mostra uma vez mais, a proximidade entre o freudismo e o marxismo, ambos repousando segundo Sartre, sobre a lógica regressiva, colocando às claras um traço saliente da teoria psicanalítica que o método de “vai e vem” de Sartre permite criticar e ultrapassar.





Ultrapassar é também conservar: pensamos com esses desvios originais, agimos com esses gestos adquiridos e que queremos recusar. Nos projetando em direção a nosso possível a fim de escapar das contradições, nós as desvelamos e elas se revelam em nossa ação mesma. (*Ibid.* p. 94).

Compreendemos então, que o método progressivo-regressivo é mais complexo do que um simples encadeamento de movimentos um após a outro. Mas fundamentalmente, o *ir* não poderia ser compreendido sem o *vir* que ele ultrapassa e reciprocamente.

A temporalidade que aparece neste movimento é mais original – marcando aqui uma distância profunda com Freud: “Em primeiro lugar, lembramos que vivemos nossa infância como nosso *futuro*. Ela determina gestos e papéis em uma perspectiva de porvir. Não se trata de forma alguma de remontar à engrenagens mecânicas: pois os gestos e os papéis são inseparáveis do projeto que os transforma” (*Ibid.* p. 98). Reencontramos aqui uma lógica temporal já analisada em *O Ser e o Nada* misturando significação e psicanálise: “Acordamos aos psicanalistas que toda reação humana é *a priori* compreensível. Mas os reprovamos por terem justamente desconhecido esta compreensibilidade inicial tentando explicar a reação considerada por uma reação anterior, reintroduzindo o mecanismo causal [...]” (Sartre, 1943, p. 504). A astúcia se situa em uma explicação na qual a temporalidade repousa sobre o paradoxo da sucessão: “Concebemos em efeito, todo ato como fenômeno compreensível e não admitimos o acaso determinista como Freud. Mas ao invés de compreender o fenômeno considerado a partir do passado concebemos o ato compreensivo como um retorno do futuro em direção ao presente” (*Ibid.*, p. 503). Por uma sugestão mágica, é o futuro que realiza um “retorno” na atualidade. O fenômeno ganha sentido na temporalidade existencial que ele constrói. A psicologia dos papéis responde plenamente a essa temporalidade paradoxal: “Nossos papéis são sempre futuros: eles aparecem a cada um como tarefas a cumprir, problemas a evitar, poderes a exercer, etc.” (Sartre, 1960,





p. 99). Mas se os papéis são futuros, eles se relacionam em todos os momentos a desvios originais. Sartre sintetiza sua hipótese nessa passagem muito importante:

[...] sua *coloração*, quer dizer subjetivamente seu gosto e objetivamente seu estilo, não é outra coisa que o ultrapassamento de nossos desvios originais: esse ultrapassamento não é um movimento instantâneo, é um longo trabalho; cada momento desse trabalho é, ao mesmo tempo, ultrapassamento e, na medida em que se põe para si, pura e simplesmente subsistência desses desvios a um nível dado de integração: por essa razão, uma vida se desenvolve em espirais; ela repassa sempre pelos mesmos pontos mas a um nível diferente de integração e complexidade (*Ibid.*, p. 98).

A abordagem que nos propõe Sartre é de uma vida que se desenrola em espirais. Esse retorno indispensável à infância nos permite compreender que o fenômeno observado, por exemplo uma vida psíquica ou uma manifestação psicopatológica, não é um fenômeno sem história. Não somente ele é no tempo – Husserl já o havia bem demonstrado através da analogia com a temporalidade de uma sinfonia -, mas, além disso, o fenômeno psíquico ou psicopatológico possui uma infância. Ele tem um passado vivido que existe sob uma forma atualizada, ou seja, futura, nas escolhas e nos atos de ultrapassamento da situação. Trata-se sem dúvida, da justificação mais profunda a respeito da passagem decisiva da obra de Sartre em direção à psicobiografia. Pensamos evidentemente, em *O Idiota da Família*, mas igualmente em *Baudelaire* e, particularmente, em *Saint Genêt*³⁶.

36. Tomamos partido de não desenvolver essas monumentais contribuições. No entanto, é preciso considerar que os primeiros capítulos do estudo consagrado à Jean Genet conduzem a uma reflexão sobre o status do instante, que permite aprofundar nossa reflexão sobre a temporalidade e sobre a questão dos papéis e da infância. Sartre demonstra o posicionamento fundamental de um evento na dramática existencial: “[...] quem diz “instante” diz instante fatal: o instante é o envolvimento recíproco e contraditório do antes e do depois; somos ainda aquilo que cessaremos





Além disso, a citação que colocamos em relevo demonstra sutilmente que a dialética enunciada é na realidade dupla. Os níveis de integração da espiral dialética em seu primeiro nível manifesta uma relação a cada vez nova face aos papéis futuros e aos desvios de origem. O segundo nível dessa dialética aparece sob a forma de uma segunda espiral, através da distância percorrida entre o gosto e o estilo que revelam a coloração subjetiva – própria ao sujeito – e aquela objetiva – observada pelo outro. Este argumento a respeito da alteridade merece ser retomado pois, nos parece decisivo para apreender inteiramente o método progressivo-regressivo mas, igualmente, para evocar uma nova forma de influência, da *teoria das emoções*.

