

O EXISTENCIALISMO E A CLÍNICA: POSSIBILIDADES A PARTIR DOS CONCEITOS DE ANGÚSTIA, VERDADE E ABSURDO

Monografia apresentada como parte dos requisitos para conclusão do curso de Psicologia pelo Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel – IMES-SM -, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Marcela Pastana.

2019

Rafael da Silva Almeida

Possui graduação em Psicologia pelo Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel (IMES-SM). Atualmente é aluno de especialização em Psicologia Hospitalar pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" UNESP - Botucatu – SP (Brasil), no programa de saúde do adulto e idoso. Atuou como estagiário em Sexualidade, Gênero e Educação Sexual no Projeto Crescer em Botucatu, também atuou no Centro de Psicologia Aplicada do IMES-SM como estagiário em Psicoterapia Breve e em Clínica Psicanalítica.

Marcela Pastana

Doutora em Educação Escolar, na linha de Sexualidade, Cultura e Educação Sexual do Programa de Pós-Graduação em Educação Escolar da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" - UNESP, no campus de Araraquara – SP (Brasil). Mestre em Educação Escolar pelo mesmo Programa. Psicóloga formada pelo Curso de Formação de Psicólogos também pela UNESP, no campus de Bauru. Vice-coordenadora do Grupo de Estudos e Pesquisa em Sexualidade, Educação e Cultura (GPESEC). Atua principalmente com os temas sexualidade, gênero e educação sexual. Autora do livro "Entre copos e corpos: bebidas alcoólicas, sexualidade e encontros".

Email de contacto:
rafael_sa14@hotmail.com

RESUMO

O presente trabalho objetivou apresentar os conceitos de angústia, verdade e absurdo em Kierkegaard, Nietzsche e Camus, respectivamente, contextualizando seus pensamentos com base em outros autores que estudaram suas obras através de revisão bibliográfica. Utilizamos o pensamento filosófico-existencial de Jean-Paul Sartre como ponto de referência para análise dos conceitos apresentados, além de expor o contexto histórico desse movimento filosófico. O trabalho buscou traçar um paralelo entre conceitos filosóficos e a prática clínica. Pensando na clínica psicológica como espaço de transformação de aspectos fundamentais do humano, entendemos que

a abordagem existencialista associada com tais conceitos apresenta uma possibilidade de atuação que tem como pressupostos a liberdade, as escolhas e a responsabilidade individual e coletiva, que preza por uma vida mais autêntica e que permite o movimento de projetar-se partindo do sujeito que deseja. Pensando na filosofia como área de saber que, neste trabalho, tem como objeto a investigação sobre a condição do humano, nos mostra ser possível associar esse conhecimento teórico em fins práticos como a clínica. A psicologia aqui se apresenta como o espaço no qual dispõe de uma teoria e técnica que nos embasa na atuação que tem como objetivo central a saúde psíquica do sujeito, seja pela reflexão sobre sua situação existencial, suas escolhas e responsabilidades.

Palavras-chave: Filosofia, psicologia, Kierkegaard, Nietzsche, Camus.

Copyright © 2020.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License 4.0.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



1. INTRODUÇÃO

Pensar o humano: trata-se de um elemento em comum, tanto para diferentes correntes filosóficas, quanto para diversas teorias e práticas clínicas. Essa intersecção – entre filosofia e clínica – nos interessa neste trabalho, mais especificamente entre pensamentos sobre o humano de filósofos importantes para a corrente existencialista e a abordagem da psicologia chamada hoje de psicologia existencial.

A filosofia, nessa perspectiva, contribui para a reflexão da própria condição humana, seja por pensar a angústia e absurdo da existência como inerente a todos, seja por analisar a verdade como convenção social que coloca posicionamentos sobre o que devemos ou não fazer, ou até mesmo o que devemos ou não acreditar.

Os conceitos que neste trabalho serão expostos – angústia, verdade e absurdo – trazem perspectivas desafiadoras, e a associação à clínica psicológica pode potencializar ainda o caráter desafiante, considerando que com eles colocamos que o humano não é apenas divertimento e um ser que busca felicidade, mas sim alguém que sofre, principalmente, por não saber lidar com sua angústia, com o absurdo da falta de sentido e a dogmática de verdades que não condizem com sua maneira de ver a vida.

Inicialmente, quando me deparei com a pergunta: “por que um trabalho de psicologia teria, grosso modo, mais filosofia do que psicologia?” Foi esta resposta que encontrei: as duas áreas se colocam a pensar – o ser humano.

Como um exercício filosófico, pensar o humano permite extrapolar o que temos como verdades fixas e rígidas e que se colocam como afirmações generalistas acerca do existir e do se fazer humano.

A psicologia aqui admite um lugar de prática no que se refere aos conceitos trazidos e analisados. Como campo de atuação, acredito que a clínica psicológica é um espaço em que conteúdos reflexivos emergem e demandam algum posicionamento mais crítico e voltado para o que raramente paramos para pensar – o se fazer humano.

O foco para análise será uma das áreas de atuação da psicologia, que é a clínica psicológica. Associado a isso, a dedicação aos estudos teóricos é uma das obrigações éticas de quem se gradua nesse campo. Pensando traçar um paralelo entre teoria e prática em psicologia, partindo da abordagem existencialista, propomos uma análise de conceitos pensados por filósofos – já que a corrente existencialista parte dessa área de conhecimento – como tentativa de aproximação da teoria com a prática.

O primeiro capítulo é uma apresentação dos precursores da abordagem existencialista. De maneira genérica, mostramos como a corrente filosófica ganhou força e quem foram os principais pensadores que se identificaram com essa filosofia. Aqui distinguimos a fenomenologia do existencialismo, para que não haja erros, considerando que nos apoiaremos no que entendemos como filosofia existencial.

No segundo capítulo apresentamos a filosofia de Kierkegaard me prendendo mais detidamente ao seu conceito de angústia. Tal conceito é apresentado como algo presente nas escolhas humanas e que nos colocam frente à vertigem da liberdade. Pensando que esse autor influenciou outros filósofos no tema da existência, aqui ele adquire o título que lhe é dado como o pai do existencialismo.

No terceiro capítulo escolhemos Nietzsche para falar sobre verdade. Apesar de o autor ter um vasto repertório filosófico e o conceito de verdade nietzschiano nem sempre ser o mais desenvolvido no autor, aqui ele está presente devido à sua grande influência intelectual e como estímulo para iniciar um estudo mais aprofundado sobre o ser humano. Por muitas vezes Nietzsche foi duro - e necessário - por colocar o humano frente ao que ele mais evita em si, dessa maneira, a clínica seria o espaço onde essas questões emergiriam e demandariam a intervenção.

No quarto capítulo apresentamos o conceito de absurdo em Camus onde ele se propõe pensar na nossa vida cotidiana e afirmá-la como sem sentido *a priori*. Partindo desse posicionamento, o

autor nos oferece um novo olhar para a existência e nos coloca no lugar de sujeitos que atribuem um sentido para si.

O quinto capítulo é uma exposição da obra de Sartre onde esperamos que a psicologia existencial aceite um caminho mais seguro e teórico. O filósofo foi um grande expoente na abordagem e se arriscou pensar além dos conceitos abstratos, mas em uma atuação de ordem prática. Foi o responsável por disseminar o existencialismo internacionalmente e esteve presente e atuante em movimentos sociais em nome de transformações no nível macro e micro da existência. É ele quem ensaia um movimento em direção à psicologia e propõe alguns parâmetros terapêuticos.

O sexto e último capítulo é uma tentativa de traçar a filosofia de Sartre com a clínica psicológica, nos baseamos em Daniela Schneider que estudou essas duas áreas e defendeu sua tese em direção a elucidação da prática terapêutica. Haja vista que não existem, ou são escassos e limitados, trabalhos sobre existencialismo e clínica, temos na tese de Schneider uma tentativa de aproximação do que propomos no início – teoria e prática.

O exercício de pensar o humano neste trabalho, mais do que apenas expor conceitos e analisá-los, tem um objetivo, por assim subjetivo, que é oferecer um questionamento sobre a condição humana, esta com suas ambiguidades, inconstâncias, contradições, conflitos e pluralidades. É um desafio apresentar algo tão profundo e ao mesmo tempo libertador que tem a capacidade de transformar o existir individual e permitir relações mais fiéis sobre o que acreditamos ser o humano.

2. OBJETIVOS

O objetivo deste trabalho é analisar as contribuições dos filósofos Kierkegaard, Nietzsche e Camus para a prática em psicologia com o referencial da abordagem existencial.

2.1. Objetivos específicos

- Apresentar os conceitos de **angústia** segundo Kierkegaard; **verdade** segundo Nietzsche; e **absurdo** segundo Camus.
- Explicar cada conceito em cada autor e contextualizar seu pensamento de maneira genérica.
- Revisar as bases da abordagem filosófica existencial de Sartre e sua aplicação na área clínica.

- Relacionar em que situações e contextos os conceitos trazidos pelos filósofos podem ser aplicados e utilizados na atuação clínica em psicologia.

3. JUSTIFICATIVA

São muitas as contribuições conceituais que filósofos nos dão quando relacionamos vida, devir e teoria. O pensamento filosófico ocidental, referindo às teorias de Sócrates e Platão – séc. V a. C.– que modula nossa forma de pensar a realidade é de extrema importância para refletirmos sobre as relações interpessoais atualmente. É sabido que sociedades anteriores já haviam voltado sua atenção para questões existenciais, em um estado de contemplação da natureza, no entanto, sem a pretensão de explicar seus fenômenos por meio de um método científico.

A tentativa de unir teoria e prática é relevante para trazer à discussão o pensamento filosófico e sua relação com a história do ser humano. A riqueza do pensamento de Kierkegaard, Nietzsche e Camus estão nas reflexões acerca do existir e suas manifestações com o desconhecido.

O mundo é ambiguidade, assim, Nietzsche nos provoca com dureza e aspereza a respeito do sentido da vida. Tudo está em movimento, não exceto, o humano também é natureza. A clínica tem a proposta de ser um espaço de transformação, de base conceitual, que proporciona ao ser humano um encontro consigo mesmo, ou melhor, dispõe da busca para fincar o existir no caos que é a vida, deste modo, supostamente, ele seria o Homem forte capaz de encarar tais ambiguidades.

Hoje vivemos o paradigma cientificista no qual o conceito de Verdade é valorizado e buscado pelas ciências. Neste trabalho buscaremos suspender, de modo categórico, a verdade e nos voltarmos para o humano que reflete sobre si. Não há uma verdade, talvez a única verdade que possamos atribuir como “verdadeira” é o próprio devir. Em tempos de avanço científico e tecnológico o existir dá espaço para formas virtuais e superficiais de estar no mundo. Este trabalho tem o anseio de elevar o pensamento e permitir que reflexões existenciais possam emergir e transformar as relações humanas seja pelo simples gesto de abertura à leitura ou como contribuição via clínica psicológica.

Em especial, o tema é relevante para valorização de um pensamento filosófico que por vezes não tem seu devido espaço: o pensar humano.

Como matéria, a filosofia me permitiu sair da caverna platônica e observar a realidade como ela se apresenta, com isso não quero dizer que seja uma tarefa fácil, a atitude filosófica requer desprendimento de si, reavaliação moral, reestruturação do Eu.

Noites em claro me permitiram chegar ao que desejo apresentar com esse trabalho, mostrar que o humano é demasiado humano, seu nascimento é simplesmente uma faísca na natureza, faísca essa que transforma tudo em sua volta.

4. MÉTODO

O método utilizado nesse trabalho consiste em uma revisão bibliográfica de autores como Kierkegaard, Nietzsche e Camus nos quais buscamos a fundamentação filosófica necessária para alcançar nosso objetivo.

Serão utilizados textos integrais e artigos relacionados ao tema proposto, assim como textos nos quais visamos trazer discussões atuais a respeito de cada conceito analisado.

Para o embasamento teórico do conceito de **Angústia** utilizaremos o livro de Kierkegaard intitulado: “O conceito de angústia”; para o conceito de **Verdade** em Nietzsche, será utilizado o livro: “Sobre verdade e mentira”; e por fim, para o conceito de **Absurdo** em Camus, utilizaremos o livro: “O mito de Sísifo”.

A pesquisa bibliográfica trará o pensamento de Sartre como referência teórica para a clínica existencial. Analisaremos como se dá o manejo com o paciente dentro desse tipo de abordagem, para isso, contamos com a leitura de base a tese de doutorado de Daniela Ribeiro Schneider intitulado “Sartre e a psicologia clínica”.

Contamos que a ligação dos conceitos filosóficos com a clínica psicológica possa ser útil para pensarmos formas de acolhimento ao sofrimento e para condução de terapia. Este trabalho poderá servir de inspiração para estudos e atendimentos psicoterápicos já que reunirá teóricos de duas áreas de conhecimento.

5. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Neste capítulo iremos tratar do nascimento do existencialismo como abordagem filosófica e trazer os principais nomes que deram origem a essa corrente. Cabe aqui distinguir nosso objeto de estudos no que se refere à diferença entre fenomenologia e existencialismo. Nossa perspectiva teórica se baseará no que Sartre pensou ser o existencialismo, de tal modo que nos posicionaremos ao lado de um pensamento que reflete acerca do existir humano, entendendo que a fenomenologia investiga os fenômenos experimentados pelos indivíduos e suas percepções derivadas da experiência. Interessamo-nos por uma abordagem mais ampla e, neste sentido, pensamos que os

conceitos trazidos aqui se referem a um olhar direcionado às escolhas individuais e em suas implicações na vida cotidiana.

O existencialismo tem uma definição que não é consensual entre os que se incluem na corrente. Quer dizer que autores considerados existencialistas por vezes diziam-se contra essa corrente filosófica, o mesmo ocorria com autores fenomenólogos e aqueles que não se interessavam em definir um rótulo para seu pensamento. É possível resumir o existencialismo como o interesse pela existência humana concreta e individual, a responsabilidade por nossas escolhas associado à própria angústia que isso gera e a ambiguidade da vida humana como condição da existência (Bakewell, 2017).

5.1. Fenomenologia

Bakewell (2017) explora a iniciação de Edmund Husserl (1859-1938) na fenomenologia introduzida por Brentano (1838-1917). Husserl tinha um perfil metódico com seus trabalhos, em orientação a seus alunos, buscava freneticamente avançar o tema para um nível mais complexo e enigmático, por vezes, mudava por completo os temas de orientações e deixava seus orientandos confusos.

A autora explica o que é o método fenomenológico de análise da realidade, para isso, lança mão de descrever uma xícara de café. Primeiro descreve os fenômenos envolvendo o café como algo externo a ela; sua produção, as vendas, o processo de moagem do grão e tudo o que pode ser objetivo; em segundo descreve o fenômeno que é beber o café, nisso inclui sua **experiência subjetiva**, suas sensações experimentadas pelo fenômeno de tomar **aquele** café, **naquela** xícara. Isso consiste a fenomenologia: **descrever os fenômenos subjetivos de experimentação do mundo**. Existem diversas sensações que vivenciamos cotidianamente, seja descrevendo uma dor, uma sensação sonora de uma música, a degustação de um vinho, isto é, sempre há condições para descrever nossas sensações subjetivas, isso é fenomenologia.

Um conceito que nos ajuda a pensar a fenomenologia é o de intencionalidade que se relaciona com nossa mente no que diz respeito a **tender** ou **estender**, ou seja, ao **dirigir-se a** ou **para** dentro de alguma coisa. Sempre estamos **com** ou **acerca** de alguma coisa. A **descrição**, o **fenômeno** e a **intencionalidade** são o que tornam esta teoria fascinante (Bakewell, 2017).

Temos em Husserl o postulado de uma filosofia fenomenológica. Seu pensamento é uma tentativa de superar a oposição entre **essência** e **aparência**, ou, **materialismo** e **idealismo**. Diz que a consciência humana é sempre **consciência de** algo, ou seja, para que haja consciência é necessária à presença de objetos externos, estes experimentados via sentidos (Penha, 2001).

Sua fenomenologia se interessa pelas sensações humanas experimentadas através dos objetos. Para isso seria necessário suspender os julgamentos e voltar à atenção as sensações provenientes dos objetos.

É como se os objetos que se encontram no mundo exterior penetrassem na consciência a aí permanecessem sob a forma de imagens. Husserl se insurge contra tal concepção, pois aceitá-la significa reduzir a consciência à mera passividade, quando, na verdade, ela é liberdade, portanto, ativa, cabendo-lhe, por isso mesmo, dar um sentido às coisas. A consciência desse modo, já se encontra voltada para os objetos, orientada em sua direção de forma imediata, existe visando algo, dirigida para alguma coisa. Ou, na fórmula que Husserl celebrou: *toda consciência é consciência de alguma coisa* [grifo do autor]. Quer isso dizer que todos os atos psíquicos, tudo o que se passa em nossa mente, visa a um objeto, logo, não ocorre no vazio (Penha, 2001, pp. 22-23).

Bakewell (2017) fala sobre as mudanças que ocorreram com Husserl e a saída de sua discípula Edith Stein do cargo de assistente devido às inquietações de Husserl sobre a intencionalidade da mente. O filósofo procurou estabelecer um ponto de partida mais fixo e encontrou suporte em Descartes, não obstante, seu pensamento passou a ser mais idealista já que para ele tudo derivava da mente.

Outro filósofo associado ao movimento existencial é Heidegger. Contudo, ele não permitiu que seu nome fosse vinculado ao existencialismo destacando que sua filosofia era uma analítica existencial. Distingue do existencialismo porque não investiga a existência pessoal do ser humano e suas particularidades, mas se interessa pela **ontologia do ser**. Seu propósito seria “[...] discutir o Ser, é estabelecer uma ontologia geral, descrevendo os fenômenos que o caracterizam tais como se apresentam à consciência. Trata-se, enfim, de elaborar uma teoria do Ser” (Penha, 2001, pp. 27-28).

A filosofia de Heidegger estrutura-se em torno da noção de *Dasein*. Esse termo é utilizado para se referir o ser humano no cotidiano e em suas relações com objetos do mundo externo. Apenas o homem é quem tem consciência, o *Dasein* é esse signo aberto que se relaciona com tudo até mesmo com outro *Dasein*, por outro lado, os objetos são categorizados como entes, ou seja, seu ser é fechado em si, ele é o que é. A existência é característica do *Dasein*, apenas o humano pode existir. Com isso podemos representar os objetos e ter consciência deles (Penha, 2001).

Heidegger se aproxima da fenomenologia, mas logo notará alguns pontos que necessitariam ser repensados. Ele foi uma criança tímida e dedicada aos estudos, gostava de se envolver com temas mais complexos, gostava de estudar sentado em um banco que ficava em um caminho em meio à floresta, vivências com a floresta e o caminho que a cruzava o acompanharam sempre em

seus escritos. O filósofo entraria em contato com a filosofia de Husserl, discípulo de Brentano, e se interessaria, em especial, pelo conceito de *ser*. Precisou dar uma guinada no pensamento de Husserl dizendo que deveriam voltar-se mais ao *ser* e criticou o movimento mais idealista que a vertente tomara (Bakewell, 2017).

Sua aproximação com Husserl foi como a de um pai e seu filho, Heidegger tinha a mesma idade que o filho de Husserl morto na Primeira Guerra Mundial (1939-1945). Talvez isso tenha feito com que os dois se aproximassem e criassem um vínculo mais forte posteriormente, Heidegger assumiria a posição de seu mestre na cátedra de Friburgo e teria um relacionamento com Hannah Arendt (1906-1975) que na época era sua aluna (Bakewell, 2017).

Heidegger estava disposto a abalar as estruturas da filosofia de sua época, para isso decidiu que seus escritos não trariam palavras já gastas, como: humanidade, homem, mente, alma ou consciência; preferiu construir sua escrita própria, com palavras próprias! Não à toa, seus escritos não se tornaram tão claros ao serem traduzidos. Seus conceitos sofreram modificações quando traduzidos para outras línguas, tanto que alguns tradutores ainda preferem manter o original em alemão de certas palavras como *Dasein*, a ter que traduzi-la e modificar seu significado. Essa era justamente a intenção de Heidegger, não permitir que caíssemos na familiaridade de seus termos, mas sim, nos sentirmos confrontados com seu modo de escrita, assim como deveríamos nos sentir confrontados com o seu novo jeito de filosofar (Bakewell, 2017).

Aos poucos Heidegger foi introduzindo sua nova filosofia e se distanciando da fenomenologia de Husserl. Foi como um ataque de covardia para seu mestre, Husserl esperava ver em Heidegger o fiel aluno que levaria seu pensamento e seu legado como fundamento de sua fenomenologia. A cidade de Friburgo agora apresentava duas fenomenologias diferentes, a nova de Heidegger e a antiga, com tendências idealistas, de Husserl, a história deu passagem para o que se tornara novo. Husserl chega à conclusão de que a filosofia de Heidegger era algo a ser combatido¹. Percebe que o pensamento filosófico do seu aluno divergia muito com o seu pensamento, isso ficou mais claro depois do embate público entre Heidegger e Ernst Cassirer no ano de 1929 em Davos (Bakewell, 2017).

¹ Vale a pena destacar que Husserl se tornou professor na Universidade de Freiburg onde Heidegger era seu aluno. Heidegger então se filia ao partido nazista na década de 1930. Em 1933 Husserl é exonerado do cargo e Heidegger assume sua cadeira na universidade. Mesmo diante desse fato, seu envolvimento com o nazismo ainda permanece como controverso (Buckingham et al., 2011).

5.2. Existencialismo

O termo existencialismo inicialmente foi destinado às pessoas que tivessem alguma contravenção com as normas sociais da época. Em meio a um período conturbado na Europa como o advento de grandes crises sociais e palco de duas Guerras Mundiais, a corrente filosófica que se definia por seu interesse na existência humana serviu de pauta para críticas sobre seus pressupostos. Pois então, podemos dizer que naquela época, existencialismo era “[...] sinônimo de fatos ou pessoas que desviassem do procedimento usual. Tudo o que infringisse as regras estabelecidas, a linha divisória entre certo e o errado, era considerado existencialista” (Penha, 2001, p. 9).

Existencialismo é um termo utilizado para designar-se a algo de fora. Em oposição ao termo essência que supõe a natureza essencial das coisas, o que elas são, foi criado o termo existência que é mostrar-se, exibir-se, do lado de fora. Em resumo, **o existencialismo investiga o existir humano**. “O existencialismo, conseqüentemente, é a doutrina filosófica que centra sua reflexão sobre a existência humana considerada em seu aspecto particular, individual e concreto” (Penha, 2001, p. 11).

Foi com Kierkegaard que o existencialismo teve seu início como pensamento filosófico. Ele viveu períodos conturbados nos quais seu existir foi posto a prova, percebeu-se como alguém solitário, o que posteriormente afetaria seu noivado já que se entendeu como alguém não propício a essa norma. Contudo, apesar de ter vivido situações que permitiram tal reflexão, não seria assertivo considerar sua filosofia existencialista como fruto de seu próprio existir. É verdade que ambas tem comum significado na vida do filósofo, mas também é possível citar outros pensadores que contribuíram com a filosofia e não necessariamente imprimiram suas vivências em seus escritos (Penha, 2001).

Kierkegaard se contrapõe à corrente filosófica mais influente de sua época, o pensamento de Hegel. Este pressuporia a existência de uma Ideia Absoluta² que regeria todo o mundo e explicaria seus acontecimentos a fim de estabelecer uma visão total da realidade. Já para Kierkegaard a existência humana

[...] não pode ser explicada através de conceitos, de esquemas abstratos. Um sistema, insiste, promete tudo, mas não pode oferecer absolutamente nada, pois é incapaz de dar conta da realidade, sobretudo da realidade humana. O sistema é abstrato, a realidade é concreta. O sistema é racional, a realidade é irracional. A realidade é tudo, menos sistema (Penha, 2001, p. 16).

² Em outros textos é possível encontrar o termo: Espírito Absoluto.

O filósofo dinamarquês irá influenciar fortemente a corrente posteriormente denominada por **Existencialismo**. Um dos destaques está na escolha individual, que será trabalhado mais a frente, e que pressupõe a não existência de razões lógicas que nos determine.

O existencialismo teve seu grande nome em Sartre. Ele foi o responsável por levar a corrente existencialista para fora da Europa. Escritor, filósofo, ensaísta, entre outras ocupações que teve durante sua vida que permitiram se destacar no meio acadêmico e, por outro lado, receber muitas críticas até o fim de sua vida. Sartre parte da concepção de que a existência precede a essência. A essência seria algo que apreende o ser do objeto, isto é, cada objeto seria derivado da ideia (Penha, 2001). A existência seria o próprio objeto, ou seja, poderíamos qualificar suas qualidades, o que faz com que o objeto concreto seja distinto do objeto idealizado.