2.4. Uma dialética da significação

“O homem é para si mesmo e para os outros um ser significativo visto que não podemos jamais compreender

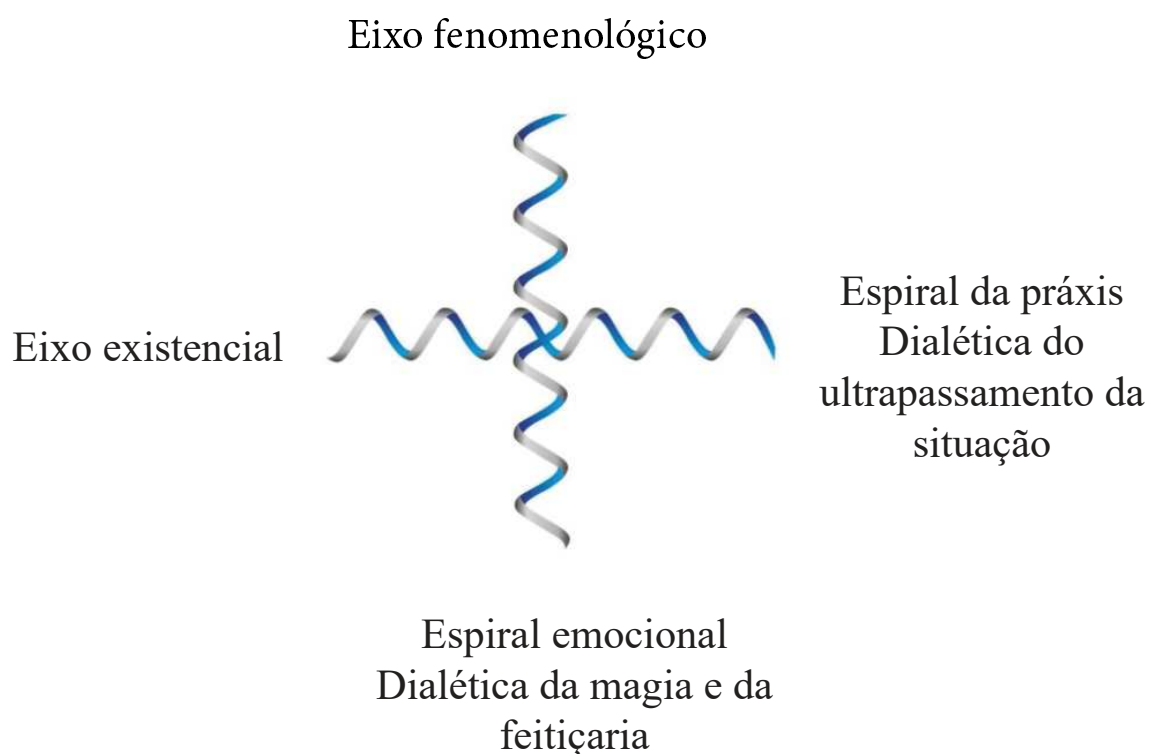
de ser e aquilo que nos tornaremos; vivemos sua morte e morreremos sua vida; nos sentimos nós mesmos e um outro, o eterno é presente em um átomo de duração; no seio de uma vida mais plena pressentimos que não faremos mais do que sobreviver, temos medo do futuro” (Sartre, 1952, p. 9). Sartre sugere em Genet a ocorrência de um instante trágico de sua infância e coloca a hipótese de um hápax existencial que condensa passado, presente e futuro; existência e nada; liberdade e alienação: “É suficiente um instante para destruir, para gozar, para matar, para se deixar morrer, para fazer sua fortuna em um jogo de dados. Genet carrega em seu coração um velho instante que nada perdeu de sua virulência” (Ibid., p. 9). O instante muda o mundo do sujeito do dia para a noite, de um segundo ao outro. Naquilo que concerne a Genet, este instante “vertiginoso” (Ibid., p. 26) é aquele momento onde uma voz declara publicamente: “Tu és um ladrão” àquele jovem garoto de 10 anos pego com a “mão na sacola”. Uma das pistas, que não exploraremos neste ensaio mas que é para nós muito fecunda, concernente à contribuição da filosofia sartriana ao campo do saber clínico é de considerar Saint Genet como um manual de aplicação de psicologia legal e de criminologia clínica. A respeito dessas questões nos remetemos a Englebert (2013, capítulo V).





o menor de seus gestos sem ultrapassar o presente puro e o explicar pelo futuro” (Sartre, 1960, p. 138). A significatividade do gesto repousa sobre a existência de um intérprete. Sem dúvida pode se tratar do ator em si mesmo, mas seguido trata-se de um outro exterior ao sujeito. Mais sutilmente ainda, esta integração da significação no método nos parece lembrar de novo a herança da [teoria] emocional de 1939. Pois, se tomamos os engajamentos de o *Esboço* ao pé da letra, convocar a significação refere-se necessariamente tratar a questão da emoção como aquilo que “existe na estrita medida em que significa” (Sartre, 1939, p. 16). Precedentemente, vimos igualmente que a emoção transforma o mundo. A dialética emocional nos permite conceber uma segunda espiral, também fundamental, que podemos representar de forma a cortar perpendicularmente a primeira enunciada por Sartre (conforme nosso esboço de espirais abaixo).

Esboço das espirais





A segunda dialética tem sua diferença fundamental entre o vivido emocional próprio ao sujeito – que chamamos de magia³⁷ –, e a experiência afetiva vivida pelo outro – que chamamos de *feitiçaria*. Existe, dessa maneira, uma dialética emocional:

Assim existe duas formas de emoção, aquela que nós que constituímos a magia do mundo para substituir uma atividade determinista que não se pode realizar ou, aquela que o mundo por si mesmo que se revela bruscamente como mágico ao nosso redor (Sartre, 1939, p. 59).

A magia emocional é considerada como uma modificação do mundo; um poder que desde que pertence ao outro torna-se uma feitiçaria eficaz, mas na qual o sujeito não é menos distante. Além disso, essa transformação em uma rede de significação é contínua. Sartre a pensa tanto em *o Esboço* quanto no texto de 1960. Quando discute as emoções, insiste sobre o fato de que “o homem é sempre um feiticeiro para o homem” e [que] o mundo social é, antes de tudo, mágico. (Sartre, 1939, p. 58)³⁸. Desde o momento em que ele é atento às problemáticas metodológicas, insiste sobre a capacidade do homem de ser

37. A noção de magia possui uma importância considerável na obra de Sartre. Principalmente naquele que chamamos de “o primeiro Sartre”, quer dizer, de *Transcendência do Ego* (1936) à *O Ser e o Nada* (1943) passando pelo *Esboço* e os trabalhos sobre *A Imaginação* (1936) e *O Imaginário* (1940). Para um estudo sistemático sobre essa matéria, remeter-se a Masselot & Dassonneville (2012).

38. Existe ao nosso ver uma outra passagem decisiva da obra de Sartre concernente à vida emocional em um curto texto chamado *Rostos*, onde ele convoca igualmente a feitiçaria e a sociedade: “*Société de visages, société de sorciers*” (Sartre, 1939b, p. 560). Analisamos em um outro trabalho (Englebert, 2014), a partir deste texto publicado no mesmo ano que o *Esboço*, as ligações intrínsecas entre a teoria das emoções e os rostos. Não retomaremos esse argumento que é, no entanto, central a uma proposta clínica como a nossa.





um criador de signos na medida em que, sempre diante de si mesmo, utiliza certos objetos para designar outros objetos ausentes ou futuros. Mas tanto uma quanto outra dessas operações se reduzem ao puro e simples ultrapassamento: ultrapassar as condições presentes para sua mudança posterior, ultrapassar o objeto presente para uma ausência, é a mesma coisa. O homem constrói signos porque ele é significante em sua realidade mesma e é significante porque é ultrapassamento dialético de tudo aquilo que é simplesmente dado (Sartre, 1960, p. 138).

Ao fundo, o ponto de inserção das duas espirais é o momento daquilo que Sartre chama a *práxis*. Este ato age em termos de *transformação* ou de *ultrapassamento* da situação. A *práxis* responde – de maneira não causal – por uma parte, aos papéis futuros e aos desvios originais (trata-se aqui do eixo existencial) mas é igualmente um ato significante aos olhos sujeito através do olhar e da interpretação do outro (trata-se aqui do eixo fenomenológico). Assim, a emoção não está no mesmo plano que a infância ou os papéis, entre os elementos constituintes que convém ultrapassar; a emoção é precisamente um meio de ultrapassamento da situação. Em função da espiral a qual nos referimos, nós preferimos a palavra emoção ou a palavra *práxis* mas faremos referência de certa maneira, a um sinônimo que confunde transformação e ultrapassamento da situação, que é na realidade, uma definição prática da liberdade e de sua força de transcendência: “Aquilo que chamamos liberdade, é a irredutibilidade da ordem cultural à ordem cultural” (Sartre, 1960, p. 138).

Prova da sua superposição de discursos ou, mais precisamente, do agenciamento sutil das espirais, a seguinte passagem poderia aparecer tanto no texto de 1939 quanto naquele de 1960:

Assim as significações vem do homem e do seu projeto mas elas se inscrevem nas coisas e na ordem das coisas. Tudo, a todo instante, é sempre significante e as significações nos revelam os homens e as relações entre os homens através





das estruturas de nossa sociedade. Mas essas significações nos aparecem somente à medida em que nós somos nós mesmos, significantes. Nossa compreensão do outro não é jamais contemplativa: é um momento de nossa *práxis*, uma maneira de viver, na luta ou na convivência, a relação concreta e humana que nos une a ele. (Sartre, 1960, p. 141).

Nossa proposição é então rigorosa pois sugere que através da emoção, graças a sua força mágica de transcendência, é possível produzir o ultrapassamento de uma situação. O conglomerado emoção-*práxis* seria a chave que permite compreender aquilo que um homem consegue fazer daquilo que fizeram dele. Nos resta, antes de sintetizar nossa proposta, formular duas questões que são incontornáveis ao nosso projeto clínico: da emoção à *práxis*, é necessário discutir a eventual dimensão da *intenção* do ultrapassamento, assim como das possibilidades práticas de compreensão da significação para outrem.

2.5. Intenção e intencionalidade

O debate [feito por Sartre] a respeito da intenção e do ato voluntário busca não fazer da liberdade uma “liberdade-fetichismo” (Sartre, 1960, p. 137). Reduzir o ato de ultrapassamento a um ato de intenção seria não compreender que ele se trata de uma força bem mais profunda e que repousa sobre bases que podemos qualificar como ontológicas, e que se situam além de aspectos volitivos:

O projeto não deve se confundir com a vontade, que é uma entidade abstrata, bem que ele possa se revestir de uma forma voluntária em certas circunstâncias. Esta relação imediata para além dos elementos dados e constituídos, com outro que si mesmo, esta perpétua produção de si mesmo pelo trabalho e pela *práxis*, é nossa estrutura própria: não mais que uma vontade, uma necessidade ou uma paixão, mas nossas necessidades como nossas paixões ou como o mais abstrato de nossos pensamentos participam dessa





estrutura; eles são sempre fora de si mesmos em direção à (...)É o que chamamos existência, que não entendemos por uma substância estável que repousa sobre si mesma mas um desequilíbrio perpétuo, um arrancamento de si com todo seu corpo (*Ibid.*, p. 136).

Este desequilíbrio perpétuo e este arrancamento de si, esta projeção para fora de si mesmo, parece muito bem representar, sem o nomear, a força da intencionalidade.

Reduzir a intencionalidade, que Sartre pôde definir como “um estouro no mundo” (Sartre, 1939c, pp.30-33), a uma intenção ou a uma vontade consistiria precisamente em fazer da liberdade um fetiche³⁹ – quer dizer, um *a priori*

39. A armadilha da “fetichização imediata” (Sartre, 1960, p. 118) é um novo argumento que justifica nossa transposição da crítica do marxismo à psicanálise. O fetiche é um objeto eleito enervado por uma força, que anteriormente passava por outros pontos focais. Para o marxismo como para o freudismo, o fetiche responde a uma teoria explicativa subjacente, mas, sobretudo, ele é um momento fundamental de criação destas teorias. Poderíamos sugerir que, para a psicanálise, a possibilidade de formação do fetiche é essencial à trama da metapsicologia. Sem fetiche não há psicanálise pois este último é uma prova necessária à lógica bem difundida da teoria da libido freudiana. O acontecimento freudiano está perfeitamente submetido à fetichização. A significação simbólica do ato não contradiz jamais a lógica metapsicológica. Quer que se trate da luta de classes ou da luta pulsional, o acontecimento possui o mesmo status, ele dá-se igualmente transparente e ao fundo não significante enquanto tal. Não o desenvolveremos aqui, mas um “fetiche sartriano” existe com certeza. Trata-se de “fetiches naturais” (Sartre, 1939b, p. 560) que nada mais são do que rostos. Em efeito, os rostos são prioritariamente a raiz nervosa da emoção. Esse fetiche é de uma grande sutilidade pois trata-se em certo sentido, de fetichizar o fetiche, de pervertê-lo o tornando natural. De acordo com o princípio freudiano, o próprio do fetiche é, de facto, oposto ao natural. A forma de um fetiche natural indica, para nós, a distância entre o projeto clínico que a filosofia de Sartre permite esboçar e aquele da psicanálise. Além disso, fazer dos rostos fetiches sutis tem por incidência lhes conferir, sutilmente, uma importância decisiva na ontologia sartriana. Poderíamos acrescentar que o rosto é um fetiche