A essência de uma coisa é aquilo que essa coisa é. A essência, por exemplo, da cadeira na qual me encontro sentado no momento em que escrevo este livro é a própria cadeira. Dessa essência participam todas as demais cadeiras existentes, não importa que tipo tenham nem de que material foram fabricadas. Mesmo que eu me retire para outra dependência da casa, nem por isso ficarei impedido de pensar nesta cadeira colocada em meu gabinete de trabalho, pois tenho comigo a ideia de *cadeira*, sua essência, enfim. Logo, a essência não implica obrigatoriamente a existência concreta do objeto no qual penso. É como se pensássemos em objetos reais e virtuais, isto é, aqueles que existem efetivamente e aqueles que têm possibilidade de existir. A existência seria assim algo de concreto, enquanto a essência corresponderia a algo de abstrato. A cadeira na qual me sento é a realidade concreta da ideia – essência – que tenho de cadeira, de todas as cadeiras. A essência de uma coisa, portanto, é aquilo que essa coisa é em si mesma, sem necessitar de nada mais que a qualifique. Não tem sentido, por exemplo, falar de essência *azul* [grifos do autor] de uma cadeira, o que já não acontece com a existência, caracterizada, definida concretamente por seu formato, tamanho, cor, tipo do material com que foi feita, etc., qualidades que a distinguem de outras cadeiras (Penha, 2001, pp. 42-43).

Desta forma, o existencialismo diz que o homem se faz a si mesmo, ou seja, não há nada superior a ele que o diga o que fazer, o guie, mas é por meio de suas escolhas que ele se constrói. Após a existência vem a essência, assim, devemos existir primeiro para depois definirmos como alguém, este é o princípio do existencialismo, o de que não há natureza humana que conceberá seu existir.

O homem não é nada mais do que aquilo que se projeta ser. Tal é o primeiro princípio do existencialismo, afirma Sartre textualmente. O homem é antes de mais nada um projeto que vive subjetivamente [...]. Nada existe anteriormente a esse projeto, nada há no céu

inteligível, e o homem, diz Sartre, será antes de mais nada o que tiver projetado ser. Se, no homem a existência precede a essência, ele será aquilo que dizer de sua vida, não havendo nada, além dele mesmo, de sua vontade, que determine seu destino (Penha, 2001, p. 45).

A noção de liberdade é um tema central na teoria sartreana, a autora Bakewell (2017) aborda o conceito dizendo que para ele, todos nós já nascemos livres no primeiro momento de consciência, isso faz com que nos diferenciem dos outros animais, sendo essa nossa própria condição humana. Nossas escolhas são o que nos moldam em nossa história, assim, devemos traçar nosso próprio caminho seguindo nossas escolhas.

A responsabilidade é uma característica humana resultada de nossas escolhas. A contribuição da filosofia existencial tem pressupostos em pensadores estoicos e epicuristas que voltavam suas reflexões acerca do existir na tentativa de estarem mais bem preparados emocionalmente para as imprevisões que a vida toma. Isso vai em direção oposta à tradição filosófica que tem suas bases no conhecimento abstrato da realidade. Bakewell (2017) destaca que para Sartre nós temos que fazer nossas escolhas pensando nas implicações que elas terão para toda a humanidade, só assim poderemos assumir nossa vida autêntica.

Apesar de Sartre se definir como ateu, o pensamento Kierkegaardiano o atraiu em especial no que definia a angústia humana como fruto da escolha individual. Kierkegaard se diferenciava de Sartre ao defender que nossa existência deve ser levada em direção a Deus, mesmo havendo angústia na escolha, haveria um Deus a nossa espera que nos abraçaria.

Nietzsche e Kierkegaard foram os arautos do existencialismo moderno. Pioneiros num estado de espírito rebelde e insatisfeito, criaram uma nova definição de existência como escolha, ação e autoafirmação e empreenderam um estudo da angústia e da dificuldade da vida. Também operaram na convicção de que a filosofia não era apenas uma profissão. Era a própria vida – a vida de um indivíduo (Bakewell, 2017, p. 13).

Diferentemente de outros animais, o homem tem sua essência na liberdade. Ser livre para Sartre é a possibilidade de escolher o que queremos ser. A liberdade respeita as condições da existência, isto é, nem tudo é possível, há condições, o que Sartre chama de situações-limite como a guerra, sofrimento, morte, que colocam barreiras para as escolhas humanas. A liberdade é a escolha feita por nós para nós e para todos os humanos. A escolha carrega esse caráter individual de abrir a possibilidade para se tornar algo novo, ao universal. Sendo assim, as escolhas livres são de total responsabilidade de quem as escolhe. “É a liberdade, por conseguinte, que dá fundamento aos valores. Se o homem é totalmente livre, é, consequentemente, responsável por tudo àquilo que escolhe e faz” (Penha, 2001, p. 46).

Simone de Beauvoir contribui com o pensamento existencial quando disse que o ser humano não é naturalmente bom ou mau, mas sua conduta é fruto de suas escolhas. Para ela “[...] o *eu* não existe se não for como sujeito autêntico, que se lança, livre, sem auxílio nem guia, num mundo em que o indivíduo não é definido por interesses preexistentes – ele é que os cria (Penha, 2001, p. 52). Defende que a questão do existencialismo é colocar o ser humano frente a si mesmo e pontua que essa corrente o assusta porque revela que a maldade do mundo é resultado da ação humana. Também assusta porque faz com que tenhamos que sair do ambiente cômodo e nos posicionar.

Pontuamos que o trabalho de Simone procura discutir a condição da mulher na sociedade. Em seu livro *O Segundo Sexo* (1949), a filósofa Simone de Beauvoir (2019) escreve que a mulher foi historicamente colocada como o Outro na relação com o homem, sendo ele o principal, o Eu. Fala que o homem por meio da força conseguiu superar a Natureza com o auxílio de instrumentos e criou para si um projeto de vida, já a mulher foi posta como prisioneira de sua condição natural, presa ao corpo, já que toda a condição feminina de gerar vidas, amamentar e ter um ciclo menstrual interfere na estrutura fisiológica e não dá a chance de transcender neste sentido. Importante ressaltar que a autora busca mostrar como a mulher ainda é vista como o ser biológico, que deve corresponder à manutenção da vida, enquanto que o homem se colocou desprezado desse papel social e por isso conseguiu projetar-se.

Todo sujeito coloca-se concretamente através de projetos como uma transcendência; só alcança sua liberdade pela sua constante superação em vista de outras liberdades; não há outra justificação da existência presente senão sua expansão para um futuro indefinidamente aberto. Cada vez que a transcendência cai na imanência, há degradação da existência “em-si”, da liberdade em facticidade; essa queda é uma falha moral, se consentida pelo sujeito. Se lhe é infligida, assume um aspecto de frustração ou opressão. Em ambos os casos, é um mal absoluto. Todo indivíduo que sente que se preocupa em justificar sua existência sente-a como uma necessidade indefinida de se transcender. Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição do Outro (Beauvoir, 2019, p. 26, v. 1).

Neste livro busca ainda demonstrar que ainda investimos na mulher como o ser biológico e lhe atribuímos características que as reduzem a essa condição. Seu pensamento revolucionou sua época, bastante marcada pela opressão ao feminino – como ainda hoje, ao colocar a questão fundamental do feminismo de que “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 2019, p. 11, v. 2), retirando todo estigma que envolve a “castração”. Simone ao escrever seu livro adquire uma postura assumidamente existencialista e coloca as relações de gênero sexual como resultado de uma construção social a qual um gênero - o masculino - assumiu superioridade. Ao passo que

as relações de gênero são construídas, destaca que podem ser desconstruídas, para isso, se posiciona dentro do movimento feminista, posterior ao sufrágio.

Pensando no existencialismo e seus precursores Bakewell (2017) escreve sobre Albert Camus e sua relação com Sartre e Simone de Beauvoir. Diz que Camus foi fortemente influenciado pela filosofia de Kierkegaard, mas com uma diferença fundamental. Enquanto para o escritor dinamarquês em sua obra “Temor e Tremor” (1843) no qual aborda o paradoxo de Abraão em que a atitude de imolar seu filho Isaac é vista como um absurdo, Kierkegaard acredita que logo Deus ter revogado seu pedido tudo deveria ter que voltar ao normal. Para Camus, apesar de concordar que a vida é um absurdo sem sentido, conclui que naquele momento seus leitores precisavam continuar seguindo sozinhos sem um envolvimento religioso, ou seja, sem acreditar que tudo deveria ter que voltar ao normal.

Enquanto Camus apresentava o mundo como absurdo sem sentido, Sartre e Beauvoir também defendiam que a vida poderia não ter um sentido superior a tudo, mas que cada indivíduo é livre para que ele próprio imprima um sentido para seu mundo (Bakewell, 2017).

Também temos autores que pensaram o existir humano na literatura, Dreyfus (2012) relaciona a obra “**Os irmãos Karamazov**” de Dostóievski com o existencialismo. Para o autor, Dostóievski intenciona mostrar que acontecimentos da vida religiosa podem ser traduzidos e vivenciados na existência sem a necessidade de uma instituição que tenha por definição ser intermediária entre indivíduo e Deus.

Tanto Dostóievski como Nietzsche escreveram no início do último estágio da vida em nossa cultura da promessa socrática/platônica de que se sendo crítico e buscando um entendimento teórico distanciado seria possível chegar à certeza no conhecimento, à universalidade da ética e à vida eterna. Ambos reagiram contra a promessa do iluminismo de que a razão, a objetividade desinteressada e a verdade científica salvariam nossa cultura do dogmatismo, da superstição e do fanatismo, e [...] o demônio existencializado, de que um novo homem iria surgir, o qual seria livre, no controle da natureza e da sociedade, mestre de si mesmo e [...] por fim “maduro” (Dreyfus, 2012, p. 150).

Para tanto, os filósofos existencialistas partilham da mesma ideia de que o iluminismo pregou uma promessa de racionalidade distanciado e atribuiu a isso o maior bem. O que varia entre os existencialistas é a maneira de enxergar o tema que trata sobre a vida que vale a pena ser vivida (Dreyfus, 2012).

Nietzsche vai mais fundo em sua crítica e diz que as ciências também são devotas ao culto da verdade. A afirmativa de que **Deus está morto** revela o crepúsculo de um modelo de pensamento baseado na racionalidade pela verdade. A ciência feita como se fosse o olhar de Deus

está acabando, já que sua atuação é baseada em interpretações que visam descrever a realidade como ela é, “não há, assim, verdade objetiva alguma, no entanto a ciência dedica-se a expor o autoengano” (Dreyfus, 2012, p. 151).

Segundo Dreyfus (2012) é possível listar alguns pensadores como Pascal, Kierkegaard, Dostóievski e Nietzsche que poderiam ser chamados de fundacionais que concordam em algumas posições, mesmo que discordando em outras. Sobretudo, é possível esquematizar uma base de pensamento existencialista. De modo geral eles concordam que:

1 não há natureza humana. Pascal disse: “O costume é nossa natureza”. Nietzsche acrescenta: “Apenas o homem entre todos os animais não tem horizontes e perspectivas eternas” (1974, p. 192).

2 portanto, a natureza humana e o mundo podem mudar radicalmente – ser transformados. A história é mais importante do que uma eternidade fixa fora do tempo;

3 o compromisso é mais importante do que princípios éticos. O indivíduo é maior do que o universal;

4 o ponto de vista envolvido revela uma realidade mais básica do que a revelada pela razão e pela teoria distanciadas. Verdade é subjetividade;

5 a crença em Deus como um super ser não é mais possível ou necessária para nós, mas isso abre a possibilidade de outras maneiras de entender e de relacionar-se com o divino (Dreyfus, 2012, p. 153).

Após toda a exposição do movimento existencialista e sua influência em contextos sócio-políticos com um olhar voltado para o sujeito que participa desse contexto, iniciaremos nossa apresentação dos conceitos filosóficos para refletirmos sobre suas possibilidades para a área clínica.

6. KIERKEGAARD – ANGÚSTIA

6.1. Biografia

Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) foi um filósofo da primeira metade do século XIX que contribuiu para o que posteriormente seria chamado de **filosofia da existência**. Nascido em 5 de maio de 1813 em Copenhague, teve uma infância direcionada à vida ética e religiosa como instrução dos pais, além de ser ensinado a viver à margem do medo.

Posteriormente entrou para o curso de teologia da Universidade de Copenhague onde tomou conhecimento da obra do filósofo George Hegel (1770-1831) e seguiu essa vertente, mas logo depois se viu distanciado do que Hegel filosoficamente pregava. Inspirou-se a pensar por outra perspectiva, a da existência humana. Mais voltado à experiência singular interessou-se por “uma verdade que seja verdadeira para mim”.

Com a morte de seu pai em 1838, entra em crise e se afasta dos estudos e mergulha em uma vida regrada a prazeres, comidas e bebidas. Passado o período de crise, retoma os estudos universitários e decide se tornar pastor. Já então noivo de Regine Olsen, decide abrir mão da vida matrimonial e do pastorado.

Isolado de amigos e incomunicável, parte para uma vida solitária e declara que sua vida deveria ser de “reflexão do princípio ao fim”. Na reclusão, mergulha na reflexão filosófica a fim de tomar consciência das exigências absolutas para uma existência verdadeiramente autêntica.

Kierkegaard dirigiu críticas à igreja luterana dinamarquesa e, por isso, as polêmicas, de certa maneira, podem ter colaborado para que o autor escrevesse por pseudônimos, tais como: Victor Eremita, Johannes de Silentio, Constantin Constantino, Johannes Climacus, Nicolas Notabene, Virgílius Haufniensis, Hilarius Bogbinder, Anti-Climacus.

Seu pensamento é contrário aos sistemas racionalistas, acredita que a existência escapa de ser objeto de conhecimento. “Assim, Kierkegaard combateu a filosofia hegeliana como um sistema que esvazia a existência humana de todo caráter concreto, dissolvendo-a em puros conceitos racionais” (Kierkegaard, 1979, pp. XIII-X). Diz que não há nada que nos obrigue a optar por uma coisa ou outra, como os esquemas conceituais de Hegel, se não a nossa própria escolha. Podemos assim dizer que sua filosofia é caracterizada pela *escolha individual*.

A linha entre a existência concreta e a vida dedicada à fé é o que inspira o filósofo a escrever suas obras. O consenso entre o finito e o infinito seria o grande paradoxo do cristianismo.

6.2. Temor e tremor

A doutrina filosófica que mais se destacava em sua época era a de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Basicamente, ela fala sobre um Espírito Absoluto o qual estaria guiando a tudo no mundo, o que de certa maneira tirava as responsabilidades individuais. Sua filosofia foi amplamente disseminada e muito prestigiada influenciando fortemente a época e posteriormente a História da filosofia.

Kierkegaard olha para o sistema hegeliano e encontra algumas discordâncias. Seu pensamento é direcionado ao indivíduo como protagonista da vida. Em um trecho de sua obra podemos distinguir frases que são como uma espécie de crítica ao que vigorava na época.

Compreender Hegel deve ser muito difícil, mas a Abraão, que bagatela! Superar Hegel é um prodígio; mas que coisa fácil quando se trata de superar Abraão! Pela minha parte já despendi bastante tempo para aprofundar o sistema hegeliano e de nenhum modo julgo tê-lo compreendido; tenho mesmo a ingenuidade de supor que apesar de todos meus esforços, se não chego a dominar o seu pensamento é porque ele mesmo não chega, por inteiro, a ser claro (Kierkegaard, 1979, pp. 126-127).

Kierkegaard é um filósofo religioso e também seus escritos são direcionados criticamente à igreja dinamarquesa da época devido a sua grande burocratização, e também ao que ele chama de “cristandade”. O autor prefere então pensar sobre a relação entre indivíduo e Deus, isto é, aquele que é chamado de “cristão”. Seus textos vão seguir essa lógica religiosa sempre com um destaque para as escolhas individuais e em nome de uma transcendência que ele valoriza.

O autor pensa na verdade como algo divino, ao mesmo tempo em que vivemos neste mundo, temos também pressupostos que transcendem a existência terrestre. Dreyfus (2012) fala sobre a diferença existente na verdade para os gregos antigos e para a herança judaica. A diferença está propriamente no que se refere a própria ideia de verdade. Enquanto para a filosofia grega de Platão a verdade era tida como algo externo, inteligível e, portanto, alcançável universalmente por mérito da racionalidade, para a tradição cristã a verdade é histórica, revelada para um povo em determinado momento e local e é mantida com a tradição.

A dualidade chega a Kierkegaard e ele afirma que somos a síntese entre o finito e infinito. A ideia da síntese foi primordial para inaugurar o pensamento existencial. O desespero se apresenta na síntese entre dois campos, o “eu” – espírito – que é a relação dele consigo mesmo, onde a verdade só pode ser subjetiva e o indivíduo é superior ao universal e a eternidade que só é possível no tempo.

Kierkegaard traz a discussão sobre o ético e se pergunta, seria ético deixar para trás toda uma construção social do que é correto ser feita em detrimento de uma vontade própria? Seu pensamento vai tentar lançar luz a esse paradoxo. Ao mesmo tempo em que algo é eticamente errado e sabemos que é errado por ser uma norma cultural, também sabemos que podemos alcançar um estado mais elevado se nos lançarmos a esse sentido proibido. Essa é a ideia de paradoxo que Dreyfus (2012) busca em Kierkegaard, a ideia ética para os gregos que compartilham do universal e a ideia ética dos judeus que abre um chamado que vai contra o ético.

Em seu livro intitulado “Temor e Tremor” (1843) Kierkegaard trabalha com o paradoxo da fé e explora a passagem bíblica na qual Deus solicita a Abraão que ofereça seu filho Isaac em holocausto. O autor aborda a questão da moralidade desse ato e a obediência a Deus. Para ele, esse ato revela a atitude religiosa como pressuposto de uma vida verdadeiramente válida. Ele nos leva a refletir sobre as possíveis decisões que Abraão poderia ter tomado. Com isso ele quer nos colocar como indivíduos que estão frente ao absurdo e são chamados a fazer uma escolha.

Abraão acreditou no absurdo, instante este em que a razão é suspensa, assim, o absurdo seria a passagem de um estágio racional para o religioso, esse é o paradoxo que o autor nos faz refletir “Acreditou no absurdo, porque tal não faz parte do ser humano cálculo. O absurdo consiste em que Deus, pedindo-lhe o sacrifício, devia revogar a sua exigência no instante seguinte” (Kierkegaard, 1979, p. 128).

Deste modo, Abraão, o pai da fé, estaria acima de qualquer moralidade podendo ser encarado como louco ou assassino de seu próprio filho. Quando se dá um passo em direção ao absurdo se é colocado acima do geral pela fé, então alcança a individualidade, isto é, em relação absoluta com o absoluto. Digamos que Abraão passou de um estágio moral de pertença a um grupo social e, pelo seu ato “impensado socialmente”, se aproximou do que é sagrado, esse tema instiga o filósofo a pensar nossas ações perante aos homens e a Deus.

A moral dita que um pai deva amar seu filho mais que a si mesmo, já Abraão, em seu ato de obediência a Deus, ultrapassa tal lei e se dispõe a abrir mão de seu filho amado. Por mais que seja um ato de profundo sofrimento ele não o faz em nome do geral, mas sim em sua qualidade de indivíduo.

É agora meu propósito extrair da sua história, sob forma problemática, a dialética que comporta para ver que inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão (Kierkegaard, 1979, p. 140).

Esse movimento de síntese existencial para Kierkegaard consistiria em buscar a liberdade pela fé em Deus. O sentido de tal busca seria o tornar-se cristão, o que equivale à busca individual para um sentido pessoal, o que por vezes o autor critica é a coerência grupal a respeito de um sentido propriamente cristão que não deriva dos preceitos do cristianismo. Com isso, ele quer dizer que a diferença entre o cristão e a cristandade está na relação estabelecida com o sagrado, com Deus. Cristandade estaria relacionada ao grupo social que segue o cristianismo, devendo ressaltar que para o filósofo a cristandade de sua época era burocrática e, portanto, não tinha um compromisso fiel a Deus. Kierkegaard quer quebrar com essa concepção do cristianismo, para isso

ele critica a instituição religiosa a qual os grupos pertencem e se posiciona favorável a Abraão, sendo aquele que foi contrário à moral e se prostrou diante de Deus como um verdadeiro cristão.

Sua crítica à cristandade é sobre a ausência de sujeição individual por uma coesão grupal. De modo geral, ele propõe que tenhamos que nos redimir das influências grupais pelo cristianismo e voltar-nos às nossas próprias questões pessoais que, em sua compreensão, nos traria a liberdade de ser quem somos, ou seja, cristãos.

6.3. O Desespero e a Angústia na filosofia de Kierkegaard

Segundo Oliveira (2009) para Kierkegaard existem três estádios da existência: **estético, ético e religioso**. Diz que o estádio estético é caracterizado pela não consciência de das escolhas, vivendo intensamente a cada momento, busca por prazeres momentâneos e imediatos, ou seja, a vida é uma soma de prazeres constantes do qual não possui uma autenticidade, uma unidade, sua satisfação é imediata e egoísta. Caracteriza-se principalmente pela não interiorização de si, em outras palavras, vive-se de realizações passageiras e superficiais não tendo um compromisso de finalidade mais elevada consigo mesmo e não se constitui como um “eu”.

Oliveira (2009) menciona ainda que para o filósofo a passagem do estádio estético para o estádio ético é caracterizada pela presença da ironia. A ironia é o momento do qual o indivíduo se retira e reflete a respeito de suas próprias escolhas. Neste momento ele está voltado para si mesmo refletindo sobre sua vida anterior na qual não se tinha consciência das escolhas efetivas e decide que aquele tipo de existência é fugaz.

Esclarece que no estádio ético o indivíduo percebe-se frente à sua vontade e sua vida social, deixa a vida de prazeres imediatos para trás e são postas uma série de obrigações. Seus desejos e instintos são conduzidos e controlados racionalmente. No estádio ético o indivíduo está sujeito às leis sociais do geral nas quais ele tem que se tornar um cidadão correto, responsável e sério.

Discorre também que o humor é o que define a passagem do estádio ético ao religioso. O humor faz com que o indivíduo perceba-se reduzido socialmente, que sua vida é pecado e que existe alguma coisa maior a si que é a fé. Ele percebe que há necessidade de superar seu modo de vida ético almejando algo superior, nessa passagem de estádio fica caracterizado as faltas diante de Deus (Oliveira, 2009).

Completa dizendo que o estádio religioso é quando o homem deixa de lado toda a estética, os prazeres imediatos e também toda a razão social da qual distancia seu “eu” próprio, sendo que no religioso ele pode tornar-se realmente quem ele é perante Deus. No caso de Abraão ele abre mão do geral, que seriam as leis sociais, e parte para um novo posicionamento frente a sua fé que

é individual por isso se é dado o salto qualitativo na fé porque ele deixa de ser geral e passa a ser individual.

Para ilustrar, a ironia como a passagem do estágio estético para o ético é uma passagem do sensível para o “eu”, para o interior, é o aprofundamento do eu em si mesmo, e o humor, que é a passagem do estágio ético ao religioso, é composto pela transcendência, passagem do “eu” a algo transcendente.

Para Kierkegaard o homem é constituído de alma, corpo e espírito. O desespero e angústia são pertinentes ao indivíduo “Dito de outro modo, a angústia é inerente à situação do indivíduo no mundo como existência objetiva. Já o desespero remete-se à interioridade do homem em sua existência subjetiva” (Oliveira, 2009, p. 30).

Devemos entender que para Kierkegaard o espírito é o “eu”. Ele é uma relação em si mesma, isto é, o espírito é a síntese do corpo e alma, de um lado há o temporal e do outro há o eterno, finito e infinito, sendo assim, o “eu” quer se manter dentro dessa auto-relação. Quando o “eu” é colocado apenas em um dos lados gera desespero, seja negando-o ou afirmando-o.

Oliveira (2009) classificou os três tipos:

- 1) Desespero por não ter consciência de ter um “eu”;
- 2) Desespero do “eu” não querer ser ele próprio;
- 3) Desespero do “eu” querer ser ele próprio.

O desespero tem por finalidade a tentativa de destruir o “eu”. Segundo Oliveira (2009) o pensamento de Kierkegaard tem por base a fé na vida posterior a morte, portanto, esclarece que mesmo que o desespero tente matar o “eu” ou tente alterar o seu equilíbrio, não conseguirá porque se o corpo físico morre, após sua morte há a eternidade, lembrando que o “eu” pressupõe o equilíbrio entre o temporal e o eterno. O “eu” é liberdade, somos livres para escolher nos guiar para determinados lados que se opõem, mas o “eu” procura ser uma síntese entre dois pólos.

Todos nós temos desespero, esta afirmação é o que Kierkegaard chega a definir como traço característico do humano. Mesmo que ele não manifeste desespero até mesmo estando no auge da jovialidade, ele tem desespero. Ele pode estar de alguma forma não se manifestando, o que é raro, mas está sempre presente.

Podemos distinguir dois tipos de desespero dentro da relação de finitude e infinitude. No desespero de finitude o “eu” sofre por levar sua vida apenas no que diz respeito às coisas do mundo, ou seja, as honras, o dinheiro, os talentos, ele é apenas mais um número dentro da multidão, não vive em relação com o eterno; também contamos com o desespero de infinidade caracterizado pela imaginação que o torna escravo, uma embriaguez do eterno e que se esquece de se relacionar com seu “eu” no mundo. Como já mencionado, a fixação apenas em um dos lados do “eu” é o que gera

desespero. “Sendo assim, os dois tipos de desespero, do finito e do infinito consistem no distanciamento do ‘eu’ de si mesmo, na medida em que um desses fatores sobressai em relação ao outro” (Oliveira, 2009, p. 41).

Por outro lado temos o desespero como necessidade e possibilidade. Na possibilidade o “eu” corre atrás de seu desejo, chega a ser uma imaginação, mas há algo de concreto que faz com que ele se distancie de si mesmo. E na necessidade o desespero faz o “eu” se perder de si mesmo, carecem da possibilidade de Deus.

Pela ótica da consciência, temos o tipo de desespero inconsciente que está presente no modo de vida estético e o desespero consciente que reconhece as ilusões da vida estética e volta-se mais a consciência de sua existência e suas contradições.

6.4. O conceito de angústia

Kierkegaard³ inicia fazendo uma crítica ao sistema de Hegel dizendo que não podemos pressupor uma **lógica** para tudo. Tece algumas considerações a respeito da existência como transformação e conclui que Hegel, apesar de sua colossal erudição e excelentes qualidades, era um professor de filosofia que precisava explicar tudo a qualquer preço.

Começa expondo seu pensamento a respeito do pecado hereditário. Segundo o filósofo, devemos considerar Adão como o primeiro homem que surgiu, não obstante, devemos considerá-lo ao mesmo tempo um indivíduo único, ou seja, ele mesmo e como indivíduo que dá início a todo o gênero humano. Novamente, Kierkegaard utiliza mais uma passagem bíblica para falar sobre o humano, entende que Adão foi criado por Deus e seus atos deram início à humanidade.

O filósofo sempre vai associar o que Adão era e o que se tornou, devemos ter em mente que essa diferença entre o antes e o depois é caracterizada por uma **escolha** o que podemos chamar de salto qualitativo e que gera **angústia**, também ressaltamos que o exemplo de Adão deve ser referido ao restante da humanidade já que Adão foi o primogênito, aquele quem presta o exemplo para a condição humana.

Falar de Adão como precursor do gênero humano é falar sobre a pecaminosidade, o pecado hereditário. Kierkegaard acredita que em outros momentos nos quais se tentou conceituar o pecado hereditário errou-se por não atribuir a Adão o começo de todo o gênero humano. Para ele, quando

³ O autor trabalha em sua obra o estudo da Psicologia, entendida na época de Hegel como parte da doutrina dialética do espírito subjetivo, o que chamaríamos hoje de Antropologia filosófica, segundo posfácio de Álvaro Valls. Durante o texto procuramos não mencionar a palavra Psicologia para que não houvesse um entendimento errôneo de seu significado.

se tratou do pecado original não foi levado em consideração à escolha que Adão teve e as consequências para o que ele enxerga em nós, isto é, no gênero humano.

Como quer que se apresente o problema, logo que Adão fica excluído de maneira fantástica, tudo se confunde. Explicar o pecado de Adão é, portanto, explicar o pecado hereditário, e de nada adianta uma explicação que queira explicar Adão, mas não o pecado hereditário, ou queira explicar o pecado hereditário, mas não Adão (Kierkegaard, 2016, p. 30).

Para o autor, a pecaminosidade entrou no mundo através do primeiro pecado, este cometido pelo primeiro homem do mundo que foi Adão. Com isso ele quer dizer que antes não havia pecaminosidade, partindo do pressuposto de que para o filósofo todos nós somos resultado do pecado original, em outras palavras, a pecaminosidade.

Explica que antes de Adão não havia história, ela só seria possível depois que o pecado tivesse sido cometido. Adão inicia a história do gênero humano através de seu primeiro pecado, o que posteriormente seria uma espécie de “marca” para toda humanidade. Kierkegaard se prende na explicação do ato de Adão para depois introduzir seu conceito de angústia como algo fundamental para que Adão tivesse optado pelo primeiro pecado.

Contudo, o homem não pode ter cometido o primeiro pecado, isto é, ele já traz consigo a “marca” da pecaminosidade inaugurada por Adão. Para que compreendemos seu pensamento devemos entender que, para o filósofo, Adão é o pai da humanidade, partindo de um pensamento que tem por base o catolicismo.

Com o primeiro pecado de Adão, o pecado entrou, portanto, no mundo. [...] Que o pecado entrou no mundo é bem verdade; mas não é deste modo que isso concerne a Adão. [...] pois, expresso de modo estrito e correto, a pecaminosidade só está no mundo na medida em que é introduzida pelo pecado (Kierkegaard, 2016, p. 35).

A inocência poderia ser definida como estágio anterior ao ato de pecar. Apesar de o gênero humano nascer com a pecaminosidade como uma marca, a inocência só é demonstrada após a culpa. A inocência é ignorância e está em nós antes mesmo de nos sentirmos culpados por alguma escolha. “Portanto, como Adão perdeu a inocência pela culpa, assim a perde todo e qualquer homem” (Kierkegaard, 2016, p. 38).

É por meio do salto qualitativo que Adão tem sua “queda”. Se antes havia inocência em Adão, segundo o filósofo, seu salto qualitativo é o que faz com Deus estabeleça sua queda do

paraíso. Salto qualitativo é entendido como o momento no qual Adão escolhe pelo pecado, é uma espécie de escolha que nos transforma.

Portanto, se a inocência é ignorância ela é composta de nada, ainda não está determinado como espírito. O nada é onde o espírito repousa, não há luta nem discórdia, o que faz nascer à angústia. Como diz o autor,

O conceito de angústia não é tratado quase nunca na Psicologia, e, portanto, tenho de chamar a atenção sobre sua total diferença em relação ao medo e outros conceitos semelhantes que se referem a algo determinado, enquanto que a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade (Kierkegaard, 2016, p. 45).

Para o filósofo o homem é síntese de corpóreo e psíquico, o que se sustenta em um terceiro termo, o espírito (eu). A angústia não é por definição boa ou ruim, ela é ambígua, ou seja, se manifesta no espírito livremente o cativando. Para isso o autor dá o exemplo de uma criança que é cativada a experimentar coisas que ao mesmo tempo em que a assusta também lhe dá uma sensação de doce ansiedade. Também fala que para Adão ter dado seu salto qualitativo, não tinha como saber se àquele fruto da árvore da ciência do bem e do mal traria consequências para sua queda do paraíso. Mesmo Deus lhe alertando para o bem e mal, Adão ainda não tinha consciência do que significava tais termos, o que imperava naquele momento era a angustiante possibilidade de **ser-capaz-de**.

Para Adão não havia a compreensão do enunciado sobre o bem e mal e também sobre a morte. Por mais que estivesse na linguagem ele não teria como saber o que significaria tais termos, a proibição que geraria uma condenação serviu como um estado de angústia pela liberdade de **ser-capaz-de**.

Expondo um ponto bíblico, Kierkegaard ressalta que Eva foi feita a partir da costela de Adão e, por ser mulher, seria mais suscetível à pecaminosidade. Segundo o relato bíblico do Gênesis, a serpente tentou Eva a comer do fruto da árvore da ciência do bem e mal e ela ofereceu o fruto a Adão. Para ilustrar essa parte, Kierkegaard diz que foi através do pecado que se instituiu o sexual. Explica que os animais tem por instinto o que lhe é sexual, mas o homem teve que ter sua queda para que a morte e o sexual estivessem presentes em sua vida. Adão ainda estava em um estado de inocência e foi nesse momento que a síntese institui-se em seu espírito.

Este ponto extremo o homem só pode alcançar no instante em que a espírito se torna real. Antes dessa hora, ele não era um animal, mas não era modo algum propriamente um homem; apenas no momento em que se torna homem, torna-se tal ao ser simultaneamente um animal (Kierkegaard, 2016, p. 52).

O autor aposta na ideia de que a mulher é inferior ao homem⁴ devido à sua sensualidade, para ele é clara a distinção de papéis, a mulher tem a necessidade da procriação e por isso está voltada ao homem. Ele usa desse pensamento para afirmar que a mulher está mais propensa a angústia do que o homem, chega a mencionar que a mulher seria o sexo fraco por ser mais sensual (o conceito de sensualidade será abordado mais adiante).

Ilustra que o homem que atira um olhar de desejo para uma mulher inocente a deixaria angustiada com sua atitude, mas a mulher que atira um olhar de desejo para um jovem homem inocente experimentaria um estado de ânimo misturado com pudor e repugnância já que ele estaria mais voltado para seu espírito.

O indivíduo se faz culpado após o salto. Contudo, o pecado é posto no mundo pelo salto qualitativo individual. O homem é quem peca e sai do estado de inocência para um estado de pecado. Para o filósofo existem dois tipos de angústia. Antes disso há o nada da angústia que posteriormente vai se tornando algo, aí o pecado já se pressupõe a si mesmo uma vez já posto.

A angústia significa, pois, duas coisas. A angústia na qual um indivíduo põe o pecado, por meio do salto qualitativo, e a angústia que sobrevém e sobrevém com o pecado e que, portanto, também entra no mundo determinada quantitativamente, a cada vez que o indivíduo põe o pecado (Kierkegaard, 2016, p. 59).

Caracteriza a angústia como sendo subjetiva e objetiva. A angústia objetiva é voltada à natureza e a angústia subjetiva é aquela posta no indivíduo. A objetiva refere-se à pecaminosidade que entrou no mundo posteriormente e a subjetiva à inocência do indivíduo.

A divisão apresenta-se aqui de tal modo que a angústia subjetiva agora designa a angústia presente na inocência do indivíduo, a qual corresponde à Adão, mas que é, sem embargo, quantitativamente diferente dela, uma vez que é determinada em termos de quantidade pela geração. Entendemos por angústia objetiva, por outra parte, o reflexo daquela pecaminosidade da geração no mundo inteiro (Kierkegaard, 2016, p. 62).

⁴ Exposição do autor em relação às mulheres, consideramos a importância da discussão sobre as relações de gênero atualmente em favor da igualdade, tendo em vista que a posição da mulher como inferior é algo recorrente na filosofia, principalmente em momentos históricos em que a desigualdade era mais acirrada e os papéis mais fixos.

Para ilustrar, o autor fala que a angústia é como olhar do alto de um abismo, ao mesmo tempo em que temos o impulso à liberdade, nos agarramos à finitude, com esse exemplo ele quer mostrar que o salto qualitativo está presente nesse momento, mostra que a angústia é ambígua, ao passo em que é simpatia também é antipatia, a liberdade tem sua possibilidade, mas prefere agarrar-se à finitude, não obstante, a liberdade ganha um caráter de culpa.

Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual é a razão? Está tanto no olho quanto no abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se. Nesta vertigem, a liberdade desfalece. [...] No mesmo instante tudo se modifica, e quando a liberdade se reergue, percebe que ela é culpada. Entre estes dois momentos situa-se o salto, que nenhuma ciência explicou nem pode explicar. Aquele que se torna culpado na angústia, torna-se culpado da maneira mais ambígua possível (Kierkegaard, 2016, p. 66).

A sensualidade agora é pecado. Antes, em Adão, a sensualidade ainda não tinha entrado no mundo como pecado, foi ele quem introduziu à geração humana, mas para que ela possa ser de fato tida como pecado, além de estar presente na geração humana, o homem também tem que realizar seu salto qualitativo, somente assim a sensualidade adquire seu caráter de pecado para o indivíduo.

Kierkegaard fala de um algo a mais que foi introduzido no gênero humano. Para ele esse algo a mais é a sensualidade, ou seja, em Adão não existia a pressuposição de que a sensualidade poderia se tornar pecaminosidade, mas na geração posterior a ele já se sabe que a sensualidade pode adquirir esse caráter caso o pecado seja cometido, isto é, apenas saber que a sensualidade pode se tornar pecado já é algo que nos gera angústia. Ao mesmo tempo ele adverte para o que seria um mais ou um menos, em outras palavras, sabendo que a sensualidade pode vir tornar-se pecado pelo salto, o indivíduo terá em mãos a decisão de pecar ou de se antever ao pecado, o que de certa maneira também pode o angustiar diante dessa decisão de que pecar o tornaria culpado.

Fala que o ego está presente após o pecado. Critica a ciência por tentar formular um conhecimento geral a respeito do humano sendo que cada um é um e sua constituição egoística é definida após o pecado. Kierkegaard é densamente crítico a respeito da ciência, ele acredita que as questões sobre o homem das quais determinaram sua queda e o início da pecaminosidade não devem ser questionadas e analisadas pela ciência, muito menos por um Sistema que aspire explicar o todo. Possivelmente essa crítica está voltada ao Sistema hegeliano ao qual pretendia ser uma explicação dos fenômenos da realidade do mundo.

Kierkegaard faz uma reflexão sobre o tempo. Para ele o tempo é o eterno, erra-se ao atribuir ao conceito de tempo os conceitos de passado, presente e futuro. Diz que esses conceitos foram criados para sustentar a divisão e atender nossa necessidade de **espacializar** o momento. A perfeição do eterno está justamente no instante, isto é, é o instante que designa o presente, essa sucessão de infinito. Portanto, o instante é o átomo da eternidade, a síntese reside entre o temporal e o eterno e é representada pelo instante no qual o homem vive, ou seja, o **homem vive o instante**. Lembremos que para o filósofo o homem é a síntese entre **corpo** e **alma** sustentados por seu espírito (eu), o que nos leva a pensar que o tempo é a síntese entre o **temporal** e **eterno**. Sendo assim, o instante é o que inicia a história.

O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente, e com isso está posto o conceito de *temporalidade* [grifo do autor], em que o tempo incessantemente corta a eternidade e a eternidade constantemente impregna o tempo. Só assim adquire seu significado a mencionada divisão: o tempo presente, o tempo passado, o tempo futuro (Kierkegaard, 2016, p. 94).

A angústia está presente na relação de tempo. Nos angustiamos pelo que passou, mas não necessariamente pelo que passou, mas sim pelo porvir, ou seja, pelo que pode retornar no futuro.

Quando a angústia do infortúnio passado persiste no presente é porque não foi colocada em relação essencial consigo mesmo no passado e impeço de se tornar algo passado em uma relação dialética com a culpa. Mas se ocorre dessa angústia permanecer no passado não posso me angustiar por ela, então a coloco em relação a meu arrependimento.

A temporalidade, juntamente com a sensualidade, foram postos à geração humana pelo pecado. Se Adão porventura não tivesse cometido o pecado ainda estaria em relação com o eterno. Devemos lembrar que no relato bíblico a queda de Adão e Eva do paraíso resultou na perda da eternidade e com seu ato foi instituído a morte como punição.

Para Kierkegaard todos nós temos uma disposição religiosa. Seu trabalho consiste em pensar como podemos relacionar a vida religiosa com a vida exterior. Para isso ele diz que devemos agarrar o instante como instância do viver. Deste modo, aquele que passa pela vida e não se atém ao eterno desperdiça sua vida.

Toda vida humana tem uma disposição religiosa. Querer negá-la significa que tudo se confunda e abolir os conceitos de indivíduo, gênero humano e imortalidade. [...] Explicar, porém, de que modo a minha existência religiosa se relaciona com minha existência exterior e aí se exprime, eis a tarefa. [...] Mas, em vez de se aprender daí a agarrar o eterno,

aprende-se somente a desperdiçar a sua vida, a de seu próximo e o instante – na caçada do instante (Kierkegaard, 2016, pp. 110-111).

A definição de bem e mal não pode ser fixa, ela está presente na infinidade da possibilidade de liberdade. Cada estado de possibilidade é anterior à angústia e cada estado pressupõe o salto qualitativo. Haverá angústia a cada novo estado posteriormente apresentado como consequência e, por repetição, ela continuará a cada nova possibilidade resultada de cada escolha.

Pelo salto qualitativo o pecado entrou no mundo, e é sempre assim que ele entra. Uma vez posto, dever-se-ia crer que a angústia foi abolida, já que se definiu a angústia como o mostrar-se da liberdade para si mesma na possibilidade. O salto qualitativo é, certamente, a realidade efetiva, e assim, por certo, a possibilidade esta abolida e [com ela] a angústia. Contudo, não é assim. Pois, por uma parte, a realidade efetiva não é um único instante e, por outra parte, a realidade que foi efetivamente posta é uma realidade indevida. A angústia retorna então em relação ao que foi posto e ao futuro. Contudo, o objeto da angústia até agora algo determinado, o seu nada é alguma coisa efetiva, já que a diferença entre bem e mal está posta *in concreto*, e por isso a angústia perdeu sua ambiguidade dialética. Isto vale tanto para Adão quanto para qualquer indivíduo posterior a ele; pois pelo salto qualitativo eles são completamente iguais (Kierkegaard, 2016, pp. 117-118).

Kierkegaard discorre sobre a **angústia diante do bem** e a **diante do mal**. Fala também do caráter demoníaco frente à liberdade que tem como característica a não aceitação de sua liberdade. No entanto, não nos voltaremos à explicação dessas definições no presente trabalho por entender que, dentro de nossa proposta, tal conteúdo não nos auxiliaria caso aprofundássemos nessas questões. Por outro lado, devemos reconhecer que tais definições fazem parte do que ele nomeou como **o conceito de angústia** e, portanto, não devem ser dissociadas do restante já exposto.

O filósofo expõe sua visão sobre a verdade, para ele a verdade é individual na medida em que a produzimos na ação, questiona também se o indivíduo estaria disposto a assumir as consequências de conhecer sua verdade. A verdade, aqui, não está desvinculada da noção de liberdade, sobretudo, a liberdade tem seu conteúdo na verdade.

O conteúdo da liberdade, numa perspectiva intelectual, é verdade, e a verdade torna o ser humano livre. Mas justamente por isso a verdade é obra da liberdade, de modo que esta constantemente engendra a verdade. [...] O que eu comento, por outro lado, é algo de bem simples e singelo: que a verdade só existe para o indivíduo à medida que ele próprio a produz na ação. [...] A verdade sempre teve muitos que a proclamaram em altos brados, mas a questão é saber se um homem quer, no sentido mais profundo, conhecer a verdade, quer deixá-la permear todo o seu ser, assumir todas as consequências, e não ter um

esconderijo para si, em caso de necessidade, e “um beijo de Judas” para as consequências (Kierkegaard, 2016, p. 144).

A possibilidade é tida como a mais pesada de todas as categorias. Ao contrário do que se diz, a possibilidade é mais pesada que a realidade, para alguns, a realidade se apresenta como um fardo e a possibilidade como um sonho. Kierkegaard diz que devemos nos angustiar, isto é, aquele que se angustia está mais elevado para as coisas da vida, é alguém que percebeu que a angústia não é algo exterior, mas sim algo que ele mesmo produz.

A angústia se encaixa antes mesmo do desespero. Ela como possibilidade de liberdade é anterior à escolha, tal ação colocaria o humano em um dos pólos e assim o desespero estaria presente na existência. A busca pela síntese seria a resignação, o voltar-se a Deus como criador do humano.

Sobretudo, a angústia tem um valor significativo na fé. É pela fé que o autor entende que o homem “se salva”, percebe que a fé é a certeza interior que antecipa a infinidade. “Com o auxílio da fé a angústia ensina a individualidade a repousar na Providência” (Kierkegaard, 2016, p. 168).

Este foi o primeiro pensador considerado existencialista, com uma abordagem que valoriza a experiência subjetiva da existência, Kierkegaard contribuiu grandemente para que outros filósofos pudessem desenvolver a mesma linha filosófica. Um desses autores foi Nietzsche, grande expoente crítico, se revela contrário a tudo o que prometia tirar as dores humanas, tem a característica de olhar a vida com certa distância e a define como devir, um movimento, um desconhecimento que a vida é.

7. NIETZSCHE – VERDADE

7.1. Biografia

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu em Röcken na Prússia em 15 de outubro de 1844. Ainda criança ficou órfão de pai e perdeu um irmão, o que leva sua família a se mudar para Naumburg.

Inicia os estudos em Letras Clássicas na escola de Pforta e posteriormente entra para as universidades de Bonn e Leipzig. Com 24 anos, já na Universidade da Basileia, se dedica à filologia, conhece o compositor Richard Wagner (1813-1883) com quem manterá amizade e de quem será um grande admirador.

Após a publicação de seus primeiros livros, Nietzsche começa a traçar uma linha de escrita filosófica própria. Em 1879 se aposenta por motivos de saúde quando contrai difteria e disenteria e passa a viajar pela Suíça, Itália e França.

Em 1889, em um episódio no qual tenta impedir que um cavalo fosse chicoteado na rua, sofreu um colapso mental e sua saúde se agravou, então foi cuidado pela mãe e pela irmã durante a próxima década até sua morte em 25 de agosto de 1900, resultado de uma infecção pulmonar.

Nietzsche estudava os textos da antiguidade e lecionava em universidades, aos poucos foi mudando sua maneira de pensar e criando uma nova filosofia. Até então, seu interesse pelo mundo grego estava bem presente nos primeiros escritos. Nietzsche é bastante crítico ao mundo socrático-platônico por ter introduzido uma noção dicotômica da vida.

Com Sócrates, porém, substitui-se o homem trágico pelo seu contrário: o homem teórico. A afirmação da crueldade da existência cede lugar ao otimismo do saber, a febre de viver, à serenidade. Opõe-se a vida à ideia – como se a vida devesse ser julgada, redimida pela ideia. Privilegia-se o conhecimento em detrimento da arte e dele se faz fonte de moralidade. E o dionisíaco acaba por desaparecer da cena do mundo por um longo período. Nietzsche acredita viver numa época em que ele volta a manifestar-se: prova disso é *Tristão e Isolda* [grifo do autor] de Wagner (Marton, 1993, p. 26).

Para ele, os antigos gregos chamados de pré-socráticos é quem conseguiam olhar para a vida e traduzi-la como desconhecimento, por isso seu interesse volta-se aos mitos gregos que buscam traduzir esse desconhecimento nas experiências. Dois deuses do período instigam o filósofo a pensar sobre a natureza humana e seus antagonismos: Apolo e Dioniso. A arte grega interessava-se pela beleza apolínea, que valoriza a ponderação, já Nietzsche busca contrapor o apolíneo e interessa-se também pelo dionisíaco que se refere à “intemperança”.

Nietzsche construiu um aparato conceitual filosófico que nos auxilia a compreensão sobre o que o instigava a pensar. Marton (1993) fala sobre as crises que Nietzsche teve e o período de decadência que passou. Também mostra que durante esse período o filósofo apresenta mais uma conceitualização teórica: o conceito de **amor-fati**. Ele acredita que com a conclusão de “A gaia ciência” (1881-1882), “Humano, demasiado humano” (1879-1880) e “Aurora” (1880-1881), teria conseguido abordar muitos temas relevantes. Em 1881 Nietzsche para em frente a uma montanha em forma de pirâmide nos Alpes e lhe vem um pensamento abissal, o conceito de **eterno retorno do mesmo** que seria uma das grandes contribuições do filósofo.

Outro ponto de sua biografia está na relação com a irmã Elizabeth, que retorna do Paraguai para onde foi com o marido na intenção de criar uma nova comunidade germânica a qual dera

errado e que levou seu marido a cometer suicídio. Quando Elizabeth se depara com a influência que seu irmão tinha na comunidade intelectual, aproveita-se disso a seu favor. Manipula seus escritos, leiloa algumas de suas obras e faz com que o nome de Nietzsche seja cada vez mais exposto na imprensa. Com isso, sua fama cresce e ela passa a receber em sua casa pessoas influentes como Hitler. Por fim, autoriza que o III Reich utilize os textos de seu irmão em favor do regime nazista. Elizabeth morre em 1935 recebendo honrarias nacionais.

O sofrimento físico e psíquico sempre o acompanhou durante sua vida, o que de certa maneira está presente em seu pensamento filosófico. Não há uma causa definitiva que explique o enlouquecimento de Nietzsche. Há suposições de que ele tenha adquirido sífilis fazendo com que seu cérebro sofresse levando-o a demência. Também há suposições que tentam selecionar em seus textos algumas pistas de delírios já presentes durante fase de produção textual. Como Nietzsche sofria constantemente com dores de cabeça e na visão, costumava fazer uso de substâncias que o relaxasse, assim o enlouquecimento também teve uma justificativa no que se referia ao uso de drogas. Seu pensamento sofreu com tais suposições e em 1889 algumas pessoas tentaram levar sua obra ao descrédito.

Contudo, Nietzsche não foi amplamente aceito no meio acadêmico como um pensador influente. Marton (1993) trata da frustração que Nietzsche teve quando sua obra não foi tão bem aceita, ou compreendida, de imediato. Poucos amigos e intelectuais se dispuseram a ler seus escritos, as discussões sobre seus textos estavam basicamente em cartas trocadas com pessoas seletas.