teórico do mesmo estilo daqueles que foram contestados em relação à Marx e Freud. Sartre, seja através da práxis ou da emoção, considera que a intencionalidade que guia o ultrapassamento é certamente a liberdade: “Como este elã em direção à objetivação ganha formas diversas de acordo com os indivíduos, como nos projetamos através de um campo de possibilidades no qual realizamos certas coisas à exclusão de outras, nós o chamamos também escolha ou liberdade” (*Ibid.*, pp. 136-137). Mas se a via da intenção ou do ato voluntário não é o melhor caminho, é no entanto possível compreender o outro. Trata-se além disso de uma perspectiva ética, absolutamente essencial em psicologia clínica e em psicopatologia que busca compreender o outro sabendo que sua intenção, suas vontades, nos serão inacessíveis, que sempre nos escaparão graças, em parte, ao próprio outro. E Sartre, vamos ver em seguida, convoca,

que, de maneira inédita, resolveu a problemática da alteridade. O fetiche marxista ou freudiano exclui a relação com o outro, trata-se de uma economia que gira em torno do sujeito e do objeto escolhido. Aqui a dimensão natural do fetiche sugere a presença do outro, de uma outra face; um fetiche compartilhado. Os rostos são, deste ponto de vista, fetiches coletivos, objetos de troca e talvez mais ainda, permitem a circulação de trocas e fundam a sociedade. O fetiche natural não responde a uma economia que gira em torno de si mesmo, mas responde a uma lógica da interação, da intersubjetividade. A dependência ao outro é total pois o proprietário do fetiche natural é, de uma certa maneira, o único que não pode gozar dele completamente: “A infelicidade é que não posso ver meu rosto [...]. Eu carrego meu rosto diante de mim mesmo como uma confiança que ignoro e são, ao contrário, os outros rostos que apreendem o meu” (*Ibid.*, p. 561). Enfim, a etimologia do termo provém do português feitiço (que significa “artificial” ou ligado a combinações mágicas como o “sacrifício” ou a feitiçaria). O termo, que teria sido inicialmente dado por colonos portugueses na África é igualmente derivado do latim *facticus* (que evoca a “faticidade”). O fetiche revelaria assim a feitiçaria original, quer dizer, o poder emocional que o outro detém sobre nós, mas igualmente nos religaria à faticidade que, como sabemos ocupa um lugar decisivo na obra de Sartre – e, como indicamos mais acima, a passagem de o Esboço para Questões de Método a pode justificar.



igualmente sem o nomear, aquilo que pode ser considerado como precursor da reflexão sobre a compreensão em psicopatologia.

2.6. A compreensão da significação

“Para compreender o sentido de uma conduta humana, é necessário dispor daquilo que os psiquiatras e historiadores alemães nomearam ‘compreensão’” (Sartre, 1960, p. 138). É relativamente fácil pensar que, entre outros, é à Karl Jaspers que Sartre se refere nesta proposição. Esse retorno é útil para nossa proposta pois, nos permite reunir sob uma problemática unificada as preocupações de origem marxistas de Sartre e o objetivo desse psiquiatra que se inscreve em uma mesma perspectiva clínica que a nossa. Podemos mesmo realizar um passo a mais e sugerir que a estrutura mesma da prática clínica é precisamente a busca da compreensão. Quer dizer, que o momento no qual Sartre parece entrever a unificação do movimento progressivo e regressivo, é igualmente aquele onde se liga visita de maneira excepcional em um olhar de conjunto à obra, à psicopatologia e a prática clínica.