Interessante ver que o pensamento de Nietzsche é amplo e abrange diversos discursos. Foi utilizado como referência para políticas tanto de esquerda como de direita, foi disposto para discussão de arte, de política, de cultura e, como sua biografia andava junto com sua obra, também foi associado a temas de psiquiatria. Sua condição gerava interesse por relacionar o gênio e a loucura, estigma comum em sua época.

Nietzsche escreve por meio de aforismos, a técnica permite que se faça uma análise expositiva do mesmo tema sob diferentes maneiras e por diferentes ângulos. O que por sua vez gera confusões, já que não se consegue delimitar um posicionamento fixo sobre o assunto. Marton (1993) define que sua filosofia pertence ao perspectivismo e experimentalismo. Segundo a autora, Nietzsche propõe que o leitor experimente da possibilidade de perseguir uma mesma ideia partindo de diferentes perspectivas. Tal movimento aforismático permite que possamos ter vários pontos de vista em meio à pluralidade de ideias, sendo assim, a contradição sempre é algo presente em seus textos, ou seja, a perspectiva é seu estilo próprio. Fala ainda sobre sua escrita aforismática que no autor apresenta coerência e sua rejeição para os sistemas filosóficos, não por apresentarem uma metodologia, mas sim por pretenderem ser uma dogmática.

É certo que Nietzsche rejeita os sistemas filosóficos; mas a crítica que faz a eles não resulta do fato de apresentarem uma unidade metodológica e sim de fixarem uma dogmática. Não se colocando a alternativa entre discurso aforismático e sistema filosófico, seu pensamento apresenta-se como um sistema em aforismos (Marton, 1993, p. 48).

7.2. A transvaloração dos valores

Scarlett Marton é uma brasileira estudiosa de Nietzsche que traz algumas considerações a respeito de sua obra. Pretendemos apresentar de maneira geral o que a autora expõe como o pensamento nietzschiano. Para ela, o filósofo diz que para existir cultura o homem ou povo tem que se despir do Estado. Os dois não andam juntos, pelo contrário, quando o Estado se fortalece do povo, a cultura está em declínio, e quando a cultura tende a se fortalecer é quando o Estado está declinando. A autora diz que Nietzsche critica o patriotismo e nacionalismo, sendo assim, a tarefa dos próximos filósofos é de adquirir um conhecimento além daqueles presentes na cultura de sua época (Marton, 1993).

Uma das bases de seu pensamento é a genealogia da moral, onde o filósofo apresenta o momento ao qual nasce à noção de bem e mal. É isso que Nietzsche vai pensar, a **transvaloração dos valores**. A autora traz a história do lobo mal e do carneirinho para fazer uma ilustração do pensamento de Nietzsche. Ela diz que, ao contar essa história, “naturalmente” diríamos que o personagem que representa o bem é o carneirinho já que ele é a vítima do lobo e quem representa o mal é o lobo, já que devorou o carneirinho. Com isso escolheríamos estar do lado do carneirinho já que também nos identificamos com o **bem** e nos voltariamos contra o lobo que representa o **mal**, já que não nos identificamos como pessoas más.

Marton (1993) toma emprestada a fábula de Nietzsche para ilustrar o que ele quer dizer com o bom e o mau. Segundo a autora, Nietzsche propõe uma reflexão além da inversão dos valores morais, para ele a ave de rapina que, simbolizando o poder, caça o pequeno cordeirinho não representa o mau, ao contrário, representa a impetuosa força de ir atrás do que lhe é necessário para sobreviver. Bom e mau se contrapõem, enquanto a ave moralmente é compreendida como má, o cordeirinho é o fraco bom. Em outra perspectiva, Nietzsche diz que bom é aquele quem não tem nada a temer e ruim é aquele subjugado, indigno de participar da luta.

Como crítica ao pensamento dogmático, Nietzsche se questiona sobre a criação de valores. Marton (1993) fala que em a “Genealogia da moral” (1887) o autor propõe a reflexão acerca dos valores morais instituídos. Para ele os valores nunca foram criticados e submetidos a uma reflexão mais profunda porque se acreditou que eles sempre existiram. Na sociedade sempre se atribuiu o valor bom como de qualidade superior em relação ao valor mau, de qualidade inferior.

Em “Para além de bem e mau” (1885-1886) Nietzsche examina os valores morais de nobres e escravos e propõe algumas ponderações sobre a origem dos valores. A moral dos ressentidos é o conjunto de valores dos escravos que foram subjugados pelos nobres. Dessa forma, pensa que os fracos não criam valores, mas se relacionam com eles através da moralidade anteposta pelos nobres, assim, os subjugados seriam tidos como bons e os nobres, que utilizam sua força para subjugá-los, seriam os maus. Por outro lado, os nobres representariam a moral dos bons, eles teriam a prerrogativa de criar seus próprios valores, portanto, sua posição social igualaria ao que é bom enquanto que aqueles que são fracos se igualariam ao que é mau. A criação de valores restringe-se àqueles que têm força, quanto àqueles que não o possuem restringem-se apenas a inversão desses valores, ou seja, é a moral dos ressentidos.

A noção nietzschiana de valor opera uma subversão crítica: ela põe de imediato a questão do valor dos valores e esta, ao ser colocada, levanta a pergunta pela criação dos valores. Se até agora não se pôs em causa o valor dos valores “bem” e “mal”, é porque se supôs que existiriam desde sempre; instituídos num além, encontravam legitimidade num mundo supra-sensível. No entanto, uma vez questionados, revelam-se apenas “humanos, demasiado humanos”; em algum momento e algum lugar, simplesmente foram criados. Assim o valor dos valores está em relação com a perspectiva a partir da qual ganharam existência. Não basta, contudo, relacioná-los com os pontos de vista que os engendraram; é preciso ainda investigar de que valor estes partiram para criá-los (Marton, 1993, pp. 50-51).

Como o ressentido não tem a força para criar valores, ele cria uma nova maneira de se relacionar com os já antepostos. Dessa maneira o fraco e oprimido se tornaria o “bom”, aqueles que não atacam, são humildes e orgulham-se de sua própria condição de fraqueza. Tal pensamento de miséria é o produto do que venha a ser o reino de Deus e sua divina justiça. O fraco se mostra impotente a reagir, portanto, o que lhe resta é ressentir.

A autora traz a concepção de Nietzsche sobre os grupos gregários e suas práticas na vida coletiva. Diz que o grupo tem a função de estimular a tradição, o regimento de sua moral, o trabalho fixo e a constância esperada. Portanto, aqueles que se dispusessem a não seguir certos preceitos seriam indignos já que optariam por viver uma vida individual e obter prazeres efêmeros. Conclui que para o filósofo a moralidade tem sua necessidade ligada ao rebanho onde encontra condições de se perpetuar de geração em geração.

A autora expõe o que o filósofo entende por vida e vontade de potência, compreendendo que os valores bom e mau estão intrínsecos às questões da vida. Por bom compreende a satisfação humana e o sentimento favorável à sua vontade de potência e por mau tudo o que se contrapõe à vida, o que deriva da fraqueza.

Concebida como vontade de potência, a vida constitui o único critério de avaliação que se impõe por si mesmo. É nessa perspectiva que se coloca a pergunta pelo valor dos valores; é nesses parâmetros que se pode avaliar a proveniência dos valores (Marton, 1993, p. 64).

Para Nietzsche não há um sentido essencial presente na vida, o que foi a tarefa do cristianismo oferecer esse sentido transcendente já não se sustenta, é em vão. Em negação à objetividade da vida, esta com suas atribuições próprias, o humano criou valores transcendentais que justificassem a existência após a morte.

É inevitável que a existência tal como é, sem sentido ou finalidade, se repita; é imprescindível que o homem, não possuindo outra vida além desta, a afirme. Não temos escapatória: estamos condenados a viver inúmeras vezes e, todas elas, sem razão ou objetivo; tudo o que nos resta é aprender a amar o nosso destino (Marton, 1993, p. 67).

Frente ao eterno retorno e a falta de sentido “natural” para a vida, Nietzsche propõe que amemos os instantes de vida como eles são. Sem conformismos nem resignação, sem atribuir às causas transcendentais sentidos que justifiquem o mundo objetivo.

7.3. Nietzsche hoje

Viviane Mosé (2018) nos apresenta uma análise do pensamento nietzscheano com a contemporaneidade. Contrapõe o humano a si mesmo e revela que, em Nietzsche, o humano está buscando sentir o mundo e sentir-se.

Nietzsche, como aponta Mosé (2018), foi profundamente crítico de seu tempo. Sua existência foi marcada pelo momento histórico ao qual a humanidade passava: a modernidade. A característica da era moderna foi a crença demasiada no humano, em sua capacidade de transformação das forças naturais e pela promessa de remediação dos males inerentes à vida.

Se até então o homem tinha se relacionado com a vida como o desconhecimento que ela é, permitindo assim a arte e o temor ao que é eterno, foi com o nascimento do modelo de pensamento socrático-platônico que o jogo se transforma e o homem cria outro parâmetro de mediação da vida, o que posteriormente o cristianismo levaria como religião.

No século XVII René Descartes (1596-1650) inaugura o método racional como ponto de apoio às ciências, tudo se transformaria por completo. O homem passa a ter como modelo sua própria imagem. A vida se tornou uma batalha de narrativas, como fala Mosé (2018). Este é o eixo central de um sistema de valores que tem como fundamento o próprio humano, é a superação de si que está em jogo, sentir já não é mais o primordial. Trocou-se o sentir pela abstração. Antes de nos deixar sentir, procuramos algum termo que designe o que estamos sentindo, está é a imagem que criamos para negar a vida como ela é. A vida está sendo negada em sua natureza, sentir é ter dores, paixões, amores e suportá-los como próprios da existência. A técnica que construímos nos desautoriza sentirmos como incapazes frente à vida que é superior a tudo.

Segundo Mosé (2018), Nietzsche sobe a montanha e observa do alto os valores construídos pela humanidade. De lá ele faz a análise a respeito dos valores criados a partir de **ideais de verdade**. No modelo platônico há uma cisão na vida, ela é dividida pelo ideal e sensorial, pelo bem e mal, o cristianismo por sua vez atribuiu o ideal como verdade, o almejavável, e o sensorial como a via do erro, a pecaminosidade. Na modernidade estes valores sofreram com a ascensão da ciência que tem um pressuposto de negação da vida, o que Nietzsche chamaria de niilismo.

Mosé (2018) diz que o filósofo, apesar da profunda crítica sobre os valores, não pretende exauri-los por completo, sua crítica é a respeito da vida, da criação de signos de linguagem, da simplificação da pluralidade e de como não devemos permitir que estes mesmos valores sejam superiores a própria vida. A escritora resgata um pensamento do filósofo que diz que o humano está em uma corda entre o animal e o super-homem e abaixo dele há o abismo. Com isso quer dizer que a vida não tem uma direção fixa em direção ao progresso, mas sim, este caminho é permeado de medos, avanços, retrocessos, idas e vindas. Segundo a autora, sabemos que não é o sentido, a verdade, mas a ausência de sentido e verdade o fundamento de tudo o que vive.

A ideia de verdade é um modo, fundamentado em um método, de conferir estabilidade a determinados discursos, não uma instância neutra detentora da essência das coisas, mesmo porque não há essências nem coisas neutras, senão na linguagem. As palavras dão identidades distintas; sob a palavra permanece a **vida** [grifo do autor] em sua pluralidade e potência; não é possível reduzir a vida a um discurso.

A verdade é uma ficção útil, um modo de selecionar, hierarquizar, um modo de excluir, de conferir poder. A ilusão e não a verdade sustenta a civilização, é o que pensa Nietzsche. É com este posicionamento provocativo que se dirige à cultura, especialmente a seus contemporâneos, expondo as relações de dominação que os discursos escondem (Mosé, 2018, pp. 14-15).

Nietzsche dá importância para o corpo e manifesta seu interesse por tudo o que possa ser agregado. Entende que pelo corpo passam as transformações e sensações da vida. É na instabilidade

que conseguimos nos firmar como humanos, isto é, o caráter trágico. Tal pensamento vai em direção oposta à proposta cientificista que tem como pressuposto isolar, quantificar e atribuir valores universais a causas individuais. Desta forma o humano poderia utilizar a dor como impulso para a vida (Mosé, 2018).

Segundo Mosé (2018), Nietzsche constrói seu pensamento a favor da vida. A ideia em torno da verdade foi estabelecida como um conceito do qual se nega a vida. Para o filósofo a vida está acima de tudo e de todos, é um erro pressupor que existam verdades eternas que almejam superar o valor maior que é a vida. Para a autora, Nietzsche se contrapõe à ideia de verdade que se sustenta na identidade, isto é, naquilo que não muda.

Enquanto o Nietzsche filósofo, depois de desvendar a verdade como vontade de negação da vida, mas, sabendo que *quer* a vida com todas as suas contradições, tenta ver o mundo com os olhos da criança que afirma, mas também com os olhos da sabedoria, de *um velho psicólogo estudioso da alma* [grifo do autor] (Mosé, 2018, p. 42).

Nietzsche fala sobre vontade de potência, em suma, diz que onde encontrou vida encontrou também vontade de potência. Fala sobre o instante como momento de existência, como relaciona Mosé (2018), sua crítica sobre a ciência também está presente nas promessas da modernidade em um futuro sem dores.

Para Nietzsche a dor do existir é essencial à vida. A dor que nos faz lembrar que esta vida é passageira e efêmera. Com isso ele não quer dizer que devemos buscar a dor com entusiasmo, mas sim, suportá-la como seres existentes e que buscam a superação de si, e acrescenta, a condição da vida é a força, é ela que nos faz seguir em frente e nos tornar pessoas mais alegres e maduras. “Podemos vencer a dor sentindo-a plenamente, utilizando como estimulante a arte, especialmente a **música** [grifo do autor], o pensamento afirmativo, a contemplação da natureza, o corpo, os jogos, as festas” (Mosé, 2018, p. 58).

O filósofo diz que a arte é o que faz o homem se relacionar com a vida. Contrário do que a ciência pretende ser, como um método lógico-racional, a arte e a música é o que há de mais verdadeiro. Contudo, pode-se dizer que a arte não pretende explicar algo, ela é uma espécie de ficção que permite a contemplação e criatividade humanas. Então, pensamos que “É neste segundo sentido que a razão está em crise. O que desaba não é o modelo lógico racional de discurso, mas o valor de verdade atribuído a ele, ou melhor, o que desaba é a ideia de verdade como um valor norteador das condutas” (Mosé, 2018, p. 109).

Como diz a autora, o pensamento nietzscheano cultua a arte como ficção, portanto, está mais perto de ser verdadeira do que estaria a verdade propriamente dita. Para o filósofo, temos em Platão

(427-347 a. C.) a construção do mundo inteligível, das ideias, como ferramenta para que negássemos o mundo das sensações. Como consequência, toda linguagem foi arquitetada em torno dessa ideia de algo que transcendesse as experiências do corpo e este sistema de valores fora utilizado como mecanismo de exercício do poder.

O modelo racional grego opera uma filtragem, uma seleção: partindo de um discurso dos afetos, das sensações e paixões, vai selecionando acertos, confrontando e afastando erros até atingir a verdade, a essência, o princípio. A busca pelo princípio se sustenta na crença de que a origem é o lugar do bem e da verdade. A verdade é, como Deus, o princípio de tudo, o imutável (Mosé, 2018, p. 70).

Diz também que esse mesmo sistema de valores está em queda. O humano não conseguirá suportar o valor que a verdade pretende ser, as condutas já não conseguem se manter em torno desse valor norteador que é a verdade. Como diz a autora: o ser humano tem necessidade da ilusão, por isso cria a verdade, baseando em princípios como a identidade, a causalidade, a não contradição, a **verdade**. Partindo dessa reflexão, devemos considerar o seguinte “A verdade não pode ser um valor a partir do qual possamos avaliar as coisas, ela está mais vinculada ao poder do que ao viver, mas a vida é o maior valor. Importa um saber que intensifique a vida, que valorize e fortaleça” (Mosé, 2018, p. 95).

A má consciência é o resultado de um processo de negação da vida e do corpo. Para que possamos viver em grupo precisamos de convenções a respeito das coisas, sendo assim, elas são tidas como verdades. A vivência em grupo permitiu fortalecer-nos contra as ameaças que a vida apresenta, no entanto, aquele instinto de caçador que necessitávamos para sobreviver voltou-se contra nós mesmos com o advento da moralidade. O que o judaico-cristianismo levou como fundamento de uma vida religiosa, valendo-se da máxima “minha culpa, minha máxima culpa”.

A autora faz uma análise sobre o uso do conhecimento pelo poder com uma breve revisão da história humana e seus processos civilizatórios. Classifica em três momentos a revolução da memória, são eles: (1) período de aumento da capacidade de armazenamento e volume cerebral pelo *homo sapiens* há cerca de 300 mil anos; (2) a comunicação e capacidade de se ver como alguém que pensa e tem sua consciência, há cerca de 100 mil anos com o *homo sapiens sapiens*; e (3) a revolução tecnológica que nos permite compartilhar uma capacidade quase infinita de informações e trocar conteúdos de nossa história entre os usuários com seu início marcado com a criação da imprensa por Johannes Gutenberg (1400-1468) o que põe fim a Idade Média.

Mosé (2018) nos leva a pensar as relações humanas contemporâneas como redes. Se antes o poder se mantinha por esquema piramidal, ou seja, onde apenas um ordenava sobre muitos, exemplo da civilização egípcia antiga, hoje as relações tendem a ser mais horizontalizadas. Quer

dizer que o poder sofreu uma grande transformação em seu modelo de ordenamento social. Hoje a vinculação de informações e acesso a dados é amplamente disseminada e tem grande alcance a maior parte da humanidade. Este é um novo modelo de sociedade.

Se antes havíamos instituído a verdade como parâmetro que regularia a sociedade ditando as regras, hoje as relações sociais tomaram outro caminho que não tem a veracidade dos fatos como primordial. Contudo, as relações sociais de troca e aquisição de bens também sofreram profundas transformações. Se antes o que imperava no modelo piramidal era a exclusão e a valorização de atributo de poucos, com o avanço tecnológico, o acesso aos mais variados bens ficou mais fácil. Ter um carro, uma casa, objetos de valor, etc. era o que diferenciava e excluía uns dos outros, hoje com o acesso mais facilitado todos podem possuir tais bens, ou até mesmo não tê-los, mas postar esse *status* de quem os possui. O que nos diferencia na atualidade são as manifestações, representações que os objetos nos dão. Se eu compro um carro não é no objeto que meu interesse é direcionado, mas na sensação e na posição social que aquele objeto pode me oferecer.

Em meio ao caos e a queda de valores antigamente sólidos como a família, a Igreja e o Estado, hoje na sociedade em rede e cada vez mais horizontalizada não temos alguém ou algo a seguir, já os destruímos junto com as promessas de um futuro melhor com a modernidade, sobretudo, nos resta sermos individualizados e nos autorregularmos. Em relação à rede móvel, múltipla e plural que está presente nas relações humanas, a autora nos diz que não há mais essa linha que opõe, mas a rede que conecta tudo e todos ao mesmo tempo.

7.4. O conceito de verdade

Nietzsche em “O nascimento da tragédia no espírito da música” (1872) aprecia seu gosto pelos mitos gregos e como eles eram presentes na vida em sociedade. Afirma que todo mito tem por destino ser posto à prova por olhos rigorosos, razoáveis, de um dogmatismo bem-pensante que procura trazer bases históricas a eles. As religiões também sofrem quando, em sua base, se pretende estipular a historicidade de fatos, esse seria o começo da morte.

Nietzsche critica a filosofia socrático-platônica por entender que ela tirou dos gregos sua maneira artística de se relacionar com a existência por meio dos deuses. Ele prefere a visão trágica da existência subordinada ao deus Dioniso. Este não ignora as vicissitudes do existir, ele une o que há de mais primordial na existência a seu favor. Em contraposição, encontra a visão pacífica do deus Apolo o qual a beleza triunfa sobre o sofrimento.

O autor, ao comentar o livro “O nascimento da tragédia”, se refere como o primeiro filósofo trágico, contudo, pontua que antes dele o único em que encontrou um pensamento que se assemelhava ao seu foi em Heráclito (535-475 a. C.). Por filósofo trágico entende sua aspiração

pelo perecimento e aniquilamento como formas constituintes da existência. Diz que aceitar a vida como ela é, em seus problemas mais duros e estranhos, é a própria vontade de vida, o que o faz definir seu pensamento como dionisíaco.

Nietzsche fala que o homem tem em si o gênio da mentira. Com mentira ele quer falar sobre as “muletas” metafísicas, como: Deus, verdade, amor, e, sobretudo, dizer que somos seres do auto-engano, isto é, criamos um mundo metafísico que seja agradável aos nossos olhos. Sua simpatia se volta à arte, pois nela seria possível se relacionar com a problemática que é existir. A arte permitiria, assim, o acesso a estados onde o sofrimento é querido, transfigurado, divinizado.

Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da civilização alexandrina e conhece como ideal o *homem teórico*, equipado com os máximos poderes de conhecimento, trabalhando a serviço da ciência, cujo protótipo e ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios de educação têm em vista, primordialmente, esse ideal: todo outro modo de existência tem de lutar com esforço para se afirmar, mas acessoriamente, como existência permitida, mas não almejada (Nietzsche, 2014, p. 34).

Podemos dizer que para o filósofo o homem criou a verdade para além da natureza, no entanto, se engana por acreditar em si, sendo que ela é uma convenção humana onde todos se enganam, de tal modo, esse é o impulso à verdade.

Agora, com efeito, é fixado aquilo que doravante deve ser "verdade", isto é, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a linguagem dão também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira (Nietzsche, 2014, p. 63).

A definição da palavra **conceito** é a característica de um objeto em suas particularidades que se confere um modelo. A natureza age como se não conseguisse constituir esse tal "modelo primordial" de forma legítima. Desta maneira, o conceito de verdade é uma convenção, um tratado de paz que torna a vida aceitável. A linguagem como impulso nervoso e a imagem e o som são atribuições subjetivas para aspectos exteriores aos seres. Portanto, a realidade efetiva, a coisa em si, não contém a característica de veracidade.

O que é verdade, portanto? Um batalhão de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transportadas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se

tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (Nietzsche, 2014, p. 67).

O homem em sociedade sente a necessidade de convencionar a verdade. Eles criam a obrigação da mentira, esquecem-se das especificidades individuais que a emoção desperta e se referem moralmente à verdade. Põem de lado suas impressões subjetivas, suas intuições e generalizam esquemas conceituais que, por ora, são frios e designam tais conceitos à suas vidas. Com isso, dissolvem imagens em abstrações conceituais e criam tal estrutura com rigor e frieza.

Nietzsche denomina o homem histórico como sendo aquele que olha para trás e avalia que sua felicidade pode estar no futuro. Dessa forma ele não percebe o processo que é a vida. Critica o homem histórico por acreditar que a vida perdeu seu vir-a-ser indefinido com o surgimento da necessidade de se fazer da história uma ciência.

Certamente um tal astro, um astro luminoso e soberbo, se interpôs, a constelação efetivamente se alterou – *pela ciência, pela exigência de que a história seja ciência*. Agora não é somente a vida que rege e refreia o saber em torno do passado: todas as estacas de limite foram arrancadas, e tudo o que era uma vez precipita-se sobre o homem. Até onde houve um vir-a-ser, até lá se deslocaram, para trás, ao infinito, todas as perspectivas. Nenhuma geração viu ainda um espetáculo tão inabarcável como o que a ciência do vir-a-ser universal, a história, mostra agora: é certo, porém, que ela o mostra com a perigosa audácia do lema que escolheu: *fiat veritas, pereat vita* [grifos do autor] [Haja a verdade, pereça a vida] (Nietzsche, 2014, p. 78).

Nietzsche diz que o mundo é para os homens fortes, com isso quer dizer que o homem moderno está fadado à historicidade dos fatos. Este não tem interesse pela vivência, prefere a descrição objetiva dos fatos à experiência individual.

Diz que nossos conceitos são baseados pela igualação do não-igual, para isso ele dá o exemplo de uma folha, uma folha não pode ser igual a outra na natureza, cada folha tem suas particularidades próprias, isso podemos aplicar a tudo que existe. Quando dá outro exemplo, a honestidade de uma pessoa, somos levados a crer que dentro do ato de honestidade há uma representação de um ato honesto, em outras palavras, a honestidade não existe de fato, o que acontece é igualação de atos tidos como honestos e a criação de um conceito de honestidade por via de exclusão de atos [individuais] não honestos. Referir-se ao homem como um sujeito honesto seria atribuir-lhe um conceito de outro conceito, isso é a linguagem.

A verdade como linguagem e conceito é representada no intelecto humano via os sentidos. Para que possamos conceituar algo precisamos que o estímulo entre por nossa via sensorial se transformando em imagem e som e, somente após isso, se tornaria algo em nossa consciência. Nietzsche não acredita que possamos chegar às verdades de fato, isso seria impossível para o filósofo.

Porém, o que está em jogo para Nietzsche é o carácter definitivo que a verdade implica estabelecer às coisas. Diz que a linguagem, base para os conceitos, é uma convenção coletiva, ou seja, parte de acordos humanos a respeito da efetividade da vida, que por sua vez, são acordos e não verdades de fato.

Por meio da linguagem e pela necessidade de sobrevivência o homem em coletividade viu-se diante da necessidade de criar a linguagem como forma de conviver socialmente e assim manter sua espécie viva. Com isso, surgiu a linguagem com a finalidade de conceituar, dar um nome fixo, imutável, genérico a tudo o que existe, de tal modo criou-se o que poderíamos dizer, a verdade sobre as coisas.

Nietzsche inicia o texto ilustrando o que ele chama de “minuto mais audacioso e hipócrita da história universal” se referindo ao intelecto humano. Diz que esse minuto, que por sorte foi apenas um minuto e todos haveriam de morrer logo após, foi o que transformou toda a relação do homem com a natureza.

O homem é um hábil construtor de conceitos. Ele criou um esquema piramidal no qual sua base e estrutura são abstrações do intelecto, e não importa que a base seja fincada em terreno instável. Busca com intensidade chegar ao topo dessa pirâmide conceitual, é assim que anseia ser a matemática.

Nietzsche se pergunta então o que é a lei da natureza? Para ele, não podemos conhecer a lei da natureza porque ela é incompreensível a nós, apenas conseguimos observá-la em relação com outras leis naturais. Para que possamos ter um entendimento sobre isso, acrescentamos as categorias de tempo, de espaço e de número em uma relação de sucessão.

Ficamos impressionados com a regularidade dos fenômenos naturais, mas esquecemos de que construímos e atribuímos a eles nossos conceitos de tempo e espaço. Tais formas nos fazem esquecer que são metáforas criadas por nós, é assim que o homem consegue passar às gerações posteriores tudo o que criou como edifício conceitual. “Tal edifício é, pois, uma imitação das relações de tempo, espaço e números sobre o solo das metáforas” (Nietzsche, 2012, p. 44).

Nietzsche traz um pensamento de Pascal para ilustrar suas ideias, diz ele, se fôssemos um artesão que trabalhasse por 12 horas e nas outras 12 horas sonhasse ser rei, não haveria distinção entre sonho e realidade, pois ele poderia acreditar que ser rei seria sua realidade e, feliz seria, se

sonhasse toda noite, por 12 horas, que é artesão. Com essa ilustração ele consegue explicitar seu pensamento quando diz que,

O dia desperto de um povo miticamente inspirado, como, por exemplo, os antigos gregos, é, de fato, mais semelhante ao sonho do que o dia do pensador que se tornou cientificamente sóbrio, devido ao milagre constantemente atuante tal como é aceito pelo mito (Nietzsche, 2012, pp. 46-47).

Portanto, para Nietzsche a definição de conceito é a igualação e diferenciação das relações que perpassam os objetos. Explica que não conseguimos chegar à essência das coisas, o que definimos como um objeto é, em suma, as relações que imprimimos para este objeto. Dizemos que o lápis é um objeto alongado e também podemos dizer que ele tem uma cor, ou seja, relaciono suas propriedades, sendo assim, quando nos referimos à ideia “lápis”, esta não existe enquanto objeto devido a não igualação de suas propriedades.

Poderíamos dizer que para Nietzsche o homem cria a necessidade de verdade por viver em rebanho. A sociedade gregária em convenção precisa que alguns pressupostos sociais sejam respeitados e em torno disso se cria a ideia de verdade.

O homem reivindica a verdade e a despende na relação moral com outros homens, sendo que nisso se baseia toda vida gregária. As consequências ruins das mútuas mentiras são por ele antecipadas. A partir daí surge, então, a *obrigação da verdade* [grifo do autor] (Nietzsche, 2012, p. 61).

7.5. Verdade como método

Para lançarmos mão de um momento específico que inaugura um novo método de pensamento que busca a verdade, destacamos em René Descartes (1596-1650) a tentativa de constituir parâmetros científicos que contribuíssem para o estabelecimento da verdade nas ciências. Compreendemos que a iniciativa teve grande repercussão no pensamento científico e aqui trataremos os pressupostos como ponte ao pensamento de Nietzsche sobre o tema.

Descartes (2018) inicia o discurso falando sobre seus estudos e a inclinação para atingir um conhecimento além do que estava disponível na ciência de sua época. Conta que sempre procurou compreender as coisas do mundo através dos livros, para isso estudou línguas e manteve conversações com autores que o precederam e que tiveram o mundo como objeto de reflexão.

Contudo, ainda não estava satisfeito mesmo após anos de estudos com grandes professores e em renomadas escolas.

Chega à conclusão de que precisava de uma filosofia própria, ou melhor, chegar às verdades por meio de sua experiência no mundo. Decide deixar de lado os livros e todo conhecimento construído até então e parte para viagens e vivências que permitirão chegar às *suas verdades*, isso como resultado de um *novo método* (Descartes, 2018).

Seguindo as reflexões, Descartes (2018) fala sobre as construções e avalia que um edifício construído por só um arquiteto é mais belo que edifícios que tem contribuições de arquitetos distintos. Nesse pensamento, quer rever a construção da ciência como edifício de conhecimento, então, definirá um novo método a fim de chegar às razões e extrair verdades dividindo em quatro partes:

O primeiro era nunca aceitar nenhuma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e nada compreender em meus julgamentos além do que se apresentasse tão claramente e tão distintamente à minha mente, que eu não tivesse nenhuma ocasião de coloca-lo em dúvida.

O segundo, dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas se pudesse, e quantas fossem necessárias para melhor resolvê-las.

O terceiro, conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para ascender, pouco a pouco, como que por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre aqueles que não se precedem naturalmente uns aos outros.

E o último, fazer por toda parte enumerações tão inteiras e revisões tão gerais, que eu estivesse assegurado de nada omitir (Descartes, 2018, pp. 23-24).

Fala sobre suas inclinações para desenvolver um método de investigação de verdades. Procura manter sua doutrina religiosa e ao mesmo tempo pensar a respeito dos constructos criados em cima de areia. Relata sua experiência na Alemanha durante o inverno quando teve que ficar privado da companhia de outras pessoas e, aproveitando a situação, dedicou seu tempo para refletir sobre os pensamentos.

[...] pensei que não poderia fazer melhor do que continuar naquela mesma na qual me encontrava, ou seja, do que empregar toda a minha vida em cultivar minha razão, e avançar, tanto quanto pudesse, no conhecimento da verdade, seguindo o método que eu me havia prescrito (Descartes, 2018, p. 31).

O filósofo chega a um ponto de grande relevância para compressão de seu pensamento. Coloca como se a **busca pela verdade**, necessariamente, **seria obtida através da razão** (Descartes, 2018).

Para o filósofo o corpo é cindido da alma, isto é, a razão. O corpo estaria passível ao erro, mas a alma teria a característica de traçar o real. Também fala sobre a verdade que é Deus, para ele nós podemos errar mesmo usando a racionalidade, isso se deve porque somos filhos de alguém que é a perfeição, que é Deus. Este seria o máximo da verdade e nós, como filhos, seríamos imperfeitos perante Ele, portanto, o pensamento corre na linha entre a verdade e a ilusão. A existência seria resultado desse pensar, até mesmo no sono estamos pensando, assim, existindo. “[...] porque a razão não nos dita que o que vemos ou imaginamos assim seja verdadeiro; mas ela nos dita realmente que todas as nossas ideias ou noções devem ter algum fundamento de verdade [...]” (Descartes, 2018, p. 42).

Há muito tempo percebi que para os modos é preciso às vezes seguir opiniões que sabemos serem muito incertas, como se fossem indubitáveis, assim como foi dito acima; mas porquanto então eu desejava me ocupar somente com a busca da verdade, pensava que fosse necessário que eu fizesse exatamente o contrário, e que rejeitasse como absolutamente falso tudo aquilo em que eu pudesse imaginar a menor dúvida, a fim de ver se não restaria depois disso qualquer coisa em minha crença que fosse inteiramente indubitável. Assim, porque os nossos sentidos nos enganam às vezes, quis supor que não houvesse coisa alguma que fosse tal como eles nos fazem imaginar; e porque há homens que se equivocam raciocinando, mesmo no tocante às mais simples matérias de geometria, e nelas fazem paralogismos, julgando que eu estava sujeito a falhar tanto quanto qualquer outro, rejeitei como falsas todas as razões que eu havia tomado anteriormente por demonstrações; e enfim, considerando que todos os mesmos pensamentos que nós temos estando despertos nos podem também advir quando dormimos, sem que haja neles nenhum, entretanto, que seja verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que alguma vez me entraram na mente tampouco eram mais verdadeiras do que as ilusões de meus sonhos. Mas, imediatamente depois, constatei que, enquanto eu queria assim pensar que tudo fosse falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa; e, notando que esta verdade: *penso, logo existo* [grifo do autor], era tão firme e tão segura que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não foram capazes de a abalar, julguei que podia recebê-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que eu procurava (Descartes, 2018, pp. 35-36).

O filósofo distingue o corpo da alma. Para falar sobre o corpo ele se vale do exemplo do coração de algum ser que tenha pulmões, desse modo, um ser semelhante ao humano. Descreve os movimentos do músculo e seus órgãos assim como o fluxo sanguíneo que depende desse mecanismo corporal, detalha os movimentos necessários para que o corpo seja funcional, com isso,

quer expor o corpo como uma máquina, assim como dos animais, que funciona e tem suas atribuições para manutenção da vida. Contudo, fala que o homem se diferencia do animal por possuir uma alma, esta dada por Deus. Quando falamos do humano devemos saber que o corpo tem as razões para manutenção da vida, no entanto, o que nos faz sermos especiais é a capacidade de relatar os pensamentos e se dirigir às coisas via a racionalidade. Nossa máquina, o corpo, depende, necessariamente, de uma razão, sendo assim, para Descartes (2018) a alma seria imortal.

Optamos por fazer o contraponto do conceito de verdade para Nietzsche e Descartes por acreditar que são duas concepções que rivalizam e por colocar em discussão o paradigma cientificista que vivemos hoje, muito baseado na lógica cartesiana.

Sobretudo, pensamos que a concepção nietzschiana sobre a verdade poderia contribuir para nossa próxima apresentação sobre o conceito de absurdo em Albert Camus (1913-1960). Em vista de um pensamento que nos desestrutura desde a base, não como pessimismo, mas sim como otimismo frente à liberdade para a criação de sentido, o próximo capítulo tratará da falta de sentido *a priori* e da nossa capacidade de construir laços de significação a partir do absurdo que é existir.

8. CAMUS – ABSURDO

8.1. Biografia

Albert Camus (1913-1960) foi um escritor e filósofo nascido na Argélia que teve sua vida marcada por uma infância de extrema pobreza, miséria e pela tuberculose que ainda jovem o acompanharia por toda sua vida. Com pai francês e mãe descendente de espanhóis, enfrentou dificuldades para sobreviver, um ano após seu nascimento o pai morre na Batalha de Marne (1914) durante a Primeira Guerra Mundial.

Camus estudou filosofia na Universidade de Argel e trabalhou como professor, seus escritos ganharam fama e notoriedade, permitindo assim, que sua obra fosse reconhecida e homenageada com o Prêmio Nobel de Literatura em 1957. Escreveu desde obras filosóficas como “O mito de Sísifo” (1942) e peças de teatro e literatura, entre elas destacam-se “O estrangeiro” (1942), “A peste” (1947), “O homem revoltado” (1951) e “A queda” (1956).

Se mudou para a França e filiou-se ao Partido Comunista aos 25 anos, se envolveu com política e trabalhou como editor do jornal clandestino francês *Combat* onde escreveu textos contra a ocupação alemã durante a Segunda Guerra Mundial.

Sua obra é marcada pela discussão sobre a falta de sentido e do sentimento de ser estrangeiro em sua própria casa, temas que de certa maneira são manifestações de sua própria experiência de

estrangeiro na França e de uma vida perpassada por dificuldades existenciais. Morre aos 46 anos em um acidente de carro no dia 4 de janeiro de 1960 com um amigo durante a volta à Paris.

8.2. O conceito de absurdo

A vida humana carece de sentido, dessa forma somos abraçados pelo absurdo. Camus em sua obra “O mito de Sísifo” (1942) quer trazer para discussão o absurdo que é viver frente ao nada. Ele coloca a questão como sendo um divórcio entre nós e o mundo. Como maneira de ilustrar seu pensamento ele volta ao mito de Homero no qual Sísifo é condenado a um trabalho sem sentido.

O mito conta a história da condenação do rei Sísifo ao inferno onde tinha a tarefa de carregar nos ombros uma pesada rocha até o alto da montanha, por todos os dias, incessantemente por toda eternidade. O trabalho era sem sentido já que chegando ao alto sabia que a rocha rolaria montanha a baixo e assim voltava até a planície e recomeçava o trabalho.

Os deuses condenaram Sísifo a empurrar incessantemente uma rocha até o alto de uma montanha, de onde tornava a cair por seu próprio peso. Pensaram, com certa razão, que não há castigo mais terrível que o trabalho inútil e sem esperança (Camus, 2018, p. 121).

Para Camus (2018) ao atribuímos a esse trabalho uma falta de sentido, devemos olhar para nossa própria existência como sendo similar a de Sísifo. Com isso ele quer nos provocar a pensar nas coisas que buscamos em nossa vida, seja o trabalho monótono que é realizado diariamente ou qualquer outra atividade que nós, religiosamente, fazemos e que no fim das contas é sem sentido. Aí se instaura o absurdo da existência humana. Mas ao mesmo tempo podemos nos relacionar com a finitude de outra maneira, seja não atribuindo a algo transcendente nossa existência nem a ideologias e argumentos que nos superem.

Finaliza o mito dizendo “A própria luta para chegar ao cume basta para encher o coração de um homem. É preciso imaginar Sísifo feliz” (Camus, 2018, p. 124). Contudo, ele quer discutir que para Sísifo o sentido é algo que ele próprio imprime na sua existência, nesse caso em seu trabalho. Devemos imaginá-lo feliz mesmo que tenha consciência de que seu trabalho é absurdo.

Camus (2018) inicia sua obra fazendo uma afirmação desafiadora para a filosofia “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder a pergunta fundamental da filosofia” (Camus, 2018, p. 19).

Para ele todo o acúmulo de conhecimento é futilidade. Com isso ele não está dizendo no sentido efetivo, mas nos questionando sobre o que realmente nos importa na vida. Será que as

peças estão dispostas a morrer em nome de um argumento? Alguma ideologia? Esclarece que em seu ensaio analisará a questão do suicídio não como um fenômeno meramente social, mas sim individual.

É preciso apenas não se extraviar entre as confusões, divórcios e inconseqüências apontadas até aqui. É preciso descartar tudo e ir direto ao verdadeiro problema. As pessoas se matam porque a vida não vale a pena ser vivida, eis uma verdade incontestável – infecunda, entretanto, porque é um truísmo (Camus, 2018, p. 23).

A relação do homem com o mundo familiar no qual se explica as coisas, mesmo que erradamente, é diferente do mundo de alguém a quem a terra prometida, ou sua pátria, estão distantes. Para este último resta o sentimento do absurdo.

Camus (2018) nos convida a pensar sobre o problema do absurdo em nossas vidas. Coloca uma situação: imagine que você se levanta e vai trabalhar, trabalha por tantas horas, faz uma pausa para o almoço, retorna ao trabalho, se passam mais tantas horas e logo depois volta para a casa, janta com sua esposa, se deitam e no outro dia a mesma coisa acontece, por mais sete dias e assim por diante. Pense que após anos nessa rotina você para e se pergunta, **por quê?** Então você entra no que ele chama de lassidão (cansaço, fadiga, tédio). Neste momento você começará a se questionar sobre o estado das coisas inaugurando o movimento da consciência.

Tal estranheza do mundo é **absurdo**. Estamos habituados a viver em um mundo no qual imprimimos características às coisas, mas há um dia em que o mundo nos escapa e volta a ser o que ele é.

O autor fala da ciência como conhecimento que descreve e classifica a experiência, coloca todo o mundo em hipóteses e classifica tudo como um átomo, um elétron. Camus está interessado na vida, no mundo, fala sobre a água, as árvores, os aromas, e se pergunta “[...] como poderia negar este mundo cuja potência e cujas forças experimento?” (Camus, 2018, p. 32).

O absurdo nasce da comparação entre o estado de fato e a realidade, isto é, a ação e o mundo. Para Camus (2018) o absurdo não se encontra na pessoa ou no mundo, mas na **presença comum**. O que importa, portanto, é saber por que diante desse ambiente mortífero escolhemos sair ou ficar?

O suicídio filosófico é tratado por Camus em autores como Chestov, Kierkegaard e Husserl. Considerados existencialistas religiosos, seu pensamento guiará uma lógica na qual o absurdo tem como consequência a busca por Deus.

Tomo aqui a liberdade de chamar de suicídio filosófico a atitude existencial. Mas isto não implica um julgamento. É uma maneira cômoda de designar o movimento pelo qual um

pensamento nega a si mesmo e tende a superar-se no que diz respeito à sua negação. A negação é o Deus dos existencialistas. Esse Deus, exatamente, só se sustenta pela negação da razão humana (Camus, 2018, p. 50).

O autor tece sua crítica mais detidamente em Kierkegaard por ele falar que o absurdo é o pecado e, portanto para ele, a busca por Deus seria a maneira para sair dessa condição pecaminosa. Camus (2018) classifica como suicídio filosófico a atitude fugidia que busca em Deus a resposta para as condições da existência.

[...] Kierkegaard também dá seu salto. Ele volta finalmente para o cristianismo em seu rosto mais duro, que tanto o assustava na infância. Também para ele, a antinomia e o paradoxo tornam-se critérios do religioso. Assim, aquilo mesmo que lhe provocava desespero quanto ao sentido e à profundidade desta vida lhe dá agora sua verdade e sua clareza. O cristianismo é o escândalo, e o que Kierkegaard pode com simplicidade é o terceiro sacrifício exigido por Inácio de Loyola, aquele com o qual Deus mais se delicia: “o sacrifício do Intelecto”. Este efeito do “salto” é bizarro, mas não deve nos surpreender mais. Ele faz do absurdo o critério do outro mundo, enquanto não passa de um resíduo da experiência desse mundo. “Em seu fracasso”, diz Kierkegaard, “o crente encontra seu triunfo” (Camus, 2018, p. 47).

Camus questiona se então não há liberdade humana e o responsável pelo mal é Deus, ou então, somos livres e responsáveis por nossos atos e, portanto, não há um Deus. O filósofo fala que não consegue conceber uma hierarquia desse modo e, se for para falar de liberdade, então que seja perante o Estado.

A liberdade que temos é a de existir. Construimos nossas metas e fazemos planos para o futuro baseados em nossa liberdade, porém, quando chega o absurdo ele nos abala e somos postos frente a uma morte possível. Aceitamos as exigências da vida para conseguirmos atingir nossas metas.

O autor fala do absurdo como a negação de alguma instância eterna. Para ele o que importa é a liberdade com prazo determinado e a nostalgia que representa as coisas que já se foram e hoje se mostram como desconhecimento a nós mesmos.

“Meu campo” – diz Goethe – “é o tempo”. Eis propriamente o enunciado absurdo. O que é, de fato, o homem absurdo? Aquele que, sem negá-lo, nada faz pelo eterno. Não que a nostalgia lhe seja alheia. Mas prefere a ela sua coragem e seu raciocínio. A primeira lhe ensina a viver sem apelo e a satisfazer-se com o que tem, o segundo lhe ensina seus limites. Seguro de sua liberdade com prazo determinado, de sua revolta sem futuro e de sua

consciência precíval, prossegue sua aventura no campo de sua vida. Este é seu campo, lá está sua ação, que ele subtrai a todo juízo exceto o próprio. Uma vida maior não pode significar para ele uma outra vida. Seria desonesto. Nem mesmo falo aqui dessa eternidade ridícula que chamam de posteridade (Camus, 2018, p. 73).

A figura de Don Juan é ilustrativa para o que Camus defende como consciência do absurdo. Don Juan viveu intensamente seus amores sem neles construir a necessidade de eterno. Esse seria de fato o homem que se sabe precíval e mesmo diante disso não perde a vivacidade, em suas palavras, vive o desenlace de uma existência sem futuro. O sedutor esgota-se por conhecer, conquistar, amar e possuir, não importa se é mulherengo e um sedutor comum com defeitos, mas sua vida respeita as contradições, sendo a morte a última. Tampouco interessa o destino de Don Juan, se vai ficar velho, isso não importa diante do homem que se sabe absurdo.

Com bons olhos Camus vê os comediantes. O ator é quem consegue interpretar a vida de outras pessoas dentro de sua vida, aprende a dominá-los em cena e quanto mais personagens fizer, mais preparado estará para se separar deles. O ator é quem consegue trazer à vida personagens que já não estão vivos, consegue trazer a contradição. A igreja foi veementemente contra o ato de dar vida a quem já se foi, encarou a arte como a multiplicação herética das almas. Era comum não dar a absolvição dos pecados àqueles que eram artistas. Os artistas já sabiam que pela arte seriam condenados.

Uma vez mais, o que estas imagens propõem não são morais, nem tampouco implicam juízos: são ilustrações. Simbolizam apenas um estilo de vida. O amante, o comediante ou o aventureiro representam o absurdo. Mas também, se quiserem, casto, o funcionário ou o presidente da república. Basta saber e não encobrir nada (Camus, 2018, p. 92).

Pensamos que a concepção de Absurdo em Camus nos ajudaria a expor a análise sobre a condição humana. A falta de sentido levada ao seu nível extremo não deve ser encarada como algo ruim, que nos diminui, mas sim para pensarmos a respeito de nossa condição de seres sem sentido e nos ajudar a criá-los. Camus sem dúvida teve muita coragem para escrever obras que desestruturassem o homem desde sua base, conseguimos ver em sua obra as implicações vivas e presentes em sua existência. Em sua época, Camus se envolveu com filosofia e política, um dos grandes nomes que estiveram junto a ele na empreitada foi Jean- Paul Sartre (1905-1980), de quem posteriormente se distanciaria. Consequente, o próximo capítulo se refere à filosofia sartreana e nos servirá como referência para análise dos conceitos até aqui apresentados.

9. SARTRE E O EXISTENCIALISMO

9.1. Biografia

Falar sobre a filosofia existencialista muitas vezes traz à tona o nome de um pensador que se tornou conhecido por ser o maior expoente e disseminador dessa corrente teórica em nível internacional. Jean-Paul Sartre nasceu em 21 de junho de 1905 em Paris, logo após completar pouco mais de um ano seu pai morreu e então foi criado pela mãe e avós maternos.

Lecionou no liceu de Havre e posteriormente entrou para a prestigiosa *École Normale Supérieure* onde conheceu Simone de Beauvoir (1908-1986) de quem foi grande amigo, confidente e amante. Em 1933, mesmo ano da ascensão de Hitler ao poder, vai para Alemanha a fim de estudar a fenomenologia de Husserl, que terá grande influência em seu pensamento.

Durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) foi convocado a participar em defesa da França, foi preso na Alemanha por um ano e após sua libertação teve um forte engajamento na escrita política se posicionando contra a ocupação nazista na época.

De volta à Paris, escreveu obras filosóficas e literárias, em destaque “A náusea” (1938) marcando seu primeiro livro publicado. Escreveu artigos e fez publicações para o jornal *Combat* e para o jornal *Libération*, também criou a revista *Les Temps Modernes*. Muitos de seus textos foram produzidos no Café de Flore em Paris onde conseguia se abrigar do frio intenso durante o inverno europeu.

Também se envolveu com o marxismo na França e fez viagens para a União Soviética onde conheceu pessoas influentes e revolucionárias. Em 1964, Sartre recusa o Prêmio Nobel por não aceitar que sua obra se torne institucional.

Sartre influenciou toda uma geração de pensadores e jovens que se identificavam com as pautas existencialistas da época. Com seu pensamento vivo e desafiante, participou ativamente do Movimento de 1968 na França e a notoriedade se manifestou através de reportagens, menções e honrarias em sua morte em 15 de abril de 1980, como causa de um edema pulmonar.

9.2. Ser livre com Sartre

No livro “Ser livre com Sartre”, Frédéric Allouche (2019) nos convida a fazer o exercício de reflexão a respeito de nossa própria vida. Embasado no pensamento de Sartre, Allouche propõe em

pequenos capítulos a experiência de autoquestionamento a fim de obter respostas mais honestas e pertinentes sobre nossa própria existência.

Allouche (2019), assim, abre o livro falando sobre o determinismo que muitas vezes nos leva a crer que “somos assim mesmo”. Mostra como em nossas vidas somos levados a pensar que as coisas já estão determinadas e, desta forma, pouca coisa seria passível de transformação. Com a intenção de nos atrair à reflexão, fala que o existencialismo é uma teoria que deve ser levada à prática cotidiana, para isso, apresenta questões do dia a dia no qual nos convida a refletir em que posição nos colocamos diante da condição humana.