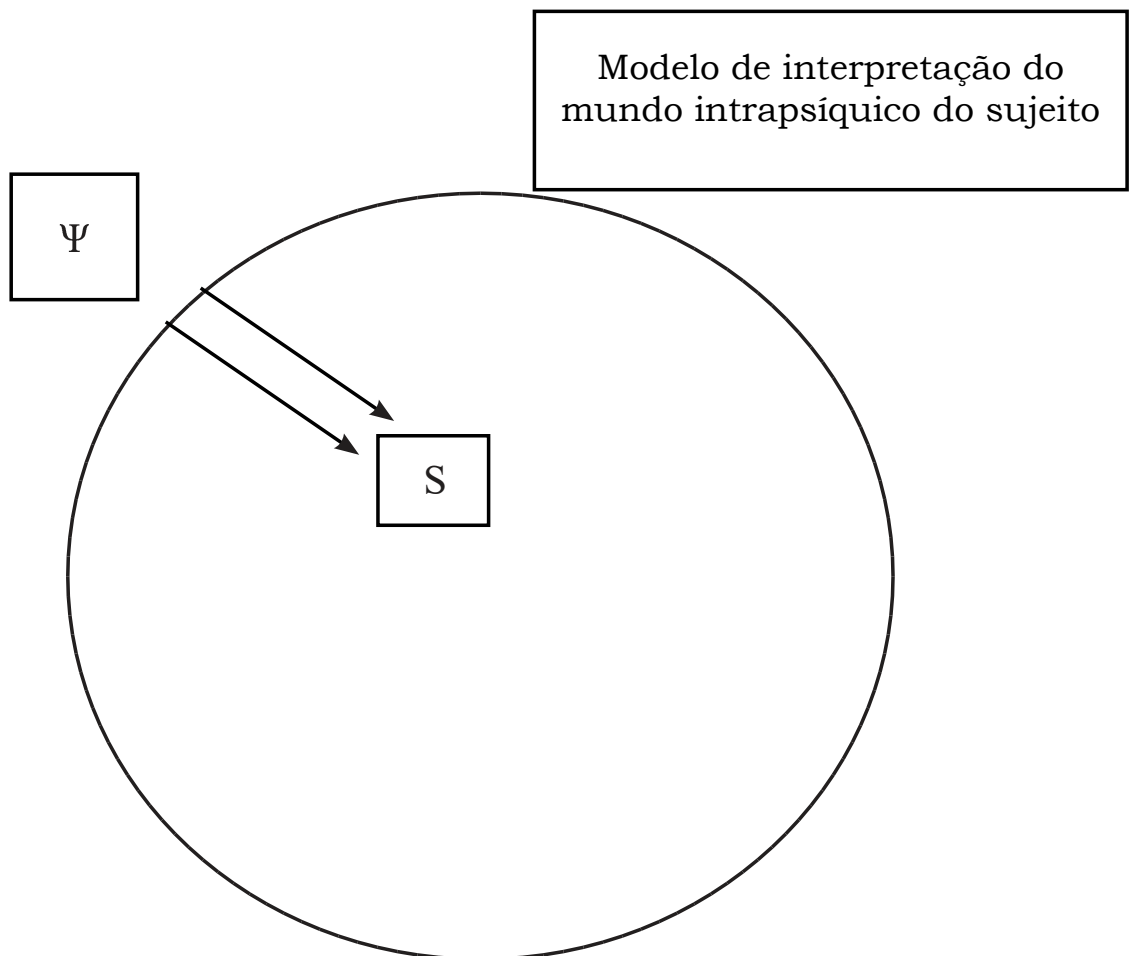
Desde que falamos de compreensão, “não se trata de um dom particular nem de uma faculdade especial da intuição: este é simplesmente um movimento dialético que explica o ato por sua significação terminal a partir de suas condições iniciais” (*Ibid.* p. 138). Encontramos além disso, uma definição similar nos *Cadernos por uma moral*, que visa diferenciar explicação de compreensão: “explicar é esclarecer pelas causas, compreender é esclarecer pelos fins” (Sartre, 1983, p. 287). Para ter acesso às significações do outro segundo o método progressivo-regressivo, a explicação causal não será portanto a via a seguir, tão pouco o será a interpretação. Em efeito, parece que a interpretação, se ela existe verdadeiramente, está situada *do lado do sujeito* que nos esforçamos por compreender. A compreensão é a observação e a busca de significações de um indivíduo que interpreta o mundo, os outros e a si mesmo (conforme nosso esquema da interpretação e da



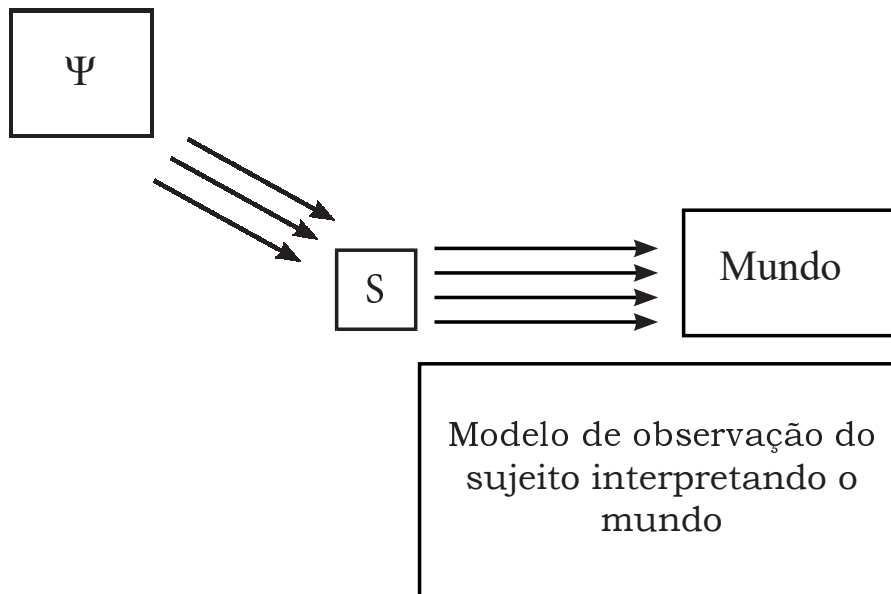
compreensão logo abaixo). Uma vez mais, este paradigma é particularmente importante para uma abordagem clínica. Esta observação nos permite descobrir, não mais acontecimentos condenados a entrar em formas pré-fabricadas, mas repousa sobre “a intenção de aprender e não de encontrar” (Sartre, 1960, p. 149). É um princípio de novidade que emana da *práxis* do sujeito: “Os movimentos são novos, eles se adaptam à situação, aos obstáculos particulares” (*Ibid.*, p. 138). A compreensão visa então, a descoberta dos processos de adaptação colocados em prática pelo sujeito para ultrapassar a situação e os obstáculos com que se defronta.

Esquema da interpretação e da compreensão

Interpretações dos métodos *a priori*



Compreensão do método progressivo-regressivo



A compreensão não é nada mais que o método progressivo-regressivo: “O movimento da compreensão é simultaneamente progressivo (em direção ao resultado objetivado) e regressivo (que remonta à condição original)” (*Ibid.* p. 139). É portanto o princípio da compreensão que permite entender a significação dos papéis e das aspirações originais, a expressão e seus modos de transformação e de adaptação, mas também sua *práxis* e seu projeto de ultrapassamento. No entanto, essas definições nos informam ainda pouco sobre o método final que consiste em saber *como* proceder para compreender outrem. Uma nova analogia entre os dois textos que nos ocupam, Sartre lembra da “proximidade absoluta do investigador e do objeto investigado” (Sartre, 1939, p. 13) indicando que ‘investigador é precisamente o interrogado’ (Sartre, 1960, p. 151). É por uma implicação do investigador-interrogador que o clínico coloca em aplicação o movimento de compreensão: “De toda maneira, para ultrapassar a sucessão de gestos e perceber a unidade que eles apresentam, é necessário que eu sinta eu mesmo a atmosfera [...] quer dizer, que eu seja eu mesmo ultrapassamento vivido de nossa situação material (*Ibid.* p. 139). Para aplicar o método, é necessário então, esforçar-se por sentir a atmosfera e experimentar o ultrapassamento



que se apresenta. É preciso considerar, segundo nosso ponto de vista, que esta constatação vai bem mais longe que as teorias psicológicas contemporâneas da empatia. Em *Beyond empathy*, Zahavi (2001) sugere fortemente que a fenomenologia formule ferramentas que permitam dar aos processos intersubjetivos a complexidade e a interdependência que parte das considerações sobre a empatia omitem. O autor esclarece que não é possível simplesmente inserir a intersubjetividade empática em uma ontologia já estabelecida, mas que as três regiões, o “si mesmo”, “os outros” e “o mundo” participam de um esclarecimento recíproco de uma sobre as outras e somente podem ser compreendidas em sua interconexão. Sartre parece inclinado a dar igualmente lugar à complexidade dessas interconexões:

Também para que eu possa o compreender, é necessário que as minhas próprias condutas, em um movimento projetivo me ensinem sobre minha profundidade [...]. Assim a compreensão não é outra coisa que minha vida real, quer dizer, o movimento totalizador que envolve meu próximo a mim mesmo e o ambiente em uma unidade sintética de uma objetivação em curso (Sartre, 1960, p. 140).

As possibilidades de compreensão da significação do outro e de seus modos de ultrapassamento implicam então o investigador e o princípio de uma significação comum, a construir. A *praxis* que o outro está nos apresentando não nos é estranha, nós participamos de seu processo; vale o mesmo para a emoção. O investigador, que é então para nós um clínico, pertence a uma unidade sintética. Nós podemos assim compreender que o feiticeiro não seja talvez tão estranho e enigmático quanto o podemos pensar. Em um movimento sintético, o feiticeiro aparece progressivamente mágico aos olhos do outro. Estamos aqui sem dúvida diante daquilo que caracteriza nossa abordagem clínica de inspiração sartriana, quer dizer, construir uma relação baseada sobre a compreensão na qual o clínico será cada vez mais mágico aos olhos do sujeito investigado pois participará, se implicará na emoção em questão e tomará parte da *praxis* que se enuncia.





A característica do clínico que aplica o método progressivo-regressivo será então de ser um especialista na tomada de distância relativa a seu próprio “ser feiticeiro” face ao olhar do outro. É esta nuance que nos permite afirmar que o encontro clínico não é um encontro totalmente “natural”. Este ultrapassamento repousa sobre as costas do clínico que busca constantemente ultrapassar a atitude natural. À redução fenomenológica, se acrescenta um ultrapassamento da atitude natural que permite a nosso método interrogar a dimensão existencial do sujeito. Esta prática, que é portanto diferente da empatia mas também da contratransferência psicanalítica⁴⁰, é sem dúvida aquilo que caracteriza a melhor arte da clínica e da prática psicopatológica⁴¹. O sucesso do método progressivo-

40. A transferência/contratransferência, tal como Freud a definiu, é um fenômeno de atualização de desejos infantis inconscientes, específicos à cura analítica e, de acordo com seu estrito dispositivo, exclui a interação visual e corporal entre os indivíduos. Esse processo é bem diferente do modelo de compreensão definido por Sartre pois exclui a interação corporal e emocional entre o analista e o analisando. É em certo sentido um desaparecimento do “clínico” que assistimos na lógica da transferência, pois este é de certa forma uma tela ou lugar de apoio neutro para projeção do paciente. Freud considera que a transferência responde à lógica do *deslocamento* que é definida como “o fato de que a ênfase, o interesse, a intensidade de uma representação é ser suscetível de se desprender de si mesma para passar a outras representações originalmente pouco intensas, ligadas à primeira por uma cadeia associativa”(Laplanche & Pontalis, 1967, p. 117). Nossa proposição visa opor ao deslocamento freudiano o ultrapassamento sartriano e colocar através desta contestação a distância entre a psicopatologia psicanalítica e o projeto clínico que nós esboçamos aqui.

41. Afirmamos que sem dúvida, com a paranoia o método é levado a suas últimas consequências. Com efeito, a problemática fundamental da paranoia é dar uma relevância excessiva e por isso patológica, à dimensão de feitiçaria do outro. A relação clínica, conhecida por ser muito difícil com os pacientes paranoicos, é buscar, apesar dessa tendência, reduzir a dimensão de feitiçaria na relação que une o paciente ao clínico (Englebert, 2013, Chapitre III). Magritte, conforme pensamos, propõe uma pintura





regressivo dependerá das possibilidades de interação dos indivíduos entre eles: “A dialética deve ser buscada na relação dos homens com a Natureza, com as ‘condições de partida’ e nas relações dos homens entre si” (*Ibid.*, p. 93).

Uma última precisão sobre o processo de compreensão, a busca de significação do outro é, em sua ancoragem mais profunda, um processo corporal. *Questões de método* sugere isso discretamente quando postula que a existência é um “arrancar-se de si mesmo com todo seu corpo” (*Ibid.*, p. 136). Esta formulação ambígua e pouco desenvolvida encontra sem dúvida pistas de interpretação o *Esboço* quando Sartre, sempre de maneira discreta, não hesita em considerar o corpo como um “meio de encarnação” (*Ibid.*, p. 50). Podemos retirar dessa fórmula que o corpo é a interface ao mesmo tempo produtora e recebedora da magia e da feitiçaria. Se nos colocamos de um ponto de vista afetivo, o corpo é a “seriedade da emoção” (Sartre, 1939, p. 59)⁴², ele participa do processo emocional, é um vetor das trocas relacionais e é essencial mesmo à presença do outro. Um novo retorno para *O Ser e o Nada* e a teorização do *corpo-para-o-outro* nos permite fazer a ligação entre corpo e mundo social. No ensaio de 1943, ele esclarece que “O choque do encontro com o outro, é uma revelação vazia para [o sujeito] da existência

que sob certos aspectos, corresponde à hermenêutica paranoica: pensamos nas faces inexpressivas escondidas pelos panos (que pode ser interpretada como uma busca de controle e retenção da emoção) ou ainda nos homens bem vestidos e arrumados de seus esboços de melões, personagens que podemos entender como espíões ou policiais (podemos pensar igualmente em Dupondt de Hergé). Nos referiremos ao quadro *L’assassin menacé* (1927), ou ainda a *Golconde* (1963). Enfim, Magritte sugere talvez uma pista interessante de aprender esta problemática através do quadro *Le thérapeute* (1936) que coloca em cena um indivíduo no qual o corpo é desvelado por cortinas e revela uma prisão com dois pássaros, mas acima de tudo, o vazio. Nós poderíamos sugerir a interpretação desse desvelamento pelo terapeuta como aquele que põe à distância seu “ser feitiçeiro” para reduzir a propensão interpretativa do paranoico.