Como maneira de determinar um posicionamento distinto de abordagens como a psicanálise e de vertentes deterministas – que procuram **as raízes** do comportamento humano -, Allouche (2019) diz que a psicanálise não permite que a pessoa consiga mudar de maneira autônoma devido à necessidade de voltar às coisas do passado, de uma infância culpada, e assim, cair na armadilha do ressentimento e vingança contra aqueles que nos educaram.

Diz, ainda, que para Sartre nós somos tomados como objeto pelo outro. Ao passo que somos seres com consciência, também somos objetos categorizados e estigmatizados pelo olhar do outro, é o outro quem nos apreende como objeto, daí a frase de Sartre “o inferno são os outros”. É através deste olhar que nos julga, nos submete, que tenta nos dominar, é que conseguimos nos olhar e ter a consciência por meio da consciência do outro. Isso só é possível porque somos **ser-objeto**. O movimento de ser tomado como objeto pelo outro nos coloca ora na posição de algoz, ora na posição de vítimas. “É apenas ‘negando’ as outras consciências que nós adquirimos consciência da nossa” (Allouche, 2019, p. 23). Coloca ainda que a vergonha é um comportamento de reconhecimento do olhar que nos condena, isto é, a vergonha nos faz sentir julgados pelo olhar do outro – que nos *coisifica* – e, desta maneira, concordarmos com ele,

Pois, para termos consciência de nós mesmos, precisamos de outras consciências que, refletindo-nos como espelhos, nos permitam distinguir-nos, identificar-nos e, assim, mantermos uma relação conosco mesmos, nos obrigando a interrogações como: Por que reagimos de maneira tão forte? O que podemos fazer para mudar isso? (Allouche, 2019, p. 23).

Pensar sobre quem somos é um exercício de **liberdade**. Sartre é um teórico que escreve enfaticamente sobre liberdade, sendo o tema muito presente nas obras filosóficas e literárias. Contudo, ele também menciona o poder vigente que nos condena, nos guia e nos oferece uma vida a ser tomada como caminho para uma existência que valha a pena. Sartre aponta as instituições, em especial a escola, como ferramentas que buscam reger as condutas, entretanto, elas se sentem amedrontadas pela possibilidade de perder seu poder para a liberdade individual. São mecanismos

que procuram nos limitar. “São as convenções que modelam os discursos e os comportamentos, que fazem obstáculo à nossa liberdade gerando automatismos no pensamento e na ação” (Allouche, 2019, p. 37).

O resgate teórico é feito pelo autor para distinguir o **em-si** do **para-si**. Pensemos que os objetos em geral são coisas em-si, fechadas e voltadas nelas próprias. Não há possibilidade de transformação e reflexão sobre elas mesmas. Em contrapartida, somos seres existentes, etimologicamente, seres que estão fora de si, que refletem, que conseguem transformar suas relações com o mundo. Em nós habita o **nada**, ele é o fundamento do ser, por isso o título “O ser (em-si) e o nada (para-si)” – tema clássico da história da filosofia. O nada é constituinte do ser humano, ele nos permite modificar nossa existência e escolher aquilo que queremos ser ante esse nada que somos. Isso nos faz pensar sobre o mundo. Ele só existe porque nós atribuímos um sentido a ele, o que também é variável de pessoa para pessoa. O mundo, portanto, é um mundo subjetivo.

Então, o que somos, no fim das contas? Um sujeito pensante, uma consciência ativa que impede toda coincidência perfeita consigo, evoluindo a partir de um vazio que autoriza a diversidade no passado, no presente, e se abre para uma liberdade de escolha de futuro (Allouche, 2019, p. 49).

Para Sartre, somos seres **em situação**. Isso quer dizer que estamos colocados em determinadas situações cotidianas da vida, por assim dizer, que nos exige um posicionamento, uma escolha. A questão do tempo é importante para decidirmos livremente o que queremos nos tornar. O passado, presente e futuro estão relacionados diretamente com a situação que vivenciamos. O passado é entendido na teoria sartreana como parte do presente, o que eu vivi no passado ainda está em mim nesse momento, o que de certa maneira me faz escolher uma coisa em detrimento de outra. Do mesmo modo o futuro está relacionado à situação presente. As escolhas que faço agora, com a significação de um passado vivido, são decorrentes dessa minha experiência anterior e que me projetam para o futuro. Sartre usa o termo transcender. Portanto, o meu futuro é resultado de um escolher-se presente, **em situação**, isto é, colocar em questão o meu projeto de vida (Allouche, 2019).

“O homem está condenado a ser livre”, esta frase sartreana define fortemente sua forma de enxergar o homem e o mundo. No entanto, há pessoas que negam sua liberdade, preferem que o externo lhes diga o que devem ser, como forma de colocar em questão e negar sua própria liberdade de escolha. Allouche (2019) fala sobre o covarde e o asqueroso para Sartre, ambos negam sua liberdade e, por conta disso, agem de **má-fé**.

O covarde é aquele que se engana conscientemente, diferente do mentiroso que usa do discurso para enganar o outro, este por sua vez tem a característica de enganar a si próprio. Pode

estar em diferentes situações, mas o fato dele **atribuir ao outro** ou **ao mundo** alguma coisa que seja resultado de sua escolha, e acreditar nisso, o faz estar na má-fé. Já o asqueroso utiliza de seu posicionamento social para abdicar a liberdade do outro. Vangloria-se de sua posição social como se ele fosse necessário para a existência da espécie, por exemplo: alguém que tem um cargo que é desejado por muitos e utiliza disso para falar que é superior ao outro e que a situação quis assim, age de má-fé por acreditar que tem algo de externo que determina essa sua posição. Contudo, conclui que “Quando estamos em má-fé, é a nossa própria consciência que estamos tentando enganar e não a do outro” (Allouche, 2019, p. 61).

Há uma distinção entre má-fé, medo e mentira. Por medo, Sartre compreende ser uma espécie de ameaça objetiva, algo que nos atinge pela realidade; por mentira, Sartre entende que o indivíduo sabe da verdade, mas prefere dizer outra coisa que não a verdade. A má-fé é a crença da própria pessoa em algo que a faz pensar passivamente, como se já tivesse seu destino traçado. Neste sentido, a má-fé está diretamente relacionada com a angústia do ser. “A angústia da liberdade é a angústia de optar, de fazer escolhas. Contra sua liberdade, para fugir dela, tentando assim escapar da angústia que lhe provoca a consciência de ser livre, o homem se refugia na má-fé” (Penha, 2001, p. 57). Contrário ao medo que brota de uma angústia objetiva, a má-fé surge a partir do nada da consciência.

A vida deve ser vivida na **autenticidade**. Sartre propõe uma vida no que realmente nos afirma enquanto sujeitos, pois, viver a vida seria viver nossos desejos, nossas aventuras, nossos desapontamentos, nossas contradições, etc., isto é, uma gama de situações que podem ocorrer a nós e que devemos nos posicionar perante elas. Allouche (2019) nos lembra que em Sartre devemos olhar pelo prisma da máxima “Não importa o que fizeram com você, mas sim o que você fez com o que fizeram com você”. Com isso, ele dá o exemplo da pessoa que pratica esporte e se destaca como atleta, é possível que essa pessoa sofra alguma interdição e não possa mais continuar disputando, contudo, não podemos nos resignar em relação a uma doença, enfermidade ou limitação física, o almejado seria que, de alguma maneira, possamos dar um novo significado a tudo isso, assim, novas formas de existir emergiriam. A autenticidade é o movimento de olhar para si e aceitar-se enquanto situação. É permitir que novas maneiras de existir surjam em resultado de nossas limitações que são comuns a todos. Allouche (2019) diz: “O essencial, para Sartre, é que estejamos de acordo conosco mesmos e felizes desse modo. Pois se nossa má-fé geralmente se recobre de amargura, nossa autenticidade na afirmação de nós mesmos é, justamente, fonte de autossatisfação” (p. 93).

Sartre é um filósofo ateu e sua lição sobre o existencialismo sofreu duras críticas de instituições religiosas e políticas. Para o filósofo, o ser humano está desamparado, isto significa dizer que não há algo de superior, como um Deus, que nos direcione e nos faça trilhar um caminho já pré-estabelecido, pelo contrário, a defesa do humano está em sua própria **condição de**

desamparo, ele quem deve definir o trajeto, escolher o caminho. Allouche (2019) nos lembra que Sartre foi criticado por retirar a muleta metafísica que mantém os homens como passíveis dos desígnios divinos. Acusado de pessimista, Sartre rebate dizendo que o existencialismo é uma vertente do otimismo, em outras palavras, dizer que somos os protagonistas da existência não é afirmar que Deus não existe, mas sim, dizer que mesmo que Ele exista, não faria diferença. O otimismo está relacionado à própria condição humana de escolher a si mesmo, ou seja, não havendo algo que nos determine *a priori*, como poderes universais e absolutos de bem e mal, temos a prerrogativa de não sermos levados por concepções essencialistas que buscam definir nossa vida. Isso é de grande valor quando pensamos que podemos escolher o que queremos e isso nada tem que ver com algum ente superior, apenas de nós conosco mesmos. Portanto, “Estar desamparado é, assim, ser incapaz de dar razão aos seres e às coisas, é reconhecer o absurdo do mundo. Como então não nos sentirmos abandonados e sós, uma vez que nossa existência traz a marca da contingência?” (Allouche, 2019, p. 107).

Tal desamparo nos coloca frente a nós mesmos, isso quer dizer que a angústia é uma condição do humano. Estar angustiado é, sobretudo, voltar o olhar para si, a angústia é a reflexão de um mundo sem sentido e de sua contingência. Influenciado por Kierkegaard, Sartre simula uma situação de angústia: estar diante de um precipício, de um vazio, e imaginar que alguém possa empurrá-lo, podemos escorregar e cair ou podemos nos jogar em um instante, várias coisas passam pela nossa cabeça que nos fazem encarar a realidade de uma possível morte. Pensar a angústia é, portanto, pensar na falta de sentido do mundo, aliado a isso, a certeza de que um dia iremos morrer. Desta forma, o existencialista entende que a angústia “[...] é subjetiva, pois ela nasce da tomada de consciência de que tudo pode ser encarado, que nada exclui que sejamos a origem de nossa perda” (Allouche, 2019, p. 118).

Segundo Penha (2001) o nada é o que fundamenta a angústia. A mentira é um comportamento direcionado contra outra pessoa, o que difere do conceito de má-fé é que ele é um comportamento voltado contra a própria pessoa. “O indivíduo mente a si mesmo como forma de fugir à responsabilidade de suas ações. Mas, ao proceder assim, ao evitar fazer escolha, e a agir conforme esperam que aja, ele procura imaginar-se segundo os outros o vêem” (p. 60).

As críticas ao existencialismo não foram exclusividade de instituições religiosas, mas também vieram de movimentos como o marxismo. No entanto, Sartre afirma que devemos buscar a libertação do dogmatismo e isso pressuporia a manutenção da liberdade individual e coletiva. A questão do **engajamento** é a ferramenta utilizada pelo filósofo para pôr à prova a necessidade de um olhar ampliado para as questões sociais. Com isso ele quer dizer que nossa liberdade depende da liberdade do outro, desta forma, devemos reivindicar que a existência humana seja direcionada para a eliminação de desigualdades, preconceitos e discriminação. Aí está um exemplo de que o existencialismo é otimista e, desta maneira, humanista. Sartre propõe que suas ideias sejam levadas

à prática, não podemos deixar que as relações de exploração, desigualdade e alienação aconteçam enquanto aguardamos na esperança de que algo no futuro, um destino, tome conta de resolver as questões da liberdade humana. Como se tivéssemos por “obrigação” permitir que a liberdade se expresse. Não podemos ficar estáticos vendo as coisas acontecerem e pensar que a História, ou Deus, irá tratar de nos caminhar a uma perfeição e estado de bem-estar maior. Somos nós quem determinamos o que acontece no mundo. Especialmente, o existencialismo nos convida à ação com um objetivo que é **individual** e **coletivo** respaldado na liberdade humana. Para Allouche (2019) “Os valores que escolhemos devem ir nesse sentido, sem esquecer o outro. Pois também somos responsáveis por aquilo que nos tornamos em relação aos outros, ou seja, defensores ou não de sua liberdade por meio de nossas ações” (p. 126).

Allouche nos ajuda a traçar as bases do pensamento sartreano, dessa maneira o utilizamos como ferramenta de aproximação ao que o próprio filósofo quer falar sobre o existencialismo. Passamos agora a uma exposição do próprio Sartre sobre seu posicionamento filosófico.

9.3. O existencialismo é um humanismo

O prefácio de “O existencialismo é um humanismo” (1945), por Arlette Elkaïm-Sartre, é apresentado como uma tentativa de Sartre em expor e esclarecer alguns mal entendidos em sua obra anterior “O ser e o nada” (1943). O texto é retirado de uma conferência em 1945 em Paris e colabora para uma exposição mais didática de sua obra. Criticado, sobretudo, por comunistas, Sartre inicia sua fala na tentativa de esclarecer alguns pontos de seu pensamento filosófico.

Começa por esclarecer que sua filosofia existencial, contrário às críticas direcionadas à ela, não é uma filosofia pessimista que expõe o que o humano tem de nefasto. Se pensarmos que a existência não tem nenhum criador e nada que a defina *a priori* nos permitindo qualquer comportamento ameaçador, seria um equívoco afirmar que essa é a proposta do existencialismo, pelo contrário, ele atua no sentido de colocar o homem como quem tem a possibilidade de escolha e, com isso, as responsabilidades da ação.

Sartre aproxima-se de filósofos cristãos como Jaspers e Gabriel Marcel e de filósofos ateus como Heidegger, inclusive ele próprio, e os define como existencialistas já que “O que eles têm em comum é simplesmente o fato de considerarem que a existência precede a essência, ou, se preferirem, que é preciso partir da subjetividade” (Sartre, 2018, p. 18).

Que significa aqui que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será

alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar. Assim, não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la. O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir de ela de existir, o homem nada é além do que ele se faz. Esse é o primeiro princípio do existencialismo. É isso também o que se denomina subjetividade, e esse é o termo pelo qual nos criticam (Sartre, 2018, p. 19).

Diz que o homem é um **vir a ser** que **se projeta**. Quer dizer que o homem, por primeiro existir, é quem consegue definir um projeto para sua vida. Por meio de escolhas ele escolhe para si e para toda a humanidade. Suas escolhas acarretam responsabilidades que serão observadas por todos. “Assim, a primeira decorrência do existencialismo é colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência” (Sartre, 2018, p. 20).

Com base em Kierkegaard, Sartre fala sobre a angústia da escolha. Todos nós temos angústia, ele se apresenta no momento da escolha individual, o que por sua vez, se torna uma escolha com responsabilidade perante todos. Quando um militar recebe a ordem de atacar o inimigo ele sabe do risco de perder alguns homens de sua tropa e isso o angustia. Essa escolha terá que ter tomada visando às consequências para todos, mas mesmo assim, será individual.

O existencialista costuma declarar que o homem é angústia; isso significa o seguinte: o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira, não poderia furtar-se do sentimento de sua total e profunda responsabilidade (Sartre, 2018, p. 21).

Somos seres angustiados e desamparados. Para o existencialista não existe uma moral *a priori*, mas sim o homem que constrói a si próprio. Portanto, se essa é uma definição do existencialismo, o homem é livre para escolher. “[...] nunca se poderá recorrer a uma natureza humana dada e definida para explicar alguma coisa; dizendo de outro modo, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade” (Sartre, 2018, p. 24).

Por desespero Sartre esclarece que este é o contar com o que depende de nossa vontade ou das probabilidades que fazem a ação tornar-se possível. Isto é, por mais que desejamos que algo aconteça, devemos pensar nas possibilidades das quais não esperamos, ou seja, se quero que algo ocorra de determinada maneira, e assim espero, não posso querer que isso aconteça de fato sem emergências, devo considerar que eventos inesperados são possíveis e, desta forma, podem modificar o evento. Ele dá o exemplo de um amigo que está para chegar de bonde, sua vontade é

que ele chegue normalmente, mas deve-se considerar que o bonde pode descarrilhar e modificar o evento. Neste sentido, o valorizado aqui é a ação no mundo, não sabemos o que esta por vir, mas o que está disponível **aqui e agora** é o que deve ser levado em conta, a posterioridade não está a nosso alcance.

Sartre valoriza a ação no mundo como o que dá sentido a nossa existência. Fala que a existência depende de nós, não podemos nos enganar pensando que não tivemos êxito em determinadas situações por culpa externa. Evidente que dentro disso ele considera os fatores ambientais e contextuais, tanto é que por vezes é possível ler seu pensamento como o homem em situação. “O que queremos dizer é que o homem não é outra coisa senão uma série de empreendimentos, a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem essas empreitadas” (Sartre, 2018, pp. 31-32).

O autor rebate as críticas ao existencialismo como uma corrente pessimista, diz que seu otimismo acaba por levar as pessoas a verem o que não se quer ver. Logo, pensa que as pessoas não nascem determinadas fisiologicamente, e, tampouco, suas ações têm direções já bem definidas. O existencialista acredita que a conduta humana é construída por seus atos, isto é, escolhemos a cada instante se seremos ou não covardes, a covardia não é algo intrínseco ao homem, mas é a soma de escolhas realizadas pelo homem que o faz ter um caráter covarde ou não.

Somos seres que escolhem e se responsabilizam por isso. O ato de escolher respeita as condições pelas quais ele está posto, assim, o homem é livre para escolher. Sua liberdade é individual, mas seu ato, seu engajamento, é universal, desta forma, o fato de que alguém possa ser capaz de escolher algo e construir seu projeto de vida abre a possibilidade de entendimento a outras pessoas. “A escolha é possível em um sentido, mas o que não é possível é não escolher. Eu sempre posso escolher, mas tenho que saber que se não escolho, isto também é uma escolha” (Sartre, 2018, pp. 36-37).

Aquele que escolhe não escolher, ou, escolhe que sua vida seja mediada por uma moral anterior a ele, está, como diz o filósofo, agindo de má-fé. Sartre definiu o conceito de má-fé como a recusa, por meio da escolha individual, de sua liberdade. Sartre (2018) diz, “Ao definirmos a situação humana como sendo de uma escolha livre, sem escusas e sem auxílios, todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má fé” (p. 39).

Defende que não podemos julgar a escolha do outro, mas que é possível defini - lá como sendo uma escolha covarde que leva ao erro ou a verdade.

Outro ponto de esclarecimento de Sartre é em direção aos valores. Dizem que o existencialismo ao passo que destitui os valores é o mesmo quem cria novos valores em substituição. Assim ele defende o existencialismo.

A isso só posso responder que sinto muito que seja dessa forma; no entanto, se eu suprimi o Bom Deus, alguém tem que criar os valores. Temos que encarar as coisas como elas são. E, além disso, dizer que nós determinamos os valores não significa outra senão que a vida não tem sentido, *a priori* [grifo do autor]. Antes de começarmos a viver, a vida, em si, não é nada, mas nos cabe dar-lhe sentido, e o valor da vida não é outra coisa senão este sentido que escolhemos (Sartre, 2018, p. 42).

O autor fala do existencialismo como um humanismo, mas difere do humanismo que prevê o homem como sendo o centro do mundo e que se admira por isso. Sartre (2018) se posiciona como humanista no sentido de colocar o homem como sujeito em construção de si, aquele que projeta seu existir humano e não como finalidade em círculo fechado.

Ele esclarece que a angústia é algo que nos acompanha constantemente. Diz que sempre que houver escolha, e com isso, liberdade, haverá angústia, mesmo nas escolhas mais “simples”. “A angústia é constante no sentido de que minha escolha original é uma coisa constante. [...] a angústia é a ausência total de qualquer justificação e, ao mesmo tempo, a responsabilidade em relação a todos” (Sartre, 2018, p. 45).

Após toda a exposição até aqui feita, podemos destacar as bases da corrente filosófica existencial, agora nos cabe traduzir tais conceitos ao plano da prática clínica. Para isso, nos faremos valer do estudo de Daniela Oliveira Schneider (2011) como ferramenta para pensar a clínica psicológica e suas demandas. É certo que o existencialismo enquanto corrente filosófica oferece um vasto vocabulário conceitual para o pensar humano, sendo assim, apresentaremos o próximo capítulo como uma tentativa de relacionar esse conhecimento e traçar um diálogo da filosofia com a psicologia.

10. POSSIBILIDADES DO EXISTENCIALISMO SARTREANO PARA A CLÍNICA PSICOLÓGICA

10.1. Sartre e a psicologia clínica - História clínica

Jean-Paul Sartre (1905-1980) é muito reconhecido por seus trabalhos de ordem filosóficos, mas é na psicologia que analisaremos sua contribuição para este capítulo.

Sartre formulou seu pensamento filosófico como base na psicologia existencial a qual emergia em seu tempo. Sua época foi marcada por grandes mudanças sociais, como guerras e

revoluções, a qual se via a necessidade de firmar a psicologia como área de conhecimento que tivesse uma atuação efetiva sobre a realidade. Até então a psicologia estava ainda muito enraizada no modelo clínico que por sua vez foi muito criticado pelas práticas de ajustamento social e individualização do sujeito.

Partindo do pressuposto metodológico histórico-dialético que serviria de base para a compreensão sobre o ser do homem concreto, pontua que seria possível relacionar o sujeito singular ao universal, e o universal pelo sujeito singular, relacionando seus atos e como eles poderiam modificar a situação em que se encontravam.

O nascimento da clínica como uma área de conhecimento surgiu com o intuito de estudar casos clínicos em leitos. A medicina foi a grande responsável por cuidar e tratar dos enfermos estudando a anatomia humana que se baseava na comparação. Passando a compreender e classificar os aspectos que levavam a morte, modificou-se expressivamente e passou a investigar as possíveis causas que poderiam levar ao adoecimento. Estabeleceu-se como um “campo de produção de conhecimento e de elaboração de uma práxis, com claros reflexos na cultura moderna” (Schneider, 2011, p. 32).

A psiquiatria e a psicopatologia se destacaram com estudos de casos de pessoas acometidas da loucura. Muitos estudos foram realizados e grandes nomes surgiram em torno desses trabalhos como: Pinel, Charcot, Breuer, Janet e Freud. Contudo, houve uma mudança de paradigma quando se atribuiu a loucura como sendo uma doença mental, sendo que até então os estudiosos buscavam causas orgânicas e neurológicas para explicar tais fenômenos. No entanto, a medicina ainda mantinha sua concepção bastante organicista para apreensão do fenômeno.

Sigmund Freud se formou em medicina e, devido às dificuldades que enfrentava para se manter financeiramente, decidiu trabalhar com fisiologia do sistema central. Conseguiu uma bolsa de estudos e foi à Paris para conhecer o trabalho com hipnose de Charcot. Fará uso desse método em sua clínica com pacientes histéricas, mas aos poucos vai percebendo que após o transe os sintomas histéricos retornavam com mais intensidade. Decide modificar sua maneira de atendimento e passa a colocar a escuta como ponto central do tratamento.

A passagem da hipnose à associação livre faz com que o médico modifique sua perspectiva em relação ao sintoma, pois agora sua preocupação não é mais “dizer a verdade”, mas decifrar a cadeia causal inconsciente que produz o sintoma através da análise do discurso do paciente. A ênfase não é mais para “olhar”, mas sim a “escuta” do sintoma (Schneider, 2011, p. 39).

Nas narrativas de suas pacientes Freud percebe que há temas sexuais e violências domésticas que aconteceram no passado e que persistiram como uma marca mesmo após a idade adulta. Ao anunciar que a moralidade de sua época mantinha encoberto casos de abusos, Freud expôs seu trabalho à Sociedade de Psiquiatria e Neurologia de Viena e foi recusado devido ao grande problema social da época do qual todos se recusavam a falar. Chega a se irritar pela falta de reconhecimento, entretanto, mais tarde Freud reavaliará seus estudos e dirá que talvez não tenha de fato acontecido abusos domésticos com suas pacientes, mas nos relatos havia fantasias inconscientes que as faziam crer que tinham sido abusadas sexualmente, ou seja, era um **processo mental**.

Aos poucos Freud começou a estudar os estados inconscientes e a formular sua teoria psicanalítica. Além de escutar as pacientes foi necessário criar um aparato filosófico que fornecesse base para a psicologia. Agora a psicanálise conseguia unir tanto a observação dos fenômenos psíquicos relatados pelos pacientes, quanto a construção de conceitos psicológicos que pudessem ser utilizados no tratamento.

Para alguns autores a psicanálise teria sua atuação mais específica dentro do consultório. Temos uma síntese do que Schneider (2011) avalia como os três aspectos fundamentais da área clínica.

[...] a psicologia clínica define-se, primeiramente, como um *método*, na medida em que postula a avaliação e o diagnóstico criteriosos da situação e da história do sujeito ou grupos que demandam sua atuação, a fim de viabilizar uma intervenção segura (seja ela preventiva, psicoterapêutica, educativa, etc.) em suas realidades individuais e sociais, pautando-se nos princípios da ciência. Para tanto, utiliza-se de diferentes técnicas, sejam elas específicas (testes psicológicos, dinâmicas de grupo) ou mais gerais (entrevistas, anamnese, etc.).

Outra área de atuação,

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

E enquanto,

[...] constituição de uma *área de produção de conhecimento* [grifos do autor], ao ter como função, a partir da realização de pesquisas ou da sua prática, a elaboração de teorias e concepções acerca da realidade psicossocial e dos sujeitos nela inseridos, estejam em situação de sofrimento psíquico ou não. (pp. 54-55).

Sobretudo, Schneider (2011) esclarece que a atuação em consultórios não é o único espaço no qual a psicologia pode existir, há outros campos de atuação onde é possível construir conhecimento científico além do estudo de casos. Neste sentido, os atendimentos em consultório são um entre os espaços possíveis.

Em 1924 entra em cena um movimento de jovens que criticavam profundamente o estilo de vida burguês na França da época. Protestavam contra o que chamavam de filosofia à francesa. Podemos constatar que esse grupo “[...] passou a valorizar o ‘sujeito concreto em situação’, a ‘relação com os outros’, o ‘ser humano como ser político’, concepções com clara influência do marxismo e da fenomenologia” (Schneider, 2011, p. 55). Passa, então, a valorizar a vivência do ser humano concreto.

Nesta época ainda não existiam cursos de psicologia, a área era voltada para quem se formava em Filosofia e que tivesse interesse por investigar a dimensão mais subjetiva do ser humano, ou em Medicina para aqueles que tivessem interesse por se especializar em psiquiatria, como uma abordagem mais psicológica do que neurológica.

Sartre criticava a metapsicologia e os pressupostos teóricos da psicanálise, parte por ser o único modelo vigente que tinha conhecimento, mas acreditava que o existencialismo poderia ser uma outra maneira de lidar com o sofrimento humano.

10.2. O em-si e o para-si

Sartre elabora uma noção sobre o ser em novas bases. Diz que podemos conhecer as coisas por meio delas mesmas, ou seja, exclui a ideia de uma metafísica que seja *a priori* aos objetos. Quando temos a experiência de um objeto temos a consciência de que ele é ele mesmo. Difere o dualismo entre **essência** e **aparência** e fala que o objeto se apresenta enquanto *ser*, em outras palavras, o ser do objeto é apresentado por seu fenômeno e é na aparência que sua essência de revela, portanto, experimentaríamos os objetos em sua **aparência** e **fenômeno** (Schneider, 2011).

O homem é sujeito do conhecimento e de sua história. A consciência, segundo pensamento sartreano, é uma **consciência de algo**, de um objeto. Consciência é diferente de conhecimento porque é definida pelo **nada**, ou, pelo **não-ser**. Os objetos existem independentes de outros objetos, constituindo-se como objetos **em-si**, a consciência é um ato, uma **relação a**, desta maneira, temos

consciência dos objetos quando nos relacionamos com eles. Essa dinâmica é o que Sartre chama de **para-si**, pois se relaciona com os objetos **em-si** e traz consigo a noção de movimento. Também podemos colocar o **nada** como consciência já que somos capazes de afirmar que tal objeto não é, por exemplo: conseguimos afirmar que tal coisa não está mais em determinado espaço, isto é, antes ele estava ali como objeto **em-si**, mas agora não está mais, isso é a capacidade da consciência em afirmar algo que **não é** (Schneider, 2011).

Só o homem pode nadificar o mundo, ou seja, tornar algo ausente. Com o uso da intencionalidade, que é um voltar-se para fora, o homem consegue atribuir sentido às coisas, por meio dessa capacidade somos capazes de imaginar o que falta, transcender os objetos, isto é, conseguimos ir além do que está fisicamente posto. “O nada se faz presente na consciência. O ‘para-si’ é o ser através do qual o nada vem às coisas. A consciência, portanto, é nadificação” (Penha, 2001, 56).

A realidade seria composta nessa interação entre a consciência e os objetos, isso que Sartre quer dizer com o **ser** e o **nada**.

Eis que o outro absoluto, o de objetividade, impõe-se, então, como indescartável para a compreensão da realidade. Este absoluto não depende da consciência para existir, posto que é ser *em-si*; porém, por não ter alteridade, só aparece, só é reconhecido, só é organizado por uma consciência. Portanto, as duas regiões ontológicas que compõem a realidade, o *ser* e o *nada*, as *coisas* e a *consciência*, ou ainda, o *em-si* e o *para-si*, são dois absolutos, porém *relativos* [grifos do autor] um ao outro. Relativos porque, o primeiro (*em-si*) existe independente do segundo (*consciência*), mas só se organiza, só ganha sentido, pela presença deste. O segundo (*para-si*) para existir depende da relação estabelecida com aquele (com as coisas), apesar de ser distinto dele (Schneider, 2011, p. 92).

O homem é a síntese de corpo (*em-si*) e de consciência (*para-si*) “[...] o homem é um ser em relação: relação entre consciência e corpo, relação com o mundo que o cerca, relação com a exterioridade” (Schneider, 2011, p. 113). Sartre afirma que o homem é uma busca constante por sua possibilidade, com isso ele quer dizer que buscamos coincidir com nós mesmos.

É através da liberdade que ele traça seu pensamento. A liberdade é parte integrante do homem é através dela que buscamos nos definir, dessa maneira o ato de nos questionarmos é fundamental para o ato de liberdade. Sendo assim, a liberdade é parte integrante da possibilidade de escolha, pois é através da escolha que o homem se faz a si mesmo.

Escolher pressupõe um ato de liberdade e não escolher também é uma escolha. Ao escolher algo para nós, também estamos escolhendo pelos outros já que abrimos a possibilidade humana de

ser quem somos (também para os outros), de tal modo, o homem é um **ser-para-si-para-o-outro**. É importante ressaltar que a liberdade de escolha não significa poder escolher o que quiser, mas escolher dentro de determinadas circunstâncias e contextos (Schneider, 2011).

A partir desses pressupostos podemos entender que essa ciência é a relação da consciência com o objeto. Sabendo que o objeto é uma síntese de fenômeno do **ser** (o que aparece) e ser do **fenômeno** (o que de fato ele é e não se revela), a consciência tem a capacidade de conhecê-los e organizá-los sistematicamente. Nessa perspectiva é possível afirmar que o conhecimento científico se constrói por meio da relação entre **consciência** e **objeto**, devemos tomar o homem como **sujeito do conhecimento**. Sartre assim supera teorias idealistas e realistas.

Dessa forma, o conhecimento, que não existe *a priori*, é produzido e só é possível pela relação que a consciência estabelece com o mundo. A consciência é, assim, o fundamento de todo conhecer (superação do realismo, que postula a consciência como simples reflexo da matéria). No entanto, esse conhecimento não é “tirado das entranhas da consciência”, mas sim produzido a partir das “propriedades transcendentais” dos objetos. Com isso, a ontologia tem condições de romper com suas amarras metafísicas, estabelecendo as condições de possibilidades do conhecimento científico, viabilizando-o (Schneider, 2011, p. 101).

Para Sartre a ciência não deve ser a busca por conhecimento dos fatos que constituem o mundo, mas deve ser o estudo das **condições e possibilidades dos fenômenos** de ordem geral, isto é, as variáveis que permitem que os fenômenos se estabeleçam e se desenvolvam desde que considerado seu contexto.

O que seria preciso, portanto, para fazer ciência em psicologia e não cair no empirismo que a domina, questiona Sartre (1938, p. 18)? Seria preciso estudar as condições de possibilidades dos fenômenos psicológicos (as emoções, por exemplo), “[...] ou seja, questionar-se se a própria estrutura da realidade humana torna possível as emoções e como é que as torna possíveis” (Schneider, 2011, p. 108).

O homem se constitui pela síntese entre o **interno** e o **externo**, isto é, nossa consciência está diretamente relacionada com o mundo exterior, é sempre a consciência de algo. Sobretudo, se não houvesse a intencionalidade humana para organizar as coisas do mundo externo não haveria mundo, dessa forma as coisas seriam apenas realidade bruta, ao passo que o homem só se humaniza por meio do mundo objetivo. A consciência humana tem a capacidade de estabelecer conexões

entre os objetos, assim também devemos entender os variados contextos nos quais a subjetividade se constitui e se diferencia umas das outras.

A subjetividade não é uma entidade em si, uma estrutura mental; ela é um processo dialético de apropriação da objetividade, de interiorização da exterioridade, portanto só existe enquanto subjetividade objetivada. Quer dizer, o sujeito encontra-se inserido em condições materiais, antropológicas, sociológicas, 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 (Schneider, 2011, p. 115).

Partindo dessa compreensão a respeito dos objetos exercerem influência sobre nós, podemos dizer que a função dos objetos é dar um significado (subjetivo) às situações que vivenciamos. Ao invés de buscar alguma fundamentação interior como respostas para alguma coisa que nos aflige, podemos observar os objetos que nos rodeiam e que são atravessados por nossos sentimentos. O mesmo objeto pode nos afetar de maneira positiva e/ou negativa. Logo, “a função dos objetos sobre o ser dos sujeitos depende, portanto, do contexto em que se inscrevem, mas uma vez constituída essa relação de função se impõe objetivamente” (Schneider, 2011, p. 117).

Já que a consciência é sempre **de algo**, o corpo se apresenta em duas modalidades. Temos o corpo objetificado, fora do contexto psicofísico, este que é meu e que uso, do qual o médico examina, o qual eu descrevo, e o corpo do qual eu experimento o externo e o vivencio todo dia. O psicofísico remete a experiência que liga essas duas modalidades do corpo. Ao passo que me sinto envergonhado, entristecido ou eufórico, esses sentimentos refletem na maneira que meu corpo se coloca em relação com o mundo.

A temporalidade é algo exclusivamente humano. A natureza tem suas forças que se movem e se transformam, mas é o humano quem preenche as transformações com temporalidade. O homem designa a si mesmo como fruto de seu passado, entender que suas ações são resultado de outras ações que já ocorreram, então podemos dizer que o passado não existe, coloquemos o passado como o em-si já que não pode ser modificado. A dimensão psicológica do homem é uma síntese de três dimensões temporais (passado, presente e futuro), mas é no instante presente que situa sua ação sobre o mundo. Seria um equívoco falar sobre o futuro já que o futuro ainda não é, mas sim, uma possibilidade de ser. A psicologia existencial de Sartre compreende o presente como

[...] uma passagem, não o toma como eixo central de sua análise, como ocorre em outras psicologias de base fenomenológica (como por exemplo, a Gestalt e o Psicodrama), que

trabalham com a noção do “aqui e agora”, ou seja, com a noção de que o essencial é o passado recolocado pelo presente. No existencialismo trata-se de descrever o passado como ele realmente ocorreu, por entendê-lo como fundamental na definição do que sou; faz-se necessário, portanto, remontar o passado, em suas diferentes dimensões, diferenciando aí o que aconteceu de fato e a função noemática (poder de afetação do objeto sobre o sujeito) constituída no contexto da situação passada e sua função no presente, buscando totalizar sua compreensão (Schneider, 2011, p. 125).

A temporalidade é produto do homem. Este é um vir-a-ser que se transforma no presente como tentativa de totalização e realização, isto é, aquilo que eu projeto. “O ser do homem é, assim, um eu-no-horizonte, ou seja, um sujeito inscrito em um campo de possibilidades de ser” (Schneider, 2011, p.126).

Podemos pensar que para Sartre o tema sobre a morte difere da concepção heideggeriana. Para este último, a morte é o que dá significado a vida, já Sartre tem a ideia de que enquanto vivos não precisamos nos preocupar com a morte, somos para-si, quando mortos, nos tornamos em-si já que deixamos de ser no mundo e passamos a ser algo para os outros. A morte “[...] permite que o ponto de vista do outro prevaleça, pois é ele que passa a decidir sobre mim. Enquanto estou vivo, meu passado me pertence. Morto, o outro se apossa dele, torna-se seu guardião” (Penha, 2001, p. 67).

10.3. Noema e noemático – imaginação

Outro ponto a ser mencionado é a relação entre o **noemático** e o **noema**. O objeto no mundo é um noema, ele carrega em si um signo que nos afeta diretamente, essa afetação é o que chamamos de noemático. Um objeto pode significar diferentes coisas, vejamos um exemplo: imagine que um perfume exale uma fragrância que julgamos ser “neutro”, não damos muita importância a isso, mas quando uma pessoa que gostamos muito passa a usar esse perfume, ele adquire um novo significado, passamos a associar a imagem da pessoa querida a fragrância do perfume. Isto é, o objeto noema passa a exercer uma função noemática.

A imaginação aparece nesse contexto quando temos objetos os quais queremos transcender, imaginemos que a pessoa não está presente, mas quando sinto a fragrância do perfume que ela usa, passo a imaginá-la. Imaginar faz com que eu crie algo que não é real.

A função essencial do imaginário na vida do homem é possibilitar a superação da situação em que está inserido em direção a algo novo, transcender sua facticidade em direção ao futuro. A possibilidade de mudanças na vida, de transformação do mundo, está dada pela

nossa condição de fazer algo diferente daquilo que está definido ao nosso redor, através de nossa capacidade de imaginar algo diferente. [...] Aí se encontra a importância crucial de investigar o imaginário dos pacientes em processo terapêutico (Schneider, 2011, p. 180).

A imaginação tem um papel no psiquismo humano que é o de poder tirá-lo da realidade e levá-lo a um mundo irrealizável. Vista as variáveis do mundo que nos cerca e suas energias que nos tentam alienar, podemos nos ver diante do paradoxo que é enfrentá-lo ou negá-lo. A imaginação se insere como um mecanismo que permite o homem sair desse contexto real e transportá-lo a outro com menos tensão. A realidade pode ser tanto alienante quanto transformadora, é o homem quem pode, através da imaginação, transcender essa realidade.

10.4. Consciência de primeiro e segundo grau

Para Sartre a consciência, que é transcendência, é anterior ao ego. Essa é uma demarcação que define sua psicologia diferenciando de outras psicologias que tem compreensões distintas nesse ponto. Vejamos, a consciência (subjetividade) se diferencia do ego (eu) quando o autor compreende que antes de haver um eu é necessário que a consciência tenha experimentado estados que na sua soma darão uma unidade ao eu.

A consciência é uma perspectiva irrefletida sobre as ações no mundo, é uma **consciência de primeiro grau** que se dirige a si mesma, é pura relação às coisas, transcendência. É ela que reúne os sentimentos e emoções que não nos faz refletir sobre. Já o ego é constituído em um momento posterior no qual temos uma **consciência de segundo grau** onde realizo uma síntese de minhas ações (até então não refletidas) e defino meu eu, dessa forma o eu é objeto da consciência. É o eu (posterior) refletido que consegue ser colocado como objeto para que tenhamos a consciência (de algo) do eu. Ressaltando a autora “o eu é, assim, a dimensão do sujeito, enquanto a consciência é a dimensão da subjetividade. Assim, **subjetividade e sujeito são aspectos distintos** em Sartre” (Schneider, 2011, p. 137).

O ego, portanto, constitui-se como uma unificação de estados e ações que

[...] são experimentados, primeiramente, em uma perspectiva irrefletida (consciência de primeiro grau). Os acontecimentos, as relações, as emoções, os pensamentos ocorrem espontaneamente, para depois serem apropriados reflexivamente (consciência de segundo grau); portanto, a unificação processada pelo ego é a de uma série de consciências espontâneas, que vão ganhando sentido na medida em que vão sendo totalizadas pela reflexão crítica, constituindo o ego. A consciência, dessa forma, é anterior ao ego; é ela

que lhe dá a sustentação ontológica (ERLICH, 1996). Por não ter essa clareza é que algumas psicologias vão à procura do conceito de inconsciente (Schneider, 2011, p. 140).

Quanto à emoção esta é uma maneira de enfrentar o mundo adverso por meio da magia. Ela é uma forma que temos para enfrentar o que é favorável ou desfavorável a nós, sendo assim, ela nos coloca em relação com o mundo partindo de nós mesmos. Quando temos medo de alguma coisa e não conseguimos intervir nisso, a emoção entra em cena para nos tirar da relação com o objeto de medo, é como se tentássemos modificar o mundo através de nós mesmos só que a distância.

Sartre fala sobre a presença do outro pelo olhar. Quer dizer que o olhar do outro me afeta de tal maneira que para ele sou visto com qualidades objetivas, em-si. E vice e versa. Essa relação pelo olhar do outro, o para-o-outro, é parte integrante do meu eu já que sou visto não mais como transcendência, mas como **transcendência transcendida**. “A verdade da realidade humana passa pela possibilidade de o outro ser objeto para mim na justa medida em que posso ser objeto para ele” (Schneider, 2011, p. 150). Tal objetificação pode atingir extremos que se situam no masoquismo e sadismo.

O existencialismo sartreano compreende o homem como produtor e produto de sua história. É através da *práxis* individual e coletiva que os homens constroem a totalidade histórica, nela estão presentes seus valores, crenças, concepções de vida e mundo. Baseado na ideia de homem histórico e dialético, Sartre expõe que o projeto individual é transpassado pelo outro, mesmo se não houvesse o outro próximo a nós, ainda sim estaríamos em contato com o fruto do produto coletivo, seja pela linguagem, costumes, etc. Ao mesmo tempo em que produzimos a história, também somos alienados por ela. A realidade humana é composta por signos que nos dão uma significação coletiva de nossas ações. A construção do meu projeto necessariamente passa por tais definições da história, o mesmo ocorre com o projeto do outro que também necessita dessa construção de signos sociais. “A realidade humana é costurada, portanto, por laços de reciprocidade, cada um é um meio do outro realizar o seu projeto, cada um depende do outro para ser quem quer ser” (Schneider, 2011, p. 153).

10.5. Subjetividade e ego

Como já mencionamos anteriormente o homem é uma síntese de subjetividade (emoções, imaginações, ações, qualidades) e objetividade (materialidade, sociedade, o outro) e, portanto, definimos que ele constrói a si mesmo, como diz a máxima sartreana em que “a existência precede a essência”. Contudo, a isso nos referimos a quem já é autônomo de si, um sujeito adulto que tem

seu **eu** constituído. Mas e quanto às crianças? Sartre compreende que a criança nasce como uma espécie humana a qual, inserida no meio social, deverá estabelecer vínculos afetivos e sociais, mais comumente com a família, e essa mediação tomará conta de transformá-la em um sujeito constituído de seu **eu** (Schneider, 2011).

A criança ainda não tem uma reflexão sobre suas ações no mundo, ela apenas recebe “passivamente” o que as pessoas ao seu redor lhe impõem, é uma situação alienante para ela, o que Sartre chamará seu ser de **tem-que-ser**. Todavia, ela vai se modificando através dos estímulos que a afetam diretamente, até que dado momento ela passará a ser dotada da **certeza-de-ser**, significando a passagem de um estado de mais “passividade” (pré-reflexivo) para um estado onde ela poderá refletir sobre seu ser, ou seja, por meio da inteligibilidade seu **eu** (personalidade) estará sendo constituído. Essa concepção antropológica que Sartre propõe é baseada no pensamento dialético e tem a pretensão de mostrar que o humano não é determinado *a priori*, contrariando as concepções cartesianas que buscam verdades indubitáveis negando os sentidos.

A seguir foi elaborada uma tabela que tenta demonstrar a separação entre consciência e ego para Sartre.

1. Tabela de modelo da teoria de Sartre

<p style="text-align: center;">CONSCIÊNCIA (subjetividade) É vazio porque se volta aos objetos no exterior (intencionalidade) Sempre será consciência de (algo) (objeto) Consciência de 1º grau (pré-reflexiva)</p>
<p style="text-align: center;">EGO (subjetividade objetificada) Objeto resultante da relação homem - mundo Antropológico/Psicológico A patologia está nesse campo porque ela acontece na relação sujeito – mundo Consciência de 2º grau (reflexiva)</p>

10.6. Algo chamado liberdade

Se pudéssemos eleger apenas um conceito na filosofia de Sartre que definiria seu pensamento, certamente seria o conceito de **liberdade**. A liberdade é pensada como parte do homem ontológico, aquele que se define enquanto sujeito que age sobre o mundo modificando-o e sendo modificado por ele. Todo humano nasce livre, essa é sua condição. A liberdade perpassa a história e a política, é por meio dela que podemos modificar as estruturas sociais que construímos. Devemos pensar essa liberdade como parte integrante de todos desde o nascimento, entretanto, o mundo e seus objetos sempre tendem a nos alienar e, mesmo assim, somos alienados.

A liberdade não significa poder escolher o que quiser sem responsabilidades, mas sim escolher dentro de contextos e situações que permitam uma escolha. Há situações nas quais a liberdade não pode escolher, são elas: Um lugar (por exemplo: onde nasci); os arredores (coisas que estão a minha volta das quais não posso interferir diretamente), meu passado (como ele já aconteceu não posso interferir nesse processo), meu próximo (as pessoas que estão a minha volta e que não escolho sua presença). Importante ressaltar que a liberdade de escolha responde a minha **possibilidade de ser**, de escolher a mim mesmo dentro de determinadas situações, sobretudo, a liberdade para escolher será uma consequência para mim e para os outros.

Também quando não escolho isso por si só já é uma escolha. Poder escolher é poder definir-se enquanto sujeito (eu), sendo assim, meu projeto respeitará essa preposição ontológica do humano. Também devemos esclarecer que o projeto de vida defendido por Sartre é buscado escolha por escolha, de nada adianta eu desejar ser alguém, mas não escolher dentro das possibilidades o caminho que poderá levar a concretização de meu projeto desejado por mim. Para Sartre a liberdade é sempre uma ação no mundo, somos um vir-a-ser que pode modificar as coisas e construir novas possibilidades para o ser.

Para o homem, ser é escolher-se e essa escolha se dá como ação no mundo. Portanto, ser é agir – a liberdade é nossa ação sobre o mundo. Ao escolher-me, ou seja, ao realizar minha liberdade, que sempre se situa em direção a um fim, defino as significações do mundo para mim (Schneider, 2011, p. 168).

10.7. Construção de um projeto de vida

Para Sartre todos nós temos um **projeto** que é direcionado ao nosso futuro. Ele é constituído pelo desejo de ser, está presente em cada um de nós mesmo que não tenhamos claro o que é nosso projeto. Inscreve-se no futuro de maneira que é resultado de nossas escolhas individuais e

cotidianas. Nossas escolhas são o que nos definem como ser, escolher ou não escolher já pressupõe uma escolha, de nada adianta eu ter um **desejo de ser** corajoso, se minhas escolhas não forem em direção à coragem, mesmo assim, o fato de eu escolher não ir em direção à coragem isso já é parte de meu projeto. “Assim, o que define o ser de cada um são as escolhas cotidianas, que lançam o sujeito na ação, nas atitudes, nas afetações e que concretizam sua escolha fundamental de ser” (Schneider, 2011, p. 128).

Brevemente podemos dizer que para Sartre a concepção de grupo é quando todos os indivíduos dividem o mesmo projeto, algo em comum. O exemplo dado para ilustrar essa concepção é um coletivo (pequeno grupo de pessoas) em um ônibus, todos indo para um destino em comum, mas não compartilhando o mesmo projeto, pensemos que durante o trajeto esse ônibus sofra um pequeno acidente, isso já basta para que todos se situem como um grupo que tem algo em comum (acidente com o ônibus). Com isso podemos distinguir o que seria um coletivo de pessoas e um grupo formado por normas em comum.

10.8. Psicopatologia

Segundo Schneider (2011), Sartre não dispõe de um pensamento sistematizado que se refira à questão da psicopatologia, porém, em seu trabalho podemos extrair algumas noções que nos levam a montar um panorama mais geral sobre o que o filósofo entende ser a psicopatologia.

Sartre foi fortemente influenciado pelo trabalho de Karl Jaspers (1883-1969), “Psicopatologia Geral” (1920). Nesta época a psiquiatria buscava se firmar enquanto ciência baseada em compreensões organicistas e psicodinâmicas. Jaspers abre a discussão sobre a necessidade de compreender o humano como uma totalidade. Essa diferença de perspectiva irá acompanhar Sartre em seus diversos escritos. Propõe, portanto, que devemos analisar a patologia por um viés que tenha no sujeito a dimensão do individual e do social.

Baseado na perspectiva fenomenológica, Jaspers resume o método dizendo que o psiquiatra deve buscar compreender os fenômenos que o paciente relata, cita um exemplo: um menino que desenha uma paisagem, em verdade seu desenho não é a paisagem, mas sim sua imaginação pessoal do que ele experimentou daquela paisagem. Neste sentido, o paciente seria o responsável por falar sobre seu estado psíquico, ao médico caberia traduzir seu relato e conferir características semelhantes de outros pacientes. “O importante na fenomenologia é, portanto, exercer a visão preganante do que é vivido diretamente pelo doente a fim de poder reconhecer o que há de idêntico dentro da multiplicidade” (Jaspers, 2006, p. 73). A existência real assume um lugar de destaque para a fenomenologia, apenas os fenômenos vivenciados pelo sujeito é que importam, de lado deixamos as construções teóricas que visam atribuir externamente uma visão sobre o sujeito.