42. Ver a esse respeito, G. Cormann (2012).





de [seu] corpo para fora, como em-si para o outro” (Sartre, 1943, p. 392). O outro é então necessário para objetivar nosso corpo pois ele “cumpre para nós uma função na qual nós somos incapazes e que, no entanto, nos incumbe: nos vê como somos” (*Ibid.*, p. 394). A dimensão corporal da compreensão é decisiva pois, sendo lugar de vibração e significação por excelência, é talvez o elemento chave que une afetividade e *praxis* e revela “a profundidade do vivido” (Sartre, 1960, p. 131).

O corpo, movido pela intencionalidade, condensa emoção e o projeto do sujeito, e é a encarnação de um projeto que encontra “a unidade sintética de uma objetivação em curso” (*Ibid.*, p. 140) e de uma emoção que “exprime sob um aspecto definido a totalidade sintética humana em sua integridade” (Sartre, 1939, p.17). O corpo em movimento reúne as duas espirais, aquela da existência evocada por Sartre e aquela da emoção, que nós deduzimos da teoria das emoções. A aplicação do método progressivo-regressivo, caso tenha uma visada compreensiva, “passará” pelo corpo, tanto o do investigador como o do investigado. É através deste encontro que os sujeitos experimentarão uma “atmosfera”⁴³ e agirão de acordo com com ela, ultrapassando a situação em busca da singularidade e dos processos subjetivos.

2.7. Singularidade e luta

O objeto do existencialismo [...] é o homem singular no campo social, na classe, em meio dos objetos coletivos e dos outros homens singulares, é o indivíduo alienado, reificado, mistificado, tal como feito pela divisão do trabalho e pela exploração, mas lutando contra a alienação por meio de instrumentos deformados mas, apesar de tudo, ganhando pacientemente terreno (Sartre, 1960, p. 121).

43. É aquilo que a psicopatologia fenomenológica igualmente chamou de ambiência. Ver, por exemplo, Minkowski (1927) e Tellenbach (1968).





A busca da singularidade humana passa então por uma “luta”, que parece quase sempre, alcançar certos avanços. Certo, na base, “todo homem define-se negativamente pelo conjunto dos possíveis que lhe são impossíveis, quer dizer, por um futuro mais ou menos fechado” (*Ibid.*, p. 89). Sartre deve igualmente conceder que “A objetivação última não corresponde exatamente à escolha original” (*Ibid.*, p. 134). No entanto, “[...] mesmo que reduzido, o campo de possíveis existe sempre [...]” (*Ibid.*, p. 87).

O fato de que a possibilidade de ultrapassamento existe sempre, tem por consequência que o método progressivo-regressivo repousa sobre o princípio de uma *esperança certa*. A subjetividade do homem ultrapassando a situação é a materialização da mudança, da passagem de uma objetividade a outra: “O projeto como ultrapassamento subjetivo da objetividade em direção à objetividade, tencionado entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo de possíveis, representa *em si mesmo* a unidade movente da subjetividade e da objetividade” (*Ibid.*, p. 90). A fim de ultrapassar o “carnaval da subjetividade” (*Ibid.*, p. 107) – a analogia dessa fórmula com a teoria dos fetiches é uma vez mais presente – o sujeito é repentinamente exigido a uma forma de luta ou pelo menos, a um conflito: “[...] a simples justaposição inerte da época e do objeto dá lugar bruscamente a um conflito vivo” (*Ibid.*, p. 135). A luta é aquela de uma subjetividade sempre nascente confrontada a uma situação que pode se revelar nociva, alienante – é seguidamente, isso que estará em questão para uma psicologia clínica e para psicopatologia “A indissolúvel unidade dos ‘aparelhos’ – essas monstruosas construções sem autor onde o homem se perde e que lhe escapam sem cessar -, seu funcionamento rigoroso [...] e da luta furiosa de homens alienados, [ê] esta indissolúvel unidade que deve aparecer a todo pesquisador que quer compreender o mundo social” (*Ibid.*, p. 149).

É ao preço dessa luta inevitável entre uma singularidade e sua situação, desta aliança entre investigador e investigado, da magia transcendente da emoção e da *praxis* emancipadora, que uma subjetividade mantém seu equilíbrio: “O homem se define por seu projeto.





Este ser material ultrapassa perpetuamente a condição que lhe está dada; ele desvela e determina sua situação a transcendendo para se objetivar [...]” (*Ibid.*, p. 136).

Conclusão

parâmetros sartrianos para uma psicologia clínica fenomenológica

O momento de nossa conclusão nos permite precisar a que ponto a filosofia sartriana é inestimável ao campo do saber clínico. Esta constatação vem do fato que Sartre não ser precisamente psicopatólogo, nem clínico, e esse status lhe permite deixar uma proposta ingênua e destituída daquilo que chamamos “patomorfismo” (Englebert, 2013, 2014). A proposta clínica que nós extraímos da tensão entre emoção e *praxis* tem como efeito uma epistemologia inédita em relação aos outros métodos clínicos. Podemos compará-la a dois paradigmas que fazem do psíquico seu objeto de estudo: a psicanálise e a psicopatologia fenomenológica.

A psicanálise encontra não somente sua origem na *neurose*, mas é também sobre essa última que repousa seu horizonte epistemológico. Freud faz desse conceito psicopatológico um caráter normativo e mesmo, *in fine*⁴⁴, da boa saúde psíquica. A *neurose*, elemento a tratar na cura analítica é igualmente, a estrutura da personalidade do sujeito. Freud é, além disso, um pouco mais claro concernente ao fato de que sua psicanálise se endereça unicamente aos sujeitos neuróticos.⁴⁵

44. Significa “o fim” em latim (N.T).

45. “É necessário recusar os doentes que não possuem um grau suficiente de educação e no qual o caráter não está suficientemente seguro. Não esquecemos que os normais não valem nada tampouco [...]. Ela [a psicanálise] não é utilizável somente para as pessoas que se sentem conduzidas a ela por seu sofrimento [...]. Se quisermos agir de forma segura, convém limitar sua escolha a pessoas nas quais o estado é normal [...]. As psicoses, os estados confusionais, as melancolias profundas – eu diria quase tóxicas – não avessas à psicanálise” (Freud, 1905, p. 17). Sublinhemos que





O segundo saber clínico, que nós propomos comparar ao método sugerido neste texto, emerge da psicose e trata-se da psicopatologia fenomenológica na qual as figuras mais importantes são Jaspers, Binswanger e Minkowski. É a identificação da estrutura psicopatológica revelando um modo de ser no mundo específico – por exemplo, uma subjetividade esquizofrênica, melancólica ou maníaca – que o saber do psicopatólogo está preenchido. Esta abordagem nos parece muito fecunda e repousa, como àquela que esboçamos desde Sartre, sobre o princípio da compreensão. Os dois métodos são no fundo muito próximos e encontram seus elementos de demarcação na preocupação pela psicopatologia. Sartre, ao realizar suas psicobiografias, chega a transcender os dados patomórficos e oferece um modelo, que nós esquematizamos por duas espirais, que contorna portanto, as dificuldades dos *a priori* psicopatológicos.

Freud define em seguida aquilo a que se refere: “a psicanálise tal como é praticada até aqui. Não será de forma alguma impossível que essas contra indicações deixem de existir se modificarmos o método de maneira adequada e que assim possa ser constituída uma psicoterapia das psicoses” (*Ibid.*). Estimamos, no entanto, que a modificação sugerida por Freud demanda uma modificação de fundo tanto do dispositivo psicanalítico como um rearranjo radical da metapsicologia.



Referências

- Bergeret, J. (1974). *La personnalité normale et pathologique*. Paris: Dunod
- Caeymaex, F. & Cormann, G. (Eds.). (2015). Réévaluation de l'Esboço d'une théorie des émotions. *Études sartriennes*, 17. Bruxelles: Ousia.
- Colombel, J. (2005). Deleuze-Sartre: pistes, In A. Bernold & R. Pinhas (Eds.), *Deleuze épars : Approches et portraits*. Paris: Hermann.
- Cormann, G. (2012). Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8(1), pp-286-302.
- Englebert, J. (2013). *Psychopathologie de l'homme en situation*. Paris: Hermann.
- Englebert, J. (2014). À propos de deux pièges en psychopathologie. *Le Cercle Herméneutique*, 22-23, 109-120.
- Englebert, J. & Stanghellini, G. (2015). La manie et la mélancolie comme crises de l'identité narrative et de l'intentionnalité. *L'évolution psychiatrique*, in press.
- Englebert, J. (2015). La magie et la sorcellerie des visages comme socle anthropologique de la philosophie sartrienne. In F. Caeymaex & G. Cormann (Eds.) Réévaluation de l'Esboço d'une théorie des émotions. *Études sartriennes*, 17. Bruxelles: Ousia.
- Freud, S. (1900). L'interprétation du rêve. *Œuvres Complètes* IV. Paris: PUF. 2003.
- Freud, S. (1905). De la psychothérapie. In: *La technique psychanalytique*. Paris: PUF. 1999.
- Gauthier, J.M. (1993). *L'enfant malade de sa peau*. Paris: Dunod.
- Gauthier, J.M. (1999). *Le corps de l'enfant psychotique*. Paris: Dunod.
- Gauthier, J.M. & Englebert, J. (2012). Approche phénoménologique de la régulation émotionnelle. In M. Desseilles & M. Mikolajczak (Eds.) *Traité de régulation émotionnelle*. Bruxelles: De Boeck. 283-297.
- Gély, R. (2012). Émotion, imagination, incarnation:



- Réflexion à partir de l'Esboço d'une théorie des émotions. *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 8(1), 303-429.
- Jaspers, K. (1963). *Autobiographie philosophique*. Paris: Aubier.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: PUF.
- Marcel, G. (1937). *Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation*. *Recherches philosophiques*, 6, 1-21.
- Masselot, N. & Dassonneville, G. (2012). *Magie et constitution chez le premier Sartre: Vers une figure de la néantisation*. *L'Année Mosaïque*, 1, 201-218.
- Minkowski, E. (1927). *La schizophrénie*. Paris: Payot.
- Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation: Essai sur Freud*. Paris: Seuil
- Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.
- Rochat, P. (2001). *The Infant's World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rochat, P. (2009). *Others in Mind: Social Origins of Self-Consciousness*. New York: Cambridge University Press.
- Rochat, P. (2014). *Origins of Possession: Owning and Sharing in Development*. New York: Cambridge University Press.
- Sartre, J.P. (1939). *Esboço d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann.
- Sartre, J.P. (1939b). Visages. In M. Contat & M. Rybalka (Eds.) *Les Ecrits de Sartre*. (pp. 560-564). Paris : Gallimard. 1970.
- Sartre, J.-P. (1939c). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. In *Situations I*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1943). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1947). *Huis clos*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1952). *Saint Genet : comédien et martyr*. Paris: Gallimard. 2010.
- Sartre, J.P. (1960). *Questions de méthode*. Paris: Gallimard.
- Sartre, J.P. (1971-1972). *L'Idiot de la famille (tomes I, II, III)*. Paris : Gallimard.
- Sartre, J.P. (1983). *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.
- Tellenbach, H. (1968). *Geschmack und Atmosphäre: Medien menschlichen Elementarkontaktes*. Salzburg: Otto Müller Verlag.





Zahavi, D. (2001). Beyond empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7), 151-167.

Zahavi, D. (2007). Subjectivity and the First-Person Perspective. *Southern Journal of Philosophy*, 45, 66-84.