A doença psicológica deveria ser revista como um fenômeno presente na existência dos sujeitos, ou seja, em sua relação com o contexto concreto, social e histórico. O psiquiatra deveria fazer uma *anamnese* social de seu paciente para que houvesse um maior entendimento de como seu quadro se manifestaria em seu existir e, desta maneira, descrever os diferentes contextos nos quais se faria possível emergir uma patologia.

Jaspers então rompe com concepções deterministas de psicopatologia por propor que primeiro devemos olhar para a doença e depois para o homem. Para que isso seja possível devemos pensar que a loucura só é possível no homem já que ela significa a perda da razão. Só se perde a razão quem é capaz de refletir sobre si mesmo, de voltar o olhar para suas ações, diferentemente de qualquer outro animal. “A patologia é uma produção do homem na relação com seu mundo e em suas relações sociais e sociológicas” (Schneider, 2011, p. 192).

No que se refere às novas concepções sobre a psicopatologia, Schneider (2011) analisa a importância de Sartre para o Movimento Antipsiquiátrico dos anos 1950. Ele foi uma grande referência para pensar a prática psicológica como um constructo social e histórico. Influenciou, em especial, Laing e Cooper na concepção de uma nova maneira de pensar a patologia partindo da existência humana para a doença e não da doença para depois pensar o humano. “Além disso, a articulação entre teoria e práxis, que está no coração da reflexão sartriana, esteve sempre no centro das preocupações antipsiquiátricas, servindo a perspectiva sartriana de embasamento epistemológico e metodológico para a segunda” (p. 204).

Sartre entende que a complicação mental⁵ faz parte da estrutura do sujeito já que ela está presente na relação entre sujeito e mundo. Afirma que a complicação mental é uma dificuldade de estabelecer seu ser em direção ao seu projeto. Todos nós precisamos de um projeto de ser que nos direcione para o futuro. Contrapondo a psicanálise, Sartre diz que as teorias mecanicistas e mentalistas não consideram essa concepção histórica do sujeito, dessa forma, buscam causas orgânicas ou de ordem mentais que respondam à desorganização da personalidade. Devemos compreender que para o existencialista a personalidade se refere à construção da subjetividade (consciência e ego) através das relações sociais, condições de existência, historicidade, etc.

Falar de complicação mental é se referir, neste ponto, à dificuldade de estabelecer um projeto de ser. Sartre compreende que o sujeito que não consegue se relacionar com o social e se manter enquanto sujeito que faz escolhas para si dentro de uma organização social, não consegue se posicionar e acaba por atribuir seu ser ao outro, ou seja, algumas complicações mentais são a desestruturação da personalidade e uma espécie de “fuga” de seu ser, por exemplo: imaginemos uma pessoa psicótica que se diz ser Deus ou o diabo, podemos concluir que seu ser tem dificuldades

⁵ A autora prefere utilizar o termo “complicação mental” para não cair em armadilhas que o termo “doença mental” possa ser entendido.

de manter seu projeto e aceitar suas escolhas, logo, atribui-se como outra pessoa (nesse caso Deus ou diabo, ou outra coisa) que faz as escolhas no lugar de si.

10.9. Terapêutica existencial

Com base nessas concepções de homem chegamos a parte que diz respeito a terapêutica existencial. Sartre diz que devemos olhar para o sujeito enquanto totalidade de relações, afetos, emoções, contexto histórico, familiar, amoroso, enfim, todos os aspectos que constituem a construção de sua personalidade. A maneira pela qual o filósofo encontrou para chegar a essas informações é construindo a biografia do sujeito.

Em seu livro “A náusea” (1938), Sartre conta a história de Roquentin, alguém que cujo desenrolar da trama acaba perdendo o sentido de sua existência. Os objetos o afetam inquietamente e ele já não sabe como lidar com essa situação. Mudanças em sua vida contribuem para a perda de sentido e para a sensação de que os objetos o atingem diretamente. Sartre analisará o contexto de Roquentin e exporá que sua vida carece de um projeto de vida que unifique sua existência entre passado, presente e futuro. Com isso, a saída encontrada é colocar em novo patamar sua existência e seu projeto para ganhar seu sentido de ser, a decisão tomada por ele foi tornar-se escritor. É evidente que a história de Roquentin contém mais informações que nos levam a visualizar a biografia a qual Sartre apresenta como meio à terapêutica. O que nos interessa, sobretudo aqui, é mostrar que construir a biografia do sujeito é fazê-lo compreender-se enquanto sujeito pertencente a uma história, a relações sociais significativas, e, como ponto chave, afirmar que o sentido da existência é feito pelas escolhas e pela liberdade em assumi-las como parte integrante de sua existência.

Nesse plano revela-se para Roquentin sua liberdade, pois, aos poucos, compreende que o sentido das coisas depende de seu livre lançar-se para elas: para os objetos, para o seu trabalho, para o seu passado. A ele cabia significá-las. Estava, portanto, com a “vertigem da liberdade”, na medida que seu ser depende de suas escolhas, de seu lançar-se ao mundo. As coisas são inteiramente o que elas são, nada há por trás delas que as definam a priori; é a relação dele com as coisas que constitui o mundo. O que fazer do seu ser? Nada, nem ninguém, irá lhe dizer, lhe determinar. A definição de seu ser dependerá de seu movimento no mundo, do que ele deseja realizar. Está, pois, livre e só (Schneider, 2011, p. 240).

Já no livro “*Saint Genet: comédien et martyr*” (1950) Sartre expõe a história de Genet, um garoto que fora abandonado e criado dentro de uma instituição do Estado. Conta que Genet desde muito pequeno sentia-se abandonado e solitário, aspectos que o acompanharam por toda sua vida.

Ainda quando criança Genet fora adotado por uma família do interior da França a qual tentara lhe dar carinho e atenção, tais sentimentos foram recebidos por ele acompanhados pela necessidade de os retribuir, mesmo que sem deixar afetar-se. Desde criança experimentava uma sensação de não aceitação pelas pessoas, mesmo após ser adotado. Tinha um interesse por roubar objetos, isso fazia com que sentisse possuidor de algo ao qual nunca teve, já que desde sempre foi encarado como um objeto o qual as pessoas possuíam. Com dez anos entrou em uma cozinha e roubou discretamente um objeto, foi percebido e logo lhe sentenciaram, **tu és ladrão!** Então passa a se identificar como ladrão, essa característica acaba por definir seu ser “[...] na verdade, é como se os outros tivessem desmascarado seu segredo, tivessem revelado a sua certeza de ser, fazendo-o desvalorizar todas as outras situações anteriores de inclusão social” (Schneider, 2011, p. 246). Se até então nunca tivera um lar, uma família, nos moldes das outras crianças, agora passa a ser alguém, é um ladrão. Não se identifica como alguém que rouba objetos, mas a definição de ladrão lhe imprime uma característica enquanto ser. Aliena-se então por essa sentença dada. Anos depois será preso e na cadeia servirá de objeto para outros presos. Sofre violações e abusos sexuais, mantém-se enquanto objeto aos outros. A homossexualidade lhe dá outra característica de passividade frente à relação de dominação a qual enfrentava. Identifica-se enquanto homossexual. “Portanto, a homossexualidade não nasceu com Genet, mas foi uma saída inventada por ele para enfrentar a sua violentação pelos outros. Dessa forma, foi uma escolha, ainda que alienada” (Schneider, 2011, pp. 252-253). Sua vida será marcada pela alienação *a priori* com a característica de ladrão e homossexual. Para Sartre a homossexualidade não fazia parte de seu ser, mas era algo a qual os outros puderam identifica-lhe enquanto sujeito, isso o filósofo definiu como sendo alienação. Com o passar do tempo Genet percebe que pode fazer escolhas para si e isso faz com que sua vida tenha uma virada, percebe que pode fazer suas próprias escolhas e definir-se, contrariando a sentença *a priori* que os outros lhe havia imposto.

O marcante desta história é que Genet, por mais que reconheça essa situação, não se importa com o que isso significa, com a máxima de Sartre que diz “não importam o que fizeram com você, mas sim o que você fez com o que fizeram com você”, Genet decidiu ser ladrão! Aceitou essa condição como constituinte de seu ser. Quando nota que consegue fazer poesia com coisas desprezíveis e ínfimas tornando-as grandiosidades de beleza, faz a escolha por ser poeta. Aí sua escolha passou a definir seu ser, criando assim um projeto. Genet foi um poeta que mesmo decidindo seu ser, ainda continuou com características de abandono e isolamento. Como diz Sartre, mesmo que possamos nos definir, nos construir, a alienação faz parte de nós, um homem que escraviza outro homem só pode assim o fazer porque esse escravo, antes de ser escravizado, é livre.

A liberdade nunca se aliena, nem a consciência, uma vez que elas são uma condição inelutável da realidade humana. Já o sujeito concreto não tem como escapar à alienação, uma vez que ela resulta do processo dialético da relação eu/outro, resulta do fato de o

homem não ser fechado em si mesmo, mas de viver em um constante processo de totalização/destotalização/retotalização. Dessa forma, podemos passar de uma situação de maior para uma de menor alienação, mas nunca atingiremos uma desalienação absoluta (Schneider, 2011, p. 250).

Outra análise extensamente feita por Sartre é a do escritor Gustave Flaubert. No livro “O idiota da família” (1971) Sartre faz uma longa análise sobre a vida do escritor desde seu nascimento até quando ele se torna escritor.

Diz que a família Flaubert tinha uma reputação a ser respeitada. Importante nos círculos sociais da época, seus membros estavam sob evidência por sua importância. O pai de Flaubert mantinha tradições feudais, sobretudo, a primogenitura, enquanto sua esposa tinha tido uma infância dura com a perda de sua mãe logo após seu nascimento e também pelo pouco cuidado que seu pai a dispensava. A família Flaubert tem seu primeiro filho homem, seguido de duas perdas, depois vem Gustave e por último sua irmã mais nova. Sua mãe sempre desejou uma filha mulher depois do primogênito, seu irmão mais velho. Quando nasce Gustave sua mãe não se interessa por dedicar-lhe atenção já que seu desejo era ter tido uma filha mulher em seu lugar. Gustave cresce com essa rejeição materna até que aos três anos seu pai presta atenção nele e começa a dedicar-lhe cuidados. Gustave será marcado pela admiração e submissão ao pai. Tudo muda quando atinge sete anos. Como tradição, naquela época era comum às famílias educarem seus filhos em abc básico em casa antes de enviarem para a escola. Gustave não consegue aprender o básico que sua mãe lhe ensina, diferente de seu irmão mais velho que com bastante êxito se destacava com sua educação e, posteriormente, em sua carreira de médico. Sua mãe, então, começa a desconfiar que ele seja o idiota da família já que a culpa por ele não conseguir ser alfabetizado é dele, comparando a educação prestada por ela ao filho mais velho. “Descobrirá o seu destino – ‘ser o idiota da família’. Através da constatação de sua incapacidade, aparece o sentimento de inferioridade, que não o abandonará” (Schneider, 2011, p. 263). Gustave será marcado pela rejeição de seus pais, afinal, a família Flaubert carregava uma fama de destaque.

Torna-se uma criança submissa, que obedece às ordens, principalmente as advindas de seu pai, autoridade inquestionável. Explica Sartre que é uma certeza subjetiva que determina o ser fundamental da criança; ou seja, é através de seu saber de ser, constituído no jogo dialético entre o que os outros fazem dele e o que ele faz disso, que a criança vai construindo as verdades a respeito de si mesma. É assim que Flaubert assume seu ser submisso, vergonhoso, destinado a ser o idiota da família, contradito pela ambição de ser um Flaubert (Schneider, 2011, p. 264).

A obrigação de se formar em direito leva Gustave a apresentar complicações que o desviaram a estruturar-se como outro ser. Quando com quatorze anos tem em sua irmã uma amiga com quem pode encenar peças, se diverte por poder colocar-se como personagem em uma dimensão imaginária. Descobrirá que além de encenar também pode escrever suas próprias peças. “Nessa concepção, ao fundo está em questão o seu ser: e a construção de sua personalidade: ele se concebe como o inessencial que deve se sacrificar para que o essencial exista, ou seja, ele é um veículo para a arte” (Schneider, 2011, p. 266).

Com mais idade, em uma noite voltando de outra cidade com seu irmão, uma carroça cruza seu caminho e o assusta, então se ajoelha frente ao irmão e mantém-se parado. Nessa situação passa a ser identificado como neurótico, um “doente dos nervos”. Chega-se a conclusão de que Gustave assumiu o papel de idiota da família, para assim, dedicar-se às artes. Essa foi a maneira pela qual o escritor encontrou para não ter que assumir uma carreira que não desejava e usar desse estigma em seu favor.

Gustave, depois da crise, não precisará voltar a Paris, nem precisará seguir a carreira do direito; livra-se de ser o notário em Yvetot. O preço pago, no entanto, é a assunção de ser um “doente dos nervos”, de ter uma neurose cristalizada. A pessoa de Gustave será definitivamente fixada, mumificada. A sua neurose consentida foi, pois, a saída inventada pelo jovem em um momento de desespero. A sua crise anulou um dos termos do impasse, livrou-o de sua obediência à família, sem que precisasse, entretanto, enfrentar o pai, porém ao custo de assumir um ser passivo, doentio, carente. Por outro lado, por detrás de sua patologia, surge uma história criativa de uma outra ordem: a obra artística. Gustave morre simbolicamente, para renascer como escritor. Estrategicamente, foi para ter sucesso como artista que Flaubert teve de escolher a resposta neurótica (Schneider, 2011, p. 268).

Após a exposição das biografias escritas por Sartre, a autora finaliza seu livro sintetizando alguns pontos da obra sartreana e definindo parâmetros para uma psicoterapia existencial. Mais detidamente, define que a ciência deve estudar as determinantes e variáveis entorno de um fenômeno, sendo assim, deve analisar o contexto particular o qual o fenômeno apresenta evolução.

Nessa direção, a tarefa da ciência da psicologia deve ser a de investigar as condições de possibilidades de fenômenos de ordem psicológica, considerando-os em suas essências específicas, suas estruturas particulares, seus significados. Isso permite definir certas regularidades da realidade psíquica que oportunizam um conhecimento que dê conta, ao mesmo tempo, do fenômeno em sua dimensão singular e universal. Sendo assim, a psicologia clínica, cujo objeto é a elucidação da personalidade e das complicações psicológicas, para ser científica em sua teoria e em seu método e procedimentos, deve investigar quais as condições de possibilidade para um sujeito chegar a ser quem ele é, ou

seja, como chegou a constituir determinada personalidade, engendrada a partir de um projeto de ser específico, descrevendo as ocorrências antropológicas e sociológicas determinantes de seu projeto (Schneider, 2011, p. 269).

Esses são alguns exemplos explorados por Sartre que nos oferecem um panorama geral do que ele queria dizer com a biografia do paciente.

10.10. Clínica existencial

Chegamos a algumas conclusões sobre a psicologia sartreana. A autora esclarece que para Sartre a personalidade é resultado da dialética entre objetividade e subjetividade, que se apresentam no contexto antropológico e sociológico. **Antropológico** no que se refere à cultura, classe social, sistemas racionais, condições materiais, e, **Sociológico** no que se refere ao vínculo estabelecido com pessoas mais próximas, suas mediações.

Na prática clínica podemos dizer que é correto iniciar o tratamento delimitando o momento atual do fenômeno, constituindo, assim, o quadro psicológico e sua sintomatologia, isto é, um psicodiagnóstico. Em um segundo momento, devemos elaborar a problemática em torno das complicações do paciente. Investigar as variáveis que constituem sua problemática e como ele se relaciona com seu ser por meio de seu sistema de certezas de ser, para então poder planejar as intervenções e sua execução.

Feito isso, construímos o que a autora chama de radiografia psicológica.

[...] na medida em que deixa translúcido o projeto de ser, o contexto de sua construção, as raízes de sua problemática psicológica, a localização das contradições de seu ser, a partir da compreensão de seu movimento no conjunto de suas relações, ou seja, de seu movimento no mundo (Schneider, 2011, p. 271).

Possibilitar que o paciente se torne **sujeito de seu ser** é viabilizar mudanças em suas relações e em sua dinâmica psicológica.

E qual é a tarefa da psicoterapia existencialista? Justamente, colocar o ser da pessoa em suas próprias mãos, na medida em que isso o viabilizará como sujeito. Qualquer processo psicoterapêutico só vai encontrar solução, na medida em que possibilitar ao paciente converter-se em sujeito de sua própria história, de seu ser, para assim adquirir condições de se tornar um ser social íntegro, ciente de também ser sujeito da história social, de ser

um cidadão. Esse deve ser o caminho da clínica: viabilizar o homem enquanto sujeito (Schneider, 2011, p. 271).

O processo de “cura” é poder possibilitar que o paciente consiga superar a alienação a qual está submetido, dessa forma, auxiliar para que ele se faça a si partindo do que fizeram dele. Dessa forma, Schneider (2011) defende que “A psicoterapia existencialista sartriana só faz sentido se possibilitar ao homem o seu estatuto de sujeito, se realizá-lo enquanto liberdade, se não contribuir para a produção de um sujeito alienado, mas se lhe proporcionar o verdadeiro direito de cidadania” (p. 272).

Para finalizar, este trabalho foi resultado de um projeto acadêmico que me proporcionou avançar em conhecimentos filosóficos e psicológicos. Para que eu pudesse chegar neste ponto, foi necessário que eu tivesse tido um planejamento sobre o tema do trabalho, discutir como seriam dadas as coordenadas para seu desenvolvimento, investir em leituras e discussões com minha orientadora, enfim, planejar todo o percurso que seria necessário para que chegássemos até este momento. Isso se assemelha muito com o que eu busquei traçar como reflexão filosófica: a autonomia do sujeito está em sua autorização e busca de seu projeto de vida. Aqui, ele se coloca como mais um passo em direção ao meu projeto de vida iniciado em 2015: o de me tornar psicólogo.

11. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho objetivamos trazer algumas contribuições de filósofos como Kierkegaard, Nietzsche e Camus para a área clínica em psicologia. Elegemos três conceitos para análise, são eles: angústia, verdade e absurdo, respectivamente, assim, foi possível fazer uma análise existencial do pensamento de Sartre com a clínica.

É relevante notar que essas contribuições, mesmo que partindo da filosofia, ainda sim nos auxiliam para a compreensão mais aprofundada do que se propõe a clínica psicológica, sendo ela uma investigação, análise e devolução de um panorama psíquico ao paciente, permitindo assim que conflitos e inaptações dos sujeitos sejam repensados e reavaliados para uma possível transformação. Pensar na união da filosofia com a psicologia nos permitiu aqui abordar temas mais intrínsecos à condição humana e elevar a discussão sobre a percepção do terapeuta em temas tão profundamente filosóficos.

Vimos que a angústia faz parte da condição humana que nos permite agarrar a nossa finitude como ponto mais firme da existência. A angústia como vertigem frente à possibilidade de liberdade é uma ideia que deve estar sempre em mente quando avaliamos as situações existenciais dos

sujeitos na clínica, desta maneira, devemos sempre pensar que em diversos momentos seremos abarcados por um sentimento de vertigem quando devemos escolher algo para nós, ao contrário de negá-lo como negatividade, podemos nos posicionar favoráveis a essas situações apresentadas e analisá-las por outro prisma, o da condição humana de livre.

Dizer que a verdade é uma criação humana e, portanto, como tudo que é construído também pode ser desconstruído, nos leva a pensar que não há um sentido único, fixo e imutável em nossas vidas, pelo contrário, podemos construir nossas verdades com aquilo que nos identificamos e com isso termos uma experiência mais autêntica com o que nos afeta.

Na área clínica temos no relato do paciente sua história e seus fatos verídicos. Saber que esses fatos, tão arraigados e tidos como verdadeiros, além de ser base de sua estrutura psíquica atual, também tem outro lado que se manifesta como sofrimento. Sabendo desse caráter construtivo e coletivo da verdade, podemos auxiliar o paciente para que ele reavalie e dê um novo significado a sua história partindo de suas verdades – tidas como imutáveis – para uma relação mais flexível e transformadora de sua realidade.

Já o homem absurdo, aquele que não busca em causas transcendentais a justificação de sua vida, nos ajudou a pensar na condição da existência humana como ausente de sentido *a priori*. Neste sentido, ao fazer uma análise do paciente na clínica psicológica temos sabido que a questão da falta de sentido, ou até mesmo um sentido dado à história e que sofre por não ser aceito, pode aqui ser colocado em uma nova posição pelo sujeito. A clínica tem essa característica de ser o espaço de expressão das narrativas, sua análise e a reestruturação do sentido que o paciente atribui a sua história, sendo assim, o absurdo proposto por Camus nos auxilia a repensar a estrutura em que o paciente atribui sentido e permite que olhemos mais diretamente aos seus desejos e, de certa maneira, dissocie o sentido das escolhas a algo transcendente para que ele possa começar a se relacionar com a existência como o absurdo que ela é e atribuir novos sentidos a sua vida.

Por fim, compreendemos que a clínica existencial tem a característica de proporcionar a própria reflexão acerca do eu e, permitir assim, que a liberdade que funda a ontologia humana possa ser expressa e composta no centro de seu projeto de vida. Pensando que a consciência leva a uma reflexão do que é o eu, podemos tomar essa característica do ego como objeto de análise. Contar a própria história, sua biografia, é um exercício que requer reflexão (segundo grau) que permite readequar em que posição o sujeito está se colocando, aceitando ou não ser alienado, e também como avaliação das escolhas passadas e presentes em direção a um futuro almejavél.

Concluimos que os conceitos trazidos aqui neste trabalho, junto com a teoria existencial de Sartre, nos ajuda a compreender a dimensão do existir humano, tomado como objeto de análise, e auxiliar terapeuticamente a reflexão sobre suas escolhas e sua liberdade para escolher a si mesmo, sempre com pressupostos na situação e responsabilidades de uma vida decidida por si mesmo.

12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Allouche, F. (2019). *Ser livre com Sartre* (J. B. Kreuch, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes Nobilis.

Bakewell, S. (2016). *No café existencialista: O retrato da época em que a filosofia, a sensualidade e a rebeldia andavam juntas*. (D. Bottman, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Objetiva.

Beauvoir, S. de (2019). *O segundo sexo*. (5a ed.; S. Milliet, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1949)

Buckingham et al. (2011) *O livro da filosofia* (D. Kim, Trad.). São Paulo, SP: Globo.

Camus, A. (2018). *O mito de Sísifo* (10a ed.; A. Roitman & P. Watch, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: BestBolso. (Trabalho original publicado em 1942)

Descartes, R. (2018). *Discurso sobre o método* (F. Creder, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes de bolso. (Trabalho original publicado em (n.d.))

Dreyfus, H. L. (2012) As raízes do existencialismo. In: H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall (Orgs.), *Fenomenologia e existencialismo* (Cap. 11, pp. 135-154, C. C. Bartalotti & L. Pudenzi, Trad.). São Paulo, SP: Loyola.

Jaspers, K. (2006). *Psicopatologia Geral 1: Psicologia Compreensiva, Explicativa e Fenomenologia*. (8a. ed.; P. Reis, Trad.). São Paulo, SP: Atheneu. (Trabalho original publicado em (n.d.))

Kierkegaard, S. A. (1979). *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano. Os pensadores* (C. Grifo; M. J. Marinho & A. C. Monteiro, Trad.). São Paulo, SP: Abril Cultural.

Kierkegaard, S. A. (2016). *O conceito de angústia* (A. Valls, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.

Marton, S. (1993). *Nietzsche: A transvaloração dos valores* (Coleção Logos). (4a ed.). São Paulo, SP: Moderna.

Mosé, V. (2018). *Nietzsche hoje: Sobre os desafios da vida contemporânea*. Petrópolis, RJ: Vozes Nobilis.

Nietzsche, F. W. (2012). *Sobre verdade e mentira*. São Paulo, SP: Hedra. (Trabalho original publicado em (n.d.))

Nietzsche, F. W. (2014). *Obras incompletas*. São Paulo, SP: 34.

Oliveira, R. F. (2009). *O desespero e a angústia na filosofia de Kierkegaard* (Dissertação de mestrado). Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC, São Paulo, SP, Brasil.

Penha, J. da (2001). *O que é existencialismo* (Coleção Primeiros Passos). (14a ed.). São Paulo, SP: Brasiliense, 2001. (Trabalho original publicado em 1982)

Sartre, J. P. (2018). *O existencialismo é um humanismo* (3a ed.; J. B. Kreuch, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes de bolso. (Trabalho original publicado em 1996)

Schneider, D. O. (2011). *Sartre e a psicologia clínica* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina UFSC, Florianópolis, SC, Brasil.